НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

ДЕРЖАВНА УСТАНОВА
«ІНСТИТУТ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ
НАН УКРАЇНИ»

ВСЕУКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ ІНДОЛОГІВ

॥भारत॥: давнина і сучасність

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Вип. II

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

ДЕРЖАВНА УСТАНОВА
«ІНСТИТУТ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ
НАН УКРАЇНИ»

ВСЕУКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ ІНДОЛОГІВ

ІНДІЯ:
ДАВНИНА І СУЧАСНІСТЬ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Вип. II

КИЇВ 2017

УДК 94+323+327(540)
І-60

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

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

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

Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. Вип. ІІ / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2017. – 248 с.

ISBN 978-966-02-7889-9
ISBN 978-966-02-7891-2

До збірника наукових праць увійшли статті учасників ІІ Всеукраїнської конференції індологів (2007 р.) та ІІІ Всеукраїнської конференції індологів (2013 р.), а також дослідження співробітників ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України» з проблем індології у 2014–2017 рр. Збірник присвячений висвітленню різних аспектів історії Індії з далекої давнини до наших днів, а також окремим питанням індійської релігії, філософії, філології та мистецтва. Значна увага приділяється особливостям та закономірностям розвитку сучасної Індії, аналізу її внутрішньої та зовнішньої політики.

УДК 94+323+327(540)
І-60

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

ISBN 978-966-02-7889-9
ISBN 978-966-02-7891-2

© Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України»

THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE

STATE INSTITUTION
«INSTITUTE OF WORLD HISTORY
OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE»

ALL-UKRAINIAN ASSOCIATION OF INDOLOGISTS

INDIA:
ANTIQUITY AND MODERNITY

COLLECTION OF SCIENTIFIC WORKS

Iss. II

KYIV 2017

УДК 94+323+327(540)
I-60

Recommended for publishing by the Academic Council of the State Institution "Institute of World History of the NAS of Ukraine" (the record No 7, December 24, 2015)

Reviewers:
Bubenok O.B., D. Sc. (Hist.), Prof.
Manzhola V.A., D.Sc. (Hist.), Prof.
Rubel V.A., D.Sc. (Hist.), Prof.

Editorial Board:
Gorodnya N.D., D. Sc. (Hist.), Docent
Lukash O.I., Ph.D. (Hist.), SRF. – Chief Scientific Editor
Shved V.O., Ph.D. (Hist), Docent

India: Antiquity and modernity: collection of scientific works. Issue II. / Ed. by Olga Lukash; The National Academy of Sciences of Ukraine, State Institution "Institute of World History of the National Academy of Sciences of Ukraine". – Kyiv, 2017. – 248 p.

ISBN 978-966-02-7889-9
ISBN 978-966-02-7891-2

The collection of scientific works includes the articles of the participants of the II All-Ukrainian conference of Indologists (2007) & III All-Ukrainian conference of Indologists (2013), and also scholar materials by researchers of the SI "Institute of World History of the NAS of Ukraine" on problems of Indology produced in 2014–2017. The presented materials deal with the various aspects of the history of India from deep antiquity to the present, and with certain issues of Indian religion, philosophy, philology, and arts. A great attention is paid to the peculiarities and natural phenomena of modern India development, analyzing its internal and foreign policies.

УДК 94+323+327(540)
I-60

Authors are responsible for authenticity of information in the published materials.
No part of this publication may be reprinted without reference.

ISBN 978-966-02-7889-9
ISBN 978-966-02-7891-2

© State Institution "Institute of World History of the National Academy of Sciences of Ukraine", 2017

Зміст

Вступ ……...9

Історія

(історичні портрети)

О.О. Чувпило. Мотілал Неру та індійський національно-визвольний рух.....18
В.Ф. Устінова. Індіра Ганді: 100 років з дня народження (біографічний нарис)….30
С.С. Наливайко. Видатні дослідники індійської давнини: Косамбі…….. 41
С.М. Грицай. П. Г. Ріттер і українська школа індології
(до 145-ліття з дня народження) …….47

Сучасна Індія

О.І. Лукаш. Індія – 70 років незалежного розвитку
(роль та значення цивілізаційних складових)……74
А.М. Кобзаренко. Зростання морської могутності Індії:
безпекові та геополітичні виміри (кін. XX – поч. XXI ст.)…… .85
Н.О. Пророченко. Проблема співвідношення традиції і
сучасності у процесі суспільно-політичної модернізації Індії……..97

Економіка

О.А. Борділовська. Діяльність уряду Н. Моді: економічні реформи
й соціальні перетворення……...104
В.М. Литвиненко. Кластеризація як фактор конкурентоспроможності
індійської економіки на початку XXI ст……...115
Т.Ю. Перга. Проблеми економічного розвитку Індії на початку
третього тисячоліття……...123

Релігія і філософія

О.А. Луцишина. Невизначене (*nirvikalpaka*) та визначене (*savikalpaka*)
сприйняття у класичній та посткласичній санкх'ї…….. 129
Т.О. Метельова. Ціннісний вимір індоєвропейської спорідненості:
від санкх'ї й мілетців до сучасного мультикультуралізму……..142
Ю.В. Павленко. Духовно-ціннісна альтернативність авраамських релігій
та вчень індійського походження……...152

Джерела і джерелознавство

Ю.Ю. Завгородній. Поняттєво-термінологічний ряд Бгаґавадґіти: історико-філософський аналіз (І-й та ІІ-й розділи)…….163
М.О. Дудник. Джерело до вивчення життя та творчості Олексія Баранникова……...180

Мова і література

К.В. Довбня. Мета навчання мови гінді у вищій школі……..185
विश्विद्यालय में हिंदी भाषा-शिक्षण के उद्देश्य
О.М. Мотріченко. Культурно-маркована лексика мови гінді (типологічний аспект)…….193
Є.А. Реутов. Поема Маліка Мухаммада Джаясі «Падмават»: символіка та спроба реконструкції алегоричного змісту……...200
Є.А. Реутов. Поема Маліка Мухаммада Джаясі «Падмават»: ситуація розлуки……..213

Культура і мистецтво

В.Ф. Устінова. Семантика орнаментального мистецтва у традиційному народному живописі Індії……...224
М.І. Скоблікова. Тадж-Махал – королівська перлина Індії……...232

Відомості про авторів:…….....247

Contents

Introduction ……12

History
(Historical Portraits)

O.O. Chuvpylo. Motilal Nehru and Indian National-Liberation Movement……..18
V.F. Ustinova. Indira Gandhi: 100th Anniversary of the Birth
(Biographical Essay)……....30
S.S. Nalyvayko. Prominent Researchers of India's Ancient Times: Kosambi……....41
S.M. Grytsay. P.G. Ritter and Ukrainian School of Indology:
145 years of the birth……....47

Modern India

O.I. Lukash. India – 70 Years of Independent Development (Role and Importance of Civilization Components)……74
A.M. Kobzarenko. Rise of India's Naval Power: Security and Geopolitical Dimensions (late 20th – early 21st centuries)……85
N.O. Prorochenko. A Problem of Correlation between Tradition and Modernity in the Process of Social and Political Modernization of India……97

Economy

O.A. Bordilovs'ka. The Activity of N. Modi's Government: Economic Reforms and Social Transformations……104
V.M. Lytvynenko. The Clustering as a Factor of Competitiveness of the Indian Economy in the early 21st century……..115
T.Yu. Perga. Problems of India's Economic Development at the Beginning of the Third Millennium……123

Religion and Philosophy

O.A. Lutsyshyna. Indeterminate (nirvikalpaka) and Determinate (savikalpaka) Perception in Classical and Postclassical Sāṁkhya……...129
T.O. Meteliova. The Value Dimention of Indo-European Kinship –
from Sankhya and Miletians to Modern Multiculturalism……142
Yu.V. Pavlenko. Spiritual and Value Alternativity of the Avraamic Religions and Teachings of Indian Origin……..152

Sources and Source Studies

Yu.Yu. Zavhorodniy. Concepts and Terminology of the Bhagavad-Gītā: Historical and Philosophical Analysis (Chapters I and II)……163
M.O. Dudnyk. A Source for Studying Oleksii Barannykov's Life and Scholar Work……...180

Language and Literature

K.V. Dovbnya. The Purpose of Studying Hindi in the Higher School…….185
विश्विद्यालय में हिंदी भाषा-शिक्षण के उद्देश्य
O.M. Motrichenko. Cultural-marked Vocabulary of Hindi (Typological Aspect)....193
Ye.A. Reutov. The Poem «Padmavat» by Malik Muhammad Jayasi: Symbolics and the Attempt to Reconstruct Allegoric Content ……..200
Ye. A. Reutov. The Poem «Padmavat» by Malik Muhammad Jayasi: The Situation of Parting……..213

Culture and Art

V. F. Ustinova. Semantics of Ornamental Art in India's Traditional Folk Painting……...224
M.I. Skoblikova. Tadj-Makhal as the Royal Jewel of India…….232

Summaries ……240

Information about authors ……..246

ВСТУП

Новий випуск збірника наукових праць «Індія: давнина і сучасність» виходить в світ у 2017 році й ця подія для української індології видається символічною, оскільки саме цього року ми святкуємо три знаменні ювілеї – 25-ліття українсько-індійських дипломатичних відносин, 70-ліття проголошення незалежності Індії, 100-ліття з дня народження видатної представниці індійського народу – Індіри Ганді.

Серед багатьох заходів в Україні, присвячених цим знаменним датам (наукові семінари, фестивалі, творчі вечори, виставки), варто відзначити і внесок фахівців-індологів, передусім – організацію та проведення ювілейного міжнародного наукового круглого столу «Україна – Індія: 25 років дипломатичних відносин», що відбувся 22 червня 2017 р. за ініціативи Всеукраїнської асоціації індологів та сприяння ДУ «Інституту всесвітньої історії НАН України» і Посольства Республіки Індія в Україні.

Найбільш значною подією цього наукового заходу, безперечно, була змістовна і цікава доповідь Надзвичайного та Повноважного Посла Республіки Індія в Україні Маноджа Кумара Бгарті: «25 років індійсько-українських дипломатичних відносин: результати та перспективи», у якій був поданий комплексний аналіз розвитку багатосторонніх відносин України та Індії за чверть століття та охарактеризовані грандіозні досягнення Індії за 70 років незалежного розвитку.

Великій інтерес учасників круглого столу викликали й наукові доповіді, що висвітлювали такі актуальні проблеми двосторонніх відносин, як «Дипломатія, гуманітарна співпраця та політичний діалог між Україною та Індією: критичний аналіз» (О.А. Борділовська), «Науково-технічне співробітництво України та Індії» (О.А. Васильєв), «Дипломатичні відносини України та Індії: вплив і значення для розвитку української індології» (О.І. Лукаш), «Соціокультурні особливості як фактор індійської дипломатії та розвитку сучасної Індії» (Н.О. Пророченко) та ін.

Важливою подією у цьому напряму є і вихід у світ другого випуску наукового збірника «Індія: давнина і сучасність», що містить широкий діапазон оригінальних матеріалів, серед яких є наукові дослідження: «Індія – 70 років незалежного розвитку (роль та значення цивілізаційних складових)», «Проблема співвідношення традиції і сучасності у процесі суспільно-політичної модернізації Індії», «Діяльність уряду Н. Моді: економічні реформи й соціальні перетворення».

Уперше в збірнику введена нова рубрика «Історія (історичні портрети)», в яку включені малодосліджені, цікаві з наукової точки зору матеріали про видатні особистості XX століття: П. Г. Ріттера – унікального ученого, основоположника сучасної школи української індології; Мотілала Неру – визначного політичного лідер Індії, одного з

керівників Індійського національного конгресу; Індіру Ганді – чудову індійську жінку і прем'єр-міністра Республіки Індія, Д. Д. Косамбі – відомого вченого Індії, дослідника індійської давнини.

У цьому випуску збірника, як і в попередньому, вірогідно, найбільшу оригінальність, наукову цінність та інтерес представляють матеріали, розміщені в традиційному розділі збірника «Релігія і філософія», а також розділі «Джерела і джерелознавство», які присвячені аналізу давньоіндійських джерел і творів світового значення – «Ріґведі», «Магабгараті», «Рамаяні». Вони містять аналіз низки положень цих унікальних і безцінних джерел до вивчення історії стародавньої Індії з елементами *санскриту*.

В Україні успішно розвивається такий важливий напрям індології, як викладання та дослідження мови *гінді*, що наглядно підтверджується положеннями наукових статей із розділу «Мова і література», він також містить аналіз відомого літературного твору середньовічної Індії поеми «Падмават», автором якої є один із видатних представників індо-мусульманського культурного синтезу – М. М. Джаясі.

Певні успіхи українських фахівців у дослідженні та вивченні індійського художнього мистецтва і перлин індійської середньовічної архітектури – мавзолеїв Тадж-Махал, Хамаюн, Биби-ка-Макбар – викладені у статтях розділу збірника «Культура і мистецтво»; аналіз цих унікальних джерел для вивчення стародавньої та сучасної Індії подається в оригінальному авторському баченні та супроводжується яскравими і пізнавальними ілюстративними матеріалами.

Всеукраїнська асоціація індологів буде і надалі намагатися підтримувати розвиток індології в Україні у різних її напрямах і виявленнях, маючи головним пріоритетом своєї діяльності відродження та розвиток такого важливого напряму української історичної науки, як сходознавство. Численні наукові дослідження в галузі індології (захищені дисертації, видані монографії, наукові статті з індології, що з'явилися за останні роки), як й видання нового випуску збірника наукових статей «Індія: давнина і сучасність» мають стати вагомим внеском у цю складну і благородну справу.

Вважаємо за необхідне щиро подякувати всіх, хто підтримує ці зусилля в наше складне сьогодення, насамперед Посольство Республіки Індія в Україні, Раду індійських підприємців в Україні в особі її представника – директора індійської компанії «Indrayani Overseas» – Рама Данге за сприяння й допомогу в діяльності асоціації індологів, організації та проведенні конференцій і круглих столів та виданні важливих індологічних досліджень.

Президент Всеукраїнської асоціації індологів
Ольга Лукаш

Посол Республіки Індія в Україні
Манодж Кумар Бгарті
під час доповіді на круглому столі
«Україна – Індія: 25 років дипломатичних відносин»,
22 червня 2017 р.

INTRODUCTION

A new issue of the collection of scientific works *India: Antiquity and modernity* is going to be published in 2017, and this fact seems to be symbolical for Ukrainian Indology. This year we are celebrating three famous jubilees – the 25th Anniversary of Indian-Ukrainian diplomatic relations, the 70th Anniversary of proclamation of India's Independence, and the 100th Anniversary of the outstanding representative of the Indian people, Indira Gandhi.

Among many events in Ukraine dedicated to these famous dates (scientific seminars, festivals, recitals, exhibitions) we should also mark the contribution of professional Indologists, and first of all the organization and holding of the jubilee international scholar round table «Ukraine – India: 25 years of diplomatic relations» that took place on June, 22, 2017 by the initiative of the All-Ukrainian Association of Indologists and at the assistance of the SI «Institute of World History, the National Academy of Sciences of Ukraine» and the Embassy of India in Ukraine.

The most important event of this scholar event was, beyond any doubt, the rich in content and interesting report of the Extraordinary and Plenipotentiary Ambassador of the Republic of India to Ukraine Manoj Kumar Bharti «25 years of Indo-Ukrainian diplomatic relations: results and perspectives» which presented a complex analysis of the relations of Ukraine and India over a quarter of the century and characterized India's tremendous achievements over the 70 years of independent development.

Of great interest to the participants of the round table were scientific reports that elucidated such topical problems of relations between the two countries as «Diplomacy, humanitarian cooperation, and the political dialogue between Ukraine and India» (O.A. Bordilovs'ka), «The scientific and technical cooperation of Ukraine and India» (O.A. Vasyliev), «Diplomatic relations between Ukraine and India: influence and importance for the development of Ukrainian Indology» (O.I. Lukash), «Social and cultural peculiarities as a factor of Indian diplomacy and of the development of modern India» (N.O. Prorochenko) and others.

An important event in this direction is also the publication of the second issue of collection of scientific works *India: Antiquity and Modernity* that contains a wide range of original materials including the scholar researches «India – 70 years of independent development (the role and importance of civilization components)», «The problem of correlation between tradition and modernity in the process of social and political modernization of India», «The activity of N. Modi's government: economic reforms and social transformations».

A new heading appeared in the collection for the first time: *History (Historical Portraits)* that includes poorly studied but interesting for a scholars

point of view materials about prominent personalities of the XX century – P.G. Ritter, a unique scholar and the founder of the modern school of Ukrainian Indology; Motilal Nehru, a prominent political leader of India and one of the chiefs of the Indian National Congress; D.D. Kosambi, a well-known scientist of India and a researcher of India's ancient times.

Its possible, that both in the previous and in this issues of this collection the most peculiar, scientifically valuable, and interesting materials are placed in the traditional rubric *Religion and Philosophy* as well as in the *Chapter Sources and Source Studies* dedicated to an analysis of ancient Indian sources and works of worldwide importance – *Rigveda, Mahabharata, Ramayana*. They contain an analysis of a number from postulates of these unique and priceless sources for studying the ancient history of India with elements of Sanskrit.

Ukraine sees a successful development of such an important branch of Indology as the teaching and researching of the Hindi which is confirmed in practice by the postulates of scientific articles from the rubric *Language and literature*. It also contains an analysis of the poem *Padmavat* – an outstanding literary work of medieval India the author of which is one of the prominent representatives of Indo-Muslim cultural synthesis – Malik Muhammad Jayasi.

The certain successes of Ukrainian professionals in researching and studying India's arts and the jevels of Indian medieval architecture – mausoleums *Taj-Mahal*, *Humayun*, *Bibi-Ka-Maqbar* are expounded in the articles of the header *Culture and Art.* The analysis of these unique sources for studying medieval and modern India is presented in the author's peculiar vision and is accompanied with cognizable illustrations.

The All-Ukrainian Association of Indologists will continue to support the development of Indology in its different branches and manifestations in Ukraine, having as the main priority of its activities the renewal and development such an important direction of Ukrainian historical science as Oriental Studies. The numerous researches in the field of Indology (defended theses, published monographs, scholar articles on Indology that have appeared over the last years) as well as the publication of the new issue of the collection of scientific articles *India: Antiquity and modernity* must become an important contribution to this complicated and noble cause.

We consider it necessary to sincerely thank all those supporting these efforts in our complicated times, and first of all the Embassy of the Republic of India in Ukraine, the Council of Indian businessmen in Ukraine "India Club" in the person of its representatives – director of the Indian Company *Indrayani Overseas* Ram Dange for promoting and helping the activities of the our Association as well as for arranging and holding conferences, round tables and publishing important researches of Indology.

Olga Lukash
President of All-Ukrainian Association of Indologists

Учасники ІІ Всеукраїнської конференції індологів (2007 р.)

Робочий момент ІІ Всеукраїнської конференції індологів (2007 р.)

ІІІ Всеукраїнська конференція індологів.
Пленарне засідання (2013 р.)

Робочий момент ІІІ Всеукраїнської конференції індологів (2013 р.)

Історія
(історичні портрети)

УДК 94(540)+323.

О. О. Чувпило

МОТІЛАЛ НЕРУ ТА ІНДІЙСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНИЙ РУХ

Серед провідних діячів національно-визвольних рухів світу значне місце належить Мотілалу Неру (1861–1931) – визначному політичному лідеру Індії, одному з керівників Індійського національного конгресу (ІНК), без аналізу світогляду та діяльності якого неможливо відтворити об'єктивну й повну картину боротьби за незалежність населення найбільшої британської колонії. Однак у радянській історіографії, яка завжди симпатизувала і віддавала перевагу діячам лівого соціально-політичного радикалізму, немає жодної роботи, присвяченої М. Неру, оскільки він традиційно вважався одним із лідерів правого крила ІНК, спеціальне вивчення якого відкрито начебто не заборонялось, але ніколи й не заохочувалось. Що ж до української орієнталістики, то в ній, як і в індологічній науці інших незалежних країн, що виникли на терені колишнього СРСР, «реабілітація» М. Неру поки що чекає свого часу, хоча вже чимало зроблено в цьому напрямі в Україні й Росії стосовно «заплямованої» політичної біографії іншого конгресистського лідера – С. Ч. Боса [див.: 3, 75–82; 4, 217–226; 6, 47–51; 7, 155–220; 8, 176–186; 9, 31–33]. На жаль, і в Індії, видавши праці М. Неру [34], теж дуже мало уваги приділили його особі [див.: 2; 29; 30; 31; 40], зосередивши її майже повністю на М. К. Ганді та Дж. Неру – синові Мотілала Неру [див.: 11; 12; 19; 24; 28; 37; 38; 43].

У цьому нарисі висувається завдання показати роль М. Неру у визвольній боротьбі народів Індії, виділивши насамперед останні 12 років його життя (1919–1931), кульмінаційні в політичній діяльності М. Неру, коли він здобув не лише загальноіндійське, а й світове визнання, ставши разом із Махатмою Ганді і Ч. Р. Дасом – безперечними лідерами індійського національно-визвольного руху.

Мотілал Неру, приречений завжди знаходитися в тіні величної постаті свого улюбленого сина Джавахарлала, народився в Агрі 6 травня 1861 р. у заможній сім'ї вихідців із Кашміру. Його батько Гангадхар Неру помер за три місяці до народження сина і вихованням Мотілала займалися мати та дядьки. Усе своє життя М. Неру прожив у Аллахабаді, де він спочатку вчився в школі, а потім у Центральному коледжі Муїр (14 листопада 1889 р. там народився і Дж. Неру) [див.: 26; 32; 33]. Ще в дитинстві Мотілал оволодів перською, арабською, урду та англійською мовами, виділяючись своєю ученістю серед однолітків та й навіть серед дорослих. Він здобув класичну європейську освіту й виховання і, хоча університет так і не закінчив, блискуче здав іспити на посаду вакіла (адвоката) Верховного суду, ставши першим і отримавши золоту медаль. Працюючи спочатку три роки адвокатом в окружних судах м. Канпур, а потім у Верховному суді в Аллахабаді, М. Неру повністю віддавався своїй професії. Що ж до політичної діяльності, то поділяючи в цілому погляди конгресистських діячів, він відвідав кілька щорічних партійних сесій, але не відразу приєднався до визвольного руху, очолюваного ІНК, тому що, як свідчив Дж. Неру, був занадто зайнятий професійною діяльністю, не мав чітко визначених суспільно-політичних поглядів і не хотів відігравати другорядну роль в діяльності конгресистської організації [5, 13]. Натомість він досяг вершин на ниві юриспруденції, ставши одним із провідних адвокатів Індії, блискучим оратором, публіцистом і досить-таки заможною людиною. Спосіб життя в домі М. Неру, який називався «Ананд Бхаван» («Будинок радості»), майже нічим не відрізнявся від європейського: у ньому вже навіть були басейн для плавання та електричне освітлення.

Однак після розділу англійцями Бенгалу (1905 р.), який викликав серед індійців величезне обурення й піднесення визвольного руху, він не залишився осторонь антибританських виступів, взявши активну участь у діяльності ІНК. Його було обрано, зокрема, головою комітету Конгресу Сполучених провінцій і делегатом сесії ІНК у Сураті (1907 р.), де Конгрес розколовся на поміркованих та екстремістів. Під час гострих дискусій між двома течіями в партії М. Неру рішуче підтримав поміркованих, засудивши екстремістів Бенгалу й Махараштри, які вимагали рішучих дій щодо колоніальної влади. Дж. Неру пояснював це тим, що батько, вихований на засадах права і конституціоналізму, й до політики підходив з юридичної та конституційної точок зору [5, 33]. До того ж він не вбачав у тодішньому русі свадеші та бойкоту реальної перспективи, уважаючи його значною мірою реакційним, адже в основі

цього руху був релігійний націоналізм, до якого М. Неру відчував велику відразу, убачаючи майбутнє незалежної Індії не в релігійному фундаменталізмі й відродженні старих феодальних порядків (на чому наполягали тогочасні екстремісти), а в розвитку передових західних інститутів, промисловості, науки й культури. Можна погодитися з Дж. Неру, що Мотілал Неру та його однодумці з табору поміркованих були носіями більш прогресивних соціальних поглядів, але в тодішній Індії, основна маса населення мислила релігійними категоріями, тому вони не знайшли підтримки в народі (й залишалися нечисленною елітарною групою, приреченою на забуття).

Після придушення визвольного руху 1905–1908 рр. і шестирічного тюремного ув'язнення лідера екстремістів Б. Г. Тілака поміркована, які стали провідною силою в ІНК, майже нічим не виявляли своїх опозиційних настроїв аж до Першої світової війни, коли 1916 року А. Безант і Б. Г. Тілак створили Ліги боротьби за самоврядування Індії (Ліги гомруля), куди вступили спочатку екстремісти, а потім й лідери поміркованих, включаючи М. Неру. Та через кілька місяців більшість цих лідерів залишили ліги, а М. Неру, навпаки, активізував свою діяльність, очоливши відділення однієї з ліг в Аллахабаді [1, 29]. Він доклав чимало зусиль для поширення ідей самоврядування Індії не тільки в Сполучених провінціях, а й в інших регіонах країни, ставши одним із найвідоміших борців за утворення самостійної індійської держави.

Поступово Мотілал Неру відходив від ортодоксально помірко-ваних позицій. Його обурювала надмірна покірність поміркованих, їхні постійні спроби апелювати до колоніальної влади, що ігнорувала національних лідерів, ставлячись до них із презирством. Однак і лідери екстремістів не імпонували М. Неру, тому що йому не подобалася їхня мова й методи. Урешті-решт, визнавши тактику поміркованих негідною, М. Неру остаточно порвав із ними на надзвичайній конференції конгресистів Сполучених провінцій у Лакхнау влітку 1918 р., де він головував [5, 43–44]. Одночасно М. Неру перестав співпрацювати з провідною газетою поміркованих «Лідером», яка виходила в Аллахабаді, і на початку 1919 р. став видавати власну газету «Індепендент» («Незалежну»), сама назва якої начебто вказувала на незалежність поглядів її власника стосовно лідерів Конгресу [49]. Справді, на той час М. Неру, відійшовши від конституційних переконань і втративши віру в юридичні норми відносно політики (особливо після розстрілу англійськими солдатами, очолюваних генералом Дайєром, людей в Амрітсарі 13 квітня 1919 р.) [17], не мав якоїсь

певної ідейно-політичної платформи, окрім бажання боротися за звільнення батьківщини від колоніального гніту, і не міг чітко визначити свою політичну позицію, тим паче, приєднатися до когось, оскільки жодна з течій в ІНК його не приваблювала.

Незважаючи на це (а може й завдяки цьому), конгресисти, у лавах яких М. Неру вже мав великий вплив, повагу і був одним із найавторитетніших лідерів, 1919 року обрали його президентом (головою) партії. Він виправдав їхнє довір'я, усіляко намагаючись за умов воєнного стану подолати розбіжності між різними угрупованнями конгресистів і досягти їхньої єдності для спільного протистояння наступу колонізаторів на сили визвольного руху. Зокрема президент прагнув залучити поміркованих, які з 1918 р. стали називатися лібералами, до участі в роботі ІНК, примиривши їх з екстремістами, але всі його зусилля виявилися марними. На сесії в Амрітсарі (грудень 1919 р.), що відбувалася під головуванням М. Неру, помірковані так і не з'явились, хоча Б. Г. Тілак брав у ній участь [27, 50–51]. Не вдалося президенту уникнути суперечностей і під час сесії. Вони виникли, коли обговорювалося питання про ставлення партії до запровадженого англійцями 1919 року нового Закону про управління Індією, який був незначною поступкою колонізаторів зміцнілим силам національного визволення [див.:20, 3–65; 23, 408–424]. У своєму виступі на сесії М.Неру засудив Закон 1919 р. [14, 455] і значною мірою сприяв тому, що делегати ухвалили резолюцію, у якій висловили невдоволення новим законом і наполягали на утворенні в Індії справді відповідального уряду згідно з принципами самоврядування, хоча в доповненні до резолюції й не відмовлялися брати участь у здійсненні реформ на основі Закону 1919 р., щоб прискорити утворення такого уряду [20, 83–91].

У роботі Амрітсарської сесії вперше активну участь взяв видатний лідер індійського визвольного руху М. К. Ганді, який справив велике враження на М. Неру. На надзвичайній сесії ІНК у Калькутті (вересень 1920 р.), що поклала початок ері М. К. Ганді в політичному житті Індії, М. Неру підтримав запропоновану ним програму неспівпраці (відмова від будь-якої співпраці з колоніальною владою, ігнорування й бойкот усього англійського) [42, 1–2], хоча вона викликала значний опір багатьох впливових конгресистів, і став одним із лідерів керованого М. К. Ганді руху неспівпраці (1920–1922 рр.). Метою його було досягнення Індією свараджу (самоврядування), а методом дії – винятково ненасильницька боротьба [44]. Повністю порвавши зі своїм колишнім життям, відмовившись від адвокатської практики, що означало втрату

головного джерела існування, 59-літній М. Неру остаточно й назавжди віддав перевагу боротьбі за свободу й незалежність, очоливши разом із М. К. Ганді та Ч. Р. Дасом кампанію неспівпраці. Як і 30 тис. інших її учасників, М. Неру наприкінці 1921 р. був заарештований і засуджений до тюремного ув'язнення, а вже в лютому 1922 р. М. К. Ганді припинив масовий рух, побоюючись переростання його за межі ненасильства. В ухваленій із цього приводу керівництвом ІНК Бардолійській резолюції, запропонованій «апостолом ненасилля» М. К. Ганді, конгресистам рекомендувалося відмовитися від активної боротьби проти влади доти, доки народні маси повністю не засвоять принципи ненасилля. Натомість їм пропонувалося зайнятися мирною діяльністю, передусім ручним прядінням і ткацтвом, утілюючи в життя конструктивну програму М. К. Ганді, і так готувати себе до наступних ненасильницьких кампаній [18, 1019–1024].

Перспектива заміни політичної діяльності прядінням і ткацтвом, навіть на деякий час, зовсім не влаштовувала енергійного й ділового М. Неру, який вийшовши з в'язниці, зайнявся пошуком нових форм боротьби проти колоніалізму за умов спаду масового руху і жорстоких репресій влади. Разом із Ч. Р. Дасом, широко відомим бенгальським лідером [15], він очолив у Конгресі угруповання прихильників змін, яке пропонувало розширити сферу діяльності партії, взявши участь у роботі легіслатур та органів місцевого самоврядування для використання їх в інтересах визвольного руху та на благо народу. Для цього вони всіляко домагалися скасування Конгресом заборони на участь його членів у роботі легіслатур та муніципалітетів, доводячи, що патріоти, перемігши на виборах до них, без боротьби могли отримати давно очікуваний сварадж, адже важелі управління країною начебто переходили до них [13, 115–117]. При цьому майже не зверталася увага на ту обставину, що легіслатури не були законодавчими органами в повному розумінні цього слова, а скоріше законодорадчими, оскільки їх рішення не ставали законом і не були обов'язковими для колоніальної влади; більше того, віце-король у центрі, а генерал-губернатори в провінціях мали право накладати на них вето.

Прихильники змін зустріли активний опір противників змін, які мали більшість у центральних та місцевих органах партії, тримали в своїх руках її апарат та фонди, на їхній стороні була майже вся національна преса [25, 43–44]. Це угруповання не пропонувало нічого нового, наполягаючи тільки на пунктуальному виконанні Бардолійської резолюції і дотриманні політики бойкотів, включаючи бойкот легіслатур та муніципалітетів. Розгорілася гостра ідейно-політична

боротьба, у якій спочатку перевагу мали противники змін, але вже наприкінці 1922 р. після великої пропагандистської кампанії, проведеної Ч. Р. Дасом і М. Неру по всій Індії, значна кількість рядових конгресистів і провінційні організації Сполучених провінцій, Пенджабу, Центральних провінцій та Махараштри підтримали прихильників змін, а Ч. Р. Даса було обрано президентом ІНК [16, 433]. Великі надії Ч. Р. Дас і М. Неру покладали на щорічну сесію партії в Гая, сподіваючись здобути на ній вирішальної переваги і затвердження своєї програми Конгресом. Однак сесія в Гая (26–31 грудня 1922 р.) не виправдала їхніх надій, хоча блискуча промова Ч. Р. Даса, в якій він виклав пропозиції прихильників змін щодо внесення відповідних коректив у програму партії і змістовний виступ М. Неру на його підтримку, були схвально зустрінуті делегатами, більшість із яких все ж проголосувала проти резолюції Ч. Р. Даса про скасування заборони на вступ конгресистів до легіслатур [22].

Зазнавши поразки на сесії в Гая, Ч.Р. Дас і М. Неру вже на початку січня 1923 р. виступили з маніфестом про утворення всередині ІНК свараджистської партії, який підписало майже сто видатних конгресистів. У березні 1923 р. в Аллахабаді відбулась установча конференція нової партії, на якій була ухвалена розроблена Ч. Р. Дасом і М. Неру її програма, якою передбачалося досягнення Індією свараджу на основі поєднання масового руху з активною парламентською діяльністю у легіслатурах. У програмі, що набула остаточного вигляду в серпні 1924 р. [23, 1175–1177; 54, 505–513], зазначалося, що в легіслатурах свараджистські депутати запропонують владі свої вимоги про надання Індії самоврядування, і якщо та відмовиться їх задовольнити, стануть провадити політику обструкції, щоб управління країною через законодавчі органи стало неможливим. При цьому патріотам категорично заборонялося отримувати запропоновані урядом посади в колоніальному апараті, щоб не нести відповідальності за політику влади. Свараджисти також повинні були домогтися контролю над муніципалітетами і провадити там політику, що відповідала б національним інтересам. Передбачалася їхня участь і в масових заходах ІНК, зокрема в кампаніях бойкоту британських товарів. Головою партії став Ч. Р. Дас, а Мотілал Неру – генеральним секретарем із досить великими повноваженнями. За пропозицією Ч. Р. Даса її діяльність у муніципалітетах координував майбутній лідер лівого крила ІНК – С. Ч. Бос [35; 36].

Свараджистська партія, на відміну від Конгресу, який у колоніальний період був аморфним національним фронтом, що часто об’єднував інколи полярно протилежні сили і ніколи не був єдиною та

згуртованою організацією, стала першою індійською політичною партією західного зразка, прообразом сучасних партій парламентського типу. Величезна заслуга в цьому належить М. Неру, який через поганий стан здоров'я Ч. Р. Даса і його передчасну смерть (16 червня 1925 р.) фактично очолив партію і домігся того, що свараджисти стали не лише парламентським крилом ІНК, а й провідною силою в ньому, визнаною всіма видатними конгресистами, у тому числі й М. К. Ганді. Період утворення та активної діяльності свараджистської партії (1923–1926 рр.) став вінцем політичної кар'єри та життєвого шляху М. Неру, який тоді отримав не тільки загальноіндійське, а й світове визнання. Водночас це був один із найтрагічніших періодів у його політичній діяльності, коли М. Неру, виявивши неабияку мужність, чесність і порядність, змушений був 1926 року залишити Центральне законодавче зібрання, публічно визнавши помилковість своїх поглядів на колоніальні легіслатури, які не дали свараджистам «нічого, окрім приниження», і фактично ліквідувати свараджистську партію (остаточно вона розпалася в 1928–1929 рр., а потім відродилася 1934 року), що становила «найбільшу гордість його життя», оскільки він бачив в ній ознаки стрімкого виродження й відступу від первісних програмних настанов. Справа в тому, що свараджистські депутати в переважній більшості перестали боротися проти влади, а отримавши від неї вигідні посади в колоніальній адміністрації, перейшли на позиції так званої відповідальної співпраці, порушивши партійну дисципліну і забувши всі обіцянки, які вони давали під час виборів. Боротьба проти «респонсівистів» (так називали себе прибічники відповідальної співпраці) не дала бажаних результатів і тому М. Неру прийняв тяжке рішення залишити легіслатури [10, 49–51]. Зазначимо, що в радянській історіографії, яка завжди віддавала перевагу масовим формам боротьби перед парламентськими, і вважала свараджистську партію правим буржуазним угрупованням в ІНК, цей крок М. Неру не отримав належного визнання.

Розчарувавшись у парламентській діяльності, М. Неру звернувся до законотворчості, надаючи великого значення розробці індійцями власної конституції як важливого кроку до самоврядування. Добре вивчивши всі чинні конституції, М. Неру в індійському основному законі намагався втілити все найкраще, що виробило людство на ниві конституційного творення, не забуваючи й про специфіку розвитку Індії та її традиції. При цьому особлива увага приділялася розробці відповідних статей про права людини, які на Сході традиційно ігнорувались. Тому М. Неру відвів Декларації прав майже третину

конституції і саме нею зайнявся насамперед. Перші повідомлення про те, що лідер свараджистів взявся за розробку проекту конституції, з'явилися вже влітку 1926 р. [51, 5], але тільки через два роки з ним ознайомилася індійська й світова громадськість. Цьому передували такі важливі політичні події.

Згідно з Законом про управління Індією 1919 р. британський парламент через 10 років (у 1929 р.) мав вивчити результати здійснення реформ і призначити комісію «для розгляду урядової системи, поширення освіти й розвитку представницьких установ у Британській Індії» [20, 52]. Така комісія під головуванням ліберала Джона Саймона була призначена на 2 роки раніше – 8 листопада 1927 р. [42, 207]. Те, що всі її члени були англійцями, і що саме вони мали визначати долю індійців, викликало в Індії протести і загальний бойкот комісії, яка працювала в країні з лютого 1928 р., не знайшовши контакту з індійською суспільною думкою [42, 207−209]. На противагу їй провідні індійські політичні партії на всепартійній конференції в Бомбеї (19 травня 1928 р.) призначили комітет, очолюваний Мотілалом Неру, якому доручили до 1 липня 1928 р. розробити проект національної конституції [20, 169−170]. Цей комітет увійшов в історію під назвою комітету М. Неру, а представлений ним проект конституції – доповіддю М. Неру. Хоча в складі комітету було 9 осіб, проект конституції розробляв сам М. Неру, зосередившись на першому й третьому розділах, оскільки другий – Декларацію прав він написав раніше. Доповідь М. Неру була опублікована лише 14 серпня 1928 р. Основні її положення наводилися в головних індійських газетах [46; 48]. Британська преса теж приділила цій доповіді значну увагу, як і особі М. Неру, виділяючи його як провідного політичного лідера Індії ліберального складу мислення [47; 50 ; 53]. Комісія Саймона також отримала для ознайомлення її копію.

Доповідь М. Неру [20, 170–175] складалася з трьох частин: перша присвячувалася майбутньому статусові Індії, друга – головним правам індійських громадян, третя – міжобщинним відносинам. Стосовно майбутнього статусу Індії підкреслювалось, що хоча серед індійських політичних діячів наявні прихильники повної незалежності, все ж таки мінімальною вимогою всіх національних лідерів є статус домініону, тому для досягнення згоди між ними комітет М. Неру взяв за основу статус домініону. Він передбачав створення індійської федерації, що складалася б із провінцій та князівств. Законодавча влада мала належати виборному парламенту: сенату й палаті представників. Залишалися повноваження генерал-губернатора, призначеного

англійським королем, який мав право розпустити парламент і не скликати його впродовж шести місяців до виборів нового. Уряд підпорядковувався парламенту і мав перед ним колективну відповідальність. Провінції, створені на основі мовної спільності населення, користувалися правом самоврядування. За англійцями зберігалися права лише в галузі оборони та зовнішньої політики індійської держави. Проголошувалася рівність усіх громадян Індії перед законом і право на свободи: свободу слова, висловлювання власної думки в пресі й публічно, свободу зібрань, об'єднань, свободу професій, підприємництва, особисту свободу. Підкреслювалося, що визнається право власності, і проголошувалось, що ніхто не може бути позбавлений волі й майна інакше, аніж на основі закону. У доповіді чимало місця відводилося положенням, спрямованим проти релігійної та кастової дискримінації: громадянам Індії, незалежно від віросповідання та кастової належності, надавалося право навчання, обіймати різні державні посади, брати участь у громадському житті. Для свого часу це був один із найпрогресивніших конституційних документів, що будь-коли розроблялися в країнах Сходу. Слід звернути увагу й на те, що доповідь М. Неру, будучи компромісним, виваженим і реалістичним документом, об'єднувала, а не роз'єднувала різні течії індійського визвольного руху, що було дуже важливо, адже 1928 року розпочалось нове його піднесення. Не випадково, що всепартійні конференції в Лакхнау (серпень 1928 р.) та в Калькутті (грудень 1928 р.) високо поцінували доповідь М. Неру і повністю її схвалили, а конгресисти вдруге обрали М. Неру президентом партії [23, 439–440; 52, 97–117].

Сесія ІНК у Калькутті (грудень 1928 р.) стала тріумфом М. Неру, що на той час став чи не найвідомішим після М. К. Ганді індійським політичним діячем, майже кожний виступ якого наводився світовою пресою. Його президентське звернення було схвально зустрінуте делегатами, незважаючи на те, що глава ІНК висловився за надання Індії непопулярного серед конгресистів статусу домініону [54, 41–69]. Однак, доповідь М. Неру сесія ухвалила із застереженням: якщо англійський уряд упродовж року не дасть згоди на статус домініону, ухваливши конституцію М. Неру, то Конгрес розпочне боротьбу за повну незалежність. Таке рішення було викликано тим, що прихильники незалежності, очолювані Дж. Неру і С.Ч. Босом, категорично виступили проти статусу домініону, погодившись із іншими положеннями доповіді М. Неру [41, 329].

Рік, визначений Калькуттською сесією минув, але конституція М. Неру не була ухвалена англійським урядом. Напередодні чергової сесії ІНК у Лахорі М. Неру очолив делегацію лідерів Конгресу, яка зустрілася з віце-королем Індії лордом Ірвіним. Глава колоніальної адміністрації категорично відмовився навіть вести розмови про надання Індії статусу домініону [45, 503–504]. Тому на Лахорській сесії (грудень 1929 р.), де вже головував Дж. Неру, ухвалюється резолюція про початок боротьби за повну незалежність [21]. Для її досягнення ІНК 1930 року організував масову ненасильницьку кампанію громадянської непокори, у якій активну участь взяла майже вся сім'я Дж. Неру, включаючи й хворого на астму 69-літнього Мотілала. Та ця кампанія виявилася для нього останньою: не витримавши напруження боротьби й тюремного ув'язнення, М. Неру тяжко захворів і помер 6 лютого 1931 р., не доживши три місяці до свого 70-ліття.

Характеризуючи загалом роль М. Неру в історії індійського визвольного руху, слід зазначити, що він (завдяки своєму палкому патріотизму, видатним організаторським здібностям, ораторській майстерності, могутньому інтелекту, талановитості, раціоналізму мислення, поміркованості поглядів, оптимізму, здоровому честолюбству, мужності, чесності й порядності) став визначним конгресистським лідером, що мав велику повагу і вплив не лише в ІНК, а й в інших партіях та організаціях Індії. Незважаючи на те, що Мотілал Неру не висунув якихось фундаментальних теоретичних концепцій визвольного руху і навіть не розробив чіткої власної ідейно-політичної платформи, а тим більше не став, як М. К. Ганді, одноосібним керівником антибританської боротьби, він – постійно перебуваючи у 20-і роки XX століття на індійському політичному Олімпі, знаходячись скоріше в його центрі, а не на правому фланзі, як вважалося раніше – своєю практичною діяльністю зробив великий внесок у благородну справу звільнення індійського народу від колоніального гніту, посівши почесне місце серед визнаних борців за свободу й незалежність Індії

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Гопал С. Джавахарлал Неру. Биография.– М., 1989, Т. I.
2. Джилл С.С. Династия Ганди. – Ростов-на-Дону, 1997.
3. Курныкин О.Ю. Внешнеполитические взгляды С.Ч.Боса (30-е гг. XX в.) // Исторические и историографические вопросы международных отношений XX в. – Барнаул, 1993.
4. Курныкии О.Ю. С.Ч. Бос и молодежное движение в Индии (конец 20-х – начало 30-х гг. XX в.) // Памяти Е.М. Залкинда: Сборник научных статей. – Барнаул, 1998.
5. Неру Дж. Автобиография. – М., 1955.

6. Райков А. Суд, приблизивший свободу // Азия и Африка сегодня. – 1996. – № 6.
7. Чувпило А.А. Политический курс Индийского национального конгресса и внутрипартийная борьба в 30-е годы XX века. – Харьков, 1996.
8. Чувпило А.А. Новый взгляд на политическую позицию С.Ч. Боса в 1938 г. // Вісник Харківського державного університету. Вип.29. Історія. №396. – Харків, 1997.
9. Чувпило О.О. Формування та розвиток світогляду С.Ч. Боса // Тези Першої Всеукраїнської науково-практичної конференції індологів, присвяченої 50-річчю Республіки Індія. – К., 2000.
10. A bunch of Old Letters. − Bombay, 1958.
11. Bakshi S.R. Nehru and Congress: The emergence of new ideology. – New Delhi, 1985.
12. Bakshi S.R. Gandhi and the Congress. – New Delhi, 1996.
13. Bose S.C. The Indian struggle 1920–1942. − Calcutta, 1964.
14. Congress presidential addresses from silver to the golden jubilee. − Madras, 1934.
15. Das Gupta H. Deshbandhu Chittaranjan Das. − Delhi, 1960.
16. Datta K.K. History of the freedom movement in Bihar. − Patna, 1957. − Vol.1.
17. Draper A. Amritsar. The Massacre. That Ended Raj. − London, 1981.
18. Gandhi M. Young India 1919–1922. − Madras, 1924.
19. Gandhi: the meaning of Mahatma for the Millennium. – Washington, 2001.
20. Indian constitutional documents 1757–1939. – Calcutta, 1946. − Vol. 3.
21. Indian National Congress. Report of the 44-th annual session. − Lahore, 1929.
22. Indian National Congress. Report of the 37-th session of the Indian National Congress held at Gaya. Patna, December 26, 1922. − Patna, 1922.
23. India's struggle for freedom. Selected documents and sources. − Delhi, 1962. − Vol.1.
24. Jawaharlal Nehru: Centenary Volume. – Delhi, 1989.
25. Jayakar M.R. The story of my life. − Bombay, 1959. Vol.2.
26. Lamb B.P. The Nehrus of India. − New York, 1967.
27. Majumdar R.C. History of the freedom movement in India. – Calcutta, 1963.−Vol.3.
28. Nair K. A higher standard of leadership: Lessons from the life of Gandhi. – New Delhi, 1996.
29. Nanda B.R. The Nehrus. Motilal and Jawaharlal. − London, 1962.
30. Nanda B.R. Motilal Nehru. − Delhi, 1964.
31. Nanda B.R. Gokhale, Gandhi and Nehrus. − London, 1974.
32. Nehru K.H., Hatch A. We Nehrus. − New York, 1967.
33. Nehru M. Essays and reflection on his life and times. – Delhi, 1961.
34. Nehru M. Selected Works: In 4 Vol. – New Delhi, 1982–1986.
35.Netaji Birth Day Commemorative Volume Centenary eve tribute. A collage of official documents 1924–1940. − Calcutta, 1996.
35. Ralhan O. Subhas Chandra Bose: His struggle for independence. − Delhi, 1996.
36. Roy R. Understanding Gandhi. − Delhi, 1996.
37. Sharma J.S. Mahatma Gandhi: a descriptive bibliography. − Delhi, 1955.
38. Sharma J.S. Jawaharlal Nehru: a discriptive bibliography. − Delhi, 1955.
39. Singh H. Nehru family and Sikhs. − Delhi, 1984.
40. Sitaramayya B.P. The history of the Indian National Congress. − Bombay, 1946.− Vol. 1.
41. Speeches and documents on the Indian Constitution, 1921–1947. − Bombay, 1957.− Vol .1.
42. Studies on Nehru. − New Delhi, 1987.
43. Taunk B.M. Non-cooperation movement in Indian politics (1919–1924). − Delhi, 1978.

44. Tendulkar D.G. Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi.− Bombay, 1951. − Vol. 2.
45. The Bombay Chronicle. – 1928. – August, 15.
46. The Daily Telegraph. – 1928. – August, 18.
47. The Hindu. – 1928. – September, 21.
48. The Independent. – 1919. –April, 5.
49. The Manchester Guardian. – 1928. – August, 15.
50. The Masses of India. – 1926.
51. The Proceeding of the All Parties National Convention. – Allahabad, [s. a.].
52. The Times. – 1928. – 15, 18 August; 7 September.
53. The Voice of freedom. Selected speeches of pandit Motilal Nehru. – Bombay, 1961.

Мотілал Неру (1861–1931)

К 94(540)“1917–1984” **В. Ф. Устінова**

ІНДІРА ГАНДІ: 100 РОКІВ ІЗ ДНЯ НАРОДЖЕННЯ

(біографічний нарис)

«Поява на світ маленької чорноокої дівчинки 19 листопада 1917 р. у древньому індійському місті Аллахабаді (столиця штату Уттар-Прадеш) віщувала їй безхмарне щасливе майбутнє. Астрологи пророкували непересічну долю, бо вона народилася під знаками «ніжності» і «життєвої сили»...Будинок, куплений її дідом Мотілалом Неру 1900 року і названий «Сварадж-бхаван» (Оселя радості), був побудований на місці, де за легендою ріши Бхараваджи створив свій університет. День народження був сприятливим, тому що сонце знаходилося в щасливому знаку зодіака. Усі очікували хлопчика. Дід Мотілал після звістки про народження дівчинки, щоб зняти паузу, сказав: «Це дочка мого сина Джавахарлала, і вона буде краще, аніж тисячі синів». Його слова стали пророчими. За традицією рівно через 10 днів відбулася церемонія наречення. Дівчинку назвали Індірою в пам’ять про матір Мотілала Неру, бабусю Джавахарлала. Прабабуся Індіри вирізнялась мужнім, життєстійким характером, на долю якої випало багато життєвих випробувань, була красивою і розумною. Зменшене ім’я Інду (країна Місяця), яке так нагадувало давню назву Індії, особливо сподобалося батькові. В Індії також дають обов’язково друге ім’я. Для Інду вибрали Пріадаршині, що означає «дорога погляду» [5 , 6].

Перші роки життя Індіри Ганді були найщасливішими, заповненими любов’ю рідних, турботою та увагою всіх поселенців «Оселі радості». Однак дитинство скінчилося стрімко. «Моє громадське життя розпочалося з трьох років, – згадувала вона. – Моя пам’ять не зберегла дитячих ігор чи просто спілкування з дітьми. Моїм улюбленим заняттям... було промовляти голосні промови перед слугами». Це було наслідком тієї атмосфери, що панувала в «Оселі радості». Бо вона народилася в сім’ї Неру, у якій усі чоловіки й жінки стали активними учасниками національно-визвольного руху, борцями за незалежність Індії. На долю цієї сім’ї випали всі випробування, негоди й радості перемог, пов’язані з діяльністю провідної політичної партії – Індійський національний конгрес (ІНК). Саме ця партія відіграла рішучу роль у звільненні Індії від колоніальної залежності, розбудові нової державної системи, формуванні зовнішньополітичного курсу молодої Республіки та економічного прогресу країни.

Дід Мотілал Неру був у витоків індійського національно-визвольного руху й ще 1895 року брав участь у створенні партії ІНК. Якщо на початку ця політична партія діяла як буржуазно-ліберальна опозиція англійському колоніальному режиму, то у 20-ті роки минулого століття вона перетворилася в масову народну партію, що поєднала представників різних соціальних прошарків населення. Силою життєвих обставин Мотілал притримувався досить ліберальних поглядів. Бабуся Індіри – Сварупрані походила з ортодоксальної лахорської сім'ї й привнесла у виховання сина та онучки інтерес до індійської культури з її традиціоналізмом і самобутністю. Дід і бабуся, незважаючи на свій поважний вік, стійко переносили поневіряння, пов'язані з боротьбою за свободу. Мотілал Неру неодноразово підлягав покаранню у в'язниці за свої політичні погляди.

1912 року в ІНК вступає син Мотілала – Джавахарлал Неру, а з появою в партії Мохандаса Карамчанда Ганді (Махатма Ганді) 1919 року стає його прихильником і найближчим соратником на довгі роки, до дня його вбивства 1948 року.

> *Мати Індіри (Камала Неру, за народженням Кауль) була родом з буржуазної кашмірської сім'ї. У сім'ю Неру вона потрапила після заручин майже дитиною. Тут Камала відчувала значний брак освіти. Матеріальний статус нової сім'ї також був вищий, стиль життя відрізнявся насиченістю та демократичністю. Повільно, але настирно, вона піднімалася над середовищем, з якого вийшла, розвивалася духовно, загартовувала свій характер, що допомогло їй стати більш впевненою в собі й брати участь в діяльності всієї родини Неру. Пережиті почуття відіграли велику роль в боротьбі за освіту жінок Індії. Незважаючи на хворобу туберкульозом, вона стала дієвим і енергійним учасником національно-визвольного руху, очолила комітет партії ІНК в Аллахабаді. Померла Камала рано, їй ще не виповнилось 37 років. «Дівчинка, яку взяв в дружини за волею батька Джавахарлал, перетворилась у сильного, вірного соратника, чия смерть залишила його одиноким і безутішним»* [5, 11].

Період дитинства Індіри Ганді припадав як раз на найбільш драматичні роки боротьби за незалежність. «Оселя радості» перетворилася в штаб революції, сюди стікались люди з різних куточків Індії, тут точилися пекельні дискусії, ухвалювалися важливі рішення. Індіра з дитячою цікавістю спостерігала за подіями, уважно слухала, часто знаходилася поруч із батьком, якого любила й хотіла у всьому його повторювати.

Саме в дитинстві їй довелося приймати недитячі рішення. Країну охопив рух *сатьяграха* (наполегливість в істині). Ідейним лідером і організатором був Махатма Ганді. Кожний із його послідовників мав добровільно відмовитися від усіх титулів, звань, нагород, виданих англійською владою, не співпрацювати з англійською адміністрацією, відмовитися від купівлі англійських товарів. На партійному прапорі ІНК з'явилося зображення прядки як символу переходу на ручне індійське ткацтво і виробництво саморобного полотна *кхад*.

> *Сім'я Неру теж відмовилася від дорогих килимів, срібла, фарфору і від слуг. А в один із днів всі її члени знесли у двір кращий англійський одяг, взуття, різні прикраси, куплені в Європі, і спалили у вогнищі. Індіра теж відмовилася від подарунку родички – гарної сукні. «Чого ж ти не спалиш свою іноземну ляльку?», – запитала родичка. Інду зблідла і вибігла з кімнати. А через деякий час вона принесла ляльку на купу хмизу і тремтячою рукою запалила вогнище. Це потрясіння пройшло чорною смугою, що відокремила дитинство від дорослого життя.*

Далі розпочались роки серйозних випробувань. Ця дівчина стала свідком поліцейських обшуків, багаторазових образ, арештів близьких людей. Індіра мала організаторські здібності, постійно щось організовувала, тому що перебувала в гущі боротьби за незалежність. Із великим ентузіазмом і за підтримки Бапу (так звали в сім'ї Махатму Ганді) вона створила дитячий союз із домашнього ткацтва для дітей, які приходили до них в дім. Віком 14–15 років вона організувала в Аллахабаді загін індійських «гаврошів», який охрестили «мавп'ячою дружиною». Саме мавпи допомогли Раму – герою індійського епосу «Рамаяна». Бійці загону шили, розвішували по місту національні прапори, готували і розносили їжу демонстрантам, допомагали тим, хто постраждав від поліцейських палиць. Читання книг стало її другим улюбленим заняттям. Читала багато англійською: Кіплінга, Діккенса, Жюль Верна, Вальтера Скотта, Гюго, Тревел'яна. Особливо її вразила історія Жанни Д'арк, на яку Інду таємно мріяла бути схожою.

Отроцтво і юність – самий відповідальний момент в житті людини. Саме в цей період формується характер, світогляд і світовідчуття, сприймання себе як особистості. Індивідуальне життя людини неможливе поза часом її перебування в цьому світі. У ній акумулюються минуле, актуалізується теперішнє, формуються життєва мета, програми, перспективи. Для Індіри цей період був найскладнішим і минав він між відвідуванням тюрем, судових процесів родичів,

демонстраціями протесту проти англійської влади, акціями непокори. Її батько був заарештований 5 разів і отримував різні терміни позбавлення волі. Вона частіше не бачила його, чим бачила, але його присутність відчувала постійно. Бували моменти, коли одночасно в тюрмах знаходились і дід, і батько, і сестри батька, а мати перевозили з одної лікарні в іншу. Індіра залишалася практично одна з хворою бабусею, доводилося приймати рішення та діяти самостійно. Їй не вистачало спілкування з батьками, яке переросло у листування. Потім, після народження своїх двох синів, Раджива і Санджая, для неї принциповим стало знаходитися завжди поруч із дітьми, усе робити для них самою.

Листи батька з тюрми стали для Індіри справжнім університетом життя, тому що відвідувати уроки в школах з англійськими порядками зовсім не хотілось. Пізніше вийшла книга Джавахарлала Неру в трьох томах «Погляд на всесвітню історію» [3]. Це були листи дочці з тюрми з вільним викладенням історії для юнацтва. Цю працю можна сміливо назвати шедевром розповіді для молодого покоління. Звертаючись до Інду, Джавахарлал Неру пропускав нудні, на його переконання, подробиці, але акцентував увагу на долях яскравих історичних особистостях, не обов'язково ідеальних чи доброчесних. Старався показати, що історія – це не те, що здійснювалося вождями й урядами, а те, що відбувалося з народами в результаті взаємодії ідей, економічних інтересів і соціальних взаємовідносин. Він не був професійним ученим-істориком, але його можна назвати великим педагогом, який любив свою дочку, бачив в ній майбутнє покоління Індії. Справжні літературно-історичні нариси про історію світової цивілізації давали можливість мандрувати подумки в далекі часи, у десятки країн. Усюди були присутні безсмертні свідоцтва минулої величі Індії, і не лише в мистецтві, науці, а й у важливих подіях. Індірою все більше оволодівала думка про те, що її країна, отримавши незалежність, посяде гідне місце у світовому співтоваристві, зможе зробити свій внесок у розвиток та вдосконалення світу.

Листи Джавахарлала Неру зіграли рішучу роль у дорослішанні дочки, її освіті, вихованні почуття глибокої любові до батьківщини, вибудовуванні життєвої програми, що в подальшому вплинуло на все її життя. Особливо дорогими для неї вони стали після смерті матері. Індіра їх чекала, із жадобою прочитувала і складала в окремий том, щоб у будь-який момент перечитувати знову й знову. «Яку велику радість мені приносять твої листи!, – писала вона батькові з Швейцарії, де перебувала на навчанні. – Це те, що я чекаю з великим нетерпінням, те, що не тільки допомагає долати одноманітність, а й додає особливе

світло моїм дням. І коли в душі моїй смуток і темно, кожний лист як окрема квітка з притчі Турбера, наче послання надії, впевненості, що десь там, у середині цієї темряви щось ще є і можна починати будувати знову й знову. До того ж вони наближають тебе до мене настільки близько, що Індійський океан здається озером, а безкраї простори між ними – лише маленькі камінці, які можна легко переступити» [9, 14]. Така любов між батьком і донькою – велике щастя для обох. Особистий приклад батька, матері, всіх членів родини, їхня активна життєва позиція, мужність і відвага, готовність на самопожертвування заради свободи і незалежності Індії вплинули на формування характеру неординарної особистості майбутнього прем'єра.

Свою освіту вона отримувала в Індії в місті Пуна у приватній школі Вакилов, яка була тісно пов'язана з університетом Рабіндраната Тагора в Шантинікитані, продовжувала в Швейцарії, де лікувалась її мати. Після її смерті Індіра вступила в Сомервильський коледж Оксфордського університету, де вивчала управління, історію, антропологію Тут вона зустріла друга дитинства – Фероза Ганді. Серйозний юнак, який став більш дорослим, майбутній журналіст, подобався Індірі за оригінальність мислення, чітку логіку в судженнях, начитаність, максималізм цілей.

> *До того ж Фероз був привабливим зовні. Але на неодноразову пропозицію руки і серця вона не поспішала відповісти «Так». Лише після закінчення університету молодята вирішили одружитись.Це рішення суперечило всім релігійним канонам, шлюб іновірців – брахманки і парса – в Індії був неможливим. Їхній союз став знаменням нового часу. Більшість соратників і противників Джавахарлала Неру не поділяли і засуджували таке порушення традицій, але Фероз і Індіра, отримавши освіту в Європі, виховані за умов протесту до чинної влади, самостійно приймали рішення. Вони планували своє життя окремо від батьків, щоб бути вільними і незалежними від старих забобонів. У травні 1942 р. відбулося весілля, а у вересні влада зробила їм свій «подарунок» – заарештувала обох за участь у мітингах протесту проти колоніальної влади, посадила по різних тюрмах. Індіра знаходилась там до травня 1943 р., а вже 1944 року в неї народився син Раджив.*

Індія невпинно йшла до свободи. 1946 року Джавахарлал Неру став прем'єр-міністром Індії. Тоді ж у сім'ї Ганді народився другий син Санджай. Ставши матір'ю, думки Індіри про майбутнє країни тісно переплелися з майбутнім дітей. На прохання батька вона повернулася в

Делі, щоб полегшити його побут і наповнити життя сімейним теплом, бути в курсі всіх починань як у внутрішній так і зовнішній політиці країни. 1955 року брала участь у роботі Бандунгської конференції, яка започаткувала Рух неприєднання. Того ж року Індіра Ганді була обрана в Робочий комітет ІНК, а 1959 року на короткий період стала головою провідної партії країни.

> *Чоловік працював в Аллахабаді і Індіра «розривалася» між дітьми, чоловіком, батьком – усі потребували уваги і всі працювали до виснаження. Фероз частіше жалівся на серце і після перенесеного серцевого нападу погодився поїхати з сім'єю в гори. Це був прекрасний час сімейного спілкування, але місяць пролетів швидко. Другий інфаркт став причиною смерті Фероза 1960 року, а йому було усього 48 років. Після смерті чоловіка Індіра гостро відчула нестачу його дружнього спілкування, особливого гумору. Не було з ким поділитися радощами, розповісти про негоди. Вона достроково покинула пост голови ІНК, їй потрібно було кілька місяців, щоб вийти з цієї трагедії…, треба було жити, працювати, допомагати вже немолодому батькові, здоров'є якого викликало тривогу.*

Після смерті батька 1964 року Індіра Ганді ввійшла до складу уряду Лала Бахадура Шастрі як міністр інформації та радіомовлення. А після несподіваної смерті Л. Б. Шастрі в Ташкенті у січні 1966 р. вона як голова парламентської фракції ІНК зайняла пост прем'єр-міністра Індії у 48 років і пропрацювала на цій посаді до 1977 р.

Вона розуміла наскільки важка ноша лідера в сучасному світі: не можна втрачати владу над собою в океані хаосу й загальної невпевненості, конфліктів та агресії, людських заздрощів і страждань. Індіра Ганді відчула на собі весь тягар титанічної праці по керівництву великою, проблемною, різноплановою країною. Їй доводилося працювати по 18 год. на добу, щоб довести – вона не тільки дочка Дж. Неру, а й вольова, сильна особистість. Індіра підкреслювала в одному з інтерв'ю, що жінці виходить працювати вдвічі більше, аніж чоловікові. Індіра розуміла, що чуда не відбудеться, і за короткий проміжок часу неможливо зробити багатомільйонний індійський народ щасливим і заможним. Як мовиться в одній із давньосхідних істин: не можна прискорити зростання пагонів, витягуванням їх руками. Тільки кожний маленький крок на шляху розвитку країни, спланований батьком, наближав до здійснення мрії, за яку боролися всі члени родини, мільйони простих індійців. Нежіноча сміливість, рішучість, іноді безкомпромісність і жорсткість, її вміння впливати на людей,

організаторські здібності зробили Індіру справжнім лідером індійського народу.

Перед парламентськими виборами 1977 року опозиційні сили розгорнули агресивну пропаганду про наміри ІНК здійснити насильницьку стерилізацію чоловіків, жінок, дітей. Цими плітками вони залякали велику кількість людей. Причиною поразки також стали невиконані обіцянки уряду за «програмою десяти пунктів», нестабільною ситуацією в самій керівній партії, радикалізм в діях сина Санджая, який представляв владу в м. Делі. Опозиція, очолювана партією «Джаната», перемогла, і поспішила сховати в тюрму лідера своїх противників.

> *Індіра Ганді вдруге потрапила в тюрму, але вже в індійську. Хоч її ув'язнення тривало недовго, вона згадувала про нього з жахом. «У тюрмі було стільки замків! Я порахувала кількість затворів на дверях – їх було майже двохсот. Кожне віконце було замкнене. Одна камера була в другій, потім в третій і далі». На екс-прем'єра відкрили багато справ в різних регіонах країни. Основне обвинувачення – корупція під час надзвичайного становища 1975 року, але вони були просто безпідставними…*

За бездоказовістю висунутих обвинувачень її звільнили протягом 19 днів. Вона одразу прийнялася за створення нової партії – ІНК (І) з властивою для неї енергією, згуртувала біля себе велику кількість прихильників і показала, що саме ця партія є справжнім продовжувачем політичних принципів Індійського національного конгресу. На парламентських виборах 1980 року ІНК (І) отримала перемогу і Індіра Ганді знову очолила уряд.

> *За удачею чекай біду, навчало її життя. Того ж року(1980) під час польоту на спортивному літаку розбився син Санджай. Його смерть глибокою раною врізалась в серце, але не підкосила цю мужню жінку... «Щоб пережити трагедію треба рухатись вперед. Потрібно весь час бути зайнятою»* [1,21], *– говорила вона собі. І не припиняла працювати ні на хвилину, було дуже тяжко. Усе робила в якомусь тумані, без почуттів і відчуттів: доглядала за іншими людьми у скорботі, що приходили до неї, підписувала, вирішувала. Саме ця витримка допомогла пережити материнське горе.*

Індіру Ганді звинувачували в торуванні шляху для своїх синів. Однак вона прекрасно знала з особистого досвіду, що в політично активній сім'ї, у якій всі збирались разом за круглим столом, були

присутні іноземні гості, політичні діячі, велись розмови про долю Індії, країн і народів світу, неможливо залишатися поза політикою. Шлейф заслуг старших представників сім'ї Неру позитивно впливав на політичний імідж наступників. Принциповою формою передачі влади були демократичні вибори, а не спадок влади.

Погляд у перспективу давав сили і енергію, досвід поразок навчив об'єктивній логіці дій. Незважаючи на дорікання І. Ганді у «просоветизмі» чи проникненні в країну американського капіталу – «проамериканізмі», вона твердо дотримувалася проіндійських позицій. І це поступово давало позитивні результати.

Продовження курсу Дж. Неру, спрямованого на співпрацю з Радянським Союзом, дало можливість створити індійську металургійну промисловість. У цьому активну участь брала Україна та українські фахівці, особливо у підготовці інженерних та інженерно-технічних кадрів, яких так не вистачало в Індії. За допомогою радянських фахівців були відкриті нафтові родовища, створений потенціал для оборонної промисловості. Такий союзник давав певну гарантію безпеки. Для Індіри Ганді характерною була діяльність, спрямована на захист кордонів країни, тому що неодноразово керівні кола сусідніх країн (Пакистан, Бангладеш, Китай) вдавалися до недружніх дій. Концепція мирного співіснування всіх країн і народів, довіра і співпраця, запобігання гонці озброєння були для неї принциповими в зовнішній політиці. Лідерство Індії в Русі неприєднання вивело країну на передові позиції у справі збереження миру. У березні 1983 р. Індія в особі Індіри Ганді зайняла пост голови Руху неприєднання, виступивши з важливими ініціативами з припинення гонки ядерного озброєння, за реалізацію прав всіх країн світу на економічну рівність.

> *Під час VII конференції Індіра Ганді жодного разу не потрапляла додому раніше чотирьох ранку. Лягала спати в 4.05 або 4.10, потім міцно спала до 7.45, а в 9.00 поверталась на конференцію. На запитання журналістів, як їй удається при такому напруженні займатися державними справами, вона відповідала: «Справа не в кількості годин, а в тому, скільки Ви можете зробити за годину. Мій розпорядок дня дуже гнучкий: в мене нема чіткого часу відходу до сну, нема чітко визначеного часу для конкретних занять. Єдине, що я вважаю для себе обов'язковим — дивитись на події у перспективі. Це допомагає залишатися заспокоєною, переносити злети і падіння»* [1, 127]. *Діяльність в Русі неприєднання визначила її беззаперечне лідерство на міжнародній арені.*

У внутрішній політиці – прем'єр-міністру вдалося зберегти єдину Індію. Вона завжди обстоювала принципи індійської федерації з сильною центральною владою при дотриманні рівності всіх релігійних і національних громад. В економічній галузі – проводила політику на продовження лінії батька в зміцненні державного сектора, вона залишалася прихильником поєднання державного і приватного підприємництва, що в період становлення Індії відіграло важливу роль. На початку 80-х років значно збільшились темпи розвитку промислової інфраструктури, а також показники ВВП. У галузі соціальної політики стали помітними успіхи в здійсненні програми з обмеження народжуваності, за що Індія була нагороджена премією ООН 1983 року.

Наступний 1984 рік був надзвичайно складним і трагічним. Виступ сепаратистів у штаті Пенджаб, придушений губернатором за погодженням із центром, бунти в багатьох містах, витік ядовитого газу в Бхопалі.

Їй не вдалося виконати обіцянки, викладені в «Програмі 10 пунктів» і «Програмі 20 пунктів», автором яких була сама. Не встигла... ранком 31 жовтня 1984 р. біля резиденції прем'єр-міністра прогриміли постріли. Індіра Ганді загинула від рук своїх охоронців-сикхів. Світ здригнувся від цієї звістки…

Індіра Ганді – це не лише високоінтелектуальна, сильна і вольова особистість, це особливий період у житті великої країни. Вона неодноразово була в Радянському Союзі, а під час свого останнього візиту 1982 року відвідала Київ, де їй було присвоєно звання почесного доктора наук Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка. На одному із своїх виступів у Києві ця мудра жінка сказала важливі слова про Україну, про значення історії і спадкоємності історичного процесу:

> *«Я давно мріяла приїхати в Україну. Ваше прекрасне місто, яке називають праматір'ю міст руських, відзначає 1500-у річницю з дня заснування – це сама історія. Я родом з міста Аллахабад, або Праяга, а живу і працюю в іншому історичному місті – Делі, тому це природно, що Київ притягує мене... Історія – це ланцюг змін, але ланцюг безперервний. Зміни не повинні відривати нас від нашого коріння, лишати нас спадщини минулого. Мудреці пишаються своїм минулим, а працюють на майбутнє. Дерево бере живильну вологу в землі, але тягнеться до сонця. Для народу сонячне світло – це його віра, його бачення майбутнього».* [1, 106].

Ці прості, але глибокі, мудрі слова видатної жінки XX століття будуть довго пам'ятати люди різних країн світу, бо вони надзвичайно

важливі й актуальні, у тому числі як для сучасної України, так і для майбуття українського народу.

ПРИМІТКИ:

[1]Подана стаття є виправленим і скороченим варіантом надрукованої статті:
Устинова В. Индира Ганди: Под знаком нежности и силы // Личности. – 2007. – № 4. – С. 5–23.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Ганди И. Статьи, речи, интервью. – М.: Политиздат, 1975. – 432 с.
2. Горев А. Роса на лотосе. Индира Ганди: мечты и свершения. – М.: Политиздат, 1987. – 319 с.
3. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. В трёх томах. – М.: Прогресс, 1975. – 1200 с.
4. Ульяновский Р.А. Три лидера великого индийского народа. – М.: Политиздат, 1986. – 231 с.
5. Устинова В. Индира Ганди: Под знаком нежности и силы // Личности. – 2007. – №4. – 5–23 с.
6. Indira Gandhi, My Truth. – New Delhi, 1982. – 108 p.
7. Pupul Jayakar. Indira Gandhi. A Biography. – New Delhi: Penguin Books, 1995. – 539 p.
8. «Internatioonal Herald Tribune». – 1984. – November, 1.
9. Sonia Gandhi. Two Alone, Two Together: Letters Between Indira Gandhi & Jawaharlal Nehr 1940–1964. – London: Trafalgar Square Publishing, 1992. – 496 c.

Індіра Ганді (1917–1984)

УДК 94(540)
С. С. Наливайко

Д. Д. КОСАМБІ : ВИДАТНИЙ ІНДІЙСЬКИЙ УЧЕНИЙ

Дамодар Дгармананд Косамбі (1907–1966) – один із найбільш відомих і авторитетних дослідників стародавньої Індії, автор низки важливих праць із математики й астрономії, історії, археології й нумізматики [2, 316]. Його дослідження є своєрідним поглядом на історичні події та явища, оцінюванням джерельної бази давньоіндійської історії, спробою виробити загальні методологічні засади при вивченні індійських старожитностей.

Ці погляди викладені ним і в праці «Культура й цивілізація стародавньої Індії» [1]. Їм властиве дещо скептичне ставлення до можливості вичерпного відтворення історії стародавньої Індії. Учений вважає, що будь-яка праця, у якій автор претендує на докладне висвітлення історії Індії, щедро насичена подіями та іменами, може хіба що розважити читача, як будь-яка романтична вигадка. Однак у жодному разі така праця не викличе в нього довіри до неї [1, 33]. І справа тут не лише в патріотичних почуттях, якими Д. Д. Косамбі пояснює прагнення нової індійської інтелігенції пізнати історію своєї країни, коли, через брак свідчень, можна навіть доповнити її вигаданими епізодами славного минулого. Основна проблема тут – недостатня історична вартісність джерел, які має дослідник індійської старовини.

Така специфіка дослідження історії Індії спонукає вченого переглянути традиційне розуміння самого поняття «історія». Він визначає історію як «ланцюг послідовних змін у засобах виробництва й виробничих відносинах, представлений у хронологічному порядку» [1, 20]. Таке визначення, за ним, має суттєву перевагу, бо дає підстави свідчити про історію без будь-якої хронологічної прив’язки. Таке розуміння історії і такий метод дослідження зумовлені гірким досвідом. Будь-яке інше визначення й інший метод не дають бажаних результатів.

Чим же пояснюється таке, нібито несправедливе ставлення до індійської історичної традиції? Д. Д. Косамбі зазначає, що з самого початку перед дослідником історії Індії постає, здавалося б, нездоланна перепона. Справа в тому, що в Індії недостатньо так званої історичної літератури. Натомість існує лише розпливчаста народна традиція з украй скупими документальними даними. І навіть ця скупа інформація буває настільки незрозумілою, що чи не кожна дата, пов’язана з тією чи

іншою історичною постаттю, не може вповні вважатися достеменною. Видається, що історія стародавньої Індії – не що інше, як вибірка окремих фрагментів із незліченних і різноманітних переказів чи легенд, розташована у більш-менш імовірній послідовності [1 , 138].

Писемність цивілізації долини Інду й досі повністю не розшифрована. Та навіть якби її і розшифрували, то все одно, уважає вчений, із тих пам'яток ми дізналися б, скоріше за все, небагато: кілька особових імен чи імена одного-двох божеств. *Веди* тривалий час не записувались, вони передавалися з покоління в покоління усно, а тому слід враховувати цю особливість передачі [3, 36]. Значення «Рігведи» як *історичного джерела* не настільки вагоме, як уважається, але за браком кращих джерел мусимо прийняти її такою, якою вона є. Велетенський епос «Махабгарата», безперечно, цікавий сам по собі, однак не стільки своїм змістом, скільки відбитою в ньому культурною асиміляцією племен. Через порівняння різних версій «Махабгарати» вчені більш-менш відновили епічну поему в редакції, у якій вона, можливо, побутувала наприкінці III ст. н.е. Однак щоб іще більше наблизити її до первісного формату, про це вже і не йдеться. Священні *пурани* претендують на незапам'ятну давнину, але насправді переписані або перекладені в новій редакції переважно між VI – XII ст. н.е. і містять умисне скомпоновані міфи соціальної спрямованості. Чи не єдиним твором, унікальним у всій індійській історичній літературі, Д. Д. Косамбі вважає «Артхашастру», трактат про мистецтво політики й управління державою, датований IV ст. до н.е.[1] Насамперед через те, що «ми не знаходимо в ній і тіні лицемірства» [1, 147].

Індійський учений зазначає, що брахманська верства часто-густо втручалася в первісний текст джерела, підправляла й редагувала його, подаючи події, факти та явища у вигідному для себе світлі. Тому не слід сподіватись на особливу сумлінність й точність від брахманської традиції. Водночас не слід і вважати, що ця традиція цілковито переплутана і неприйнятна, що вона нічого не здатна дати досліднику стародавньої історії. Необхідно, по можливості, усувати з давньоіндійських джерел, особливо епічних, те, що було привнесено і видобувати чисте історичне зерно [3, 38]. Із огляду на таку специфіку, будь-які спроби посилатись на брахманську традицію без попереднього знайомства зі структурою індійського суспільства відповідної епохи зазнають або цілковитої невдачі, або призводять до смішних і безглуздих висновків, як у більшості «Історій» Індії, уважає Д. Д. Косамбі [1, 26]

Д. Д. Косамбі, сам археолог, суттєвого значення надавав археологічному методу дослідження. Писемні документи для нього достовірні лише тоді, коли вони підтверджені археологічними даними. Та й «відкопування минулого» – чи не єдиний спосіб скласти уявлення про культури, що існували до появи писемних свідчень. Тобто в період, що його називають передісторичним [1, 22]. Учений вважає, що в деяких дослідженнях бракує справжньої науки і переважає всіляка філософська вигадка. Тож наслідки таких здогадок чи висновків неодмінно мусять співставлятися з археологічними та іншими даними. Робити будь-який логічний висновок саме під цим кутом має стати законом, наголошує дослідник. [3, 36].

Спираючись на власний археологічний досвід, учений доходить висновку: археологічний метод дослідження цілком прийнятний для вивчення давньої історії Індії, хоча самого його, певна річ, недостатньо. Водночас учений із жалем констатує, що в археологічному плані деякі історичні періоди стародавньої Індії досі лишаються «білими плямами», що індійська археологія ще не досягла рівня, аби розв'язувати, а то й порушувати важливі історичні питання [1, 23].

І хоча археологічні знахідки досить високовартісні, вони самі по собі ще не відтворюють цілісної картини людської життєдіяльності. Тому так важливе порівняльне вивчення примітивних племен, як у різних куточках планети, так і в самій Індії. Ці етнографічні дослідження допомагають зрозуміти, як саме виготовлялись і застосовувалися знаряддя праці, як жили люди в той чи інший історичний період. Може пролитися деяке світло і на їхній суспільний устрій, хоча й менш певно. Д. Д. Косамбі застерігає втім, що сама можливість вивчати життя таких племен уже означає, що ці племена вже зіткнулися з зовнішнім світом, отже, й цивілізацією. Це неодмінно слід враховувати, оскільки будь-який контакт викликає певні зміни [1, 38].

На переконання дослідника, Індія щодо цього має одну величезну перевагу, на яку до останнього часу мало зважали історики. Йдеться про численні пережитки, які зберігають різні соціальні верстви і які допомагають відтворити життя індійського суспільства на різних етапах історичного розвитку. І щоб знаходити такі пережитки, «ми маємо залишити місто й вирушити на село» [1, 23].

Учений певен, що історія у визначенні, яке він їй дав, до найменших подробиць простежується саме в індійському селі. Потрібне лише вміння бачити й певна проникливість, аби її прочитати. На відміну від міського населення, що зазнало відчутного іноземного

впливу, індійське село значною мірою зберегло свою самобутність. Первісний уклад життя й досі властивий деяким регіонам країни. Немає іншої такої країни, де б самобутність і різноманітний вплив передісторії простежувався так чітко, як в Індії.

Основним об'єктом дослідження, за Д. Д. Косамбі, мають бути нижчі верстви суспільства, бо вони найперші зберігачі племінних обрядів, звичаїв, переказів та уявлень. Іноді релігійні обряди можуть простежуватися в них аж до їхніх первісних, найдавніших витоків. Чимало корисного може дати і вдумливе вивчення місцевих сільських богів. Індійські жінки й собі нерідко зберігають у своїй мові архаїзми, утрачені чоловіками через їхнє більше спілкування з людьми поза своїм племенем чи кастою. Вивчення подібних пережитків зводиться і до досліджень у галузі психології та соціології [1, 58].

Поняття «культура» Д. Д. Косамбі розуміє в сенсі, уживаному етнографами, як термін на позначення сукупності основних напрямів у розвитку народу. Він не поділяє поширеного ставлення до культури винятково як до інтелектуальних і духовних надбань: релігії, філософії, літератури, живопису, музики тощо. Д. Д. Косамбі критикує істориків, яких приваблює лише така культура, а все інше не варте їхньої уваги [1, 20].

Можливості мовного аналізу при дослідженні індійської старовини, уважає дослідник, обмежені, тому й значення його невагоме. Бездумне запровадження цього методу може призвести до безглуздих висновків, тому вдаватися до нього можна лише в крайньому разі, коли вичерпані всі інші можливості [1, 83].

Важливим явищем в історії давньої Індії Д. Д. Косамбі вважає виникнення й поширення буддизму. Хоча певен, що й нині більшість освічених індійців обурилася б, якби хтось сказав їм, що буддизм – найвидатніший внесок Індії у світову культуру. Саме тому, радить дослідник, у кожній серйозній праці, у якій досліджується індійська цивілізація, належну увагу слід приділити тій важливій і багатоманітній ролі, яку відіграв буддизм на різних історичних відтинках країни [3, 107].

Характерний для поглядів ученого тісний зв'язок минулого й сучасного в індійському суспільстві. Найбільш важливою ознакою індійської культури він уважає неперервний її розвиток у межах своєї країни. На його глибоке переконання, історик покликаний вивчати минуле, розуміти його і послуговуватися ним як ключем для розуміння сучасного [1, 34]. Історична праця стає видатною лише тоді, коли

минуле перед очима її автора поєднується з глибоким розумінням сучасних проблем. Пізнання сучасного через минуле означає й пізнання минулого через сучасне. Звідси призначення історичної науки – сприяти глибшому розумінню минувшини й сучасності завдяки зв'язку між ними.

Складність у вивченні історії Індії полягає, підкреслює дослідник, у специфіці її історичного шляху. Розмаїття географічних умов і відмінності між окремими областями зумовили різний історичний розвиток регіонів, кожний із яких протікав по-своєму. Не всі частини країни перебували в певні історичні періоди на однаковому щаблі історичного розвитку. Визнаючи, що людське суспільство розвивається певними послідовними фазами або формаціями, він зазначає, що історія Індії не вкладається в ці жорсткі рамки [1, 33]. Слід враховувати й деякі місцеві особливості. Окремі області в своєму розвитку перестрибнули цілу сходинку, а то й дві. Іноді історичні зміни відбуваються не в звичній послідовності. Слід остерігатись механічного підходу до вивчення історії, особливо історії Індії, де форма певного явища може не відповідати її змістові [1, 21].

Такі поради дає видатний учений дослідникам індійської історії. Можливо, не всі його висновки й твердження незаперечні. Проте цінність його методологічних засад очевидна: дослідник закликає обережно ставитися до історичного джерела. Краще недооцінити джерело, аніж переоцінити його, особливо коли це стосується історії стародавньої Індії: предмета, який був і, вочевидь, ще довго буде темою для політичних і псевдонаукових спекуляцій.

Різкі, із першого погляду, твердження Д. Д. Косамбі про недостатню цінність давньоіндійської історичної традиції – насправді реакція вченого на бездумне посилання на неї деякими дослідниками історії Індії. Він знову нагадує, що будь-яке історичне джерело – насамперед творіння людських рук і воно не позбавлене певного суб'єктивізму.

Сучасна індологія стрімко розвивається і цьому сприяють об'єктивні фактори, передусім виняткова увага до вивчення своєї історії та культури в самій Індії. Останнім часом стали запроваджуватись нові методики аналізу історичних, у тому числі археологічних і епіграфічних матеріалів, тіснішою стала співпраця індологів із представниками суміжних наук, переглядаються традиційні концепції, датування, уточнюються факти й явища політичної, соціальної і культурної історії Стародавньої Індії. Усе це зводиться до однієї мети – підсумувати вже

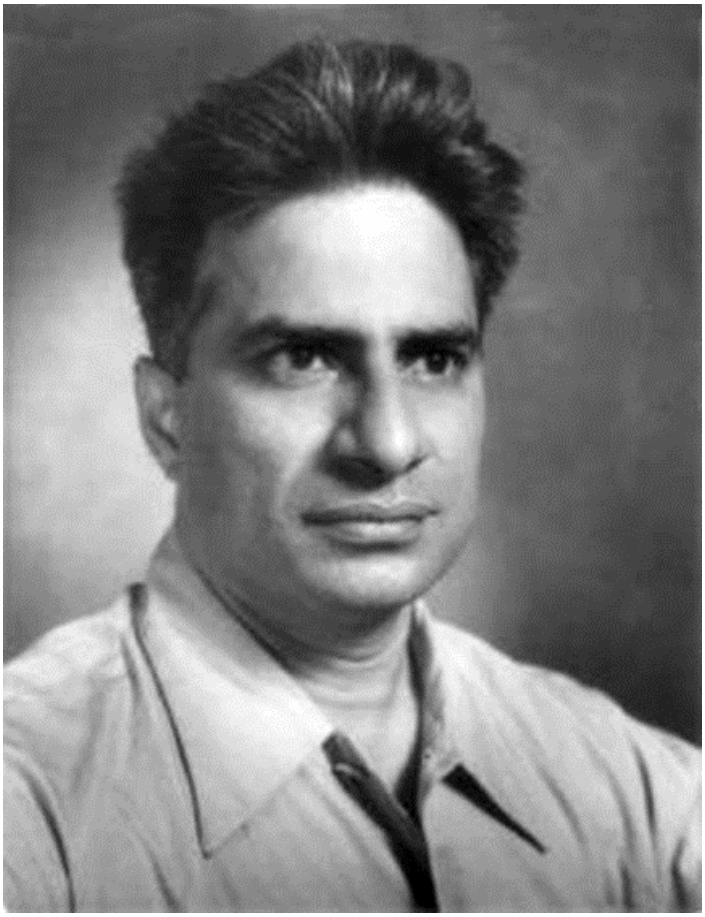
зроблене й визначити перспективні напрями наукових пошуків. Завдяки чому й цінність наукових досліджень, висновків і рекомендацій Д. Д. Косамбі посилюється й водночас сприяє більш ретельному та уважному вивченню його наукового внеску дослідниками історії стародавньої Індії як в Україні, так і зарубіжних країнах, у яких активно проводяться індологічні дослідження.

ПРИМІТКИ:

[1] Авторство та дати написання «Артхашастри» до нашого часу вважаються дискусійними питаннями, що знайшло відображення у багатьох наукових дослідженнях, присвячених стародавній Індії.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии.– М.: «Прогресс», 1968. – 216 с.
2. A Dictionary of Indology. – Vol. 2 . – New Delhi, 1984. – 457 с.
3. Kosambi D. The Vedic «Five Tribes» // Journal of the American Oriental Society. – 1967. – Vol. 87.



Дамодар Дгармананд Косамбі (1907–1966)

УДК 94(540+477)

С. М. Грицай

П. Г. РІТТЕР І УКРАЇНСЬКА ШКОЛА ІНДОЛОГІЇ

(до 145-ліття з дня народження)

Павло Григорович Ріттер (1872–1939), видатний український індолог, літературознавець і мовознавець, талановитий педагог, у наукових сходознавчих колах відомий як унікальний санскритолог і перекладач. Його наукова зрілість і творча діяльність припали на початок ХХ ст., коли в Індії набирав силу національно-визвольний рух. Індійська інтелігенція, звертаючись до національних традицій і присвячуючи свою творчість пробудженню самосвідомості й почуттю національної гідності, брала в ньому найактивнішу участь. На той час посилився інтерес і світової науки до історичної, літературної та наукової спадщини Індії.

За умов незалежної України надзвичайно актуальним завданням є дослідження процесу відродження та розвитку української індології, вивчення та аналізу творчого внеску та ролі наукової спадщини видатних українських індологів, передусім таких, як П. Г. Ріттер, беручи до уваги, що саме він був біля витоків індології у нашій країні.

П. Г. Ріттер був одним із найвидатніших фахівців-сходознавців в Україні, працював у Харківському університеті як викладач, займався науковою та перекладацькою діяльністю, брав безпосередню участь у створенні Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства (ВУНАС) та публікації її наукових видань, вів активну громадську діяльність.

Незважаючи на величезний внесок П. Г. Ріттера у сходознавство, в українській і російській історіографії досить немає комплексних наукових досліджень про його життя й наукову діяльність (за виключенням низки окремих наукових статей та фрагментів монографії Ю.Ю.Завгороднего, що з'явилися в Україні в останні роки) [див. докл.:8]. Деякі відомості та дані про нього не мають історичного підтвердження або мають не науковий, а популярний чи науково-популярний характер; до цього часу немає спеціальної монографії, присвяченої Павлу Григоровичу Ріттеру.

Основним джерелом з вивчення життя і наукової діяльності П. Г. Ріттера багато років залишалося унікальне видання – «Професор П. Г. Ріттер (1872–1939): Збірник біографічних і бібліографічних матеріалів», надрукований ще 1966 року в Харкові [17]. Він містить кілька статей

дослідницького характеру з біографії та наукової діяльності П. Г. Ріттера, що належать А. П. Ковалівському та С. І. Авербуху; спогади А. П. Ковалівського та А. Г. Розенберга; найбільш повну бібліографію праць П. Г. Ріттера (у тому числі не друкованих), яку склав Х. С. Надель. У збірник увійшли також спогади про П. Г. Ріттера його учнів і співробітників; посилання на авторів, що зверталися до його наукової та творчої спадщини (до 1966 р.); дані щодо його автобіографії, статей-посилань на ім'я П. Г. Ріттера в різних словниках і виданнях.

До творчості видатного індолога у своїх працях зверталися С. І. Авербух, О. П. Баранников, О. І. Білецький, В. Гурко-Кряжин, В. І. Кальянов, М. І. Кальянов, а також А. П. Ковалівський, Х. С. Надель, Д. Н. Овсянико-Куликовський, І. Ф. Павловський, А. Г. Розенберг та ін. Із особливою повагою до П. Г. Ріттера ставився його учень, згодом видатний український сходознавець А. П. Ковалівський. Разом із С. І. Авербухом вони зробили докладний аналіз наукової діяльності талановитого вченого, проводячи паралелі й порівняння з працями європейських і російських індологів.[1] Вони писали про П. Г. Ріттера: «…известный украинский советский литературовед и языковед, переводчик и педагог. Он в равной степени знал многие языки и литературы Запада и Востока, был выдающимся знатоком музыки, музыкальным критиком и исполнителем,…а в переводах выступил как поэт, тонко чувствующий красоту европейских языков и языков древней, средневековой и новой Индии» [17, 2].

Інші автори зверталися до імені П. Г. Ріттера в передмовах і працях із санскритології (О. І. Білецький, В. І .Кальянов, М. І .Кальянов, Х. С. Надель); у працях, присвячених творчості індійських поетів (В. І. Кальянов, В. Г. Ерман); у статтях про переклади П. Г. Ріттера з Дандіна, Калідаси, Р. Тагора (В. Гурко-Кряжин, Г. Кочур); у наукових виданнях (О. П. Баранников, О. І. Білецький). Статті без автора, у яких ішлося про П. Г. Ріттера, були надруковані в Бюлетені ВУНАС, журналі «Східний світ», виданнях Харківського університету. Серед інших джерел – полтавські видання: Павловский И. Ф. «Краткий биографический словарь ученых и писателей Полтавской губернии с половины XVIII века…» [16, 168] та П. П. Ротач «Колоски з літературної ниви» [21].

Знаючи про особливий внесок П. Г. Ріттера в українську й світову індологію, прикро виявити, що майже повністю бракує літератури про нього в бібліотеках Києва, Харкова, Полтави, де навіть немає

рубрики: «Ріттер П. Г. Про нього». Немає такої рубрики і в Російський державній бібліотеці (у минулому – бібліотека ім. В. І.Леніна в Москві), у генеральному каталозі якої вказані тільки п'ять його праць.

В бібліотеках Інституту сходознавства РАН (Москва) та Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України (Київ) майже немає праць П. Г. Ріттера та видань про нього. Скоріше за все, це наслідки того, що на кінець життя П. Г. Ріттера було репресовано.[2] Мало згадується П. Г. Ріттер і в літературознавчих статтях, передмовах і післямовах видань кінця минулого століття. Наприклад, у передмові до книги «Джатаки», що вийшла друком 1979 року в перекладі Б. Захар'їна (переклад віршів – А. Големба), автор називає серед перших дослідників джатак лише І. П. Мінаєва, а також В. В. Вертоградову.

Щодо сучасних українських авторів, то ім'я П. Г. Ріттера згадувалося в наукових статтях К. Рубель «Українсько–індійські гуманітарні зв'язки: проблеми періодизації та перспективи розвитку» [22, 16], С. І. Наливайка «Батько української індології» [13, 11], Е. Г. Циганкової «Історико-етнологічний відділ ВУНАС та участь в його роботі П. Г. Ріттера і А. П. Ковалівського» [23, 153–59, 161–162] та небагатьох інших.

Що стосується важливих та ретельних наукових розробок цієї проблеми в Україні, то, вірогідно, виключення складає значний внесок у дослідження діяльності та наукової спадщини П. Г. Ріттера відомого українського ученого-індолога, доктора філософських наук Ю. Ю. Завгороднєго, який досліджував та аналізував це питання у своїй монографії «Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.)» [див.: додатки, Література й матеріали…, 19] та у цілій низці наукових статей [див. : додатки, прим. 4].

Метою цієї статті є спроба частково ліквідувати залишені «білі плями» в український історіографії щодо наукової діяльності П. Г. Ріттера, виявити маловідомі чи замовчувані сторінки його життя, зробити певний внесок у справу його реабілітації як особистості, так і науковця. Завдання цієї праці полягає в тому, щоб узагальнити дані про вченого-сходознавця і спробувати здійснити систематизований огляд його багатогранної діяльності, звернути увагу сучасних сходознавців на науковий і творчий доробок видатного індолога.

Звертаючись до біографічного аспекту, необхідно зазначити, що Павло Григорович Ріттер народився 17 (5 квітня – за старим стилем) 1872 р. в с. Чутовому Полтавського повіту Полтавської губернії, на березі мальовничої річки Коломак, у маєтку родини князя

В. В. Кочубея. Маєток належав спочатку самому Кочубею, а після його смерті – його дружині.

Із 1854 р. управителем маєтку був М. І. Ріттер, німець за походженням, який до того мав ім'я Карл. Прийнявши православ'я, він узяв і нове ім'я – Микола Іванович. Він вирізнявся добрим ставленням до кріпаків і тому не мав жодних конфліктів у стосунках із селянами, на відміну від інших господарів маєтків та їхніх управителів. Микола Іванович і його донька стали попечителями училищ, відповідно чоловічого й жіночого, створені за його матеріальною допомогою. Він був предком П. Г Ріттера, але достеменно не було відомо, ким саме останній доводився Павлу Григоровичу – дідом чи братом діда. На жаль, метричні книги у с. Чутовому не збереглися, немає жодних матеріалів із цього питання й у Полтавському обласному архіві. Проте з матеріалів слідства у справі сестри П. Г. Ріттера – Олександри Ріттер (яку 1944 року звинуватили в зраді вітчизни) стало відомо, що Карл (Микола Іванович) Ріттер доводився дідом Павлу Григоровичу Ріттеру. [3]

1890 року П. Г. Ріттер закінчив класичну гімназію в Харкові з золотою медаллю, вступив на філологічний факультет Харківського університету, де вивчав санскрит і займався порівняльним мовознавством під керівництвом Д. М. Овсянико-Куликовського, а також вивчав історію західних літератур та італійську мову. Після закінчення університету 1894 року з дипломом 1-го ступеня та медаллю П. Г. Ріттер виїхав до Німеччини. У Берліні він удосконалював свої знання з порівняльного мовознавства та вивчав санскрит.

Педагогічну діяльність у Харківському університеті П. Г. Ріттер розпочав 1897 року. Він склав іспит, прочитав 2 випробувальні лекції російською та італійською мовами, а також вступну лекцію на тему «Развитие итальянской литературы до Данте» [4] і став викладачем італійської мови. 1899 року він знову прочитав 2 випробувальні лекції на тему «Что такое санскрит», ця праця була надрукована в «Записках Императорского Харьковского университета» 1900 року [18, 231].

Із 1905 р. П. Г. Ріттер очолював кафедру порівняльного мовознавства. Він прагнув створити на філологічному факультеті університету відділення індо–іранських мов і висував суворі вимоги: кожний студент мав обов'язково володіти якоюсь східною індоєвропейською мовою. Заняття мали досить вільний, неформальний характер і проводились у П. Г. Ріттера вдома, серед скарбів світової літератури, що належали вченому [10, 42–43]. Студенти мали змогу користуватися приватною бібліотекою викладача, слухати музику в його виконанні, звертатися до найширшого кола питань, що їх

міг розв'язати П. Г. Ріттер. Зі звітів про стан і діяльність Харківського університету відомо, що він організовував практичні заняття не лише зі санскриту, італійської мови, а також з іспанської [15, 14].

Цікавим є той факт, що 1908 року П. Г. Ріттер очолив редакцію газети «Утро»[5], на сторінках якої неодноразово друкував свої статті й нариси. Діяльність П. Г. Ріттера не обмежувалася викладацькою, науковою, перекладацькою роботою чи музичними заняттями. Він був доволі багатогранною особистістю, мав великі організаторські здібності й займав активну життєву позицію. Учений не брав активної участі в суспільно-політичному житті, але багато зробив у громадській і науково-громадській сфері діяльності. Будучи членом Наукового товариства Харківського університету, він узяв участь у створенні курсів східних мов і став їх директором [23, 153].

1926 року була створена Всеукраїнська наукова асоціація сходознавства (ВУНАС), одним із засновників якої став П. Г. Ріттер. Асоціація мала свої видання: «Східний світ» і «Червоний схід», членом редколегій яких був П. Г. Ріттер, він також працював і членом редколегії «Бюлетеня ВУНАС». Завдяки активній діяльності П. Г. Ріттера щодо створення мережі вивчення мов Сходу значно розширилося коло та обсяг його обов'язків, він став обіймати й нові провідні посади: голови історико-етнографічної секції ВУНАС і директора курсів східних мов. Ступінь магістра П. Г. Ріттер отримав 1899 року, звання приват-доцента – 1900 року, професора – 1921 року, а 1925 року він став доктором літератури й керівником науково-дослідного інституту мовознавства. 1929 року в Харкові відбувся з'їзд сходознавців, секретарем секції мовознавства й літератури був П. Г. Ріттер.

Він володів англійською, німецькою, французькою, італійською мовами, вільно перекладав з іспанської, знав також санскрит. Однаково вільно послуговувався російською й українською мовами й був досить прискіпливим щодо правильної вимови та письма українською. Слід зазначити, що його переклади українською більш виразні, благозвучні та яскраві, аніж російською.

За свідченням колег та учнів П. Г. Ріттера, це була людина неординарна щодо вподобань, чи проведення лекцій, прийому іспитів, чи ставлення до випуску статей та інших матеріалів. Він мав широке коло захоплень та інтересів, був інтелектуалом: науковцем та ерудитом, до того ж непоганим музикантом. П. Г. Ріттер закінчив Харківське музичне училище, грав на роялі, давав концерти в Будинку вчених. О. І. Білецький називав П. Г. Ріттера «видатним знавцем музики, музичної

критики та виконавцем» [1, 56]. Це був інтелігент, «класичний» професор із клиноподібною борідкою, весела, оптимістична людина з хитруватим і доброзичливим поглядом із-під пенсне.

Активна й напружена робота негативно вплинула на стан здоров'я П. Г. Ріттера в останні роки його життя і призвела майже до повної втрати зору. Він і тоді не зрадив присутності духу, оптимізму й притаманної йому іронічності. Водночас коло його діяльності значно звузилось, що призвело 1931 року[6] до передчасного, небажаного виходу на пенсію. У 1937–1938 рр. розглядалося питання переходу П. Г. Ріттера до Ленінградського університету, але через погіршення його здоров'я пропозиція була вже невчасною [10, 47].

Відомостей про останні роки вченого в науковій літературі майже немає. Через внутрішньополітичні обставини того часу учні й колеги видатного вченого у своїх спогадах (збірник «Професор П. Г. Ріттер»), вірогідно, ще не мали можливості оприлюднити відомих їм сторінок його життя. Із огляду на це, професор Харківського університету О. О. Чувпило припускав, що П. Г. Ріттер помер від хвороби. Полтавський дослідник і науковець П. П. Ротач (який був знайомий із професором А. П. Ковалівським і листувався з ним), посилаючись на свідчення Л. Дражевської[7], стверджував у книзі «Колоски з літературної ниви», що П. Г. Ріттер був репресований, ув'язнений (закатований) і не витримавши цього – збожеволів і помер у в'язниці.

Факти репресивних дій щодо П. Г. Ріттера та інших сходознавців підтверджувала у своїх дослідженнях і Е. Г. Циганкова. Вона вказувала на відомий факт про те, що після листа Сталіна в журналі «Пролетарская революция» (1930 р.) розпочалися так звані «чистки»: це торкнулося й П. Г. Ріттера, який був усунений із посади керівника секції східних мов при Харківській філії Інституту мовознавства [23, 161].

Наразі достеменно стали відомі трагічні факти з біографії вченого: 15 січня 1938 р. було порушено кримінальну справу проти П. Г. Ріттера. Заарештованому було пред'явлено обвинувачення в шпигунстві на користь Німеччини, Польщі, Італії, Туреччини й участі в контрреволюційній фашистській організації. Слідство звинувачувало П. Г. Ріттера у створенні ВУНАС як контрреволюційної й фашистської організації. Діяльність асоціації була визнана шпигунською, у чому П. Г. Ріттера примусили зізнатись.

Колеги вченого В. Д. Гавриленко і Б. І. Дюрер, заарештовані роком раніше, дали свідчення проти Ріттера. В. Д. Гавриленко показав на допиті: «Риттер мне известен как агент двух иностранных разведок:

итальянской и немецкой». Б. І. Дюрер теж свідчив, що Ріттер критично відгукувався про доповідь Сталіна на VIII з'їзді ВКП(б). Зустрічі П. Г. Ріттера з консулами Італії, Іспанії, Німеччини, Польщі, обмін книгами й видання літератури грецькою – усе це визнавалося слідчими як шпигунська діяльність. Далі події розвивалися в наступній послідовності: 4 квітня 1939 р. справу по звинуваченню П. Г. Ріттера було закінчено й направлено військовому прокурору; 25 лютого 1939 р. було ухвалено рішення піддати П. Г. Ріттера психіатричній судовій експертизі; 7 березня того ж року його направили на лікування в судове відділення Всеукраїнського психоневрологічного інституту в Харкові; 17 квітня 1939 р. о 7 год. 30 хв. Павло Григорович Ріттер помер.[8]

26 травня 1939 р. родичі П. Г. Ріттера, брат Михайло й сестра Олександра, звернулися до депутата Верховної Ради УРСР академіка Д. М. Синцова за роз'ясненням, де знаходиться П. Г. Ріттер, у чому його звинувачують, засуджений він чи реабілітований. Невідомо, чи отримали вони достовірну відповідь на свій запит. [9]

Щодо подальшої долі родини П. Г. Ріттерів, то вона теж є трагічною: брат Михайло і сестра Марія померли від голоду 1942 року в Харкові; сестра Олександра була репресована 1944 року й депортована до Сибіру, посмертно реабілітована 25 травня 1988 р. П. Г. Ріттер не був одруженим, дітей у нього не було, 1944 року в Харкові мешкала його племінниця Т. М. Козьміна [10].

17 квітня 1991 р. Постановою Прокуратури Харківської області в порядку виконання Закону України «Про реабілітацію жертв політичних репресій в Україні» П. Г. Ріттера було реабілітовано. У Постанові про закриття карної справи відносно П. Г. Ріттера від 29 травня 1998 р. зазначалось: свідчення В. Д. Гавриленка щодо злочинних дій Ріттера не мають конкретних підтверджень; зізнання в своїй «контрреволюционной шпионской деятельности» П. Г. Ріттер робив «находясь в болезненном состоянии» (підтверджується висновком лікаря); він «необоснованно был арестован 15 января 1938 года»; у його діях немає «состава преступления».[11] У пам'яті тих, хто знав П. Г. Ріттера, «сохранился образ ученого, предельно скромного, совершенно непрактичного человека, «бессоновой души», неутомимого искателя истины» [20, 49].

Переходячи до другого аспекту – професійної діяльності, якій П. Г. Ріттер присвятив своє життя, а саме до індології, її витоків – слід зауважити наступне. В Україні важливим науковим індологічним центром став Харківський університет (на той час у складі Російської

імперії). Із 1827 р. в ньому працював перший у країні викладач із санскриту Б. А. Дорн. Цікавим фактом є те, що відомий мовознавець Д. М. Овсянико-Куликовський був науковим керівником П. Г. Ріттера саме в цьому університеті. Першим високим поціновуванням дослідної роботи здібного студента ще на третьому курсі університету був відгук Д. Н. Овсянико-Куликовського на його працю «Разбор гимнов Риг-Веды, посвященных богу Вишну», у якому відомий учений підкреслював, що П. Г. Ріттер виявив талант дослідника [1, 57].

Разом із поглибленням знань у галузі порівняльного мовознавства молодий учений мав намір вивчити «паралелізм» явищ у культурі Індії та Європи, маючи на увазі зближення Сходу й Заходу. Саме тому за період навчання в Берліні П. Г. Ріттер зацікавився творчістю давньоіндійського поета Дандіна (VI ст. н.е.), передусім поемою «Пригоди десяти юнаків», яку він спробував зіставити з твором видатного італійського письменника Боккаччо (XIV ст. н.е.) – «Декамерон». Результати своїх досліджень він надрукував у статті «Дандин и его роман «Похождения десяти юношей», підготовленої після повернення до університету 1896 року [Див. докл.: 24].

На початку XX ст. П. Г. Ріттер уже мав необхідний науковий досвід, достатній для плідної творчої й дослідної роботи. Діяльність ученого широка й багатогранна: педагогічна й громадська робота; дослідження з давньоіндійських та новоіндійських мов; переклади пам'яток індійської літератури українською, російською, італійською мовами; переклади давньоіндійських поетів Дандіна, Калідаси та ін., прози й поезії Р. Тагора. 1904 року вийшов друком «Краткий курс санскритской грамматики» П. Ріттера. Із 1911 р. до 1935 р. він співпрацював із редакцією енциклопедичного словника «Гранат», надрукував багато статей зі сходознавства. П. Г. Ріттер брав активну участь у підготовці до друку «Антології літератур Сходу». У 30-і роки готувався до друку збірник давньоіндійської поезії, до якого ним були підготовлені переклади з «Ріґведи». Однак смерть ученого, Друга світова війна і статус П. Г. Ріттера як репресованого унеможливили видання книги. Лише 1976 року гімни «Ріґведи» в перекладах П. Г. Ріттера були опубліковані в Україні в журналі «Всесвіт», №11.

Молодий індолог виявив себе не лише здібним науковцем, а й талановитим перекладачем. Йому належить один із найкращих перекладів із санскриту поеми Дандіна «Похождения десяти юношей». Відомо, що цей твір у різні часи був перекладений іншими мовами такими видатними вченими, як Майер, Габерландт та Ф. І. Щербатський.

Переклад П. Г. Ріттера був виданий окремою книгою в Харкові 1928 року. У передмові до цього видання П. Г. Ріттер писав: «Роман Дандина, быть может, первый по времени прозаический роман на классическом санскрите, он написан прекрасным, вполне отделанным санскритом». Порівняно з перекладами інших авторів П. Г. Ріттер дав більш повний, близький до оригіналу переклад, прагнучи зберегти характер і стиль роману. Цей факт особливо підкреслювали А. Ковалівський та С. Авербух у своїх працях [11, 20–21].

Займаючись санскритологією, досліджуючи творчість найдавніших індійських поетів, П. Г. Ріттер не оминув увагою най яскравішого представника «золотого віку» літератури Індії, поета при дворі царя Вікрамадіт'ї – Калідасу (V ст. н.е.). Так, Л. О. Чувпило підкреслювала, що відома поема Калідаси «Хмара-вістун» була перекладена на такому високому рівні, що й нині дослідники вважають «ріттерівський» переклад взірцевим [Див. докл.: 24]. Не менш важливими є наукові коментарі до перекладу, а також вступна стаття «Калідаса, його час та твори», яка є значним самостійним науковим дослідженням. Найцікавішою її частиною є порівняння творчості Калідаси з представниками німецького романтизму та Шекспіром. На переконання П. Г. Ріттера, індійський поет за художньою майстерністю випередив «західних колег» більш ніж на тисячу років.

Уперше поема «Хмара-вістун» побачила світ у Харкові 1913 (1914) року, а 1929 року там був надрукований її український переклад. П. Г. Ріттером був зроблений її переклад й італійською мовою, доля якого невідома. До теми хмари-вістуна зверталися й Микола та Святослав Реріхі та ін. Основні герої поеми – напівбоги або нижчі боги; основна тема – кохання. Проте, мабуть, найголовнішим персонажем є хмара-вістун, бо завдяки їй читач бачить неперевершені картини індійської природи, має змогу поглянути «чудеса на снежных горах Гималая» [9, 267]. Неперевершеним є й переклад П. Г. Ріттера, він сяє всіма кольорами мальовничої української мови, усіма барвами радісного світовідчуття автора і перекладача.

Безперечно, одним із найвагоміших внесків П. Г. Ріттера в розвиток української та світової індології є його переклади з широко відомих стародавніх індійських текстів: «Ріґведи», «Атхарваведи», «Магабгарати», «Рамаяни».

«Ріґведа» – можливо, найдавніша книга з усіх книг, якими володіє людство» [14, 80], складається з 10 книг, які містять 1028 гімнів. У журналі «Всесвіт» за 1976 р., №11 було надруковано 17 гімнів, в антології «Голоси стародавньої Індії» – 20 гімнів у перекладах і з

коментарями П. Г. Ріттера. С. І. Наливайко, аналізуючи легенду «Пуруравас і Урваші» в перекладі П. Г. Ріттера, порівнює кохання царя Пуруравса й небесної апсари Урваші з коханням Мавки й Лукаша [Наливайко 1997, 11]. «Найславетніший» із філософських гімнів «Ріґведи» – «Космогонія», або «Пісня творення» [19, 148].

П. Г. Ріттер перекладав також «Атхарваведу», «Шатапатха-брахману». Знову звертався до улюбленої легенди «Пуруравас і Урваші», робив переклад книги «Катхаупанішада» – однієї зі шкіл чи редакцій, так званої «Чорної Ярджуведи».

Переклади «Ріґведи» стали друкуватися в Росії з 1844 р. Вони були виконані К. А. Коссовичем, якого П. О. Плетньов уважав засновником «школи дослідників санскритської філософії» [4, 279]. Щодо П. Г. Ріттера, то він перекладав із «Магабгарати»: легенду про Шакунталу, ще одну «Мавку», яка, володіючи всіма чеснотами земної дівчини, жила в лісі в гармонії з природою; «Легенду про юнака-аскета Ріш'яшрінга», що належить до циклу легенд про магічні ритуали запліднення, перелюбства, спокусливість гетер; «Заклик кшатрійки Відули», де мати суворо докоряє синові за його боязливість і переконує здійснювати гідні, героїчні вчинки.

Із тих оповідань, що вплелися в сюжетну канву «Магабгарати», П. Г. Ріттер переклав із «Дронової книги» сюжет про велику битву Кауравів і Пандавів. Критики порівнюють цей переклад з «Енеїдою» І. Котляревського. Вірогідно, автор «Магабгарати» перебільшував здобутки соціального устрою того часу, так само, як і архітектурні досягнення. Розкопки Хастінапура, великого міста в епосі, насправді дають уявлення про невелике поселення з кількома цегляними будівлями в оточенні хатин і тимчасових споруд.

Особливу увагу П. Г. Ріттера привернув епізод із «Лісової книги» «Магабгарати» про Наля та Дамаянті. Поетична історія про кохання, вірність, помилки, спокутування гріхів і прощення за погані вчинки майже не пов'язана з основною сюжетною лінією епосу. Ця легенда приваблювала багатьох літераторів та індологів: від О. Пушкіна, В. Жуковського, П. Петрова, Лесі Українки до С. Наливайка та ін. 1835 року побачив світ переклад легенди з санскриту П. Петрова. У 40-і роки XIX ст. поема була опублікована в перекладі В. Жуковського [4, 277, 280]. Більш ніж прохолодне ставлення сучасників до цього видання не завадило поетичній легенді згодом мати кілька публікацій і здобути успіх у читачів і критиків. Історія про Наля та його дружину Дамаянті є в кількох давньоіндійських джерелах, вона проповідує найкращі людські душевні й інтимні якості: вірність понад усе, терпіння,

співчутливість, спокутування й вічне кохання. П. Ріттер присвятив легенді 9 перекладів із 13 сюжетів, які він зробив з «Магабгарати».

«Рамаяна» – другий за розмірами давньоіндійський епос, найулюбленіший у народів Індії і таких країн, як Шрі Ланка, Непал, Бангладеш, Бутан, Індонезія, Японія тощо. «Я не знаю в какой-либо стране книг, оказавших столь длительное и глубокое влияние на умы масс, как эти два произведения. Созданные в глубокой древности, они все еще являются живой силой в жизни индийского народа», – писав Джавахарлал Неру про «Рамаяну» й «Магабгарату» [14, 101].

Сам епос, сюжети з «Магабгарати» й донині мають велику кількість шанувальників не лише в Індії, вони знаходять своє відображення в багатьох видах мистецтва різних країн світу. Досить нагадати, що кожного року в Індії відбуваються свята, присвячені герою епосу – Рамі, а кожні п'ять років в Індії проводиться фестиваль театральних вистав «Рамаяни», у якому беруть участь не лише колективи з країн Азії, а й з Чехії, Росії, інших країн Європи.

В оригіналі «Рамаяна» написана шлоками – двовіршами, у ній знайшли втілення нові форми зображувальних засобів, незвичайні синтаксичні конструкції, цілі строфи алітерацій, асонансів та інших засобів виразності. П. Г. Ріттер переклав 10 сюжетів із «Рамаяни».

П. Г. Ріттер розпочав переклад із сюжету підготовки коронації Рами, потім він переклав розділ про вбивство Яджнядатти, сина брахмана, подвижника й аскета; розділи «Підняття на гору Махендру», «Хануманів стрибок», «Велетень Равана», що відображають подвиги Ханумана; «Вогненне випробування Сіти», де дружина Рами повинна довести свою невинність після ув'язнення в катівнях Равани. В останній главі перекладу в скороченому варіанті читачам передаються щирі побажання, що їх посилає легендарний творець «Рамаяни» Вальмікі.

Значну увагу П. Г. Ріттер приділив буддійський літературі. Він переклав такі твори, як «Дгаммапада», «Суттаніпата», «Махапарінірвана – сутра», «Махавата», «Книга джатак» і «Мелінда Панько». Хоча «индуизм как религия мифологическая в отличие от догматических «религий писания» (скажем, ислама и христианства), характеризуется большой гибкостью и открытостью» [3, 282], жорстка кастова система й аскетичні догми індуїзму призводили до створення сект, течій і навіть нових релігій, які протиставляли кастовій ієрархії рівність усіх перед богом чи заперечували його існування взагалі. Однією з таких релігій й став буддизм. Її творцем уважається Сіддхгартха Гаутама або Будда («Просвітлений»). Буддизм, як жодна з світових релігій, широко поширився в країнах Азії, так само, як і

буддійська література. Згідно з легендами, після тривалих аскетичних випробувань і прийнятих мук Будда говорить під «деревом пізнання» чи «деревом просвітлення» (у перекладі П. Г. Ріттера):

Моя душа тепер на волі,
А пристрастям настала смерть
[5, 253].

Кожна людина переживає в своєму житті етапи спокуси й випробувань, але духовні страждання мають різне емоційне й психологічне забарвлення, різну якісну характеристику і про це йдеться в «Дгаммападі». Два переклади цього джерела в різних редакціях – П. Г. Ріттера й російського індолога В. Н. Топорова – є показником того, що при близькості (майже ідентичності відображення буддійських заповідей) переклад П. Г. Ріттера відрізняється поетичністю, емоційністю, виразністю:

15. Сумує, живучи, сумує в смертний час,
Хто діяв зле; нудьгує він в обох світах,
Бо винен він; страждає він страшенно,
Коли розгляне прикрість вчинків злих своїх.
16 Радіє, живучи, радіє в смертний час,
Хто сіяв добре; радіє він в обох світах,
Радіє і раює він, щасливий,
Коли розгляне чесність добрих дій своїх.
П. Ріттер [5, 251]

А тепер порівняємо із перекладом В. Н. Топорова :
15. В этом мире сетует он и в ином — сетует.
В обоих мирах злодей сетует.
Он сетует, он страдает, видя зло своих дел.
16. В этом мире радуется он
и в ином радуется.
В обоих мирах творящий добро радуется.
Он радуется – не нарадуется, видя непорочность дел своих.
В.Топоров [7, 61]

Щодо книги «Суттаніпата», то П. Г. Ріттер зробив переклад 6-ти джатак, що нагадують байки з їх сюжетними перешкодами й морально-етичними висновками і знаходяться наприкінці розповіді. Він переклав джатаки, у яких розповідається про вбивство неправдивої Сундарі; про мавп'ячого царя; про балакучу черепаху; про осла – боягуза в лев'ячій шкурі; про обачливого папугу Радгу та неправедну лукаву дівчину. Написані й перекладені джатаки прозою з вкрапленнями віршованих

висловів, які мають донести до читача етичні постулати буддизму, моральні сентенції автора та його поціновування вчинків діючих персонажів. Точна дата народження поета Бхартріхарі невідома. Перші згадування про нього є в записах китайського паломника І. Цзина, який перебував в Індії в 671–690 рр. Із записів І. Цзина можна дійти висновку, що Бхартрихарі мав жити не пізніше 651–652 рр. [2, 4].

Звертаючись до збірника «Шатакатраям» Бхартріхарі, що містить три книги: «Нітішатака», «Шрінгарашатака» й «Вайратьяшатака» (у кожній із них по 100 паддхаті – висловлювань на морально-етичні теми), необхідно наголосити, що П.Г.Ріттер зробив переклади 15 шатак: про нещасливе кохання; жінок, що не знають міри; муки кохання; час і почуття; людську безтурботність; шляхетність і злобу; велику цінність і нікчемність життя.

Значним був внесок П. Г. Ріттера в підготовку матеріалів до енциклопедичного словника «Гранат». Упродовж 25 років він опублікував 15 наукових біографій індологів, істориків та інших фахівців із сходознавства. Серед них його попередники, учителі, колеги: Б. А. Дорн, Ф. І. Щербатський, Д. М. Овсянико-Куликовський, Й. Шмідт та ін. Майже щороку П. Г. Ріттер друкував у словнику статті зі сходознавства, переважно з індологічних питань. Це – релігія: «Брахманизм», «Буддизм», «Джайнизм», «Шива» тощо; мовознавство: «Пракрит» «Санскрит»; міфологія та філософія: «Веданта», «Рамакришна», «Упанишады»; суспільно-політичні питання: «Брахмо–Самадж», «Каста»; література: «Рамаяна», «Дандин», «Дхаммапада», «Махабхарата», «Панчатантра», «Санскритская литература» та багато інших.

П. Г. Ріттер завжди уважно ставився до перекладів, наукових праць або статей, він робив зауваження, примітки, порівняння, працював із великою кількістю авторів і творів. Наприклад, у статті «Калідаса, його час і твори», надрукованій у словнику «Гранат», він проводить паралелі й порівняння творчості Калідаси з творчістю Арістофана, Гейне, Шиллера та іншими й підкреслює пріоритети Калідаси відносно європейських авторів. До слова, П. Г. Ріттер, як згодом і російський індолог Н. Р. Гусєва, заперечував погляди на санскрит як на «батька» всіх індоєвропейських, тим більше «арійських», мов [6].

Як свідчить професор А. П. Ковалівський, багато невеликих статей П. Г. Ріттера друкувалися в таких виданнях, пошук яких наразі є безперспективним: вони друкувалися без підпису і віднайти їх неможливо. Багато було виступів на зібраннях та інших

заходах, текстів яких не збереглось [11, 25]. До того ж, ще й досі є переклади й дослідницькі праці П. Г. Ріттера, які ще не були надруковані та є в рукописах. Можливо, деякі з них ще чекають своїх дослідників. Наприклад, за твердженням Ю. Завгороднього так був знайдений рукопис «Кумарасамбгави», «Народження бога війни».[12]

П. Г. Ріттер безперечно був першим, хто в досить повно ознайомив українського та україномовного читача зі скарбами санскритської, палійської й більш пізньої літератури новоіндійськими мовами. Важливу інформацію про творчу спадщину П. Г. Ріттера свого часу зібрав Х. С. Надель [12, 50–65].

Ю. Ю. Завгородній в статті «Давньоіндійські твори в українських перекладах» у збірнику «Індія: давнина і сучасність» зробив аналіз і систематизацію перекладів давньоіндійської літератури з палі й санскриту українською мовою за період із 1870 р. до 1920 р. Із порівняльної таблиці автора видно, що П. Г. Ріттер зробив 9 (10) перекладів творів, тоді як Іван Франко – 3, Леся Українка й Гнат Хоткевич – по 1 перекладу [8, 150–151]. До того ж, на відміну від попередників, П. Г. Ріттер робив не лише професійні переклади з мов оригіналу, а й прозову й віршовану літературну обробку творів українською чи російською мовами.

В останні роки в Україні значно посилився інтерес до культурної спадщини Індії, індології як складової частини сходознавства не лише серед науковців, а й самого широкого українського загалу. Студенти й навіть школярі мають можливість вивчати санскрит, гінді, урду, брати участь у сходознавчих та індологічних конференціях, інших наукових і культурних заходах із індології, зустрічатися з науковцями з Індії, навчатися й стажуватися у вищих навчальних закладах Індії.

Великим досягненням й значною подією в наукових колах України є створення 2000 року Всеукраїнської асоціації індологів, що є результатом значної зацікавленості української спільноти до індійської історії та культури, до взаємного інтересу у співпраці українських та індійських науковців, викладачів, офіційних осіб. Із огляду на це, значно посилюється необхідність у створенні української літератури та проведенні різнопланових досліджень із індології, у підготовці персоналій видатних діячів зі сходознавства та індології, яких бракує українській науці.

П. Г. Ріттер – один із багатьох видатних науковців, персоналія якого ще має «білі плями», діяльність якого потребує докладного й глибокого вивчення й доведення скарбів його наукової і творчої спадщини до українського дослідника й читача.

Ураховуючи багатогранність і великий обсяг наукового й творчого внеску П. Г. Ріттера до 1939 р.: переклади з давньоіндійських і новоіндійських мов, наукові дослідження, статті, навчальні посібники, науково-популярні нариси, педагогічну діяльність, організаційно-наукову й редакційно-видавницьку діяльність, можна дійти висновку, що П. Г. Ріттер був першим із професійних науковців, обсяг творчого внеску якого став основою фундаменту української національної індології.

Творчий внесок Павла Григоровича Ріттера в українську і світову індологію значний, багатогранний і вагомий; його неможливо переоцінити з погляду становлення й розвитку індології в Україні як наукового напряму. Повна відданість ученого своїй справі, його подвижницька діяльність є прикладом для індологів та інших сходознавців, які стали його наступниками. За вдалим висловом С. І. Наливайка, П. Г. Ріттер по праву може вважатися «батьком української індології» [13, 11].

ПРИМІТКИ:

[1] Ці дані наведені у збірнику: Професор П. Г. Ріттер (1872–1939).: Збірник біографічних та бібліографічних матеріалів. – Харків, 1966, с. 14–28.

[2] У січні 1938 р. була відкрита карна справа П. Г. Ріттера за статтями 54–6, 54–10,1 і 54.11 КК УРСР. Див.: Архів Харківського Управління СБУ. Фонд реабілітованих осіб, спр. 11054, арк. 3.

[3] Державний архів Харківської обл., ф. Р-6452, оп. 5, спр. 1367, арк.14,15.

[4] Правопис назви лекції збережено без змін. Назва дана за: История филологического факультета за первые 100 лет существования. – Харьков, 1908, с. 231.

[5] Див. в кн.: Харківський національний університет ім. В.М. Каразіна за 200 років. – Харків.: ФОМО, 2004 –С. 254; Див. також:ЦДАВОВ, ф 1680, оп. 1, од. зб. 146, арк. 26, 27, 42.

[6] Див.: Архів Харківського Управління СБУ. Фонд реабілітованих осіб, спр. 11054, арк. 58.

[7] «…у 30-х роках його заарештували і, як свідчила Любов Дражевська, у в'язниці він збожеволів і помер». – Див.: Павло Ріттер / 17(5).04.1872–17.04. 1939. – У кн..: Ротач П.П. Колоски з літературної ниви. – Полтава: Полтавський літератор, 1999. – С.191.

[8] Див.: Архів Харківського Управління СБУ. Фонд реабілітованих осіб, спр. 11054, арк. 15, арк. 42, 44; арк. 87, 92, 95, 98, 99, 100. Із цієї справи стало відомо, що Ріттер мав та Михайла, сестер Олександру й Марію (у заміжжі Косьміну).

[9] Там само, арк. 107.

[10] Державний архів Харківської обл., ф. Р-6452, оп. 5, спр. 1367, арк. 15 (зворотній бік), 21–23, 112–115.

[11] Архів Харківського Управління СБУ. Фонд реабілітованих осіб, спр. 11054. – «Постановление об отмене постановления о прекращении уголовного дела в отношении Риттера П. Г. и прекращении архивного уголовного дела № 024296 по иным основаниям (Це – Постанова Прокуратури Харківської обл. від 29 травня 1998 р.) арк. 2, 3.

[12] Ю.Завгородній пише, що «остання архівна знахідка про досі невідомий переклад П. Ріттером «Народження бога війни» (Кумарасамбгави), всіляє надії на подальше розширення кола вже існуючих перекладів давньоіндійських творів українською мовою». Див. докл.: Завгородній Ю. Давньоіндійські твори в українських перекладах: 1870–1920-ті роки //Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. – Вип. І., 2-е вид., доповн. та уточ.

/ відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С.153.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Антологія літератур сходу. – Харків: Видавництво ХДУ, 1961. – 452 с.
2. Бхартрихари Шатакатраям. Пер. с санскр, исслед. и ком. И. Д. Серебрякова.– М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. – 135 с.
3. Васильков Я.В. Мифы древней Индии // Индия. 1980: Ежегодник. – М: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. – 334 с.
4. Вигасин А.А. Изучение индийской культуры в России в первой трети XIX в. // Индия. 1984: Ежегодник /АН СССР, И-т Востоковедения. – М.: Наука, 1986. – 294 с.
5. Голоси стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – К.: Дніпро, 1982. – 351 с
6. Гусева Н.Р. Русские сквозь тысячелетия. – М.: Изд-во: «Белые альвы», 1998 г.
7. Дхаммапада.– М.:Издательство восточной литературы, 1960. –158 с.
8. Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.): Монографія. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2013. – 412 с.; Статті: Завгородній Ю. Павло Григорович Ріттер (1872–1939) як перший український індолог // Вайшнавська традиція крізь століття. Зб. матеріалів молодіжної релігієзнавчої літньої школи «Вайшнавська традиція крізь століття» за 2012–2013 роки. – Донецьк: Донбас, 2014. – С. 33–47; Завгородній Ю. Індійська релігійно-філософська думка у статтях Павла Ріттера («Енциклопедичний словник братів Гранат») // Вайшнавська традиція крізь століття. Зб. матеріалів молодіжної релігієзнавчої літньої школи «Вайшнавська традиція крізь століття» за 2012–2013 роки. – Донецьк: Донбас, 2014. – С. 403–415; Завгородній Ю. Давньоіндійські твори в українських перекладах: 1870–1920-ті роки //Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. – Вип. І., 2-е вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С. 146–151, 153–157.
9. Калидаса. Избранное. Драмы и поэмы. Вступ. статья Б.Захарьина. – М.: Художественная литература, 1956. – 293 с.
10. Ковалевский А.П. Воспоминания о Риттере // Професор П. Г. Ріттер (1872–1939): Зб. біогр. та бібліогр. матеріалів / Ред. М. П. Кирюхін, А. П. Ковалівський, М. Г. Швалб. – Харків: Вид-во ун-ту, 1966. – 94 с.
11. Ковалевский А.П., Авербух С.И. Павел Григорьевич Риттер // Професор П. Г. Ріттер (1872–1939): Зб. біогр. та бібліогр. матеріалів / Ред. М. П. Кирюхін, А. П. Ковалівський, М. Г. Швалб. – Х.: Вид-во ун-ту, 1966. – 94 с.
12. Надель Х.С. Материалы к библиографии профессора Павла Григорьевича Риттера.// Професор П. Г. Ріттер (1872–1939): Зб. біогр. та бібліогр. матеріалів / Ред. М. П. Кирюхін, А. П. Ковалівський, М. Г. Швалб. – Х.: Вид-во ун-ту, 1966. – 94 с.
13. Наливайко С. Батько української індології // Зарубіжна література. – 1997. – №11(27).
14. Неру Дж. Открытие Индии. – М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – 681 с.
15. Отчеты о состоянии и деятельности Императорского Харьковского Университета, 1908 – 1916 гг. – Харьков, ХГУ, библиографический отдел, №411084. – 171 с.
16. Павловский И. Ф. Краткій біографическій словарь ученыхъ и писателей Полтавской губерніи съ половины XVIII века. Изданіе Полтавской учёной Архивной комиссіи. – Полтава: Типо-литографія преемниковъ Дохмана, 1912.– 239 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.histpol.pl.ua/ru/kniga-pamyati/kniga-pamyati-i-skorbi/kniga-pamyati-tom-9?id=3575
17. Професор П. Г. Ріттер (1872-1939): Зб. біогр. та бібліогр. матеріалів/ ред. М. П. Кирюхін, А. П. Ковалівський, М. Г. Швалб. – Х.: Вид-во ун-ту, 1966. – 94 с.

18. Риттер П.Г. Автобиография // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905) / Харьковский Императорский университет. Историко-филологический факультет; Под ред. М. Г. Халанского, Д.И. Багалея. – Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1908 . – VIII, 168, 390, XII, с. портр [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://escriptorium.univer.kharkov.ua/handle/1237075002/2218

19. Рігведа. //Всесвіт. – 1976. – № 11.

20. Розенберг А. Воспоминания о Риттере // Професор П. Г. Ріттер (1872–1939): Зб. біогр. та бібліогр. матері- алів / Ред. М. П. Кирюхін, А. П. Ковалівський, М. Г. Швалб. – Х.: Вид-во ун-ту, 1966. – 94 с.

21. Ротач П.П. Колоски з літературної ниви. – Полтава: Полтавський літератор, 1999. – С.190–192.

22. Рубель К.В. Українсько-індійські гуманітарні зв'язки: проблеми періодизації та перспективи розвитку. – К. : Інститут Сходу при КДЛУ, 1995. – С. 16.

23. Циганкова Е. Історико-етнологічний відділ ВУНАС та участь в його роботі П.Г.Ріттера і А.П.Ковалівського // Східний світ. – К.: 2000, №1–2'97. – С. 153–163.

24. Див. докл.: Чувпило Л.А Востоковедение в Харьковском университете (1917 – 1997 гг.) // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. – Х., 1997; Чувпило Л. Вивчення Індії в Харківському університеті у 1905–1917 рр.// Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. – Вип. І., 2-е вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С. 87–97.

ДОДАТКИ:

Ріттер Павло Григорович

Покажчик перекладів і праць [1]

(Складено Грицай С.М.)

ПЕРЕКЛАДИ

(надруковані за життя автора):

Із італійської

1896 Кардуччи Д. Очерк развития национальной литературы в Италии. (5 лекций). Пер. с итальянского // Записки Харьковского университета. Приложения. – 1896. – Кн. 3.– С. 1–15; Кн. 4.– С. 17–34.

1897 Кардуччи Д. Очерк развития национальной литературы в Италии. (5 лекций). Пер. с итальянского // Записки Харьковского университета. Приложения.– 1896. – Кн. 3 .– С. 35–54; Кн. 4.– С. 55–92.

1899 Колер И. К учению о кровной мести. Перевод студ. Риттера. // Записки Харьковского университета. Приложения. – 1899. – кн. 2 .– С. 1–7.

Із санскриту

1913–1914 I. Калидаса, его время и произведение.
II. Облако-вестник. / Megha duta/ Древнеиндийская элегия Калидасы / Пер.с санскр. с примеч./ Сборник статей в честь Владислава Петровича Бузескула //

Сборник Харьковского Историко-филологического Общества. – Т. XXI. – Харьков, 1913–1914.– С. 543–555.– С. 556–586.

1914 Облако-вестник / Megha duta/ Древнеиндийская элегия Калидасы/ Пер. П. Риттер. – Харьков, 1914. – 46 с.

1927 Дандин. Похождения десяти юношей. Древнеиндийский роман / Пер. с санскр. с примеч. и введением «Дандин, его время и произведения» // Східний світ.– 1927. – №1.– С. 155–181; №2 .– С. 29–80.

1927 Ріг-Веда. Чотири гімни з Ріг-Веди. Пер. з санскр. // Східний світ. – 1927. – № 1.– С. 186–189.*

1927 Тагор Р. 4 вірші. Ріг-Веда. Чотири гімни. Пер. з бенгальської і санскритської П. Ріттера. – Харків: «Пролетарій». – 1927. – 8 с.

1927 Дандин. Похождения десяти юношей. (Древнеиндийский роман). Главы из романа. Пер. с санскр. с введением и прим. П. Г. Риттера. – Харьков: «Пролетарий», 1927. – 28 с.

1928 Бхартріхарі. 15 стансів. Пер. з санскр. із вступ. П. Ріттера // Східний світ. – 1928, № 3–4.– С. 159–263.

1928 Дандин. Похождения десяти юношей. /Древнеиндийский роман/. Пер. с санскр. с введением и примеч. П. Г. Риттера. – Харьков,1928. – 168 с.

1929 Хмара-вістун (Megha duta). Староіндійська елегія Калідаси. Пер. з санскр. П. Ріттер. – Харків: Всеукраїнська наукова асоціація сходознавства,1929. – 48 с.

(надруковано після смерті автора)

1956 Облако-вестник. Поэма. Пер. П.Риттера // Калидаса. Избранное. – М.: Худож. л-ра, 1956 .– С. 257–275.

1958 Хмара-вістун. Пер. П.Ріттера // Калідаса. Шякунтала. Хмара-Вістун. – К., 1958.– С. 167–203.

1961 Бхартрихарі. Нещасне кохання. Жінка – джерело радощів і страждань. Нікчемність життя. Марність світу. Благородність, своя користь, злоба. Міць науки. Захід життя // Антологія літератур сходу. – Харків, 1961.– С. 310–311. *

1961 Дандин. Похождения десяти юношей. /Отрывки/. Пер. П.Г.Риттера // Антологія літератур сходу. – Харків,1961.– С. 135–145.

1961 З гімнів «Ріг-Веди». До лісової Феї. До вітру. Космогонія. Пер. з санскр. П.Г.Ріттера // Антологія літератур сходу. – Харків, 1961.– С. 315–316. *

1961 Калідаса. Хмара-Вістун. /Уривок/ Пер. з санскр. П.Г.Ріттера // Антологія літератур сходу. – Харків,1961.– С. 299–301.

1976 Рігведа. (Вибрані гімни: До Агні. До Вішну. До Савітара. Варуна й Індра. До світової зорі. До Парджани. До Індри. До Пушана. Жаби. До всіх богів (Загадки). Народна пісня при чавленні Соми. (IX, 119), Гравець у кості. (X, 34), Замова. Пуруравас і Урваші. (X, 95), П'яний Індра. (X, 119), До ночі. (X, 127), Космогонія. (X, 129), До вітру. (X, 186) / Пер. з ведійського санскриту та примітки Павла Ріттера // «Всесвіт». – 1976. – № 11.– С. 128–150.

1982 Голоси стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. Переклад із санскр., упорядкування П. Ріттера; Передмова І.Серебрякова. – К.: Дніпро, 1982. – 351 с., іл.

Із палі

1961 З літератури на мові палі. Вогневе казання. Запитання Мілінди (Мілінда Панчо) // Антологія літератур сходу. – Харків, 1961.– С.312–314.

Із новоіндійських мов **(надруковано за життя автора)**

1926 З Рабіндраната Тагора. Вірш. // Бюлетень Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства. – 1926. – № 1. – С. 18.

1927 Рабіндранат Тагор. Музика // Бюлетень Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства . – 1927.– № 4–5.– С. 27–30.

1927 Тагор Р. Вірші. З бенгальської мови пер. проф. П.Ріттера // Східний світ. – 1927.– №1.– С. 182–185.

1927 Тагор Р. 4 вірші. Ріг-Веда. 4 гімни. Пер. з бенгальської і санскритської П.Ріттера. – Харків: «Пролетарій», 1927.– С.8

1828 Тагор Р. Гітанджалі. 5 віршів. Пер. з бенгальської проф. П.Г.Ріттера // Східний світ. – 1828.– №3–4.– С. 264–267.

1928 Тагор Р. Поема прозою. З бенгальської переклав проф. П.Г.Ріттер // Східний світ. – 1928. – № 5.– С. 239–241.

.

(надруковано після смерті автора)

1961 Із збірника «Гітанджалі». Пер. з бенгальської П.Г.Ріттера // Антологія літератур сходу. – Харків, 1961.– С. 294–295.

1961 Поемка прозою. Пер. з бенгальської П.Г.Ріттера // Антологія літератур сходу. – Харків, 1961.– С. 296–297.

1961 Тагор Рабіндранат. Ти мені знана, чужинко. Пер. П.Г.Ріттера // Антологія літератур сходу. – Харків, 1961.– С. 293.

1961 Тагор Рабіндранат. Нарис про елегію Калідаси «Хмара-вістун». (Уривки). Пер з бенгальської П.Г.Ріттера //Антологія літератур сходу. – Харків, 1961.– С. 298.

Статті **(надруковано за життя автора)**

1898 Дандин и его роман «Похождения десяти юношей» // Записки Имп. Харьковского университета. – 1900. – Кн. 2, ч. неофиц.– С. 1–13.

1900 Что такое санскрит? /Пробная лекция // Записки Имп. Харьковского университета. – 1900. – Кн. 2, ч. неофиц.– С. 1–12.

1908 Барендт, Иоган-Готфрид // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905) / Харьковский Императорский университет. Историко-филологический факультет; Под ред. М. Г. Халанского, Д.И. Багалея. – Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1908.– С.218 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://escriptorium.univer.kharkov.ua/handle/1237075002/2218

1908 Дорн, Борис Андреевич //Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования…– С. 218–223.

1908 Диллен Эмиль Михайлович //Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования…– С. 224–227.

1908 Риттер Павел Григорьевич. (Автобиография) // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования …– С. 231.

1909 От Кисловодска до Сухуми через Тиберду. Экскурсия по военно-Сухумской дороге // Утро.– Иллюстрированное приложение. – Харьков, 1909. – №№ 852, 27/IX; 853, 4/X; 864, 11/X; 18/ X; 876, 25/X; 882, 1/XI; 888, 8/XI; 894, 15/XI.

1913-1914 Калидаса, его время и произведения. Сборник статей в честь Владислава

Петровича Бузескула // Сборник Харьковского Историко-филологического Общества. – Т. XXI. – Харьков, 1913–1914. – С. 543–555.

1928 Жалобне засідання, присвячене пам'яті т. И.П.Павловича в Харкові // Східний світ. – 1928. – № 2. – С. 17–21. [Виступ П.Г. Ріттера, с. 20].

1928 Проф. І.В. Нетушил (1850–1928) // «Записки Харківського інституту народної освіти імені О.О.Потебні». – Т. III. – Харків, 1928.– С. 154.

1928 Рецензія на книгу: Heinrich Hackmann. Chinesicohe Philosophie (Geschichte der Philosophie in Einne Idaxatellungen. Band. S.Verlag von Ernet Rainhardt. Munchen, 1927) // Східний світ. – 1928. – № 3–4 – С.350–351.

1928 Рецензія на книгу: Sinica. Beitschrift fur Chinakunde und Chinaforschung. I, 1928, I, II-III-IV // Східний світ. – 1928.– № 6.– С. 267–288.

1929 Сучасний стан вивчення бенгальської мови // Український сходознавчий з'їзд Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства [матеріали з'їзду], 27 червня 1929 року. – Харків, 1929. – С. 4.

1929 Современные деятели науки, литературы и искусства Запада (1910–1929). Библиографический указатель. Языкознание. – Т. 48.[Приложение]. – М.,1929, стлб. 29–43.

Статті П.Г. Ріттера в енциклопедичному словнику «Гранат»

(надруковано за життя автора)

1911 Брахма – Самадж. Энциклопедический словарь Гранат. – 7-е изд. – Т. 6. – М.: /1911/, стлб.513–514.

1911 Брахманизм. Т. 6. – М.: /1911/, стлб.507–513.

1911 Буддизм. – Т. 7. – М.: /1911/, стлб.60–73.

1911 Веданта. – Т. 8. - М.: /1911/, стлб.101–103.

1913 Дандин. Т. 17. – М.: /1913/, стлб.548–549.

1913 Даосизм или тоизм. – Т. 17. – М.: /1913/, стлб.621–626

1913 Джаганнатха. – Т. 18. – М.; /1913/, стлб.290.

1913 Джайнизм. – Т. 18. – М.: /1913/, стлб.290–293.

1913 Дурвасас. – Т. 19. – М.: /1913/, стлб.162–163.

1913 Дурга.– Т. 19. – М.: /1913/, стлб.163–164.

1913 Дхаммапада. – Т. 19. – М.: /1913/, стлб.260–261.

1913 Дхарма. Т.19. – М.: /1913/, стлб.261.

1913 Дхарма-шастры. – Т.19. – М.: /1913/, стлб.261.

1914 Каста. – Т.23.- М.: /1914/, стлб.598–599.

1915 Ману. – Т. 28. – М.: /1915/, стлб.161–162.

1915 Махабхарата. – Т. 28. – М.: /1915/, стлб.344–346.

1915 Панини. – Т. 31. – М.: /1915/, стлб.97.

1916 Овсянико-Куликовский, Д.М./І-я часть/ Т. 30.– М.: /1916/, стлб.480–482.

1916 Пракрит. – Т. 33. – М.: /1916/, стлб.303–304.

1925 Тримурти.– Т. 41. /Часть IX/ – М.: /1925/, стлб.257–259.

1929 Пурана. – Т. 34. – М: 1929, стлб.88–90.

1929 Тагор Дебендранатх. – Т. 41, часть VI. – М.: 1929, стлб.682.

1929 Тагор Рабиндранатх. – Т. 41., часть VI. – М.: 1929, стлб.682–686.

1929 Тибетский язык и литература. – Т. 41, часть VIII. – М.: 1929, стлб.45-52.

1929 Чайтанья. – Т. 45, часть III. – М.: 1929, стлб.555–556.

1930 Шепелевич Лев Юлианович. Т. 49. – М.: 1930, стлб.466–467.

1930 Шива. – Т. 49. – М.: 1930, стлб.578–579.

1931 Панчатантра. – Т. 31. – М.: 1931, стлб.124.

1931 Радда-Бай. /Блаватская/.– Т. 35. – М.: 1931, стлб.319–320.

1931 Раджагриха. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.322.
1931 Раджпутана. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.323–326.
1931 Раджастхани. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.322–323.
1931 Раджпуты. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.326–327.
1931 Раджендралала. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.323.
1931 Радлов Василий Васильевич. Т. 35. – М.: 1931, стлб.444–446.
1931 Рамакришна. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.578.
1931 Рамананда. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.579–580.
1931 Рамануджа. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.580.
1931 Рамаяна. – Т. 35. – М.: 1931, стлб.580-584.
1932 Шлейхер, Август. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.237–238.
1932 Шмидт, Иоганес. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.308–309.
1932 Шрадер, Отто. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.404–405.
1932 Шредер, Леопольд. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.406.
1932 Штейнер, Рудольф. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.439–443.
1932 Штейнталь, Гейманн. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.443–444.
1932 Шякунтала. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.540–542.
1932 Шянкара. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.542.
1932 Щербатской, Федор Ипполитович. – Т. 50. – М.: 1932, стлб.573–574.
1935 Санкхья. – Т. 37. – М.: 1935, стлб.278–281.
1935 Санскрит. – Т. 37. – М.: 1932, стлб.300–304.
1935 Санскритская литература.– Т. 37. – М.: 1935, стлб.282–300.
1935 Упанишады. – Т. 42. – М.: 1935, стлб.406–408.

ПІДРУЧНИКИ

1904 Краткий курс санскритской грамматики. – Харьков, 1904. – 112 с.
1911 Санскрит. Издание общества взаимопомощи студентов-филологов Харьковского университета. – Харьков: Типо-литография С.Иванченко, 1911.– 74 с. /Напечатано на множительном аппарате/.
1916 Санскрит. – Харьков: Типо-литография С.Иванченко, 1916. – 135 с. /Напечатано на множительном аппарате/.

РУКОПИСИ (перекладів)

.

(Рукописи готувалися для Антології індійської літератури – Том 1. Вибір текстів, переклад з санскриту та палі й примітки – професора П. Г. Ріттера; надрукований варіант перекладів див.: Голоси стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – К.: Дніпро, 1982. – 351 с.)

Веди:
Ріг-Веда:
До Агні. I.
До Вішну, I, 154.
До Савітра, II, 38.
Вішвамітра й річки, Ш, 55.
Варуна й Індра, IV, 42.
До світової зорі, IV, 51.
До Парджаньї, V, 83.
До Індри, VI, 27.
До Пушана, VI, 54.
До Варуни, VII, 89.

Жаби, VII, 103.
До всіх богів (Загадки), VШ, 29.
Народна пісня при чавленні Соми, XI, 119.
Гравець у кості, X, 34.
Пуруравас і Урваші, X, 95.
П'яний Індра, X, 119.
До ночі, X, 127.
Космогонія, X, 129.
До лісової феї, X, 146.
До вітру, X, 186.

Атхарва Веда:
До Варуни, IV, 16.
До кашлю, VI, 105.
До великої Матері-Землі

Шатапатха-Брагмана:
Легенда про світову зливу.
Легенда про Пурураваса і Урваші.

Майтраяні-сангіта.
Легенда про крилаті гори.
Походження дня і ночі.

Катха-Упанішада.
Перше повчання
1; 2; 3 Ліани
Друге повчання
4; 5; 6 Ліани.

Епічні поеми:
Магабгарата:
Легенда про Шякунталу.
Епізод про Наля і Дамаянті. (уривки).
…
Легенда про юнака-аскета Рішьяшрінгу.
Заклик кшатрійки Відули до свого сина Санджаї,
якого подолали вороги.
Велика битва Кауравів з Пандавами

Рамайана. (уривки):
Готуються коронувати Раму.
Прикрашають столицю Айодг'ю до свята.
Перебування Рами на горі Чітракуті.
Як забито Яджнядатту, брагманового сина.
Підняття на гору Магендру.
Хануманів стрибок.
Велетень Равана.
Вогневе випробування Сіти.
Прикінцеві строфи поеми.

Буддійська література:
Дгаммапада (уривок).

Сутта-Ніпата.
Розмова Будди з пастухом Джанією
Вогневе казання.

Магавагга.

Мага-Парінірвана-сутра.
Перебування Будди в Чунди-золотаря.
Смерть Будди.

Книга Джатак:
Як убито Сундарі.
Про мавп'ячого царя.
Про черепаху.
Про папугу Радгу.
Про осла в лев'ячій шкурі.
Про лукаву дівчину.

Мілінда-Паньхо.
…
Кумарасамбгава. Народження бога війни [2]

Література й матеріали про П. Г. Ріттера

1. Баранников А.П. Советская индология. – Известия Академии наук СССР. Отд. литературы и языка, 1948, т.VII, вып.1, янв.– февр.– С. 3–11. [Про Ріттера, с.9.]

2. Белецкий А.И. Наука о литературе в истории Харьковского университета // Учені записки /Харківський державний університет. Труди філологічного факультету. – Т. 7, 1959.– С. 5–30. [Про Ріттера, с. 11].

3. Белецкий А.И. Избранные труды по теории литературы. – М.: Просвещение, 1964. [Про Ріттера, с. 8, 227).

4. Білецький О. Видатний український індолог // «Літературна Україна». – 1972. – 4 квітня.

5. Білецький О. Передмова. – В кн..: А.Баранников. Короткий начерк новоіндійських літератур. – Х.- К., 1933. [Про Ріттера, с. 4–5].[3]

6. Всеукраїнська наукова асоціація сходознавців // Бюлетень Всеукраїнської наукової асоціації сходознавців. –1927, № 2–3. [Про Ріттера, с. 54].

7. Грицай С. П.Г.Ріттер – основоположник української індології // Тези першої Всеукраїнської науково-практичної конференції індологів, присвяченої 50-річчю Республіки Індія. – К., 2000.– С. 17–19.

8. Грицай С. Український лоцман в океані індійської міфології // «Полтавський вісник». – 2000. – 11 серпня.– С. 5.

9. Грицай С. Поліглот, перекладач, музикант і… «німецький шпигун» // «Полтавський вісник». – 2007. – № 17 (928).– С. 28.

10. Грицай С.М. Долі репресованих учених: П.Г.Ріттер // Тези ІІ Всеукраїнської конференції індологів, 5–6 червня 2007 року. – К., 2007.– С. 30–33.

11. Грицай С. Наш земляк П.Г.Ріттер – фундатор української національної індології // «Край». – 2010, № 72 (78).– С. 21–22.

12. Грицай С.М. Невтомний шукач істини Ріттер Павло Григорович // ПостМетодика – Полтава. – 2009, № 3 (87).– С. 63.

13. Грицай С. Павло Григорович Ріттер – фундатор української національної індології. Бібліографічний покажчик творів П.Г. Ріттера та літератури про нього // Наш край. Альманах Полтавського державного педагогічного університету. – 2010. – № 4. – С. 236–247.[1]

14. Гурко-Княжин В. О переводе Риттера романа Дандина «Похождения десяти юношей» // Новый Восток. – Кн. 19. – 1927.– С. 239–240.

15. Гурко-Княжин В. Рецензія на переклад романа Дандіна «Похождения десяти юношей» // «Східний світ». – 1927. – № 1.

16. Доценко Р. Український індолог // Вітчизна. – 1972. – №5.– С. 216–217.

17. Дражевська Л. Советський терор проти української інтелігенції в 1930-х [3] роках. (Очима очевидця) // Український засів. – 1993. – №5.– С. 80.

18. ІІ Всеукраїнський сходознавчий з'їзд. Попередній звіт // Східний світ. – 1950. – № 10–11, с. 369–379 [с. 371: Ріттер секретар IV секції; с. 375: згадується про виступ Ріттера з приводу доповіді проф. Тегеранського університету Форруги на тему: «Головні етапи розвитку перської літератури від доби Модеїзму до останніх часів».

19. Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.): Монографія. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2013. – 412 с.; [Про Ріттера – с. 28, 31–33, 42–43, 58–59, 71, 75–76, 105–107, 109–110, 115, 118, 147–149, 156, 159–164, 166–179, 183–184, 186, 188–197, 200–204, 207–210, 219, 226, 230–231, 275–295, 301, 303–308]; Статті: [Див. розділ «Примітки», посилання 4].

20. Кальянов М.И. Об изучении санскрита в Советском Союзе // Вестник Ленинградского университета. – 1957. – № 8. Серия истории, языка и литературы. – Вып.2. – С. 23– 36. [Про Ріттера – с. 27].

21. Кальянов М.И. Калидаса – великий поэт Индии // Советское востоковедение. – 1957. – № 1. – С. 61–71. [Про Ріттера – с. 62, 63, 66, 69, 70].

22. Кальянов М.И. Предисловие к книге: «Дандин. Приключения десяти принцев». – М., 1964. [Про Риттера – с.11].

23. Кальянов М.И., Эрман В.Г. Калидаса. Очерк творчества. – М., 1958. [Про Ріттера – с.10, 33, 42, 63, 67, 69, 70, 71].

24. Ковалевский А.П. Воспоминания о Риттере // Професор П.Г.Ріттер… – Харків: 1966.– С. 46– 47.

25. Ковалевский А.П. Индианистика в Харькове после П.Г.Риттера // Професор П.Г.Ріттер… – Харків: 1966. – С. 29–39.

26. Ковалевский А.П, Авербух С.И. Павел Григорьевич Риттер // Професор П.Г.Ріттер... – Харків: 1966. – С. 1–28.

27. Ковалівський А.П. П.Г.Ріттер – В кн.: Антологія літератур Сходу. Харків: 1961.– С. 55–62, 373–377, 413–414, 416–417.

28. Кочур Г. З староіндійської літератури // Всесвіт. – 1960. – № 9. – С. 124–125. [Про переклади «Шякунтала» Г.Хоткевича і «Хмара-вістун» П.Г.Ріттера].

29. Кочур Г. Рабіндранат Тагор // Всесвіт. – 1961. – №5.– С. 137–139. [Про переклади Ріттера поезії Тагора]. – С. 139.

30. Надель Х.С. Индология в Харьковском университете за полтора века // Народы Азии и Африки. – 1964. – №2. – С. 169–173. [Про Ріттера – с. 172–173.]

31. Надель Х.С. Материалы к библиографии профессора Павла Григорьевича Риттера.// Професор П. Г. Ріттер…, 1966. – 94 с.

32. Наливайко С. Батько української індології // Зарубіжна література. – 1997. – № 11 (27).

33. Овсянико-Куликовский Д.Н. Отзыв о сочинении П.Г.Риттера: «Разбор гимнов Риг-Веды, посвященных богу Вишну» // Записки Имп. Харьковского университета. – 1893. – Кн. 2, ч. неофиц . – С. 36–37.

34. Підкова щастя // Нарис про селище Чутове на Полтавщині. – Полтава, 1993. – С.31. с. іл.

35. Професор П. Г. Ріттер (1872–1939): Зб. біогр. та бібліогр. матеріалів / Ред. М. П. Кирюхін, А. П. Ковалівський, М. Г. Швалб. – Харків: Вид-во ун-ту, 1966. – 94 с.

36. Рабинович И.С. Калидаса. (Предисловие) – В кн.: Калидаса. Избранное. – М.: Худож. л-ра, 1956. [Про Ріттера – с. 18].

37. Риттер Павел Григорьевич. Автобиография // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905) / Харьковский Императорский университет. Историко-филологический факультет; Под ред. М. Г. Халанского, Д.И. Багалея. – Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1908.– С.231 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://escriptorium.univer.kharkov.ua/handle/

38. Риттер Павел Григорьевич // Павловский И. Ф. Краткій біографическій словарь ученыхъ и писателей Полтавской губерніи съ половины XVIII века. Изданіе Полтавской учёной Архивной комиссіи. – Полтава: Типо-литографія преемниковъ Дохмана, 1912. – С. 168 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.histpol.pl.ua/ru/kniga-pamyati/kniga-pamyati-i-skorbi/kniga-pamyati-tom-9?id=3575

39. Риттер Павел Григорьевич. Энциклопедический словарь Гранат. Изд. 7-е. – Т. 36. – Ч. II. – М., 1932, стлб. 594–595.

40. Ріттер Павло Григорович // Українська радянська енциклопедія.– Т.12. – К., 1963.– С. 274.

41. Риттер П.Г. Библиография Индии. – М., 1959. – С. 207.

42. Риттер П.Г. // Избранные труды русских индологов-филологов. – М., 1962.– С. 336– 337.

43. Риттер П.Г. // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805– 1905)... – Харьков, 1908.– С. 31, 141–142, 154, 161, 163.

44. Риттер П.Г. // Южный край. – 1910. – 8 сентября. – №10086 [Хроникальная заметка о том, что приват-доцент П.Г. Риттер читает в университете курс санскритского языка].

45. Розенберг А. Воспоминания о Риттере // Професор П.Г. Ріттер ...– С.48–49.

46. Ротач П.П. Колоски з літературної ниви. - Полтава: «Полтавський літератор», 1999. – С. 190–192.

47. Ротач П. Літературна Полтавщина // « Архіви України». – 1968. – № 3. – С. 111.

48. Рубель К.В. Українсько-індійські гуманітарні зв'язки: проблеми періодизації та перспективи розвитку. – К.: Інститут Сходу при КДЛУ, 1995. – С. 16.

49. Серебряков І. Про «Антологію давньоіндійської літератури» П.Г.Ріттера – В кн.: Голоси стародавньої Індії. Антологія давньоіндійської літератури.– К.: Дніпро, 1982. – С. 5–16.

50. Тюляев С.И. Искусство Индии. - М., 1988. – С. 18.

51. Циганкова Е. Історико-етнологічний відділ ВУНАС та участь в його роботі П.Г.Ріттера і А.П.Ковалівського //Східний світ. - 2000. - № 1–2'97. – С.153–163 [Про Ріттера – с. 153–159, 161, 163].

52. Чувпило Л. Вивчення дожовтневої Індії в Харківському університеті // Тези першої Всеукраїнської науково-практичної конференції індологів, присвяченої 50-річчю Республіки Індія.– К, 2000.– С. 15–16.

53. Чувпило Л. Вивчення Індії в Харківському університеті у 1905–1917 рр. // Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. Вип. І., 2-е вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С. 87–98.

54. Чувпило Л.А. Востоковедение в Харьковском университете (1917–1997 г.г.) // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. – Харків, 1997.

55. Отчеты о состоянии и деятельности Императорского Харьковского Университета, 1908–1916 гг. – Бібліографічний відділ Центральної наукової бібліотеки, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, ф. 411084, 171 арк.

56. Архів Харківського Управління СБУ. Фонд реабілітованих осіб, спр. 11054.

57. Державний архів Харківської обл., ф. Р – 1396, оп. 1, спр. 24, арк. 46.
58 Державний архів Харківської обл., ф. Р – 6452, оп. 5, спр. 1367, арк. 226.
59. ЦДАВОВ, ф. 1680, оп. 1, од. зб. 146, арк. 26, 27, 42.

ПРИМІТКИ:

[1] «Покажчик перекладів і праць П.Г. Ріттера», поданий у цьому збірнику (Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. Вип. ІІ / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2017) – є виправленим та удосконаленим варіантом попереднього покажчика, виданого 2010 року.

[2] Див. докл.: Завгородній Ю. Давньоіндійські твори в українських перекладах: 1870–1920-ті роки // Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. – Вип. І., 2-е вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С. 153

[3] Терміни (російські – в українських назвах) подані за авторською редакцією минулих років.

[4] Статті Завгороднєго Ю.Ю., присвячені П.Г. Ріттеру: Завгородній Ю. Павло Григорович Ріттер (1872–1939) як перший український індолог // Вайшнавська традиція крізь століття. Зб. матеріалів молодіжної релігієзнавчої літньої школи «Вайшнавська традиція крізь століття» за 2012–2013 роки. – Донецьк: Донбас, 2014. – С. 33–47; Завгородній Ю. Рецепція гімну Ріґведи Х. 129: особливості перекладу й інтерпретації (Д. Овсянико-Куликовський, О. Козлов, Леся Українка, П. Ріттер, М. Калинович, В. Шаян, 1884–1930-ті рр.) // Вайшнавська традиція крізь століття. Зб. матеріалів молодіжної релігієзнавчої літньої школи «Вайшнавська традиція крізь століття» за 2012–2013 роки. – Донецьк: Донбас, 2014. – С. 290–327; Завгородній Ю. Індійська релігійно-філософська думка у статтях Павла Ріттера («Енциклопедичний словник братів Гранат») // Вайшнавська традиція крізь століття. Зб. матеріалів молодіжної релігієзнавчої літньої школи «Вайшнавська традиція крізь століття» за 2012–2013 роки. – Донецьк: Донбас, 2014. – С. 403–415; Завгородній Ю. Гімн Ріґведи Х. 129: вітчизняний досвід перекладу й інтерпретації (Д. Овсянико-Куликовський, О. Козлов, Л. Українка, П. Ріттер, М. Калинович) // Практична філософія. – К., 2012. – № 1. – С. 185–19; Завгородній Ю. Катха упанішада у перекладі Павла Ріттера (1933): історико-філософський контекст // Актуальні аспекти духовності. Зб. наук. пр. Ред. Я. В Шрамко. – Кривий Ріг, 2011. – Вип. 12. – С. 59–78; Завгородній Ю. Катха упанішада у перекладі Павла Ріттера (1933): мотивація вибору текста // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». – К., 2011. – Т. 115. Філософія та релігієзнавство. – С. 67–70; Завгородній Ю. Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат»: 1910–1930 рр. Стаття третя // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – К., 2010. – Вип. 7 (95). – С. 124–134; Завгородній Ю. Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат»: 1910–1930 рр. Стаття друга // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – К., 2010. – Вип.6 (94). – С. 166–178; Завгородній Ю. Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат»: 1910–1930 рр. Стаття перша // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – К., 2010. – Вип. 5 (93). – С. 150–163; Завгородній Ю. Індійська релігійно-філософська думка у статтях Павла Ріттера («Енциклопедичний словник Гранат») //Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – К., 2009. – Вип. 88. – С. 133–145; Завгородній Ю. Давньоіндійські твори в українських перекладах: 1870–1920-ті роки // Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. – Вип. І., 2-е вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С. 141–157. [Про Ріттера. – С. 146–151, 152–157

Павло Григорович Ріттер (1872–1939)

Сучасна Індія

УДК 94(540)+327

О. І. Лукаш

ІНДІЯ – 70 РОКІВ НЕЗАЛЕЖНОГО РОЗВИТКУ (РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ СКЛАДОВИХ) [1]

За 70 років незалежного існування (тобто офіційно з 15 серпня 1947 р.) Індія подолала великий та унікальний шлях розвитку. Наприкінці 40-х років минулого століття мало хто міг би уявити досягнення цього грандіозного поступу. Країна здобула незалежність після майже 200-літнього колоніального гноблення й постала перед усім світом із важким тягарем внутрішніх і зовнішніх проблем. Як вдалося цій країні, маючи величезне бідне населення, високу смертність, масову неписьменність, складні етнонаціональні й конфесійні конфлікти, відсталу економіку та комплекс нерозв'язаних міжнародних проблем, здійснити унікальні зрушення у процесі національного розвитку? Як Індії вдалося за короткий термін стати одним із головних лідерів Руху неприєднання, а згодом (усього за кілька десятиліть) увійти в групу шести країн світу, що найбільш стрімко розвиваються? Більше того, як вона змогла стати лідером одного з найвпливовіших регіональних і світових центрів ?

Відомо, що в сучасному світі акценти цивілізаційного розвитку поступово зміщуються на Схід, де спостерігаються важливі регіональні процеси, що супроводжуються складними *доцентровими* рухами. Одним із найважливіших центрів, що очолює такий процес у південно-азійському регіоні, є Індія. Як відбувається цей процес нині, і що саме вплинуло раніше на його ґенезу й сучасний характер? Чи спрацювала тут ідея *єдності в різноманітності*, чи ефективніше діяли чинники «роз'єднання»? Чи була релігія (релігійно-філософська система) чинником «єднання» (доцентрових тенденцій) і як вона впливала на «людську еволюцію» як найважливіший цивілізаційний чинник?

Доцентрові тенденції, що спостерігаються в регіоні Південної Азії мають як спільні ознаки з аналогічними процесами в інших світових регіональних об'єднаннях, так і свої специфічні особливості [6].

Традиційне гасло еволюції Індії впродовж багатьох років – *«єдність у різноманітності»*, на наше переконання, може стати *ключовим положенням* для вивчення й аналізу означених явищ у цьому ареалі світової цивілізації. Він видається своєчасним, актуальним і новаторським і в площині дослідження перспектив переходу сучасного світового устрою до багатополюсної структури («багатоцивілізаційної», «різноманітної»). Ідея «багатоваріантності» (цивілізаційної, соціокультурної тощо) була досить близькою Індії й регіону Південної Азії через певні історико-цивілізаційні обставини в минулому й наразі видається провідною з погляду геополітичних і геоекономічних змін. Величезна країна (Індія) і ще масштабніша територія (Південна Азія) впродовж усіх історичних епох відрізнялися високим рівнем асиметричності й різноманітності: мов, релігій, народностей і народів, союзів і держав. Регіону зі складним і тривалим періодом культурно-цивілізаційного становлення, насиченого конфліктами, війнами, протистояннями, неодноразово пророкували розпад на окремі частини. Навпаки, усупереч добре відомим прикладам напруги, у тому числі релігійно-етнічної, цього не сталось [2, 206–210].

Що ж було доцентровим рушієм, який стримував ці явища впродовж останніх 70 років? Безперечно, це була врівноважена, обміркована, гуманістична за своїм корінням позиція (політика) керівної еліти (передусім індійської), в основі якої традиційно були культурно-цивілізаційні, світ-системні принципи, сформовані ще за глибокої давнини. Вони дійшли в сучасне соціальне, економічне й культурне життя Індії та країн Південної Азії з глибини століть, легендарної «Ріґведи» – трактату релігійних гімнів (й найдавнішої з Вед). У «Ріґведі», власне, був заданий певний канон мислення, що склався згодом в індуїзм [1].

Основна ідея зведених знань, викладених у «Ріґведі», – космічна суть – Брахман: перший значний крок до абстракції, підґрунтям якої були міркування про нерозривність життєвих форм, тотожність усього живого («що дихає»), співвідношення думки й мови, про слово як вираження принципу буття. Брахманізм став своєрідним способом пристосування найдавніших світоуявлень до нових історичних умов. У заключній книзі «Ріґведи» (Мандала, X) подано одну з кількох чинних тоді космогонічних версій, у якій головною особою був Пуруша – першолюдина й першожертва, оскільки саме він дав початок Всесвіту частинами свого тіла.

Згідно з одним із найважливіших постулатів індуїзму, смерть – це крок до нового образу й нового рівня духовності, а життя – ланцюг

нескінченних змін. Універсальним законом, якому підкорявся цей кругообіг, була *карма* – одне з найбільших інтелектуальних завоювань індійського світогляду. *Кармою* (діянням) визначалось місцеперебування душі залежно від суті вчинків. Цей принцип став чи не основним для всієї індійської цивілізації.

Головна особливість полягала в тому, що людина, усвідомлюючи свою (як і всього живого) підпорядкованість універсальному закону (*кармі*), усе ж залишалася *вільною* у своїх діяннях. Відповідно до вчення про «*мокшу*» кінцевим результатом духовних перевтілень мало бути возз'єднання з загальною (вищою) душею, тобто досягнення вищої реальності. Різні її іпостасі йменувалися: Брахман (першооснова духовності), Атман (її проекція на особистісний рівень), Пуруша (вища душа), Тот (невимовне блаженство), Ом (певне абстрактне поняття, що поєднує всі вищезазначені сенси). Надзвичайно цінним є те, що ідея *єдності в різноманітності,* сформульована в «Ріґведі», стала стрижневою для всіх пізніших, похідних від неї релігійних (філософських, політичних) систем [2].

Більш того, вона стала базовою для формування таких цивілізаційних ознак, як традиціоналізм, гуманізм, непротивлення злу насильством, поступовість і виваженість рішень, а також шанування родини як вищої цінності суспільства, шанобливе ставлення до матері, батьків, старших представників суспільства, до своєї релігії, країни, держави, інших (різноманітних) релігій, народів, держав. Здебільшого вони склали цивілізаційний стрижень Індії й значною мірою всієї Південної Азії, визначивши цивілізаційну структуру регіону й цивілізаційні, релігійно-світоглядні переваги порівняно з іншими релігійно-цивілізаційними ареалами (полюсами) сучасної світ-системи. Саме в цьому розумінні вони сприяли розвитку *доцентрових тенденцій* у самій Індії та регіоні загалом, насамперед в аспекті соціокультурних, цивілізаційних цінностей [6].

Логічне продовження цього процесу полягало в тому, що найважливіші з розглянутих цивілізаційних ознак справили визначальний вплив на формування всіх основних принципів зовнішньої та внутрішньої політики Індії, перетворивши її в наш час на потужну південноазійську регіональну державу і найважливіший центр сили у світі.

Аналізуючи цей процес, необхідно зазначити, що впродовж останніх 70 років політичні еліти країни (незалежно від партійної та релігійної приналежності та комплексу складних зовнішніх і внутрішніх проблем) поділяли почуття гордощів з приводу величі й самобутності

індійської цивілізації, що є однією з найдавніших у світі, а всі індійці з великою пошаною ставляться до свого культурного надбання. Тому *цивілізаційний аспект,* безперечно, має бути врахований для вивчення соціально-культурного й економічного розвитку, а також зовнішньої, передусім *регіональної, політики* Індії.

Проаналізувавши головні етапи розвитку цієї цивілізації з далекої давнини, можна чітко зрозуміти, що основоположна та неперевершена ідея (а далі – принцип) «єдності в різноманітності» була єдино можливою за індійських умов. Отже, цивілізаційний вимір здебільшого визначає сприйняття цієї країни у світі, а також її міжнародну поведінку і стратегію, насамперед *регіональну*, що базується саме на стародавніх індійських традиціях толерантності, гнучкості, гармонії й мирного співіснування. Цивілізаційні особливості Індії базуються на цінностях стародавніх традиційних індійських релігійно-філософських систем: передусім *індуїзму*, а також *буддизму* та *джайнізму*. Ці вчення (релігії), що мають спільну основу, і досі визначають менталітет нації та абсолютно всі напрями суспільного життя індійців, у тому числі стратегічну лінію поведінки на міжнародній арені, насамперед у межах регіону Південної Азії [див. докл.: 2].

Найважливішими й невід'ємними цивілізаційними складовими цих систем і вчень були стрижневі поняття й концепції, що відіграли кардинальну роль у формуванні системи відносин Індії з країнами регіону й сприяли поступовому формуванню особливої, специфічної *південноазійської моделі* регіоналізації. До них необхідно віднести філософсько-світоглядне поняття *мандали,* релігійно-філософське поняття *ахімси,* унікальну концепцію *гандизму,* систему принципів міжнародних відносин *«панча шила»* тощо.

Якщо звернутися до короткого аналізу цих понять і принципів, можна дійти висновку про найважливіші цивілізаційно-релігійно-філософські фактори, що суттєво вплинули на весь спектр формування міжнародних відносин у регіоні та якими пояснюються особливості генезису, специфіка напрямів і форм історичних і сучасних зв'язків Індії з іншими країнами регіону [9].

Значний вплив на систему міжнародних відносин, особливо її регіональний аспект, відіграло концептуальне поняття *мандали.* Необхідно підкреслити, що *мандала* – це староіндійське й буддійське поняття (концепція, світогляд), воно, безперечно, є своєрідною основою у підходах до *структури* всієї системи міжнародних відносин, їх форм, ієрархії, підпорядкування, характеру взаємодії. Походить назва – *мандала* – із санскриту і уявляється як складне сакральне явище. У

староіндійській літературі воно символізувало поняття: коло – куля – орбіта – колесо – країна – суспільство – *інтеграція.* Мандалами також називаються частини староіндійського епосу – «Ріґведи» (вона ніби об'єднує ці окремі частини в єдине ціле, з'єднуючи їх спільною, головною ідеєю).

Надалі в буддійській традиції термін *мандала* набуває нових, додаткових і досить важливих значень. У графічному вимірі вона набуває форми як магічна діаграма, а у філософському значенні – як концепція Всесвіту і є своєрідною «картою космосу». *Мандала* як магічна діаграма та як «карта космосу» являє собою коло з чітко визначеним центром. Це коло вписане у квадрат, що так само вписаний в інше (більше) коло. Зовнішнє коло – Всесвіт, а внутрішнє коло – осереддя Бога чи іншого важливого сакрального об'єкта. Квадрат орієнтований по сторонах світу і має з кожного боку виходи, тобто «ворота до Всесвіту», а саме поле квадрата поділене на чотири частини (кожна має свій колір і символізує певну частину світу). Найважливішу, п'яту частину, утворює безпосередньо центр (ядро).

Цікавим є те, що графічне зображення *мандали*, зазвичай, було в основі зведення стародавніх релігійних храмів, а саму *мандалу* часто зображували на стелі чи підлозі храму. Такі малюнки можуть бути рельєфними чи плоскими й зображуватись на різних сакральних атрибутах і символах, але завжди мають у собі філософсько-релігійне *значення єдності*, чіткого підпорядкування, важливості й значущості центру, рівномірності й взаємообумовленості інших частин, а також співвідношення єдиного й цілого [4, 55–56].

Зазначимо, що саме таку ситуацію ми спостерігаємо, коли аналізуємо структуру сучасного південноазійського регіону: чітко визначений центр (Індія), навколо якого інші частини (регіональні країни), що тяжіють до цього центру (ядра), значною мірою підпорядковані йому, взаємозалежні, взаємообумовлені й об'єднані єдиним колом регіональних аспектів (або регіональних завдань).

Із давніх-давен в індійців існувало й чітке розуміння *загальнонаціонального інтересу*, адже будь-яка держава (нація) прагнула до миру, процвітання й розвитку, і кожний, хто підтримував і поважав такі державницькі інтереси й не заважав їм, ставав другом. Окреслені підходи поступово вибудовували переважно *двосторонню* («двобічну») *форму* внутрішньорегіональних взаємодій і контактів (тобто Індія розвивала відносини з кожною іншою державою регіону на двосторонній основі), що згодом перетворилось на одну з головних

особливостей регіональної політики Індії й процесу регіоналізації в межах Південної Азії.

Вірогідно, принципи, що дійшли з глибини цивілізаційних засад, наклали особливий відбиток на сучасні міжнародні, у тому числі регіональні, відносини, зумовивши специфіку й важливі особливості як двосторонніх, так і багатосторонніх зв'язків Індії з країнами регіону. Вони, безперечно, зумовили доцентрові регіональні процеси, стали прообразом сучасної *регіональної інтеграції*, що характеризується неординарним комплексом проблем, питань і певних досягнень.

Одним із прикладів реалізації на практиці ідеї *єдності у різноманітності* в регіональних відносинах Індії з країнами-сусідами може бути діяльність SAARC[2] – міжнародної регіональної організації південноазійських країн (створена 1985 року). Принципи роботи SAARC визначаються традиційними цивілізаційно-світоглядними поняттями, концепціями, що прийшли з далекої давнини: регіональна кооперація має відбуватись на основі взаємоповаги і суверенітету (ненасильства), територіальної цілісності й незалежності країн-учасниць, невтручання у внутрішні справи одна одної, на основі принципів мирного співіснування; багатостороння співпраця не повинна заперечувати налагоджені двосторонні контакти, а здійснюватися паралельно. Центральне місце у структурі SAARC, безперечно, посіла Індія – як ядро, провідна держава (пам'ятаємо структуру колеса-*мандали*). Логічним є й те, що в прийнятій символіці SAARC відбилися всі ці традиційні моменти: символічні долоні тримають квітку-коло з семи (за кількістю країн регіону) менших кружалець-країн (одна – у центрі, шість інших – її оточують) [8].

На прикладі діяльності SAARC ми можемо бачити життєздатну силу, роль та значення ідеї *єдності в різноманітності* в напрямі розвитку південноазійської *економічної інтеграції*. За різних причин та обставин вона відбувалася повільно та складно, але певний прогрес спостерігався зажди.

Беручи до уваги ці та багато інших важливих позитивних змін, можна дійти висновку, що в регіоні Південної Азії нині справді формується своєрідна, унікальна модель регіоналізації, що суттєво відрізняється від інших регіональних моделей світу. Найважливіша особливість південноазійської моделі регіоналізації обумовлена географічними та історико-культурними особливостями регіону й пов'язана зі структурною і системною *асиметрією*, що накладає відбиток і має великий вплив на весь процес регіоналізації в Південній Азії.

Саме цією обставиною обумовлюється особливий, надзвичайно високий статус регіональної держави – Індії – та специфіка її регіональної політики (що теж є унікальним у світовій регіональній практиці). Ще одна найважливіша особливість регіоналізації в Південній Азії визначається специфікою інтеграції та співвідношенням у її процесі *економічних і культурно-цивілізаційних факторів*; докладний аналіз останніх є показником відставання першого (економічного) й досить успішного просування іншого (цивілізаційного), який на нинішньому етапі розвитку регіоналізації відіграє *провідну* роль, стимулює та об'єднує країни регіону.

Зауважимо, що наприкінці минулого тисячоліття стало очевидним – біполярний або однополюсний світ не відповідає як культурно-цивілізаційним реаліям, так і соціально-економічним характеристикам сучасної світової системи, у структурі якої змінюється параметри співвідношення між Заходом і Сходом. Більш того, останнім часом стали найчіткіше виявлятися *цивілізаційні відмінності* різних регіонів світу. У цьому контексті на Сході виразно стала простежуватися тенденція до відчуженості від багатьох цінностей Заходу, від західної (у тому числі, європейської) цивілізації. Культурно-цивілізаційні чинники, разом із економічними й політичними, дедалі наполегливіше стали визначати *регіоналізацію* як провідну тенденцію світового прогресу. Розвиток цієї тенденції надалі може сприяти переходу світової системи саме до багатополярного й *багатоцивілізаційного світу*, із посиленням інтеграції всередині окремих регіонів, із однієї сторони, і виявленням суттєвих міжрегіональних протиріч, із іншої.

Під терміном *регіоналізація* розуміють два різні явища (процеси) – формування регіональних держав та їх регіональної політики (перший тип відносин) і розвиток інтеграції, тобто формування регіональних інтеграційних угруповань або об'єднань (другий тип відносин). Паралельне існування двох процесів – явище досить суперечливе [11]. По-перше, регіональні держави зацікавлені в наданні формального статусу своїм відносинам із суміжними державами. По-друге, наявність регіональних відносин першого типу може перешкоджати переростанню їх у другий тип, оскільки це здатне порушити характер відносин у системі провідна держава – підлеглі (залежні) держави, що й відбувалося за біполярного періоду. Важливою відмінністю за сучасних умов є те, що ці два процеси можуть не суперечити один одному через ситуацію у світі, що змінилась. Причому в розвитку цих процесів, окрім економічних і політичних чинників, дедалі більшої ролі набувають цивілізаційні.

Серед регіональних держав слід особливо виділити азійські країни-велетні – Індію та Китай. У найближчому майбутньому вони можуть стати суперниками в боротьбі за лідерство, але чи зможе хтось із них стати справжнім лідером – залежить від взаємодії дуже багатьох чинників [5]. Останнім часом азійські гіганти беруть найактивнішу участь у процесі *регіоналізації*. Тут треба зазначити значні досягнення Індії, якій до певної міри вдалося призупинити негативні відцентрові тенденції, що виникли в Південній Азії. Одним із найважливіших результатів цього процесу стало саме створення SAARC .

Свого часу багато авторів зазначали, що діяльність цієї організації не давала очікуваних результатів, у тому числі в економічній галузі. Проте слід врахувати, що це перша регіональна організація в Південній Азії, що була змушена долати значну кількість уже перелічених проблем. Водночас, одне з найважливіших досягнень SAARC – це створення постійного механізму для проведення неформальних зустрічей і дискусій лідерів країн Південної Азії. Зусилля, спрямовані на розвиток внутрішньорегіональних економічних зв'язків, знайшли віддзеркалення у створенні й наполегливому розвитку *зони вільної торгівлі* в регіоні, що дало можливість різко збільшити торговельний обіг, взаємні інвестиції, підвищило рівень інтеграції в цьому регіоні [13; 14].

Щодо *регіональних інтеграційних організацій* варто зазначити, що вони є добровільними об'єднаннями низки країн конкретного регіону, заснованими на міжнародних угодах для досягнення певної спільної проголошеної мети, зазвичай, у галузі економіки. Водночас стійкість і стабільність об'єднання посилюється, якщо збігається й політична мета країн, що засновують регіональний союз. Надзвичайно важливим, засадничим є і чинник цивілізаційної єдності. Однак практичний досвід є показником того, що створення ефективного регіонального об'єднання можливе лише за відносної рівності потенціалів держав, що беруть у ньому участь, а якщо його немає, виникають суттєві проблеми. Вочевидь, що ця обставина значною мірою пояснює ті труднощі, із якими Індія й стикається в межах провідного регіонального об'єднання Південної Азії (SAARC).

Саме ефективність регіональних економічних угруповань нерідко залучає нових членів, тим самим просторово розширюючи цей сегмент світового господарства. Однак найбільша вигідність, а часто-густо й найбільша безпека дій усередині об'єднання через послаблення зовнішньої конкуренції та посилення перемовних позицій ведуть до випереджального зміцнення *внутрішньорегіональних зв'язків*

порівняно з міжнародними (глобальними). Тобто, після досягнення певного моменту («критичної точки») регіоналізація починає стримувати глобалізацію, оскільки остання може виявитися менш вигідною й більш ризикованою. У цьому сенсі особливо цікавими видаються азійські гіганти в їх прагненнях і реальних можливостях досягнення статусу провідних регіональних лідерів, у їх ролі та впливі на зміну характеру глобального розвитку, а саме переходу до багатоцивілізаційного, *багатополюсного світу*.

Глобалізація й регіоналізація є процесами взаємопов'язаними й водночас суперечать одна одній, оскільки всі країни є як об'єктами, так і суб'єктами глобалізації і регіоналізації. Як відомо, процеси глобалізації зумовлюються насамперед необмеженою конкуренцією і вимагають від своїх суб'єктів підвищення ефективності на всіх напрямах (саме тому вона надзвичайно утискає інтереси менш розвинутих країн). Регіоналізм і процеси в межах *регіоналізації* більшою мірою відповідають інтересам усіх (сильних і слабких) країн-учасниць, причому не лише економічним, а й політичним, соціальним, цивілізаційним [12].

Вочевидь у середньо- і довгостроковій перспективі *система регіональних відносин в Азії*, а також світовий порядок у цілому, зазнають великих і серйозних змін. Особливо важливу роль у цьому процесі, поза сумнівом, відіграватимуть такі азійські гіганти, як Індія через їх колосальні масштаби, унікальні цивілізаційні цінності та величезний економічний потенціал.

70-літній шлях незалежного розвитку Індії в контексті економічних перетворень та акумульованого потенціалу вражає багатьма грандіозними досягненнями, про які могли б лише мріяти Махатма Ганді, Джавахарлал Неру та інші лідери індійського національно-визвольного руху. Серед найбільш вражаючих напрямів досягнень – інформаційні технології, космічні дослідження, ядерні програми, прискорені темпи економічного розвитку, успіхи низки економічних реформ, важливі зрушення в сільському господарстві тощо.

Під значним впливом усього комплексу розглянутих поглядів, принципів, концепцій Індія за 70 років подолала нелегкий і поступовий шлях до набуття статусу провідної країни регіону й *регіонального лідера*, гідно реагувала й відповідала на виклики глобалізації, проблеми біполярного й постбіполярного світу, особливості й численні труднощі регіонального розвитку, пов'язані з процесом економічної інтеграції й культурно-цивілізаційної консолідації. Безперечно, Індія нині є одним із

провідних гравців світової арени на шляху формування мультицивілізаційної регіоналізації. Роль і значення цієї унікальної держави-цивілізації у формуванні багатополюсної структури сучасного світу надзвичайно велика за своїм масштабом і суттєва за своїм змістом [3].

Упродовж останніх 70-і років свого розвитку Індія продемонструвала всьому світові унікальність і значущість цивілізаційних цінностей, історичну роль і сучасне бачення *єдності в різноманітності* як основоположної ідеї національного розвитку, що дає напрям до розв'язання найскладніших проблем внутрішньої та зовнішньої політики держави. Вона набула значного досвіду подолання складних перешкод у збереженні єдності в країні та стабільності в регіоні, стала прикладом національної самодостатності й міжнародної толерантності, що може бути, безперечно, цікавим і корисним для багатьох країн світу, у тому числі й сучасної України.

Досліджуючи низку актуальних питань, пов'язаних із проблемою існування сучасної України в глобалізованому світі та визначенням подальшого шляху її розвитку, і розуміючи складність вибору для нашої країни євроінтеграційних альтернатив та вирішення питань війни і миру, видається доцільним приділити особливу увагу «азійському вектору» глобальних трансформацій і взаємодій. Такий підхід стосується як розвитку різнобічних контактів і взаємовигідної співпраці з провідними азійськими країнами (до яких належить Індія), так і доцільності ретельного вивчення закономірностей та особливостей процесів *регіоналізації* в Азійському ареалі світової системи, місця й ролі в цьому процесі «азійських цивілізаційних цінностей», а також методів і специфіки стрімкого соціально-економічного розвитку найбільших азійських держав. Дослідження та науковий аналіз цих явищ на прикладі Індії та регіону Південної Азії, безперечно, можуть бути корисними для України в пошуках ключових, пріоритетних напрямів у розв'язанні складних проблем сучасності.

ПРИМІТКИ:

[1] Подана в цьому збірнику стаття є виправленим і доповненим варіантом статті автора: Лукаш О.І. «Єдність у різноманітності» як головна особливість розвитку індійської цивілізації // Цивілізаційні чинники світобудови: джерела походження, потенціал взаємодії та виміри конструктивізму (країни Азії та Африки): Збірник наукових праць / НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»; редкол.: О.І. Лукаш та ін. – К., 2015. – С. 51 – 60.

[2] SAARC – South Asian Association for Regional Cooperation.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Див. докл.: Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes: [original translation from Sanskrit with introduction and notes]. – Harvard: Harvard university Press, 1994. – 598 p.

2. Див. докл.: Борділовська О. А. Еволюція зовнішньополітичної стратегії Республіки Індія у постбіполярний період / Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора політичних наук. – К., 2011.– 433 с.

3. Лукаш О.І. Індія і Китай у глобальних еволюційних процесах // Історичний розвиток глобальної периферії як чинник трансформації сучасної світосистеми: збірник наукових праць / НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України». Інститут Конфуція Київського національного лінгвістичного університету; відп. наук. ред. О.І. Лукаш. – К., 2016. – С. 59–81.

4. Лукаш О.І. «Єдність у різноманітності» як головна особливість розвитку індійської цивілізації // Цивілізаційні чинники світобудови: джерела походження, потенціал взаємодії та виміри конструктивізму (країни Азії та Африки): Збірник наукових праць / НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»; редкол.: О..І.. Лукаш та ін. – К., 2015. – С. 51–60.

5. Лукаш О.І. Індія і Китай як визначальні джерела створення нового світового порядку: на шляху мирного співіснування та мультикультурної демократії // Глобальна периферія в XXI ст.: засади, закономірності та умови цивілізаційного ренесансу: збірник наукових праць / за загальною редакцією д.і.н., проф. Гури В.К.; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України». – К., 2014. – С. 202–224.

6. Лукаш О.І. Інтеграційні аспекти процесу регіоналізації в Південній Азії: співвідношення доцентрових та відцентрових тенденцій // Дослідження світової політики: Збірник наук. праць / ІСЕМВ НАН України. – Вип. 1 (62). – К., 2013. – С. 155–176.

7. Лукаш О.І. Індія і регіон Південної Азії: «єдність у різноманітності» // Тези III Всеукраїнської конференції індологів, 30 січня 2013 р. / НАН України, Всеукраїнська асоціація індологів, Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України. Посольство Республіки Індія в Україні. – К., 2013. – С. 9–11.

8. Лукаш О.І. Індія і країни Південної Азії у вимірі інтеграційних процесів: роль та значення SAARC // Дослідження світової політики: Збірник наук. праць / ІСЕМВ НАН України. – Вип. 2 (59). – К., 2012. – С. 38–50.

9. Лукаш О.І. Індія і південно-азійська модель регіоналізації (роль та значення цивілізаційно-релігійного фактора) // Світ XXI ст. Взаємодія «Північ–Південь» у вимірах перспектив глобального співіснування: Матеріали Міжвідомчої науково-теоретичної конференції (м. Київ, 21 червня 2011 р.). – К.: Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України. – К., 2012. – С. 85–90.

10. Лукаш О.І. Індія: специфіка процесів глобалізації (порівняльний аналіз з Китаєм) // Тези II Всеукраїнської конференції індологів, 5–6 червня 2007 року (До 60-річчя незалежності Індії та року Індії в Україні) / НАН України, Всеукраїнська асоціація індологів, Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України. Посольство Республіки Індія в Україні. – К, 2007. – С. 3–5.

11. Лукаш О.И. Региональная политика Индии в условиях глобализации на рубеже XX – XXI в. // Индийские исследования в странах СНГ. Материалы научной конференции / РАН, Институт востоковедения РАН. Культурный центр им. Дж. Неру. Посольство Индии в РФ. – М., 2007. – С.382–399.

12. Лукаш О.И. Индия и особенности процесса регионализации в Южной Азии // ICANAS XXXVII: International Congress of Asian and North African Studies. Abstracts. – Vol. 3. – Moscow: Organizing Committee of ICANAS XXXVII, 2004. – P. 804–806 (рос. і англ. мовами).

13. SAARC: Charter. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: // www.saarc-sec.org / SAARC-Charter/5/.

14. SAARC: Area of Cooperation. [Електронний ресурс].– Режим доступу: http://www.saarc-ec.org/areaofcooperation/detail/

УДК 327(540) **А. М. Кобзаренко**

ЗРОСТАННЯ МОРСЬКОЇ МОГУТНОСТІ ІНДІЇ: БЕЗПЕКОВІ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ ВИМІРИ (кін. XX – поч. XXI ст.)

У контексті дослідження проблем міжнародної безпеки зазначена тема може розглядатись як частина ширшого комплексу проблем безпеки в Індійському океані, що впродовж ще 70–80-х років минулого століття традиційно виокремлювалася радянськими [4] та індійськими [3; 1] дослідниками як цілком самостійний предмет дослідження. Зміна характеру міжнародних відносин у регіональних системах, що географічно тяжіють до Індійського океану, а саме припинення протистояння наддержав у цьому регіоні, вимог створення тут без'ядерної зони, певною мірою визначили «деактуалізацію» формулювання «безпека Індійського океану» в сучасних міжнародних дослідженнях, присвячених проблемам безпеки, а також дали підстави стверджувати про існування менших, але більш інтегрованих комплексів безпеки, що стали складатися на рубежі XX–XXI ст.

Загалом, дослідження проблем безпеки в Індійському океані може здійснюватися в межах двох підходів – розгляду всіх країн, що прилягають до Індійського океану, як деякого спільного «регіону Індійського океану», або ж розгляду проблем безпеки окремих країн, що знаходяться на узбережжі Індійського океану, у контексті безпеки усталених регіонів, що виділяються в межах сучасних теорій систем міжнародних відносин. Зважаючи на викладені нижче міркування, автор схиляється до другого підходу.

Видається, що достатніх підстав говорити про існування потужної системи безпеки в Індійському океані ще зарано, оскільки не існує достатньо потужних чинників, що об'єднували б проблеми безпеки окремих держав цього регіону в спільну систему. Тому в межах сучасних безпекових досліджень доречно стверджувати про існування традиційних комплексів безпеки (Африканський Ріг, Перська затока, Південна Азія, Південно-Східна Азія), яких до певної міри зближує чинник американської військової присутності на Індійському океані та в Азії. У межах кожного з таких комплексів проблема безпеки морських кордонів і балансу сил морських держав є важливим елементом регіональної системи безпеки, а тому заслуговує на окреме вивчення.

Ця стаття є спробою аналізу проблем безпеки морських кордонів і ролі морської могутності у забезпеченні національної безпеки ключової

держави Південної Азії – Індії. У контексті дослідження проблем безпеки Південної та Південно-Східної Азії, і передусім Індії, яка все активніше заявляє про себе як велика регіональна морська держава, дедалі більшої ваги набувають питання нарощування морських озброєнь державами цих регіонів, а також проблеми, пов'язані з існуванням територіальних спорів у морських акваторіях. Водночас, необхідно зазначити, що деякі дослідники не поділяють окресленого вище підходу, заснованого на аналізі регіональних безпекових взаємодій, і досліджують безпекову проблематику зовнішньої політики Індії у традиційному контексті безпеки Індійського океану [5; 19; 7].

Ця стаття має на меті окреслити основні чинники та перспективи посилення морської могутності Індії та визначити місце Індії у співвідношенні сил регіональних і позарегіональних держав на Індійському океані. За методологічну основу обрано неореалістичний підхід, що дає можливість найбільш повно дослідити безпекові та геополітичні аспекти регіональних систем міжнародних відносин (як морська держава Індія є регіональною державою) з позиції аналізу політики окремої держави. Як окремі методи застосовуються аналіз інтересів та мотивацій держав і геополітичний аналіз як інтерпретація дій держави на політичній арені з точки зору просторового виміру інтересів цієї держави.

В силу наявності в Індії протяжної (понад 6 тис. км) берегової лінії і острівних володінь (Андаманські, Нікобарські та Лаккадивські острови), географічної закритості Південної Азії (природні межі регіону проходять по високогірних районах, відповідно зв'язки з зовнішнім світом переважно здійснюються морем) та існуванням територіальних спорів на морі у відносинах із Бангладеш і Пакистаном проблеми безпеки морських кордонів і морської торгівлі традиційно посідають важливе місце в індійській зовнішній та безпековій політиці (97% зовнішньоторговельного обігу Індії здійснювались у визначений період через морські перевезення) [17]. Уже в перші роки існування Республіки Індія прем'єр-міністром держави Дж. Неру було визначено важливість безпеки морських кордонів і територіальних вод держави: «Щоб досягти безпеки на суші необхідно забезпечити перевагу на морі». Водночас, через конфлікти з Пакистаном і КНР, що відбувалися майже винятково на суші й тому потребували посиленої уваги до армії, у 1940–1980-і роки в розвитку збройних сил Індії відбувся ухил у бік пріоритетного розвитку сухопутних військ за рахунок нехтування потребами флоту. Водночас і основний акцент зовнішньої та безпекової політики країни було спрямовано на створення противаги загрозам у

континентальній Азії. Деякі індійські дослідники вказують на катастрофічні наслідки такої політики для становлення Індії як великої держави [9] – за сучасних умов, здобувши ядерну зброю і засоби її доставки і володіючи потужним економічним потенціалом, вона часто нездатна забезпечити захист своїх інтересів у стратегічно важливих для своєї зовнішньої політики регіонах, оскільки не володіє достатньо потужним флотом і не має розгалуженої структури зв'язків між власними військово-морськими силами та ВМС інших держав.

На сучасному етапі позиція Індії щодо проблем безпеки на морі змінюється як на теоретичному, так і на політичному рівні, їй приділяється значно більше уваги, аніж це було, скажімо, у 1980-і роки. Цьому можна дати досить комплексне пояснення і охарактеризувати головними чинниками, що визначають підвищення ваги морської безпеки та морської могутності Індії впродовж останнього десятиліття: 1) стрімкий економічний розвиток країни, що дає можливість безболісно збільшувати витрати на оборону і здійснювати модернізацію збройних сил; 2) здобуття ядерної зброї та кількаразової переваги над Пакистаном у звичайних, передусім сухопутних, озброєннях, що дає підстави стверджувати про відносну безпеку Індії у разі можливого воєнного конфлікту з Ісламабадом, а відповідно вивільнює ресурси для випереджального розвитку морських озброєнь, у тому числі й носіїв ядерної зброї, які гарантуватимуть мобільність та невразливість індійського ядерного потенціалу; 3) присутність на Індійському океані значних військово-морських сил позарегіональних держав – США, Франції, Великобританії, а також проникнення в район океану китайської військової присутності, що разом становлять загрозу національній безпеці та інтересам Індії, а тому потребують адекватної відповіді; 4) активний розвиток торгівлі з державами Азії в межах політики «орієнтації на Схід», що тягне за собою стрімкий розвиток морських перевезень між Індією та країнами Південно-Східної та Північно-Східної Азії, а відповідно і ставить питання про безпеку таких перевезень; 5) активний розвиток морської могутності сусідніми щодо Республіки Індія державами – передусім Пакистаном та Китаєм, дещо меншою мірою – острівними державами Південно-Східної Азії, що провокує Індію до кроків, спрямованих на збереження чинного статус-кво на Індійському океані; 6) збільшення ваги енергетичної безпеки Індії в структурі невійськових аспектів безпеки держави, що в підсумку створює потребу організації безпеки майбутніх трубопроводів і сучасних танкерних перевезень; 7) прагнення Індії до отримання статусу великої держави, що передбачає вихід індійської зовнішньої

політики за межі регіону Південної Азії, у тому числі за рахунок забезпечення присутності у суміжних регіонах.

Початок активізації безпекової політики Індії на морі слід пов'язувати з діяльністю уряду Р. Ганді у 1984–1989 рр., що розпочав масштабну програму з модернізації військово-морських сил країни, яка стала вагомою складовою комплексу політичних та економічних реформ, ініційованих урядом і спрямованих на перетворення Індії на сучасну, економічно потужну і політично впливову державу. Головними кроками програми модернізації ВМС стали намагання отримати нові сучасні військові кораблі та початок модернізації військово-морських баз. За підсумками однорічних перемовин із СРСР 1988 року Індія отримала в оренду перший атомний підводний човен, що до 1991 р. виконував роль тренувальної бази для індійських команд. 1987 року індійському військовому відомству вдалося придбати у Великобританії застарілий авіаносець «Віраат», що став другим авіаносцем індійського флоту. Водночас було заявлено про наміри спорудження в Індії двох нових авіаносців, замовлення на конструювання яких було розміщено у Франції. Кроки уряду мали своїм результатом збільшення можливостей військово-морських сил Індії і створили передумови для посилення політичної та військової активності Делі в регіоні Південної Азії. Зокрема 1987 року військово-морські сили взяли активну участь у миротворчій операції індійських військ на півночі Шрі-Ланки, а 1988 року повністю забезпечили здійснення операції «Кактус», спрямованої на повернення до влади скинутого уряду Мальдивів.

На початку 1990-х років внаслідок радикальних перетворень у внутрішньополітичному та економічному становищі Республіки Індія та змін у світовій системі міжнародних відносин позиції Делі на Індійському океані суттєво ослабли. Через недостатнє фінансування було суттєво обмежено програму модернізації ВМС, водночас посилення присутності США, Великобританії та Франції на Індійському океані й повне згортання радянської військової присутності в цьому регіоні призвели до зміни статусу Індії як морської держави. Якщо попередньо, за умов взаємного стримування США та СРСР з баз і стоянок у районі Індійського океану, Індія мала відносну свободу дій і у відносинах із меншими державами могла займати позицію сили, оскільки не була об'єктом уваги флотів жодної з наддержав, то за умов війни у Перській затоці й переміщень значних американських сил вона опинилась у становищі другорядної морської держави, основна увага

якої мала зосереджуватися на захисті власних кордонів, а не на забезпеченні присутності в регіоні в цілому.

За геополітичних умов 1990-х років Індія опинилася в оточенні військово-морських баз США, на яких для контролю ситуації в районі Перської затоки було зосереджено значні сили: створену на початку 1980-х років військово-морську й військово-повітряну базу на о. Дієго-Гарсія (центральна частина Індійського океану) США доповнили розміщенням значних сил у Кувейті, Омані, Бахрейні, Саудівській Аравії та на Аравійському морі (північно-західна частина Індійського океану), водночас після ліквідації баз США на Філіппінах значні сили Тихоокеанського командування було переміщено до Сингапуру (східна частина Індійського океану), що перетворився на одну з найбільших стоянок військових кораблів США. Так було суттєво обмежено вплив Індії на найважливіші шляхи сполучення країни зі світом – позарегіональною наддержавою контролювався доступ Індії до головного джерела енергоносіїв, яким для Делі до війни у Перській затоці був Ірак, та вихід до основних шляхів торговельних перевезень: до Європи через Аравійське і Червоне море та до Азійсько-Тихоокеанського регіону через Малаккську протоку.

Обмеженість власних ресурсів та намагання підтримувати безконфліктні відносини зі США не давали Індії можливості відкрито декларувати свої безпекові інтереси в районі Індійського океану і змушували до застосування у своїй політиці в Південній Азії та суміжних регіонах, прилеглих до Індійського океану, асиметричного підходу, спрямованого на вирівнювання статусів з більш потужними позарегіональними державами за рахунок розвитку відносин у сфері безпеки з малими та середніми державами та регіональними організаціями. Розвиток системи політичних та економічних відносин та налагодження контактів у безпековій сфері і, передусім, у питанні морських озброєнь, із сусідніми державами Південно-Східної Азії в політиці Індії доповнювався поступовим нарощуванням потужності ВМС і розвитком відповідної інфраструктури.

Із геополітичної точки зору, Делі виявляється обмеженим у своїй політиці на Індійському океані чинником конфліктності у відносинах з Пакистаном та негативним сприйняттям Індії мусульманськими країнами Близького Сходу. Тому основний акцент інтересів Індії на морі спрямовано у бік Південно-Східної Азії (Бенгальської затоки та Андаманського моря). Тут виник досить унікальний комплекс безпекових взаємодій. По-перше, Індія традиційно сприймається державами Південно-Східної Азії як зовнішній силовий чинник, що з

формуванням нового міжнародного морського режиму та активізацією зовнішньої політики несподівано з'явився як потенційна загроза регіональній безпеці. Після визначення 200-мильних виняткових економічних зон з Андаманським островами, розміщеними за тисячі кілометрів від основної території держави, проте у безпосередній близькості від Таїланду, Індонезії, Сингапуру, Малайзії та М'янми, двома авіаносцями (тоді як до середини 1990-х років навіть КНР не мала жодного) та намірами спорудження бази ВМС на о. Великий Нікобар, Індія сприймалася та сприймається державами АСЕАН як велика регіональна морська держава, що ймовірно може прагнути до посилення свого впливу в регіоні та реалізації переваги у морських озброєннях. По-друге, держави АСЕАН вбачають в Індії можливу противагу китайському впливу в регіоні, оскільки політика КНР усе ще розглядається ними як основне джерело загроз.

Специфічний статус Індії у Південно-Східній Азії давав їй можливість здійснювати щодо держав цього регіону доволі гнучку політику, що максимально забезпечувало національні інтереси Делі. Сприяв цьому і відносно слабкий інтерес зовнішньої політики США як до Південної Азії (хоча з початком воєнної операції в Афганістані ситуація дещо змінилася), так і до регіону АСЕАН, що давало Індії можливість відігравати роль великої держави в обох регіонах.

Оголошена урядом П. В. Нарасімхи Рао політика «Орієнтації на Схід», заснована на пріоритетності розвитку економічних відносин із країнами Східної Азії, у політичній та безпековій сфері мала своїм результатом активізацію двосторонніх та багатосторонніх відносин із державами АСЕАН. Суттєвим компонентом цих відносин стала співпраця у сфері безпеки на морі: 1991 року було започатковано спільні військово-морські навчання з Індонезією та Малайзією, із 1993 року до програми навчань приєднався Сингапур, із 1996 року в спільних навчаннях на Андаманському морі в різних форматах активно бере участь Таїланд [20]. 1993 року між Індією та Малайзією було підписано Меморандум про співпрацю в оборонній галузі, що став першим подібним документом, підписаним Делі з державою-членом АСЕАН (із низкою інших держав Індією було налагоджено консультаційні механізми з питань безпеки, найефективнішим з яких була індійсько-таїландська спільна робоча група з питань безпеки, створена 2002 року). Водночас відносини Індії з АСЕАН було підвищено на якісно новий рівень – 1993 року Індія отримала статус партнера по галузевому діалогу, 1995 року – повноправного партнера АСЕАН. 1996 року Індія стала учасником Регіонального Форуму

АСЕАН (АРФ), структури, що об'єднує країни Південно-Східної Азії та низку сусідніх держав і має на меті формування кооперативного середовища безпеки в регіоні.

Формально участь Індії у АРФ урівнює статуси Індії та КНР у Південно-Східній Азії, проте при врахуванні безпекового чинника і, зокрема чинника безпеки на морі, позиції Китаю виявляються значно сильнішими, оскільки між Пекіном та низкою держав регіону АСЕАН існує латентний територіальний конфлікт у Південно-Китайському морі, що ставить АСЕАН у пряму залежність від китайської зовнішньої політики. Прихована індійсько-китайська взаємодія в регіоні Південно-Східної Азії реалізується через низку локальних комплексів безпеки, учасниками яких є Делі, Пекін та одна з країн регіону. Найбільші протистояння інтересів Індії та КНР у безпековій сфері виявлялися у структурі відносин Індії та М'янми: країни, що є основним провідником інтересів Китаю в Південно-Східній Азії.

Ослаблення індійсько-бірманських відносин у першій половині 1990-х років, пов'язане з засудженням офіційним Делі військового перевороту 1988 року, створило передумови до зближення М'янми з КНР. У безпековому вимірі це зближення виявилося в розвитку активної співпраці військових відомств Пекіна і Янгона і модернізації бірманської армії за фінансової та технічної допомоги Китаю. Упродовж 1990-х років КНР надала військову допомогу Бірмі на 1,4 млрд дол., переважно постачанням озброєнь (літаків, кораблів берегової охорони, легкої бронетехніки) та тренуванням військовослужбовців, причому основну увагу було приділено саме морському озброєнню [24]. Водночас обсяги імпорту озброєнь з Китаю склали приблизно 2 млрд дол. [2]. Завдяки китайській військовій допомозі ВМС М'янми постали як самостійний рід військ, а сам Янгон перетворився на суттєвий чинник балансу сил на Андаманському морі.

При аналізі мотивації політики КНР щодо М'янми необхідно враховувати два суттєвих чинники: КНР зацікавлена в отриманні доступу до Індійського океану, оскільки її Тихоокеанське узбережжя заблоковане системою американських військових баз на Далекому Сході, натомість доступ до Індійського океану наближає Китай до стратегічно важливої Малаккської протоки, через яку здійснюється майже половина світових торговельних перевезень; забезпечення військової присутності в одній із країн Південно-Східної Азії дасть можливість Пекіну розширити межі співпраці з АСЕАН і в такий спосіб закріпити китайський вплив у регіоні, здобувши суттєвий важіль впливу

на В'єтнам та Таїланд – основних противників проникнення КНР до регіону.

Індійські дослідники вказують на розміщення китайських військових баз у М'янмі як на перспективність китайської політики в цій країні [10]. Слід визнати, що для подібних тверджень є вагомі підстави: М'янмою КНР було надано право на використання з військовою метою низки островів у Андаманському морі, на кількох з яких було встановлено апаратуру стеження за рухом суден. Розміщення такої апаратури на одному з островів (В.Коко) у безпосередній близькості від Андаманських островів дало б можливість контролювати військову активність Індії не лише в Андаманському морі та Бенгальській затоці, а й на суші, зокрема в Західній Бенгалії, де в Калькутті розміщено центр Східного командування ВМС Індії [14; 16]. У середині 1990-х років КНР розпочала модернізацію дев'яти бірманських військово-морських баз, у тому числі в Сітуе, що знаходиться у безпосередній близькості від кордону з Бангладеш та території Індії [11], і профінансувала спорудження дороги з Юннані до Янгона, отримавши сухопутний доступ до Бенгальської затоки [13]. Водночас почастішали відвідання бірманських портів китайськими військовими суднами.

Формування неформального китайсько-бірманського воєнного союзу порушило баланс сил у трикутнику Делі-Янгон-Пекін і викликало суттєвий перегляд індійської безпекової політики у північно-східній частині Індійського океану. Після провалу силового тиску на Янгон початку 1990-х років Індія перейшла до гнучкої політики «конструктивного залучення», орієнтованої на розвиток індійсько-бірманських економічних зв'язків, що мали стати противагою зв'язкам М'янми та КНР в оборонній галузі.

За результатами здійснення такої політики Індія перетворилася на основний експортний ринок та важливого кредитора М'янми, водночас ініціювавши низку структур і проектів багатосторонньої співпраці за участі цієї країни (BIMST-EC, проект Ганг-Меконг, проект трансазійської магістралі, програма співпраці в форматі Індія-М'янма-Таїланд). Водночас, політика «конструктивного залучення» лише частково досягла своєї мети: Делі вдалося суттєво покращити клімат безпеки у Бенгальській затоці, усунувши конфронтацію з Янгоном, проте й на сучасному етапі військове керівництво М'янми визначає національну безпеку своєї країни винятково через підтримання тісних відносин із КНР, у тому числі й за рахунок посилення китайської військової активності на Індійському океані. Обмеженість результатів

політики залучення щодо М'янми, вочевидь, змушує Індію до пошуку альтернативних стратегій впливу на розвиток безпекової ситуації у Бенгальській затоці та на Андаманському морі. Найбільш очевидним заходом, спрямованим на стримування китайської активності в цій частині Індійського океану, є нарощування тут індійської військової присутності. Тенденція до посилення військової активності Делі в районі Андаманського моря стало створення 2001 року окремого територіального Командування Андаманських та Нікобарських островів ВМС Індії з центром у Порт-Блері.

Зусилля індійської дипломатії у забезпеченні безпеки морських кордонів та виняткових економічних зон країни дають можливість Делі підтримувати мінімальний рівень безпеки у відносинах із сусідніми державами і частково вирішити завдання представництва індійських інтересів у суміжних регіонах, передусім Південно-Східній Азії, проте не можуть забезпечити реалізації амбіційних планів перетворення Індії на велику морську державу. Основною проблемою індійської стратегії на Індійському океані залишається, незважаючи на збільшення морської могутності Індії, брак військового потенціалу, необхідного для вирішення масштабних завдань.

На розв'язання проблем переозброєння індійського флоту було спрямовано масштабну програму модернізації ВМС, ухвалену урядом у лютому 2002 р. і розраховану на 30 років. Цією програмою зокрема передбачалось оновлення флоту придбанням і побудовою власних авіанесучих та інших бойових надводних кораблів та розробку і виробництво нових моделей підводних човнів. Планувалось, що за підсумками реалізації програми Індія матиме три авіаносці, що могли б розгортатися у Бенгальській затоці та Аравійському морі на ротаційній основі. Одним із цих авіаносців мав стати колишній російський «Адмірал Горшков», контракт щодо якого було остаточно підписано Росією та Індією в січні 2004 р. [22]. Другим мав стати новий корабель, спроектований в Італії та закладений в Кочіні на початку 2005 р. [21]. Найбільш пріоритетним напрямом розвитку ВМС було визначено їх обладнання атомними підводними човнами [6]. За технологією це найскладніше з визначених програмою завдань, проте його реалізація дасть можливість Індії перетворитися на повноцінну ядерну державу і в деякій перспективі збудувати власну тріаду.

Динамічний розвиток Індії в останнє десятиліття та посилення політичної ваги країни на міжнародній арені дають підстави стверджувати, що в перспективі країна має всі підстави перетворитися на потужну морську державу, що визначатиме параметри системи

безпеки в Індійському океані. Реалізація Індією перспективних планів щодо нарощування морських озброєнь та забезпечення присутності у Індійському океані може мати значний вплив на розвиток двосторонніх відносин Індії з державами Південної та Південно-Східної Азії, Близького Сходу та Африки, а також на становлення регіональних систем міжнародних відносин. Нарощування стратегічних озброєнь потенційно дестабілізує системи міжнародних відносин, привносячи чинник гонки озброєнь. Найбільшою така загроза є у відносинах Індії та Пакистану, де вже мали місце окремі прецеденти гонки озброєнь на морі. Можливість поширення гонки озброєнь між Індією та Пакистаном на море посилюється також залученням ВМС до збройного протистояння двох країн. Найбільш загрозливим таким фактом стало блокування індійськими військово-морськими силами узбережжя Пакистану під час Каргільської кризи 1999 року та приведення в бойову готовність кораблів Західного командування ВМС Індії під час напруженості у відносинах двох країн у 2001 – 2002 рр. [18].

Значення посилення морської могутності Індії на сучасному етапі виходить за межі регіону Південної Азії й тому привертає увагу не лише Пакистану, що традиційно гостро реагує на будь-яке збільшення військового потенціалу Індії, а й низки інших держав басейну Індійського океану, що претендують на вплив у регіоні: КНР, Австралії та Індонезії. Напруженість у відносинах Індії з цими державами ускладнює систему відносин у східній частині Індійського океану і тому знижує рівень стабільності регіональної системи міжнародних відносин, який у випадку Південно-Східної Азії тримається винятково на принципі взаємного невтручання країн регіону до внутрішніх справ одне одного [12], і тому може порушитися у разі виникнення напруженості між великими регіональними державами.

Стратегічні позиції Індії на Індійському океані як упродовж проаналізованого періоду, так і в перспективі обмежуються фактором військової присутності США в Азії та на Близькому Сході. У межах чинного співвідношення сил на морі Індія спроможна відігравати лише роль другорядного гравця, що вимушено враховує позицію сильнішого учасника балансу сил. Навіть за умови реалізації амбіційної програми оновлення індійських ВМС Делі, вірогідно, не зможе врівноважити американської військової присутності на Індійському океані й тому слід очікувати, що індійська безпекова політика в регіоні Індійського океану максимально враховуватиме американський чинник. Тому Індія підтримувала і буде підтримувати покращання індійсько-американських відносин, стимулювати відновлення співпраці двох

держав у військовій галузі, що дає підстави стверджувати про можливу перспективу партнерства двох держав в Індійському океані, яка дасть можливість врахувати інтереси обох сторін розмежуванням зон відповідальності. Приклад такого партнерства можна знайти у досвіді миротворчої операції Індії у Шрі-Ланці, негласну згоду на проведення якої дали США, відмовивши ланкійському уряду в допомозі та заблокувавши дії міжнародної спільноти.

Можна стверджувати, що Республіка Індія була і залишається потужною морською державою, що відіграє суттєву роль у балансі сил на Індійському океані і з перспективою модернізації військово-морських сил може мати вагомий вплив на розвиток систем міжнародних відносин не лише в Південній Азії, а й суміжних регіонах, передусім Південно-Східній Азії та на Близькому Сході. Забезпечення безпеки морських кордонів є важливим елементом безпекової політики Індії та одним із пріоритетів зовнішньої політики країни. Водночас необхідно брати до уваги певну специфіку цього процесу: по-перше, збільшення морської могутності Індії посилює національну безпеку країни, а по-друге – потенційно знижує рівень регіональної безпеки, провокуючи напруженість у відносинах з іншими державами, насамперед із КНР, Пакистаном і США.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Банерджи Б.Н. Индийский океан: зона напряженности. – М., Прогресс, 1988. – 204 с.
2. Ігнатьєв П. М‘янма – слабка ланка АСЕАН // Політика і Час. – 2002. – № 12. – С.54.
3. Каушик Д. Индийский океан. Проблемы безопасности. – М., Прогресс, 1976. – 174 с.
4. Лебедева Н. Международные отношения в зоне Индийского океана. – М., Наука, 1991. – 246 с.
5. Лебедева Н.Б. Индийский океан – новые аспекты безопасности. // Индия в глобальной политике: Внешние и внутренние аспекты. Материалы научного семинара. – М., Центр индийских исследований Института востоковедения РАН, 2003. – С. 66-81.
6. Федоров В. Перспективная программа модернизации ВМС Индии // Зарубежное военное обозрение. – 2002. – № 4. – С. 50.
7. Chandra S., Arunachalam B., Suryanarayan V. (Eds). The Indian Ocean and its Islands: Strategic, Scientific and Historical Perspectives. – New Delhi-London, Sage Publications, 1993. – 219 p.
8. India-Thailand Relations Review, Ministry of External Relations of India. – New Delhi, 2003.
9. Kanwal G. India's National Security Strategy in a Nuclear Environment // Strategic Analysis. – 2000. – Vol. XXIV. – No. 9. – P. 1601.
10. Khosla I.P. Myanmar: Cohesion and Liberalism // Strategic Analysis. – 1998. – Vol. XXI. – N 11. – P. 1654.
11. Kuppuswamy C. S. China-Pakistan-Myanmar: The triangular relationship needs careful watch. South Asia Analysis Group Paper, no. 401, 29.01.2002 [Electronic Resource]. – Access mode: http://www.saag.org/papers5/paper401.html.
12. Lim R. The ASEAN Regional Forum: Building on Sand // Contemporary Southeast Asia (Singapore). – 1998. – Vol. 20. – Issue 2. – P. 124.
13. Mak Joon Num. ASEAN-India Defense Interactions // Grare F., Mattoo A. (Eds.) India and ASEAN: The Politics of India’s ‘Look East’ Policy. – New Delhi, 2001. – P.161.

14. Nanda P. Strategic Significance of the Andamans // Bharat Rakshak Monitor. – 2002. – Volume 5 (3), November-December.

15. Operationalisation of India's Nuclear Doctrine, Ministry of External Affairs, 4 January 2003 [Electronic Resource]. – Access mode: http://meadev.nic.in/news/official/20030104/ official.htm.

16. Rappai M.V. China's Quest for Blue Waters // Strategic Analysis – 1998. – Vol. XXII. – N.9. – P.1335.

17. Roy-Chaudhury R. The Role of Naval Diplomacy in India's Foreign Policy / Mansingh L., Lahiri D. (Eds.) // Indian Foreign Policy: Agenda for the 21st century. – New Delhi: Foreign Service Institute, Konark Publishers PVT Ltd. – 1997. – Vol. 1. – P. 197.

18. Sakhuja V. Naval Diplomacy: Indian Initiatives //Bharat Rakshak Monitor. – 2003. – Volume 6 (1), July-August.

19. Singh K.R. India and the Indian Ocean / Mansingh L., Lahiri D. (Eds.) // Indian Foreign Policy: Agenda for the 21st century. – New Delhi: Foreign Service Institute, Konark Publishers PVT Ltd. – 1997. – Vol. – P.25-35.

20. Singh S. China Factor in India's Ties with South-East Asia / Grare F., Mattoo A. (Eds.) // India and ASEAN: The Politics of India's 'Look East' Policy. – New Delhi, 2001. – P. 200-230.

21. Aircraft carrier manufacture: India set to join elite club // The Hindu. – 2005. – March, 20.

22. India, Russia sign Gorshkov Deal // The Hindu. – 2004. – January, 21.

23. India will Lease an Akula-Class Nuclear Submarine and TU-22M3 Strategic Bombers from Russia under a Deal Expected to be Finalized in March // Times of India. – 2003. – January, 19.

24. Vijai K. Nadir Indo-Myanmar equation: National interests demand a proactive foreign policy // Strategic Affairs. – 2002. – No. 0011, December, 16.

УДК 94(540)+323+316.3
Н. О. Пророченко

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ТРАДИЦІЇ І СУЧАСНОСТІ У ПРОЦЕСІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ ІНДІЇ

Нині одним із провідних регіонів глобальної соціокультурної трансформації є Південна Азія. Як уявляється, одним із найбільш цікавих прикладів для аналізу питання про ступінь впливу соціокультурної специфіки суспільства на процес і результати його модернізації є Індія. За 70 років незалежного розвитку – термін надзвичайно малий для цивілізації, яка існує майже п'ять тисяч років – Індія змогла здійснити «стрибок у сучасність», перетворившись із бідної та економічно відсталої країни на один із полюсів динамічного розвитку у світі. Сьогодні Індія володіє четвертим ВВП у світі й посідає 3-є місце за паритетом купівельної спроможності.

Після налагодження прямих і постійних контактів із європейськими країнами, опинившись перед викликом Заходу, у 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.

У результаті пошуків склалося три підходи до співвідношення традиції і сучасності (в особі західних еталонів суспільного устрою): заперечення традиції як абсолютно застарілої і неприйнятної за умов нового часу; неприйняття всього західного та ідеалізація власних традицій; реформаторський підхід – будівництво нового життя на фундаменті національної культури з одночасним засвоєнням важливих елементів західної цивілізації.

Відомою в цьому сенсі є полеміка між Махатмою Ганді та Рабіндранатом Тагором щодо наслідків модернізації для Індії. Так, М. Ганді сприймав модернізацію як «велику оману», яка руйнує культуру і в такий спосіб підриває основи індійської незалежності. Адже індійські вірування, звичаї, філософські уявлення, система традиційного виробництва витискуються західним способом життя, ідеалами і машинним капіталістичним виробництвом. Р.Тагор натомість

вважав модернізацію «великою надією» на створення незалежної і процвітаючої Індії, надією на позбавлення народу від бідності та жебрацтва, на підвищення його матеріального рівня життя.

У період національно-визвольної боротьби саме гандизм став прапором об'єднання індійського народу в широкий загальнонаціональний рух, який спирався на близький індійцям принцип ахімси (не нанесення шкоди живому) і втілився у сатьяграху – ненасильницький метод боротьби за національну незалежність, що поєднувався з відмовою від будь-якої співпраці з колонізаторами і сприяв визволенню країни з-під британського володарювання з мінімальними втратами.

Із 1950 р. Індія – суверенна держава, яка нині успішно розвивається, розглядається як одна з найбільш перспективних держав у світі. І за цих історичних умов, перед новими історичними завданнями погляди Р. Тагора перетворюються на ефективний курс в ідеології і політиці. Адже здобутки Індії часто пов'язуються з вільною ідейною полемікою, яка триває в індійському суспільстві щодо пошуку шляхів входження до глобального співтовариства без втрати власної самобутності.

Порівняно з іншими країнами неєвропейського світу сучасна Індія більше всього відповідає західним політичним параметрам. Упродовж свого майже 70-літнього існування Республіка Індія змогла уникнути масштабних катаклізмів, які здавалися неминучими в індійських соціально-економічних і етно-політичних умовах (відсутність єдиної держави у часи, які передували періоду незалежності у поєднанні з існуванням на багатьох територіях окремих держав з власними історичними і культурними традиціями; наявність політичних суперечностей між штатами, особливо тими, які побудовані за національно-лінгвістичним принципом; суперечностей між Центром і регіонами; наявність різних релігій (індуїзм, буддизм, джайнізм, іслам, зороастризм, сикхізм тощо, яким властиві різні норми і цінності; наявність в країні більше 1600 мов і діалектів).

У республіці демократичні інститути функціонують незалежно від економічних успіхів чи невдач, що пов'язують зі специфічною соціальною ментальністю індійців. За Конституцією 1950 р. Індія стала суверенною республікою. Були декларовані демократичні права: на свободу сумління, слова, суджень, створення різноманітних громадських організацій, пересування, на захист від експлуатації, на приватну власність, охорону інтересів меншості в галузі освіти і культури. Згідно з Конституцією, Індія є Союзом штатів, де розподіл

повноважень між штатами і центральною владою чітко розроблений і дає можливість зберігати цілісність території та забезпечує реальну реалізацію національної ідеї – «єдність у розмаїтті». Детально розроблені всі параметри діяльності парламенту. Очевидним досягненням індійської політичної системи є виборність на низовому, місцевому рівні й реальна незалежність суддів.

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).

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 ґандизму з його толерантністю, а також риси сучасного європейського раціоналізму.

Політична еліта країни змогла сформувати інститут національної згоди, завдяки якому відносно м’яко розв’язуються основні соціальні й політичні проблеми. Для багатьох політичних лідерів Індії характерна висока культура політичного управління і діяльності, що пояснюють їхньою прекрасною освітою і вмінням орієнтуватися на національні цінності та ідеали, пристосовуючи їх до вимог часу, забезпечуючи подальший розвиток політичної системи і функціонування парламентської демократії.

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 для нас актуальнішою є проблема збереження культурного ядра цінностей та їх функції реально визначати поведінку людей.

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 трансформування 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 сучасній політичній традиції Індії панує усвідомлення необхідності вирішувати всі конфлікти мирним шляхом і висока «соціальна дисципліна» всіх громадян. А основними принципами демократії визнані взаємопов'язані між собою свобода і відповідальність. На практиці в Індії впродовж століть спостерігалося дотримування принципу «чим більше прав, тим більше обов'язків».

Оцінювання ролі індійських традицій (як гальма, або сукупності стабілізуючих факторів у процесі змін) в контексті модернізації часто залежить від конкретних підходів та акцентів. Зауважимо, що однією з найбільш наочних відмінностей Індії від усіх інших країн є існування інституту касти. Питання щодо сумісності демократії зі збереженням кастової системи є дискусійним. За словами російського історика С. І. Луньова, із гуманістичного погляду кастову систему можна назвати пережитком минулого і гальмом демократичного розвитку. Однак беззаперечним є факт, що вона утримує в цілісному стані найбільш гетерогенне суспільство у світі, пом'якшує соціальну напруженість, уособлює систему традиційного світогляду й етичних орієнтирів [1]. Із кастовою системою пов'язана не тільки соціальна ієрархія, а й специфічний спосіб життя і правила взаємодії між різними верствами населення, які існували тисячоліттями. Водночас, ця система не є абсолютно незмінною і піддається корективам упродовж історичного часу.

Індійська влада традиційно намагається поступово розв'язувати проблему кастеїзму (дискримінації на основі кастової приналежності). Так, у Конституції 1950 р. було заборонено кастову дискримінацію (а не самий кастовий поділ). Держава сприяє подоланню соціальної замкненості в суспільстві: діє система резервування місць у навчальних закладах, державних і виборних органах влади для представників «зареєстрованих каст і племен», як офіційно прийнято іменувати представників нижчих каст.

Не лише політичні кроки, а й об'єктивний соціально-економічний розвиток країни призводить до трансформацій у соціокультурній сфері. Наприклад, за умов модернізації з'являються нові професії, які не вписуються в традиційну ієрархію занять, умови життя у мегаполісах

утруднюють дотримання правил міжкастового спілкування, які базуються на принципі «чистий-нечистий». Створюються нові можливості для представників нижчих каст: наявність у складі касти родини або особистості з більш високим суспільним становищем дає можливість усій касті претендувати на більш високий статус. Отже, сучасні умови створюють стимули для активності цілеспрямованих і наполегливих представників нижчих традиційних верств залучатися до модернізації і ставати її впроваджувачами та бенефіціантами.

Сприяє соціальній мобільності й ринкова економіка, що дає можливість вкладати кошти і багатіти: у результаті серед представників «зареєстрованих каст» з'являються власники невеликих промислових підприємств. У політичній еліті країни також збільшується частка небрахманських каст (за рахунок вихідців із торговців і землевласників), беруть участь у політичному житті й представники «зареєстрованих каст і племен». У них існує власна партія «Бахуджан самадж парті» (Партія більшості народу), часто їхні представники обіймають високі посади, як президент країни (1997–2002) Кочеріл Раман Нараянан та ін.

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 ідеоми та стилі, проте сприймає їх крізь призму додавання до того багатого культурного спадку, яким вона володіє.

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-релігійний характер. У сільській місцевості зберігають силу традиційні лояльності, які використовуються під час виборчих кампаній. Часто в ієрархії переваг для виборців на першому місці є

інтерес касти і родини, далі регіональні завдання і тільки потім загальнонаціональні цілі.

Ускладнює політичний процес соціальна і регіональна дезінтеграція суспільства, яка доповнюється різноманітною конфесійною і національно-етнічною приналежністю населення. Окремі штати за своїми розмірами та економічною вагою схожі на національні держави (наприклад, Уттар-Прадеш, Махараштра, Тамілнад), які при цьому є невід'ємними частинами Індійського союзу. Тому для індійської політичної дійсності характерна особлива роль регіональних партій, які виражають інтереси населення цих штатів. У парламентських виборах беруть участь 35 – 40 партій, причому тільки Індійський національний конгрес і «Бхаратія джаната парті» (Індійська народна партія) за міжнародними критеріями можуть бути зараховані до загальнонаціональних.

Водночас політичний прогрес пов'язується зі зменшенням соціальної напруги і подоланням фрагментації суспільства через економічне піднесення і розвиток, втягування економічно активного населення у господарські процеси, що буде найкращою підтримкою демократії. Свідомо при цьому здійснюється політика щодо зміцнення середнього класу, кількість якого становить наразі приблизно 300 млн осіб. Така політика доповнюється розбудовою поліетнічної нації-держави, яка виключає домінування будь-якої, навіть чисельної етно-лінгвістичної групи.

За умов сучасної демократичної системи відбувається інтеграція соціальних низів у політичне життя. Як стверджують індійські політологи, 50 років тому голоси бідноти можна було купити за копійки, а нині майже кожний відмовляється продавати свою участь у політичному процесі, люди стають все більш активними його учасниками. Так, у парламентських виборах у травні 2014 р. взяли участь 530 млн (66%) з 814 млн зареєстрованих виборців, що стало новим рекордом для Індії [2]. Особливо активною була участь молоді й жінок. Строкатість індійського суспільства і нинішній рівень проблем постійно випробовують політичну систему Індії на міцність і витривалість. Ретроспектива політичного процесу в останні десятиліття дає підстави констатувати високий ступінь гнучкості та життєздатності індійських політичних інститутів за умов постійних змін. Індійські вчені й політики визнають, що всебічний прогрес можливий тільки з урахуванням цивілізаційних особливостей при адаптації до них різних типів світового досвіду.

Незважаючи на розпад або трансформацію багатьох традицій у процесі модернізації країни, традиційна культура жива і продовжує впливати на дійсність. За словами доктора С. Радхакрішнана (Президент Індії у 1962–1967 рр.), шанобливе ставлення до минулого є національною рисою індійців: «Стикаючись з новими культурами або стрімким прогресом знань, індійці не піддаються миттєвій спокусі, а міцно тримаються за свої традиційні вірування, пристосовуючи наскільки можливо, нове до старого» [3]. Одночасно з успішним засвоєннями індійцями західних навичок і практик у матеріальній галузі спостерігається посилення усвідомлення значення та унікальності власної духовної культури й прагнення до її збереження.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Лунев С. И. Демократия в Индии / С.И. Лунев // Перспективы. Центр исследований и аналитики Фонда исторической перспективы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.perspektivy.info/table/demokratija_v_indii_2014-01-31.htm

2. Парламентские выборы в Индии (2014) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.newsru.com/world/16may2014/gandiend.html

3. Индийская философия // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения Индии XX века. – М., 1987. – С. 481

Економіка

УДК 330.3(540)

О. А. Борділовська

ДІЯЛЬНІСТЬ УРЯДУ Н. МОДІ: ЕКОНОМІЧНІ РЕФОРМИ Й СОЦІАЛЬНІ ПЕРЕТВОРЕННЯ

Від початку діяльності нового індійського уряду, який очолив непересічний та яскравий Нарендра Моді, колишній губернатор західноіндійського штату Гуджарат і активний член партії БДП (Бгаратійа Джаната парті)[1], минуло вже понад 3 роки. Мабуть, це достатньо, щоб дійти перших висновків та поцінувати амбіції і масштабність перетворень, реальні досягнення й подальші перспективи. Тим більше, що за цей період сам Н. Моді ввійшов у топ-100 людей світу, очолив багато рейтингів, і його обличчя добре знайоме всім людям планети (а у світовому населенні нині кожна 6-а людина – індієць!)

Із його ім'ям пов'язаний такий новий термін, як «мобіноміка». То що ж означає так звана «мобіноміка»? Як корелюються передвиборчі гасла й реальні кроки діяльності нового індійського уряду? Чи можна стверджувати про справді нову Індію, що розбудовується для всіх її громадян, а не лише для еліти? Якщо так, то що саме має забезпечити такий успіх? На такі запитання і спробуємо надати відповіді.

Мабуть, розпочати слід із того, що Н. Моді, незважаючи на його харизму і деякі нестандартні рішення, не просто політик-популіст (яких у сучасному світі багато), а й типовий індієць. Він справжній патріот і робить все для того, щоб його країна розвивалась якомога успішніше, реалізовувала власний потенціал і дедалі покращувала свій імідж. Ще під час виборчої кампанії Н. Моді активно популяризував в Індії ідеї *свадеші* – власного виробництва, прагнучи у такий спосіб привернути увагу як до необхідності оновлення вітчизняної економіки, так і залучення якомога більшої кількості населення до розбудови країни. Зазначимо, що ідеї *свадеші* в добу глобалізації не просто мають

шанси вижити, а виходять на передову. Тепер і ми, навіть, можемо сподіватись на те, що гасло «купуй українське» поступово завойовує серця більшості наших громадян. *Свадеші* за сучасних умов передбачає вітчизняне виробництво, всіляку його підтримку, але це дещо більше – це гордість за власні успіхи, досягнення в галузі не лише економіки і технологій, а й фундаментальної науки й культури, політики і міжнародної діяльності. Саме на цьому новий індійський прем'єр прагне вибудовувати свою державницьку діяльність, проводячи багато паралелей.

Наприклад, добре відомо, що ідеї *свадеші* були використані «батьком нації» М. Ганді під час боротьби за незалежність, так само тепер Н. Моді бореться за справді економічно незалежну й розвинуту, «сяючу» Індію (гасло БДП). Цікаво, що батьківщина М. Ганді (штат Гуджарат) є також батьківщиною Н. Моді, а ще він певною мірою перетворюється на політичну ікону (як колись М. Ганді) через те, що все своє життя присвятив ідеям служіння батьківщині й заради цього відмовився від сімейних благ і родинного щастя (як і Ганді, був одружений у дитячому віці).

Щоправда, не так просто провести паралелі з М. Ганді з дотримання принципу *ахімси* (ненасилля): відомою «чорною плямою» біографії Н. Моді є масова різанина на релігійному ґрунті в його рідному Гуджараті 2002 року. Н. Моді, який був тоді губернатором штату, аніяк не завадив цим кривавим подіям, які спричинили тисячі смертей, передусім серед мусульман. Через це до самого свого обрання прем'єром він став навіть нев'їзною особою до США.

Не можна сказати, що цей епізод його біографії забутий, але він однозначно відійшов на другий план, оскільки його діяльність на посаді губернатора сприяла справді грандіозним перетворенням у штаті, який у 2002–2007 рр. мав 12,5% щорічного економічного розвитку, а потім трохи «загальмував» до 10%. Саме такий успіх, а також рішуче налаштування на боротьбу проти корупції (ворог №1 в Індії) зумовили його блискучу перемогу на останніх парламентських виборах (2014 р.). Він зробив ставку на те, що зможе реалізувати досвід економічного розвитку Гуджарату у загальноіндійському масштабі, і так само очистить лави політичної еліти в столиці, як він колись це зробив в Ахмедабаді.

Слід визнати, що «атмосфера надії», яку приніс Моді з перемогою на чергових парламентських виборах у травні минулого року, має суттєве підґрунтя. Понад десятиліття, із 2001 р. Н. Моді обіймав посаду губернатора штату Гуджарат, і йому вдалося перетворити його на один

із таких, що найбільш стрімко розвивається і має найкращі умови для ведення бізнесу. Та й ніхто не сумнівається, що Моді – справжній патріот, який працює заради своєї країни сумлінно й майже без відпочинку. Він – активний користувач соціальних мереж (що за індійських умов надзвичайно важливо), прихильник традиційної культури, зокрема – шанувальник національного індійського одягу. Його відданість практикам йоги сприяла тому, що з 2015 р., за його особистої ініціативи, День йоги стали офіційно, за рішенням ООН, відзначати в усьому світі.

Приналежність до БДП часто пов'язують з шовіністичними настроями, поверненням до «атак на секуляризм» (особисто Н. Моді цього спочатку взагалі не коментував). Нещодавно, у великому інтерв'ю журналу «Time» він зауважив, що його філософія – «Індія для всіх» [4], а єдина священна книга – Конституція країни. Також варто пригадати, що саме після приходу до влади коаліції, очолюваної БДП, наприкінці 90-х років розпочинається нове піднесення патріотичних настроїв під гаслами розбудови «Сяючої Індії» з опорою на власні сили і новий етап у здійсненні успішних економічних реформ. Саме тоді було ухвалене політичне рішення про ядерні випробування, 1998 року БДП під час свого першого правління визнала такий крок правильним, адже ця політична сила завжди була за зміцнення так званих «стратегічних секторів» та посилення обороноздатності країни.

Тепер Н. Моді став до влади після двох термінів конгресистського правління, запропонувавши гасла «Націоналізм – наша сила, розвиток та ефективне управління – наша мета». До слова, перемога на виборах була більш ніж переконлива, БДП набрала 31% голосів виборців (ІНК лише 19,3%), що дало можливість сформувати вперше за 30 років не коаліційний, а підконтрольній одній партії уряд. Щоб оцінити такий успіх, слід розуміти, чим є вибори в парламент Індії, країні, де право голосу мають 814 млн виборців, понад 66% яких прийшли на дільниці, і впродовж 9 днів, у 5 етапів відбулася грандіозна «виборча епопея» – ще один привід для гордощів індійців, які люблять називати свою країну «найбільшою демократією» у світі.

Після приголомшливої перемоги на виборах (2014 р.) наступного року партія ухвалила стратегічний документ «БДП бачення – 2025: Перетворюючи Індію»[2], на базі якого Н. Моді розпочав свій шлях до нової Індії, що має бути збудована до 2022 р., 75-ліття незалежності країни. Уже за рік після обрання Н. Моді справді стає справжньою зіркою світової політики й надзвичайно популярним лідером своєї нації. Чи не головною причиною цього стала його рішуча налаштованість

щодо боротьби проти корупції. Власне, так він колись розпочинав і в рідному Гуджараті. Тепер, уже в столиці, він намагається очистити федеральні управлінські структури. Для цього він навіть призначив на спеціальну посаду головного секретаря П. К. Мішру, із яким працював у Гуджараті. Завдання було поставлене чітко – очистити владу, організувати відбір чесних, принципових та ефективних чиновників для центрального апарату, при цьому запроваджуються сучасні методи рекрутингу. [9, p.57]

Ще одне гучне призначення Н. Моді – радник із питань національної безпеки Аджіт Доваль, колишній керівник індійської контррозвідки, а згодом – директор провідного індійського аналітичного центру «Фонд Вівекананди». У його послужному списку – спецоперації в Мізорамі, Золотому храмі сикхів в Амрітсарі, а також – 7 років спецагентом у Пакистані. Він відомий своєю прихильністю до активного захисту національних інтересів у стилі реалполітик, наприклад 20 жовтня 2014 р. на виїзній сесії Мюнхенської безпекової конференції в Нью-Делі він говорив про розвиток відносин із «важливим сусідом – Китаєм», але одразу додав, що Індія не поступиться своїми територіальними інтересами. Три стовпи доктрини А. Доваля: 1) непотрібність моралі в політиці; 2) екстремізм без жодних застережень; 3) опора на силовий фактор [5]. Поза сумнівом, захист національних інтересів і безпекові проблеми хвилюють Н. Моді, тож довірити стратегічні питання він може саме такій людині, тим більше, що підходи А. Доваля, вочевидь, перекликаються з принципами *гіндутви* – ідеології БДП і надзвичайно близькі самому Моді, оскільки закликають до відмови від недооцінювання власних можливостей.

Однак, найбільше Н. Моді відомий своїм бажанням прискорити *економічний розвиток і технологічний прогрес* країни, для чого його уряд уже здійснив кілька суттєвих кроків. Так, 2015-й рік розпочався в Індії тим, що 2 січня було припинено діяльність Планової комісії, що розробила дванадцять п’ятилітніх планів (починаючи з 1950 р.). Створений замість неї Національний Інститут Трансформації Індії (National Institute for Transforming India – NITI)), такий собі мозковий центр уряду, який буде розробляти стратегічні й технологічні рекомендації з ключових питань державного розвитку. Інститут не просто замінив Планову комісію, він покликаний створити новий, так званий «конкурентний федералізм», де штати отримають більше відповідальності й нові можливості для розвитку, але кошти розподілятимуть на основі жорсткої конкуренції, із урахуванням досягнень і перспективних пропозицій.

Очолив інститут особисто Н. Моді, що й не дивно, оскільки цю ідею він озвучив в серпні 2014 р. виступаючи з програмною промовою на День незалежності Індії вперше як прем'єр [2]. Багато хто в Індії сприймає цей факт як крапку певного періоду в історії Індії, а саме – завершення курсу династії Неру – Ганді. Як би там не було, наголос було зроблено на необхідності охопити всі верстви індійського населення, приділити увагу бідним і знедоленим, створити для них нові можливості, передусім – робочі місця.

Тут доцільно перейти до аналізу наступної ініціативи під гучним гаслом «Виробляй в Індії», спрямованої на активне залучення іноземних інвесторів за умов подальшої лібералізації, прозорості ведення бізнесу, створення спеціальних пільг і преференцій. Індія має, за задумом Н. Моді, перетворитись на світову промислову кузню, для чого в неї є величезні ресурси, зокрема ідеальний трудовий резерв: дешева й кваліфікована робоча сила, переважно – перспективна молодь. Із іншої сторони, програма дасть можливість удвічі розширити ринок споживання, що вкрай важливо для такої великої густонаселеної країни. У планах індійського керівництва і розвиток справжніх партнерських відносин із інвесторами, спрощення режиму ведення бізнесу. План Н. Моді є доволі реалістичним, оскільки завдяки реформам, розпочатим 25 років тому, в Індії вже створені певні можливості для впровадження інновацій у технологічно-економічній галузі, збудовані міста з інтелектуальними технологіями й виробничі кластери, стали реалізовуватися спеціальні промислові коридори [12].

Уже запущений амбітний проект промислово-інвестиційного коридору Делі-Мумбаї, на потреби якого працює спеціальна автомагістраль протяжністю 1483 км, що проходить через 5 штатів і столичну територію Делі. Два штати Раджастхан і Гуджарат загалом становлять 77 % цього коридору (решта – Харьяна, Уттар-Прадеш і Махараштра), запланована розбудова 9 станцій-вузлів, які забезпечать розподіл вантажів між залізницею і автошляхами. Коридор поєднує офіційну столицю Делі з промислово-фінансовою столицею Мумбаї, для його повної реалізації очікується 100 млрд дол. у прямих іноземних інвестиціях. У зоні 200 км обабіч коридору створюється потужна інфраструктура, що сприятиме економічному розвитку прилеглих територій, створенню якісно нових умов для життя й праці індійського населення.

Слід зазначити, що вже перші кроки уряду, зокрема підвищення частки іноземних інвестицій у місцевих компаніях з 26 до 49% у низці галузей пожвавили ринок. Н. Моді висунув завдання ввійти до 50-ти

перших країн світу за легкістю ведення бізнесу, що є не простим завданням, оскільки Індія знаходиться на 142 місці. Тож програма «Виробляй в Індії» має стати певною мірою новим майданчиком для якісних перетворень [11].

До слова, Н. Моді (або його команда Team Modi – Team India, що підкреслює колективну відповідальність) дуже вдало вдається до яскравих і гучних гасел, починаючи від передвиборчої кампанії, що відбувалася під гаслом "*sabka saath, sabka vikas*", тобто «усі разом заради прогресу всіх». Відомою є і так звана «мрія Моді»: «єдина Індія – велика Індія», яка передбачає розвиток справжнього демократичного федералізму.

Демократизм свого уряду Н. Моді забезпечує теж показним і новітнім способом: спеціальний портал *MyGov* (мій уряд) працює як мобільний додаток, і кожний громадянин Індії може через нього простежити, які зміни відбуваються в країні, а також подати власні пропозиції і висловити критику. Портал запущено в липні 2014 р., майже одразу після обрання Н. Моді прем'єром, і це було справді революційним кроком, адже ніколи раніше прості люди в Індії не мали такої чудової можливості – бути на зв'язку з урядом. Більш того, за 3 роки багато ідей, поданих громадянами, уже реалізовано або вони знаходяться на стадії обговорення. Так, наприклад, простий бухгалтер із Хайдарабада запропонував перетворити поштові відділення у віддаленій сільській місцевості, де ніколи не було банків, на невеличкі банківські відділення. Пропозиція була внесена до бюджету 2015 року і тепер такі офіси працюють і як пошта, і як банк, який може хоча б на початковому рівні обслуговувати сільське населення [9, p.42]

Усе це дає людям відчуття, що вони й справді є частиною демократичного уряду, тому створення *MyGov* називають справжньою «мовчазною революцією». За 2 роки своєї влади Н. Моді висунув чергове завдання – доповідати людям про те, як саме були реалізовані попередні плани.

Здійснюється це в електронному режимі, тобто гасло *Digital India* наповнюється справжнім змістом. Загалом, Н. Моді відомий своєю прихильністю інноваціям, і основна ідея таких підходів – максимальне впровадження новітніх технологій для простих людей. При цьому активно підтримується дух змагання й конкуренції: наприклад, логотипи до компаній *Digital India* та *Swachh Bharat* обиралися на загальнонаціональному конкурсі. Цікавою є й історія одного з переможців: 31-літній Рама Бгаумік, асистент менеджера в одній із делійських IT компаній, отримав винагороду в 100 тис. рупій, оскільки

його лого (логотип) перемогло в конкурсі серед 826 учасників. Під час виборів 2014 р. він голосував за представників Компартії Індії, але тепер став переконаним прихильником Н. Моді – він повірив у нові можливості для талановитих людей, створені завдяки прихильності останнього до інновацій [9, 48].

До слова, компанія *Swachh Bharat* (or *Clean India Mission in English*) – проект боротьби за чистоту, стала, мабуть, найгучнішою ініціативою Моді, оскільки для Індії питання чистоти має критичне значення. Цією програмою передбачається очищення вулиць, шляхів від сміття і побудова великої кількості туалетів, насамперед у громадських місцях, і створення надійної системи каналізації, а також моніторинг користування туалетами. Передбачається виділення 30 млрд дол. на здійснення проекту, за ці гроші до 2 жовтня 2019 р. (до 150-ї річниці Махатми Ганді) по всій країні мають бути збудовані 12 млн туалетів. Якби навіть одна ця програма стала успішною, Н. Моді назавжди залишився в індійській історії як найкращий лідер, адже привчити індійців до чистоти – справа не проста.

Ще одна цікава ініціатива Н. Моді отримала назву «100 розумних міст» (*100 smart cities*). У ній враховуються як світові тенденції, зокрема процеси урбанізації, так і особливості Індії, де міста стають рушійною силою економічного розвитку. Уже нині 31% населення країни мешкає в містах, але забезпечує понад 60% ВВП країни. За прогнозами, до 2030 р. навпаки три чверті індійців будуть жити в містах, і для того, щоб ефективно вирішувати всі завдання, міста мають стати «розумними». Критерії розумних міст визначені детально продуманою забудовою, швидким і надійним транспортом, 100-відсотковим доступом до електроенергії і телефонного, у тому числі й мобільного, зв'язку, безперебійним водопостачанням, стрімким реагуванням на надзвичайні ситуації та гарною системою охорони здоров'я, каналізаційними системами й переробкою сміття.

Окремо стоїть питання про створення багаторівневої системи освіти, від дитячих садочків до вишів, зокрема на кожні 125 тис. мешканців має бути збудований коледж. Тобто, розумне місто – це поєднання конкуренції і сталого розвитку, що має забезпечити комфорт проживання людей [6, 36–37]

Кожний штат подає список своїх пропозицій – де саме мають бути збудовані такі міста, а спеціально створена Рада розумних міст визначатиме їх остаточно. На реалізацію проекту на найближчі 5 років виділено 480 млрд рупій, вважається, що саме так можна забезпечити «правильну урбанізацію» в країні. Прикладом утілення цієї програми

стане перше збудоване з нуля «розумне місто» Амараваті, що стане новою столицею штату Андхра-Прадеш. Воно також має стати символом традиційного для Індії поєднання стародавнього й модерного: тут знаходиться ступа Будди, збудована ще великим імператором Ашокою, і тут має постати надсучасне місто, збудоване за ретельно спланованим проектом. [3, 61] Від успіху проекту міста Амараваті багато в чому залежить і успіх усієї програми «100 розумних міст», оскільки він є стартовим, і його досвід стануть вивчати інші.

Програма надзвичайно амбітна, і термін її виконання (усього 5 років) викликає сумніви, оскільки створення справді сучасної інфраструктури потребує і «розумних рішень», які мають забезпечити абсолютно всі аспекти: від санітарії до безпеки життя. Усупереч докорам і сумнівам у реалістичності задумів Н. Моді, до програми «100 розумних міст» додалися ще 30 міст лише впродовж останнього року, тож боротьба за здійснення програми триває.

Багато галасу наробила й фінансова реформа, несподівано здійснена 2016 року, коли 8 листопада, майже опівночі, уряд був скликаний на позачергову нараду, під час якої Н. Моді, забравши в усіх учасників засоби комунікації, оголосив про проведення фінансової реформи. Її необхідність пояснювалася тим, що 84% фінансового обігу в Індії становлять банкноти номіналом 500 і 1000 рупій, а також тим, що 20–23% економіки країни в тіні (як це зазначив Світовий банк). Саме тіньова економіка і не дає можливість країні рухатися вперед так, як це потрібно, адже загальний ВВП Індії 2015 року становив 4,9 трлн євро, тоді як фінансові оборудки, що перебувають поза зоною оподаткування й державного контролю, оцінювалися приблизно у 1,6 трлн євро на рік. За умов легалізації усіх фінансових процесів у державі такі вічні проблеми, як корупція, наркотрафік, фінансування тероризму й торгівля людьми можуть бути розв’язані, – стверджував Н. Моді. Він оголосив про обов’язкове декларування доходів громадянами Індії та необхідність забезпечення сплати податків для наповнення державного бюджету.

Звісно, що основним методом розрахунку в країні має стати безготівковий, і тоді тіньова економіка буде знищена, адже основна фінансова маса накопичуватиметься в банках, а всі накопичення будуть легалізовані. Проте, як завжди, не все відбулося так, як хотілося: до банків вишукалися довжелезні черги, банкомати не справлялися з навантаженням. До того ж, велика кількість індійських громадян просто обурилася і волала від горя, оскільки багато хто з неосвічених селян, не

знайомих із роботою банків узагалі, роками збирали готівку на різні життєві потреби: весілля, похорони, операцію тощо.

Загалом, перетворення саме в сільській місцевості мають довести серйозність намірів Н. Моді, оскільки більшість індійців мешкає саме на селі. Тож важливою є галузь агропромислового комплексу, до якої індійський лідер «добрався» 2016 року, і зробив це також в інноваційному стилі: був створений черговий електронний портал *The Natural Agricultural Market* – Національний сільськогосподарський ринок, зареєструвавшись на якому фермери з усієї країни отримують інформацію про кращі ціни й ринки збуту для своєї продукції. У Бюджеті 2017 р. також було приділено основну увагу сільському господарству та охороні здоров'я жителів сільської місцевості [7, 49]. Проте складно стверджувати про реальність усіх цих програм, якщо донині не розв'язаними залишаються такі болючі для Індії проблеми, як постачання питної води і безперебійне електропостачання. Тож так багато скепсису щодо всіх цих гучних ініціатив, оскільки немає серйозної бази для їх утілення в життя.

Критиці підлягають не лише програми оновлення сільського господарства й фінансова реформа, а й інші гучні проекти, наприклад, згадана вище програма «100 розумних міст», оскільки експерти вважають її не реальною для здійснення у найближчий період. При цьому вказують на слабкість розробки програми, брак детального врахування особливостей окремих регіонів тощо. Так само скептично ставляться експерти до програм запобігання корупції, оскільки на місцях такого моніторингу реформ, як у центрі, не створено.

Як би там не було, економіка Індії за період перебування Н. Моді при владі зміцніла, і не лише завдяки його ініціативам, а й об'єктивним обставинам. Інфляція послабилась, різке зниження цін на нафту спрацювало на користь Індії, яка імпортує 80% усієї необхідної для розвитку нафти. Індія активно працює над подальшим розвитком окремих секторів, зокрема Н. Моді далі лібералізував страховий сектор і робить усе для підтримки національного бізнесу [4]. Індійська економіка є виграшною на фоні інших держав (зокрема Росії, що постраждала від зниження цін на нафту й міжнародних санкцій) і демонструє досить високі темпи економічного розвитку – майже 7,5% 2016 року.

Підтримування таких високих показників вимагає розширення зовнішньоекономічних зв'язків не лише за рахунок збереження традиційних партнерів, а й завдяки пошуку нових можливостей. Саме цим пояснюється надзвичайна активність Н. Моді на міжнародній арені,

лише за перший рік свого прем'єрства він здійснив 20 візитів за кордон. І якщо розпочинав він із традиційних пріоритетів – відвідав сусідів у Південній Азії, виступив перед індійською діаспорою в США, то далі географія його візитів значно розширилась: наприклад, для покращання відносин із Шрі-Ланкою він вирушив до Коломбо і став першим за останні 20 років індійським лідером, який відвідав цю країну. Н. Моді побував із візитами в Китаї та Росії – партнерах по БРІКС і ШОС (повного членства в останній організації Індія набула у 2016–2017 рр.) 2016 року керівництво Індії приділило увагу традиційному африканському напряму: Н. Моді приїхав до Мозамбіку (уперше індійський лідер відвідав країну 1982 року), Танзанії та Кенії. У країнах Субсахарської Африки проживає велика індійська діаспора: до 3 млн осіб, тут широке коло бізнес-інтересів. Особливе значення мав візит до країни-партнера по БРІКС та ІБСА – Південної Африки, товарообіг із якою останнім часом перевищив 9,5 млрд дол. В економіці ЮАР активно працюють відомі індійські компанії – *Тата*, *Махіндра*, *Ренбаксі*, а також малий і середній індійський бізнес. В африканському турне Н. Моді передусім мав за мету зміцнити економічні зв'язки з країнами континенту, значення яких постійно стає більш вагомим як ринків збуту й постачальників важливої сировини [1].

Загалом, за три роки Н. Моді здійснив 50 закордонних візитів, що є абсолютним рекордом в індійській практиці. Н. Моді навіть критикували за його нескінчені турне, але схоже, це зовсім його не хвилювало, він твердо переконаний у необхідності налагодження міцних партнерських відносин із різними країнами. Показником такої рішучості є і запрошення до Індії почесних гостей: перших осіб провідних держав світу. Якщо першим почесним гостем на святковому параді на День Республіки 26 січня 2015 року став Б. Обама, то наступного року поруч із Н. Моді сидів французький президент Ф. Олланд, а 2017 року таким почесним гостем став принц ОАЕ шейх Мухамед бін Заїд Аль Нахайян, а результатом його візиту стало налагодження стратегічного партнерства між країнами і підписання контрактів у галузях військово-технічної співпраці, морського транспорту, енергетики, і високих технологій. Це цілком прогнозований розвиток партнерства, адже в ОАЕ мешкають понад 2,6 млн індійців, які щорічно перераховують до індійських банків 2,6 млрд дол., а постачання нафти цією державою є для Індії вкрай необхідним, тому центральною серед підписаних угод стала домовленість про збереження та користування нафтою.

Такі зв'язки зумовлені потребами індійської економіки, адже кожний із цих партнерів так чи інакше є дуже важливим, основною метою залишається прагнення розбудувати нову Індію, на її досягнення і спрямована економічна дипломатія Н. Моді. Для того, щоб підтримувати свій імідж серед населення країни, Н. Моді започаткував щомісячне спілкування з громадянами Індії: його радіо-програмою «*Маан кі баат*» – «розмова від серця» – передбачається спілкування з громадянами й відповіді на їхні різні запитання, роз'яснення «мобіноміки» і, звісно, прагнення сподобатися своїм виборцям.

ПРИМІТКИ:

[1]Бхаратія джаната парті (*БДП*) – гінді: भारतीय जनता पार्टी, *Bharatiya Janata Party* (*BJP)* ; англ.: *Indian People's Party; укр.:* «Народна партія Індії», одна з двох провідних загальнонаціональних партій Індії (разом із Індійським національним конгресом). БДП належить до партій правого спектра; часто її характеризують як партію «індуського націоналізму». Партія входила до керівної коаліції (1998–2004 рр.), коли посаду прем'єр-міністра обіймав її член Атал Біхарі Ваджпаї, наразі є керівною партією (прем'єр-міністр – Нарендра Моді, член БДП).

[2]Див.докл.: http://rajeev.in/wp-content/uploads/2017/06/v-2025-volume-i-version-4.4-15-october-2012-with-revised-outcomes-for-2012-13.pdf

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Брагина Е.А.Внешнеэкономическая активность Индии в странах Южной Африки, [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.imemo.ru/index.php?page_id=502&id=2563&p=2

2. Брагина Е.А. Реформы правительства Моди в Индии [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.imemo.ru/files/File/magazines/Zapad_Vostok/2016/Reformy_Bragina.pdf

3. Бхоумик Ч. Еще одна важная веха в процессе урбанизации Индии // Индия. Перспективы. – 2016. – Январь-февраль. – С.59–62.

4. Нарендра Моди хочет изменить Индию [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://inosmi.ru/india/20150516/228057649.html

5. Нурани А. Г. Доктрина Довала [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://inosmi.ru/india/20151103/231159393.html

6. Преобразование городов, преобразование Индии // Индия. Перспективы. – 2015. – Июль-август. – С. 34–38.

7. Рао Н. Б. Бюджет – инструмент перемен и развития // Индия. Перспективы. – 2017. – Март-Июнь.– С. 48–51.

8.Is India's Plan to Build 100 Smart Cities Inherently Flawed?//ArchDaily [Electronic Resource]. – Access mode: https://www.archdaily.com/.../is-indias-plan-to-build-100-sm

9.Mahurkar U. Marching with a billion. Analyzing Narendra Modi's Government at Midterm. – New Delhi: Penguin Random House India, 2017.

10.The Economist. – 2015. – August, 8. – P.50

11.Офіційний сайт програми [Electronic Resource]. – Access mode: http://www.makeinindia.com/

УДК 339.137. 2(540) В. М. Литвиненко

КЛАСТЕРИЗАЦІЯ ЯК ФАКТОР КОНКУРЕНТОСПРОМОЖНОСТІ ІНДІЙСЬКОЇ ЕКОНОМІКИ НА ПОЧАТКУ XXI СТ.

Феномен великої кількості малих і мікропідприємств, що продукують аналогічні товари й розташовані неподалік одне від одного («анклави» чи «кластери»), досліджується досить давно і має місце в різних промислових галузях. Кластери були частиною економічного ландшафту впродовж тривалого періоду, із географічною концентрацією торгівлі та виробництва, наявних задовго до промислової революції. Століттями промислові та сільськогосподарські агломерати виникали в окремих регіонах по всьому світу: із чайних плантацій в Шрі Ланці до сталевих виробництв в Шефілді та інформаційних технологій в Каліфорнії (Силіконова долина).

Іще понад сто років тому на цей феномен звернув увагу А. Маршал [1], який помітив тенденцію до концентрації спеціалізованих компаній в «промислових регіонах». Пізніше Йозеф Шумпетер 1934 року в своїй праці про роль підприємців і «креативні сили руйнування» в економічній діяльності зазначив факт інноваційної діяльності кластерів. Однак саме М. Портер [2] в своєму аналізі конкурентної переваги привернув увагу аналітиків і представників політикуму до концепції промислових кластерів. Кластери стали частиною більш широкої концептуальної рамки, яка допомагає зрозуміти рушійні сили регіональної та національної конкурентноздатності.

Кластеризація як один із факторів стимулювання розвитку була вперше помічена в середовищі так званих кластерних мереж або «промислових районів» розвинутих країн, наприклад, Італії. Це зумовило підвищення інтересу до досліджень процесу кластеризації та намагання штучно відтворити цей процес через планові інтервенції в країнах, що розвиваються, включаючи і Індію. Згідно з ЮНІДО, кластер можна визначити як секторальну або географічну концентрацію підприємств, передусім невеликих компаній зі спільними можливостями і загрозами, які (компанії – авт.): підвищують економію витрат (наприклад, спеціалізовані постачальники природних матеріалів, компонентів та обладнання, підприємства сектора специфічних знань тощо); сприяють виникненню спеціалізованих технічних, адміністративних та фінансових послуг; створюють продуктивне підґрунтя для розвитку міжфірмової кооперації та спеціалізації, а також

кооперації між публічними та приватними місцевими інституціями для стимулювання місцевого виробництва, інновацій та спільного навчання [3, 5].

На підставі міжнародного досвіду можна стверджувати, що малим підприємствам складно витримати конкурентну боротьбу через їх ізольованість та неефективні зв'язки з організаціями, що їх підтримують, і провайдерами комерційних послуг. У таких країнах, як Італія, США та Німеччина, кластери малих та середніх підприємств об'єднані в потужні й динамічні мережі зі стабільними зв'язками з національними інституціями підтримки їх конкурентоспроможності на глобальному рівні. Кластерний підхід дає підприємствам перевагу над більш ізольованими конкурентами. Він дає доступ до більшої кількості постачальників та послуг підтримки, адаптованих до вимог споживачів, до досвідченої та висококваліфікованої робочої сили, та до невідворотної передачі знань і навичок, що відбувається на зустрічах та при обговоренні бізнесу. Кластерний підхід дає можливість компаніям фокусуватися на всьому, що вони знають та роблять найкраще, їм не потрібно робити речі, які вони не можуть зробити найкраще. Компанії також виграють від синергії. Компанії спроможні функціонувати більш-менш як система, можуть використовувати ресурси більш ефективно та колективно виробляти більше, аніж становить сума їх індивідуальних результатів.

Серед усіх переваг кластерного підходу, найбільш важливим є доступ до інновацій, знань, та «ноу-хау». В економіці на основі знань, яка визначається наукомісткими традиційними галузями та галузями, що виникають, компанії шукають свою основну конкурентну перевагу в ідеях і талановитих кадрах, якої вимагає географічна близькість до кваліфікованих колег, найкращих постачальників, споживачів, висококваліфікованих людських ресурсів, досліджень та інструментів розвитку, а також лідерів галузі. Спеціальні знання галузі та «ноу-хау» акумулюються та поширюються через підприємницькі галузі та інноваційні компанії. Кластерний підхід скоріше дає компаніям інформацію про переваги в технологіях та зміни у настроях покупців і споживачів. Не випадково, він зменшує витрати на транзакції.

Ці вигоди можуть бути поділені на прямі та опосередковані. Прямі вигоди походять з більш результативних бізнес-транзакцій, мудріших інвестицій та менших витрат, що забезпечують прибутки та робочі місця. Опосередковані вигоди походять з навчання, бенчмаркінгу та поширення моделювання та вдосконалення, що поширює знання та веде до інновацій. Перевагами, що скоріше розпізнаються та найлегше

вимірюються, для фірм є ті, що є результатом концентрації ресурсів, необхідних для функціонування бізнесу.

Фірми-учасниці кластерів можуть обирати з більшої кількості більш індивідуалізованих послуг. Ці послуги охоплюють банкірів і бухгалтерів, які розуміють технології та ринки, довірених консультантів, які розв'язують особливі проблеми, маркетингові та рекламні компанії, що знають своїх покупців та малий бізнес-центр, що може оцінити їхні процедури та надати пораду. Більш того, місцеві фірми можуть придбати ці ресурси скоріше та за нижчою ціною, аніж їхні більш віддалені конкуренти. Однією з найбільш важливих прямих вигод є доступ до обізнаної та досвідченої робочої сили, особливо до робітників із середньою освітою, які оселилися в регіоні та відвідували місцеві професійні навчальні заклади та технікуми.

Опосередковані вигоди кластерного підходу мають нематеріальні активи. Переваги цих активів походять з мобільної робочої сили та обміну знаннями поміж фірмами через формальні й неформальні дискусії з учасниками, постачальниками та споживачами. Перевага також обумовлена більш ефективним надбанням неявних знань – так званих «ноу-хау» – тим, що є в головах працівників і виявляється в щоденній роботі організацій і не є опублікованим або якось формально записаним. Передача цих знань потребує персонального контакту, що відбувається при взаємодії підприємств і соціальних, професійних і торгових зустрічах. Найбільша перевага соціального капіталу й довіри походить із запланованої співпраці та формування мережі.

Разом із тими кластерами, що виникли спонтанно та існували століттями з періоду ремісничих середовищ у стародавні часи, існує небагато кластерів, що були створені в результаті місцевих ініціатив державних і недержавних організацій, як і приватних ініціатив. Наприклад, імперія кінофільмів у Голівуді, високотехнологічна промисловість у Силіконовій долині, кластер шкіряного взуття у Бразилії не були запланованими ініціативами, а виникли природно, комбінуючи сприятливі фактори з підприємницькою діяльністю. Водночас кластер програмного забезпечення в Бангалорі в Індії було ініційовано 15-ю технологічними парками програмного забезпечення, які 1991 року вирішив започаткувати уряд. Технологічні парки стимулювали формування понад 200 малих і середніх підприємств (МСП), залучених до розвитку програмного забезпечення.

Оскільки переваги виявляються значними, очевидно, існує певний інтерес не залишати еволюцію кластеру напризволяще. Місцеві та національні політики та амбітні підприємці можуть мати явний стимул

сприяння розбудові та розвитку кластерів. Досвід показує, що прикладів, де кластери будувалися з нуля, менше. Найбільш успішним був розвиток новонародженого кластеру, зміцнення наявної структури або переорієнтація сектора, що занепадав.

Проте слід зазначити, що розвиток кластерів не завжди є безпроблемним. До потенційних ризиків та бар'єрів кластерного розвитку можна віднести наступні.

Адекватне цільове визначення. Заходи з підтримки кластерів мають визначати цільову галузь/фірми, надавати послуги і створювати інфраструктуру, необхідну для забезпечення подальшого розвитку успішного бізнесу. Створення галузевої кластерної програми потребує глибоких знань регіону та його економічних проблем.

Дефіцити матеріальної інфраструктури. Дефіцити інфраструктури створюють нерівномірне поле для гри, що гальмує приплив капітальних інвестицій. Наприклад, погано розвинуте транспортування стає серйозною перешкодою при підвищенні значущості для бізнесу логістичного чинника.

Брак доступу до капіталу. Тривалість існування кластерів залежить від підприємницької та інноваційної спроможності місцевих працівників і компаній. Розвиток і комерціалізація нових ідей потребують ресурсів та капіталу. Однак ринки капіталу часто надають перевагу компаніям «нової» економіки, залишаючи без уваги компанії з низькими технологіями та інноваційні центри у віддалених місцях, які складно контролювати та яким важко сприяти.

Слабка технологічно-інституціональна структура. Кластери багато в чому залежать від регіональних установ. Вони використовують регіональні установи для отримання інформації та допомоги в оновленні технологій, економічній освіті, торгівлі цінними паперами та навчанні й тренінгах на всіх рівнях в своїх галузях. Майже всі регіони мають навчальні установи для проведення тренінгів та для інших послуг, але тільки деякі спеціалізуються на економічному розвитку. Вони не мають також ресурсів та досвіду для спрямування діяльності кластерів; тож лише декілька стали центрами передових технологій, що залучають талановитих людей, ресурси та компанії. Технологічна інфраструктура є основою для розбудови економіки, що базується на кластерах, а її брак є серйозним гальмом для розвитку кластерів.

Регіональна ізольованість та обмеженість. Поки соціальний капітал є середовищем, що передає інформацію в межах кластеру, конкурентноздатність дуже залежить від здатності імпортувати нову інформацію та ідеї з більших відстаней. Найбільш успішні кластери

включають фірми-лідери, які є частиною світової мережі й користуються світовими ринками можливостей, винаймають людей, які активно беруть участь у міжнародних професійних асоціаціях та мережах. Ці фірми запроваджують у своїй діяльності найкращі світові методи. Бідніші регіони на периферії мають обмежений доступ до таких інновацій та ринків, їх компанії обмежені винятково межами свого регіону та їм складно досягти будь-якої конкурентної позиції на ринку.

*Брак навичок та можливостей***.** Компанії не засновуватимуться або розширюватимуться в громадах, у яких рівень знань та навичок є низьким, а навчальні програми не відповідають потребам роботодавців. Із формальними навчальними вимогами, що існують у багатьох секторах, працівники відповідно мають менше можливостей. Навіть на робочих ринках із перевищенням попиту над пропозицією фірми намагатимуться імпортувати більш освічених працівників, тільки якщо вони не шукають працівників на позиції, що потребують низької кваліфікації. Така розбіжність стає взаємно стимулювальною, а робоча сила стає зобов'язанням, а не перевагою компанії.

*Конкуренція в часі***.** Кластери, створені першими, здатні надати більші можливості для їх членів – спеціалізовану інфраструктуру, інституціональну підтримку тощо, що неможливо для нових або менших кластерів. Вирівнювання умов потребує значних державних витрат.

Індія, безперечно, може бути цікавим прикладом розвитку та ефективності кластерізації. Ще в перші роки XXI ст. там налічувалося понад 400 кластерів малих і середніх підприємств та приблизно 2 тис. кластерів ремісників. Їх вклад у загальну суму виробничого експорту становив до 60%. На деякі індійські кластери вже тоді припадало до 90% загального індійського виробництва по окремих товарах (наприклад, кластер трикотажних виробів в Лудхіані (Ludhiana). Практично весь обсяг виробництва та експорту дорогоцінних каменів та ювелірних прикрас було сконцентровано в кластерах Сурата (Surat) та Мумбаї (Mumbai). Іншими провідними індійськими кластерами вважалися: кластер керамічних виробів у місті Кхурія (Khurja), шкіри та шкіряного одягу у Ченнаі (Chennai), трикотажних виробів у Кольката (Kolkatta).

Загалом, питома вага підприємств сектора малого бізнесу в промисловому виробництві Індії становила в той час приблизно 40%. Однак при такому обсязі виробництва індійських малих підприємств, якість їх продукції, коефіцієнт енергоспоживання й відповідність екологічним нормам завжди були проблемними, а особливу й критичну

значущість вони надбали з лібералізацією національної економіки, коли продуктивність і якість першочергово детермінує виживання малого підприємництва. За таких умов Міністерство малої промисловості (Ministry of Small Scale Industries або MSSI) ще 1998 року розпочало проект UPTECH (Integrated Technology Upgradation and Management Programme), який пізніше було перейменовано на Small Industry Cluster Development Programme. Ця програма була розрахована на будь-який промисловий кластер підприємств зі схожим методом виробництва, контролю якості й випробування, енергетичного та екологічного контролю тощо.

Окрім вищенаведеної програми, MSSI впроваджувало серію програм сприяння розвитку кластерів у співпраці з Центральною програмою розвитку кластерів ЮНІДО, метою якої було сприяння загальній продуктивності та ефективності кластерів малих і середніх підприємств заради сталого розвитку через підтримку таких об'єднань фірм та пов'язаних з ними інституцій.

Однією з таких програм був двосторонній проект MSSI та уряду Італії за підтримки ЮНІДО, його мета полягала у сприянні розвитку МСП Індії через схему взаємного гарантування кредитів, дублюванні кластерів та заохоченні іноземного інвестування і технологічного обміну. Бюджет проекту становив 3,54 млн дол. (вклад італійської сторони).

Для задоволення потреби індійських кластерів у кредитних ресурсах MSSI на постійній основі підтримувала координаційну роботу з вітчизняними банківськими і фінансовими інститутами через Резервний Банк Індії. Для цього в червні 2003 р. була проведена зустріч на вищому рівні між заступником керівника РБІ, секретарем MSSI та офіційними представниками головних індійських банків. На ній були визначені 60 найважливіших кластерів зі всієї країни, включаючи недорозвинуті райони й північно-східний регіон. Список таких кластерів було розповсюджено РБІ до всіх банків приватного сектора для ініціації останніми необхідних дій, а також впровадження кредитних вимог згідно з Державним кредитним планом. При цьому було визначено по одному з лідируючих банків-кураторів для кожного кластеру та розроблено механізм моніторингу за ефективною імплементацією кластер-кредит плану.

Окрім MSSI, необхідно зазначити й інші державні інституції Індії, які впроваджували та продовжують впроваджувати важливі урядові ініціативи з підтримки й розвитку кластеризації.

Національна мала промислова корпорація (NSIC), заснована ще 1955 року урядом Індії для стимулювання, підтримки і сприяння розвитку малої промисловості в країні.

Спеціалізоване відділення з питань ремісництва Міністерства текстильної промисловості, яке впроваджувало програму The Baba Sahab Ambedkar Hastshilp Vikas Yojana Scheme (AHVY), спрямовану на стимулювання індійського ремісництва через розвиток і перетворення кластерів ремісників у професійно керовані й самодостатні об'єднання підприємств на принципах ефективної участі та взаємної кооперації.

Відділення науки та технології Міністерства науки та технології (DST), засноване ще у травні 1971 р., головним завдання якого виступала організація, координація та стимулювання науково-технологічної діяльності в країні. Разом із ЮНІДО, DST воно реалізовувало ініціативи кластерного розвитку в двох кластерах.

Текстильний комітет Індії Міністерства текстильної промисловості, який вистурав розробником Національної програми розвитку МСП сектора текстильної промисловості. Методологія та підхід цієї програми було вироблено з урахуванням досвіду впровадження ЮНІДО, Комітетом та іншими центральними і державними інституціями кластерних ініціатив. Було обрано 23 кластери для імплементації цієї Програми.

Індійський банк розвитку малої промисловості (SIDBI), заснований 1990 року. Його головною програмою було технологічне переоснащення кластерів МСП, яка здійснювалася через зовнішні агенції та консалтингові фірми у співпраці з місцевими підрозділами SIDBI.

Державний банк Індії (SBI), який був першим державним інститутом, задіяним у проекті UPTECH ще з 1988 року, спрямованому на технологічне переоснащення кластерів МСП. Цей проект охоплював 17 кластерів.

Національний банк розвитку сільського господарства (NABARD), заснований 1982 року, який багато років був провідником Національної програми індустріалізації сільської місцевості і розробником більш ніж 50 сільських кластерів упродовж 5 років. Завданням NABARD було посилення конкурентних позицій наявних кластерів за допомогою технологічного трансферу, доступу до сировини, розвитку управлінських навичок, кредитної та маркетингової підтримки. Програма NABARD впроваджувалася в 35 кластерах й охоплювала 17 штатів.

Отже, в Індії кластерний розвиток було визнано пріоритетним напрямом економічного розвитку та необхідним і важливим механізмом підвищення економічної конкуренції підприємств ще на початку XXI століття. Індійський досвід яскраво свідчить про те, що кластери є сприятливим середовищем для підвищення конкурентоспроможності, посилення інноваційного потенціалу та збільшення малих і середніх підприємств. Вони можуть допомогти МСП створити критичну масу, акумулювати ресурси, дати їм можливість бути більш інноваційними, знайти бізнес-партнерів або надати доступ до стратегічної інформації.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Маршал А. Механічні та біологічні аналогії в економіці, 1898 [Electronic Resource]. – Access mode: https://ru.wikipedia.org/wiki /Маршалл, Альфред.
2. Портер М. Конкурентні переваги націй, 1990 [Electronic Resource]. – Access mode: http://stud.com.ua/24682/ekonomika/mizhnarodna_konkurentospromozhnist_pidtrimka_eksportu
3. Cluster Development and Sectoral Programmes [Electronic Resource]. – Access mode: http://www.laghu-udyog.com/publications/books/clusdev/ch1.pdf
4. Посібник з кластерного розвитку. – К., 2006. – С. 38.
5. Соколенко С., Кіндзерський Ю. Кластерний механізм інноваційного розвитку [Electronic Resource]. – Access mode: http://incon-conference.org.ua/download/files/Sokolenko_dok.pdf
6. Small Business in India, Small Scale Industries in India [Electronic Resource]. – Access mode: http: //www.smallindustryindia.com/

УДК 330.3:504.05(540) **Т. Ю. Перга**

ПРОБЛЕМИ ЕКОНОМІЧНОГО РОЗВИТКУ ІНДІЇ НА ПОЧАТКУ ТРЕТЬОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ

На початку XXI ст. група країн-лідерів розширилася за рахунок Індії, вплив якої на світовий розвиток посилюється з року в рік. Однак, разом із позитивними тенденціями національного розвитку, що створюють базис для такого поступу, в Індії спостерігаються негативні тенденції, що починають гальмувати її економічне піднесення. Вони створюють нові виклики та загрози сталому розвитку як самої країни, так і всього регіону, що робить їх вивчення надзвичайно актуальним. Це допоможе окреслити дестабілізаційні фактори національного розвитку та завчасно створити механізми їх попередження або мінімізації не лише на національному, а й на регіональному та глобальному рівнях.

Різні аспекти піднесення Індії завжди викликали широкий інтерес науковців, однак їх головна увага зосереджувалася в основному на соціально-економічному й культурному розвитку країни. Екологічним проблемам та їх впливу на національний прогрес цієї країни належної уваги в цих дослідженнях не приділялось. Тож завданням нашого дослідження є не лише аналіз екологічних проблем Індії, а й окреслення відповідних напрямів удосконалення національного менеджменту.

Яскравим показником світового лідерства Індії є надзвичайно стрімкі темпи економічного розвитку. Так, відповідно до оголошених національним міністерством фінансів даних, упродовж кілька років XXI ст. вони в середньому становили 7%, а в деякі роки майже 8% [4]. Не зупиняючись докладно на причинах такого економічного феномену, зауважимо, що воно було сукупністю низки факторів, головним серед яких ми вважаємо глобалізовану стратегію національного розвитку Індії (тобто стратегію, адаптовану до вимог сучасного етапу глобалізації).

Водночас економічне піднесення Індії, разом із позитивними, має і негативні наслідки, головний серед яких – це загострення екологічної ситуації. Особливо небезпечним це є в контексті формування демографічної кризи. Так, за даними на 2007 р. з 6,5 млрд населення світу понад 1 млрд 100 млн осіб налічувалося в Індії, а за прогнозами ООН на 2030 р. ця країна матиме найбільшу кількість жителів у світі [1]. Цей комплекс проблем створюватиме головне напруження у забезпеченні країни ресурсами та продовольством, адже розв’язання посталих проблем вимагатиме напруження всіх ресурсів біосфери.

Розв'язання продовольчої проблеми вимагатиме від Індії надзвичайного виробництва продуктів харчування. Це призведе до напруження земельних ресурсів Індії, які вже перебувають на межі виснаження. Наразі їх стан оцінюється як украй негативний, а головними проблеми цього є ерозія земель та спустинення. Так, індійські вчені підрахували, що внаслідок процесів водної та повітряної ерозії країна щорічно втрачає 6 млрд т ґрунтів, а ерозія та засолення ґрунтів охопили майже половину території країни.

Загострюється ця проблема і тим, що Індія має найбільше в світі поголів'я великої рогатої худоби (майже 3 млн голів), тоді як частка пасовиськ у структурі земельного фонду становить лише 4%, що також створює додаткове навантаження на земельні ресурси країни. У результаті перелічених негативних впливів із 300 млн га земельного фонду Індії процесами деградації так чи інакше охоплено, за різними оцінками, від 80 – 90 млн до 150 млн га. Відповідно на душу населення в країні нині припадає приблизно 0,3 га (порівняно з 0,85 га на початку 1950-х років), а забезпеченість землями, придатними для землеробства, не перевищує 0,17 га та має тенденцію до зменшення.

Характерною рисою деградації довкілля в Індії є катастрофічне зменшення площі лісів. Незважаючи на те, що територія, покрита лісами, в Індії становить 20%, у більшості це вже не первинні, а вторинні ліси (так звана антропогенна саванна). В останній час широкого масштабу набув процес збезлісіння у передгір'ях Гімалаїв, в основі якого дві головні причини: розв'язання продовольчої проблеми та використання деревини як палива, що є досить поширеним в Індії явищем внаслідок досить низького економічного розвитку сільських територій. Як наслідок – площа лісів в Індії щорічно скорочується приблизно на 1, 5 млн га, однак об'єму деревини, що вирубається, недостатньо для потреб населення, кількість якого постійно збільшується. Через низьку репродуктивність лісових масивів щорічна заготівля деревини в країні становить приблизно 40 млн $м^2$, проте економічний розвиток вимагає постійного збільшення лісозаготівель. За оцінюванням уряду Індії, на початку третього тисячоліття потреби країни в деревині становитимуть майже 300 млн т, що у сім разів більше того об'єму лісозаготівель, який може забезпечити природний приріст. Тож можна прогнозувати подальше розширення в Індії широкомасштабної порубки лісів [3].

Отже, наразі перед Індією вже гостро постає проблема скорочення посівних площ та зменшення родючості земель унаслідок інтенсивного ведення сільськогосподарської та економічної діяльності. Це вимагає як

інтенсифікації сільського господарства в самій Індії, так і країнах – світових імпортерах сільськогосподарської продукції. До слова, й сама Індія, яка донедавна активно виступала проти генетично модифікованих видів, останнім часом кардинально змінила свою політику в цій галузі й суттєво збільшила посівні площі під ці види. Аналітики оцінюють цей крок офіційного Нью-Делі як вимушену відповідь на постійно збільшувану кількість населення.

Невід'ємною складовою продовольчої проблеми та водночас базисом для економічного піднесення є водні ресурси, які нині в Індії оцінюються як достатні. Проте вище окреслені фактори значно збільшують навантаження на водні ресурси, яке суттєво перевищує їх рекреаційні можливості, що в найближчій перспективі неминуче призведе до їх нестачі. Показником цього є те, що рівень водозабору на душу населення в Індії і так є максимально високим: понад 600 $м^3$ щорічно, а відбір води з водоносного шару більш ніж удвічі перевищує його відновлення. Тож майже на всій території Індії рівень водоносних горизонтів знижується зі швидкістю 1 – 3 м щорічно [3].

Отже, стрімкий економічний розвиток Індії, окрім виснаження відтворюваних та невідтворюваних природних ресурсів призводить до надзвичайного забруднення навколишнього природного середовища, що починає гальмувати цей розвиток і може за кілька десятиліть дестабілізувати ситуацію в регіоні. Наприклад, за даними ГЕО-3, серед країн Південної Азії найбільш гостро проблема забруднення водного шару постає саме в Індії. Так, список найбільш забруднених річок світу очолюють Хуанхе (Китай) і Ганг (Індія). За об'ємом викидів у поверхневі водотоки органічних речовин Індія посідає третє місце в світі після Китаю та США.

Не краща ситуація і з якістю повітря. Із 15 міст у світі, у яких рівень забруднення твердими елементами є найвищим, 12 знаходиться в Азії (серед них – Джакарта, Калькутта і Нью-Делі [3].

Зауважимо, що забруднення водного та повітряного простору є прямим результатом стрімкого економічного розвитку, що є причиною та наслідком постійного збільшення потреб країн в електроенергії. Споживання енергії в Індії збільшується, навіть, швидше, аніж у Китаї. Так, із 1980 р. до 2001 р. воно збільшилося втричі. В об'ємі світових потреб електроенергії (14 280 000 00 кВт) частка Індії становить 510 000 00 кВт (для порівняння частка США становить 3 660 000 00 кВт , ЄС – 2 661 000 00 кВт, Японії – 971 000 00 кВт, Росії – 894 300 00 кВт, Франції – 411 700 кВт, Великобританії – 337 440 00 кВт).

Водночас енергопостачання на душу населення в Індії, що становить 12,6 млн кВт, є найнижчим показником серед азійських країн і нижче, аніж у Німеччині (14, 35 кВт), Японії (21,92 кВт), Китаї (39, 67кВт), США (97,05кВт). Аналізуючи ці дані, можна стверджувати не лише про реалії розвитку енергетичного сектора в Індії, а й про значний потенціал його подальшого розвитку. У контексті того факту, що енергетика Індії є однією з найбільш «брудних» (велика частка використання вугілля та деревини), то масштаб забруднення повітряного шару стає зрозумілим. Ця теза підтверджується аналізом структури енергетичного сектора Індії, в якому вугілля становить 50%, нафта – 34,4%, природний газ – 6,6%, гідроелектроенергія – 6,3%. Виробництво гідроелектроенергії в Індії останнім часом зменшилось майже вдвічі: із 11,5% до 6,5%. Альтернативні види енергії в загальному її виробництві становлять доволі малу частку: ядерна – 1,7%, геотермальна, вітрова, сонячна та біомаси – 0,2% [3].

Останнім часом світова спільнота все більше занепокоєна тим, що за Кіотським протоколом Індія та інші країни Сходу не зобов'язані скорочувати емісії парникових газів, які на душу населення в середньому є нижчими, аніж у розвинутих країнах Заходу. У результаті вже 2001 року Індія емітувала 251 млн т вуглецю і за його викидами посіла п'яте місце в світі, поступившись лише США, Китаю, Росії та Японії. Однак, незважаючи на це, емісії Індії становлять лише 80% від емісій Японії (316 млн т) та менше від шостої частини емісій США (1565 млн т). Така ситуація дає можливість Індії розв'язувати свої проблеми, не турбуючись про зобов'язання перед світовою спільнотою. Так, в Індії між 1990 р. та 2001 р. емісії збільшились на 61% , а в Китаї – на 111%. За оцінюванням експертів International Energy Outlook, щорічне збільшення емісій в Індії між 2001 р. та 2025 р. становитиме в середньому 3%, в Китаї – 3,4%, а в США – 1,5% [2]. Тож одним із нагальних напрямів удосконалення регіонального та глобального менеджменту є подальша розробка міжнародних механізмів обмеження викидів «парникових» газів з урахуванням нових реалій глобального розвитку та появи нових країн-лідерів.

Отже, наслідки економічного піднесення й розвитку енергетичного сектора Індії матимуть негативний ефект для навколишнього природного середовища як самої країни так і нашої планети. Їх попередження вимагає від Індії негайного здійснення суттєвих структурних змін, спрямованих на стабілізацію та подальше зменшення використання вугілля. Тож у довгостроковій перспективі актуальним для Індії залишиться завдання привернення значних

інвестицій, модернізація працюючих ТЕС та впровадження нових технологій. Ідеться і про скорочення використання вугілля в енергетичному секторі за рахунок розширення атомної енергії та альтернативних джерел енергопостачання.

Розуміння стратегічного характеру розвитку цієї політики спостерігається у низці кроків уряду Індії. Наприклад, для обмеження використання для опалення приміщень деревини та вугілля в країні створено майже 3 млн біогазових установок та розповсюджено понад 2 млн удосконалених печей у сільських і віддалених районах, що дає змогу зекономити 21 млрд т деревини щорічно, однак цього в масштабах країни дуже мало.

Іще одним негативним наслідком економічного розвитку є суттєве розширення парку автотранспорту, який працює на низькоякісному пальному та є джерелом забруднення атмосфери. Наприклад, у структурі забруднення Індії 35% припадає на промисловість та енергетику і понад 40% – на автомобільний транспорт. Тож головним завданням, яке наразі стоїть перед Індією, є залучення фінансування для модернізації економіки при одночасному врахуванні екологічних потреб.

Наприклад, 1998 року Верховний Суд Нью-Делі зобов'язав до 31 березня 2001 р. перевести весь міський автобусний парк на використання скомпресованого природного газу (або переоснащенням наявного парку автотранспорту відповідним обладнанням, або заміною старих машин новими, уже обладнаними за цими стандартами). Проте в установлений термін із 12 тис. машин лише 200 відповідали цим умовам й були придатні до використання: причиною чого стала нестача коштів [3].

Тож, окрім привернення масштабних інвестицій, невід'ємною частиною стратегічного розвитку Індії має стати політика енергоефективності, яка зменшить вживання енергії, що суттєво підвищить конкурентоздатність країни на світовій арені. Зважаючи на нестачу багатьох ресурсів, в Індії має здійснюватись екологічно орієнтована більш широка політика ресурсоефективності (у тому числі впровадження безвідхідних та мало відхідних технологій, вторинних виробництв, перехід на альтернативні джерела енергії). Отже, у першій половині XXI ст. Індія суттєво впливатиме не лише на світові тенденції економічного розвитку, а й на стан навколишнього природного середовища як в регіональному, так і в глобальному масштабі. Негативні наслідки розвитку цього процесу, що пов'язані з загостренням продовольчої, ресурсної, енергетичної та екологічної

проблем, стимулюють світову спільноту розпочати розробку механізмів урегулювання цих проблем глобального розвитку.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1.Мировые демографические тенденции. Экономический и социальный совет ООН. Комиссия по народонаселению и развитию. Доклад Генерального секретаря / Док. E/CN.9/2007/6. – 2007. – January, 10.

2.Хамиш Макрэй. Может ли Киотский протокол на деле спасти мир? [Electronic Resource]. – Access mode: http://www.inosmi.ru/translation/217272.html.

3.Global Environmental Outlook [Electronic Resource] – Access mode: http://www.grida.no/geo/geo3/russian/085.htm.

4.Michael Mussa. Global Economic Prospects: Growth Slowing Below Potential in 2006 (Assessment as of Mid-September 2005) [Electronic Resource]. – Access mode: www.worldbank.org._global_ economic_ prospects/htm.

Релігія і філософія

УДК 94(540):13

О. А. Луцишина

НЕВИЗНАЧЕНЕ (*NIRVIKALPAKA*) ТА ВИЗНАЧЕНЕ (*SAVIKALPAKA*) СПРИЙНЯТТЯ У КЛАСИЧНІЙ ТА ПОСТКЛАСИЧНІЙ САНКХ'Ї[1]

Проблема можливості поняттєво не оформленого пізнання, яка в європейській філософії отримала чітке формулювання і детальну розробку в філософії І. Канта, уже в першому тисячолітті була предметом жвавих дискусій між індійськими філософами. Якщо І. Кант дав на питання про можливість безпоняттєвого пізнання відповідь негативну, то індійські мислителі відповідали на нього по-різному, часто стверджуючи наявність такого виду пізнання.

Ця проблема розглядалася в індійській філософії в контексті аналізу сприйняття (*pratyakṣa*), яке є базовим джерелом правдивого пізнання (*pramāṇa*) в усіх школах індійської філософії, а також однією з улюблених тем обговорення. Головними учасниками полеміки на тему поняттєвого і безпоняттєвого сприйняття були філософи буддизму, міманси та ньяя-вайшешики. Із ньяя-вайшешики концепція двох етапів сприйняття і приходить до санкх'ї. Дослідження, метою якого є аналіз концепції двох етапів сприйняття у санкх'ї, доцільно розпочати зі стислого змалювання історії проблеми.

Уперше концепція наявності у сприйнятті двох етапів – етапу невизначеного, неструктурованого, поняттєво не оформленого, допредикативного сприйняття (*nirvikalpaka*) та етапу окресленого, структурованого, поняттєво оформленого, предикативного сприйняття (*savikalpaka*) – була сформульована філософом міманси Кумарілою Бгаттою (VII ст.). Він випрацював її, полемізуючи з буддистами, а саме з Діґнаґою (V–VI ст.). Діґнаґа, а пізніше Дгармакірті й інші буддисти вважали, що пратьякша – це тільки нірвікальпака, позбавлене поняттєвого й словесного оформлення схоплення «власної характеристики» (*svalakṣaṇa*), тобто нетривкого унікального конкрету. Коли розум обробляє зміст нірвікальпаки, таке пізнання вже не є

сприйняттям[2], оскільки під час цієї обробки розум накладає на чуттєві дані специфікатори, тобто поняття й назви, які є його конструктом, а не відображенням дійсності, в якій існують тільки унікальні одиничності, що не можуть бути виражені за допомогою понять і назв, оскільки поняття й назви завжди виражають загальне. У полеміці з Діґнаґою Кумаріла й розробляє концепцію двох етапів сприйняття, доводячи, що савікальпака також є пратьякшею. Окрім «Шлока-варттіки» Кумаріли, рубіжним твором щодо формулювання цієї концепції є також «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіка» Вачаспаті Мішри (IX–X ст.). Концепція, яка в ньяя-вайшешиці отримала значний розвиток у творі Вачаспаті Мішри, стає предметом уваги інших авторів цього напряму, у тому числі таких знаних, як Шрідгара (X–XI ст.), Удаяна (XI ст.), Ґанґеша (XIII ст.). Саме Вачаспаті Мішра впроваджує її до санкх'ї.

Мета цього дослідження – аналіз концепції двох етапів сприйняття у текстах класичної та постклассичної санкх'ї. Наголошу, що джерельна база дослідження обмежується текстовою традицією санкх'ї, тобто я не заглиблювалась у джерела, які свідчать про існування докласичної санкх'ї, у представлення санкх'ї в текстах інших напрямів філософії, а також у концепції цих напрямів. Тексти інших шкіл залучалися для виявлення впливів і запозичень, яке могло б допомогти в інтерпретації дуже стислих висловлювань санкх'ї про визначене і невизначене сприйняття. Тексти класичного періоду санкх'ї, які належать до джерельної бази дослідження, це «Санкх'я-каріка» Ішваракрішни та її коментарі «Суварна-саптаті», «Санкх'я-вритті», «Санкх'я-саптаті-вритті», «Ґаудапада-бгаш'я» Ґаудапади, «Юкті-діпіка», «Джая-манґала», «Матхара-вритті» Матхари та «Таттва-каумуді» Вачаспаті Мішри. Час виникнення цих текстів коливається від IV–V до IX–X ст.). Із текстів постклассичної санкх'ї розглядатимуться лише ті, що передують працям Віджнянабгікшу (II половина XVI ст.), у творах якого відбувається поглинення санкх'ї ведантою, вписування санкх'ї до ведантійської ієрархічної моделі наближення філософських систем до істини. Отже, братимуться до уваги наступні постклассичні тексти: «Таттва-самаса» та її коментар «Крама-діпіка», «Санкх'я-сутри» з коментарем Аніруддги «Санкх'я-сутра-вритті». Час виникнення цих текстів від XIV – до межі XV–XVI ст.

Автору відомі два дослідження, у яких розглядається концепція двох етапів сприйняття санкх'ї. Перше з них належить А. Сенґупті, яка присвячує цьому питанню кілька сторінок своєї праці «Класична санкх'я» [14, 28–36]. На них А. Сенґупта стисло описує концепцію двох етапів сприйняття «Таттва-каумуді», паралельно аналізуючи інші

аспекти філософії санкх'ї, а саме вчення про функції органів пізнання та послідовність цих функцій, при цьому найбільшу увагу присвячено саме аналізу функцій органів пізнання. Половину тексту становить порівняння всіх вказаних моментів філософії санкх'ї з відповідними моментами філософії ньяї, причому так само найбільшу увагу приділено функціям органів пізнання. Хоча порівнянню з ньяєю відводиться чимало місця, питання впливів на санкх'ю ньяї та запозичень з неї скоріше за все не розглядається. Друге дослідження на цю тему – це стаття Е. Гарцера «Двоступеневе – пропозиційне і непропозиційне – сприйняття в Ішваракрішни» [7, 305–340]. Головна думка, яку обстоює дослідник, полягає в тому, що концепція двох рівнів сприйняття була елементом вчення санкх'ї впродовж всього її класичного періоду, починаючи від «Санкх'я-каріки» Ішваракрішни. Доводячи цю думку, Е. Гарцер посилається на фрагменти «Санкх'я-каріки» та «Юкті-діпіки» [7, 310–315]. Аналізу фрагментів указаних двох текстів передує розгляд історії проблеми [7, 303–310]. Останню частину статті становить досить ретельний переклад тих фрагментів «Юкті-діпіки», які мали би підтверджувати вказану головну думку дослідника [7, 316–339]. Хоча не можна не поцінувати старанності перекладу та новизни певних моментів, на які вперше звертає увагу саме Е. Гарцер, усе ж складно погодитися з головною ідеєю його статті (про це нижче), а також деякими сумнівними твердженнями, що містить параграф, присвячений історії проблеми (наприклад про те, що автор Ньяя-бгаш'ї вирізняв два рівні сприйняття [7, 307]). Отже, дослідження, присвячене концепції двох етапів сприйняття в санкх'ї, в якому аналізувалися б тексти не тільки класичні, а й постклассичні, і розглядалися б впливи інших напрямів та текстові запозичення, є на часі.

Уперше в текстах санкх'ї концепцію двох етапів сприйняття можна простежити в останньому коментарі класичного періоду, а саме в «Таттва-каумуді» Вачаспаті Мішри. У «Таттва-каумуді» 27 автор вирізняє два етапи сприйняття. Перший – невиразне, «невпорядковане» (або «неструктуроване», «нерозчленоване») (*avikalpita*), «сплутане» (*sammugdha*) схоплення, виконуване органами чуттів (*indriya*), у якому річ є «віддзеркалювана» (*ālocita*) як «це» (*idam*), «тільки річ» (*vastu-mātram*). На першому етапі задіяні тільки п'ять зовнішніх індрій. На другому етапі розум (*manas*) здійснює «впорядкування» (або «класифікацію») (*saṅkalpa*) даних, отриманих на першому етапі, тобто «окреслює» (*kalpayati*) річ через «загальне» (*sāmānya*) та «індивідуальне» (*viśeṣa*), налагоджує «зв'язок між ознаками та носієм

ознак» («між предикатом і суб'єктом») (*viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*). Ось цей фрагмент:

«[Автор «Санкх'я-каріки»] окреслює його [тобто манас. – О. Л.] через визначальну характеристику: «Тут манас – це те, що впорядковує (*saṅkalpaka*)» [дані чуттів]. Тобто манас отримує визначення через характеристику впорядкування (*saṅkalpa*). [Сперше] річ «сплутано» (*sammugdham*) віддзеркалюється (*ālocita*) індрією [лише] як «це»; [далі манас] конкретно окреслює (*kalpayati*) [дану річ]: «це таке, а не таке», тобто вирізняє (*vivecayati*) [її] через [налагодження] зв'язку між ознаками та носієм ознак (*viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*). Як то кажуть:

Адже сперше [предмет сприйняття] схоплюється неструктуровано (*avikalpitam*), сплутано (*sammugdham*), тільки лише як [якась] річ (*vastu-mātram*),

[Далі] розважливі окреслюють її через загальне (*sāmānya*) та індивідуальне (*viśeṣa*). Тобто:

Первинне пізнання, у якому [річ] віддзеркалюється (*ālocita*) [індрією], є невизначене (*nirvikalpaka*),

Подібне до пізнання дітей, німих тощо, породжене «мутною» (*mugdha*) річчю.

Та рефлексія (*buddhi*), у якій річ потім осягається знову – [цього разу] з характеристиками, тобто родом тощо,

Власне (*api*) є сприйняттям (*pratyakṣa*)»[3].

У цьому фрагменті Вачаспаті, говорячи про «первинне пізнання, у якому [річ] віддзеркалюється (*ālocita*) [індрією]» (*ālocita-jñānaṁ prathamam*), уживає щодо нього термін «нірвікальпака». Це єдиний раз, коли Вачаспаті послуговується цим терміном, причому вірш, у якому він з'являється у «Таттва-каумуді», є запозиченням зі «Шлока-варттіки» Кумаріли Бгатти (I, 4, 112, 120) (на це запозичення звертає увагу Ґ. Джга у примітках до свого перекладу «Таттва-каумуді») [17, 27]. Термін «савікальпака» в «Таттва-каумуді» не вживається.

Окрім цього фрагмента, у «Таттва-каумуді» є ще одна незначна згадка, що свідчить про концепцію двох етапів сприйняття. Вачаспаті в коментарі до каріки 28, роз'яснюючи функцію п'яти зовнішніх індрій, яка має в «Санкх'я-каріці» назву *ālocana*, говорить: «Алочаною зветься «сплутане» (*sammugdha*) сприймання (*darśana*) речі, що належить індріям пізнання»[4]. Під «сплутаним» схопленням речі мається на увазі нірвікальпака, описана в коментарі до попередньої каріки. Окрім «Таттва-каумуді», жоден із класичних коментарів до «Санкх'я-каріки» не інтерпретує алочану як нірвікальпаку.

Отже, фрагменти, у яких йдеться про два етапи сприйняття, є досить стислі. Майже половину головного фрагмента, становить згаданий вірш із восьми пад (від *asti hy* до кінця цитованого уривка), який є запозиченням зі «Шлока-варттіки» (його останні чотири пади – від *tataḥ paraṁ* до кінця уривка – Вачаспаті наводить також в «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіці»). Вірогідно, у «Таттва-каумуді» Вачаспаті накреслив лише суть концепції, не розвиваючи деталей. На підставі даних фрагмента «Таттва-каумуді» можна висунути думку, що Вачаспаті виклав той основний зміст, який являв собою спільний сутнісний момент концепцій міманси та ньяя-вайшешики, «Шлока-варттіки» та його ж «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки». Цей сутнісній момент такий. Спочатку, на етапі нірвікальпаки, сприйняття речі є невизначене, невпорядковане, у ньому немає вирізнення речі та її ознак. Хоча весь зміст, матеріал сприйняття схоплюється нами вже на етапі нірвікальпаки, він є цілком нерозчленований. На другому етапі відбувається впорядкування хаотичної маси чуттєвого досвіду, отриманої на першому етапі, виокремлення речі як наділеної певними характеристиками.

Якщо уважно ознайомитися з ученням санкх'ї про послідовне функціонування органів пізнання, можна помітити, що концепція двох етапів сприйняття, яку Вачаспаті впроваджує до санкх'ї, не узгоджується з цим вченням. Механізмом сприйняття передбачається таке послідовне функціонування органів пізнання: індрія → манас → агамкара (*ahaṁkāra*) (его, емпірична особистість) → буддгі (*buddhi*). Результат будь-якого психічного процесу, у тому числі будь-яке пізнання (*jñāna*), є модифікацією буддгі, а не індрії чи манасу. Вачаспаті, усупереч вченню санкх'ї, називає в «Таттва-каумуді» (27) нірвікальпаку пізнанням (*jñāna*). Сприйняття є базовим видом правдивого пізнання (*pramā*), а правдиве пізнання – одним із видів пізнання (*jñāna*). Можливо, усвідомлюючи, що сприйняття як вид пізнання, не може бути результатом функціонування самих лише індрій, Вачаспаті й зазначає, цитуючи наявний у «Шлока-варттіці» та «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіці» вірш, що визначене сприйняття «власне (*api*) є сприйняттям (*pratyakṣa»*[5]. Однак це висловлювання Вачаспаті не нейтралізує можливого закиду щодо неслушності вживання по відношенню до невизначеного сприйняття слова «пізнання» (*jñāna*). Окрім неузгоджуваності з ученням санкх'ї про послідовність функціонування органів пізнання, концепція двох етапів сприйняття суперечить визначенню правдивого пізнання як *нового* осягнення. Вачаспаті, характеризуючи в «Таттва-каумуді» правдиве пізнання,

називає його «таким, що не було отримане [раніше]» (*anadhigata*) (див. коментар до каріки 4). Цю ідею новизни правдивого пізнання підхопить згодом Аніруддга, а можливо, і автор «Санкх'я-сутр» («Санкх'я-сутра» і «Санкх'я-сутра-вритті» I, 87)[6]. Зауважимо, що концепція двох етапів сприйняття може бути піддана критиці не лише в контексті санкх'ї[7], але це вже виходить поза завдання нашого дослідження.

Як було зазначено вище, концепція двох етапів сприйняття прийшла до санкх'ї з ньяя-вайшешики. Звернімо увагу на деякі висловлювання цитованого фрагмента «Таттва-каумуді», які є показником того, що автор не тільки послуговується поняттєвим апаратом ньяя-вайшешики, а й мислить в її категоріях. Йдеться про такі висловлювання, де Вачаспаті говорить, що на другому етапі сприйняття манас налагоджує «зв'язок між ознаками та носієм ознак» («між предикатом і суб'єктом») (*viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*), що «розважливі окреслюють (*kalpayanti*) її [тобто річ. – О. Л.] через загальне (*sāmānya*) та індивідуальне (*viśeṣa*)».

Стосовно думки, що манас налагоджує «зв'язок між ознаками та носієм ознак». Вона вказує на погляд ньяя-вайшешики про те, що під час нірвікальпаки відбувається ніби окреме (хоч і не виокремлене з загального струменя чуттєвого досвіду) сприйняття речі, вмістилища, носія специфікаторів, та цих специфікаторів (таких, як загальне, якість, рух), а на етапі савікальпаки налагоджується зв'язок між цими первинними атомами, цеглинками чуттєвого досвіду. Якщо говорити про санкх'ю, то в цій філософії ознаки фактично ототожнюються з носієм, є ним (таке ототожнення закладене у вченні про ґуни), і відповідно немає жодної підстави, щоб у первинному сприйнятті вони сприймалися окремо від нього (сприйняття їх окремо могло би бути результатом аналітичної діяльності пізнавального апарату, але не може характеризувати сприйняття на його первинному етапі).

Підтвердженням про послуговування понятійним апаратом ньяя-вайшешики є висловлювання про те, що на другому етапі сприйняття річ «окреслюють» (*kalpayanti*) через «загальне» (*sāmānya*) та «індивідуальне» (*viśeṣa*). У цьому випадку слово *sāmānya* вжито у значенні універсалії, що є типовим для ньяя-вайшешики. У санкх'ї, якщо говорити про термінологічне вживання слова *sāmānya,* воно традиційно є епітетом пракриті, першоматерії, означаючи її характеристику бути загальною, тобто спільною для всіх пуруш: усі тонкі й грубі тіла, із якими внаслідок незнання, авідьї, зв'язані численні пуруші, виникли з тієї самої пракриті; пракриті також є спільним об'єктом сприйняття та діяльності для всіх пуруш («Санкх'я-каріка» 11

та коментарі до цієї каріки). Слово *viśeṣa* у «Таттва-каумуді» 27 означає вид загального, саманьї, тобто саманью, універсалію, нижчого порядку, що є одним із головних термінологічних значень слова *viśeṣa* у ньяя-вайшешиці[8]. У санкх'ї слово *viśeṣa* означає характеристику 5 грубоматеріальних елементів (*bhūta*, *sthūla-bhūta*) (землі, води, вогню, повітря, ефіру), які, на відміну від тонкоматеріальних танматр, сприймаються людьми, викликаючи в них специфічні, диференційовані (*viśeṣa*) відчуття, а саме відчуття радості, страждання та апатії («Санкх'я-каріка» 34, 38–39, 56 та коментарі до цих карік).

Автору складно погодитися з твердженням Е. Гарцера про те, що концепція двох рівнів сприйняття була елементом учення санкх'ї впродовж усього її класичного періоду. Дослідник уважає, що ця концепція наявна вже у «Санкх'я-каріці» Ішваракрішни, а коментар «Юкті-діпіка» дуже добре цю концепцію роз'яснює [7, 310–314]. На мою думку, немає достатніх підстав, щоб ствердити, як Е. Гарцер, що під функцією п'яти індрій, позначуваною в «Санкх'я-каріці» словом *ālocana* («віддзеркалення»), Ішваракрішна розуміє нірвікальпаку, а під функцією буддгі, позначуваною словом *adhyavasāya* («усталення»), савікальпаку. Так само вважаю, що немає достатніх підстав уважати, що в якому-небудь із коментарів санкх'ї, що передують «Таттва-каумуді», результатом діяльності самих лише індрій, до участі манасу, може бути пізнання, а саме певний вид сприйняття.

Головний аргумент Е. Гарцера спирається на сумнівному, на моє переконання, перекладі фрагмента «Юкті-діпіки» 5, а саме одного зі слів цього фрагмента. Наведу цей фрагмент у власному перекладі. Обстоюючи думку, що в процесі сприйняття беруть участь як внутрішні, так і зовнішні органи пізнання, філософ санкх'ї стверджує: «А з них, [тобто зовнішніх і внутрішніх органів пізнання], першими функціонують (*vr̥tti*) вухо та інші [органи чуттів]. Чому? Тому що [саме вони] здатні «схоплювати» (*grahaṇa*) об'єкти безпосередньо, [а] не внутрішні [пізнавальні] органи (*antaḥkaraṇa*), оскільки [останні] функціонують (*pratipatti*) за їх посередництвом. Із других і перших, [тобто з внутрішніх і зовнішніх пізнавальних органів, тільки] перші мають контакт (*sampratipatti*)[9] [з об'єктом]»[10].

Вірогідно, стрижень аргументації Е. Гарцера у його витлумаченні слова *sampratipatti*, яке дослідник перекладає як «пряме осягнення» («direct apprehension») [7, 312]. На думку автора, у цьому контексті йдеться насамперед про «контакт» зовнішніх індрій з об'єктом, «наближення» індрій до об'єкта, а не осягнення чи пізнання, що є результатом функціонування самих лише зовнішніх індрій.

Загалом, у «Юкті-діпіці» заперечується погляд (див. дискусію, що передує цитованому фрагменту), згідно з яким сприйняття зводиться до «функціонування вуха та інших [зовнішніх індрій]» (*śrotra-ādi-vr̥ttir*). Це визначення сприйняття у «Юкті-діпіці» приписується «послідовникам Варшаґаньї» (*vārṣagaṇāḥ*), філософа санкх'ї, який жив у II–III ст., тобто раніше за Ішваракрішну (IV–V ст.). Критикуючи погляд «послідовників Варшаґаньї», автор «Юкті-діпіки» доводить, що діяльність зовнішніх індрій є лише моментом процесу сприйняття і має супроводжуватися активністю внутрішніх органів пізнання, а результат цього процесу є функцією, модифікацією буддгі.

У постклассичній санкх'ї концепцію двох етапів сприйняття підхоплює Аніруддга, автор «Санкх'я-сутра-вритті», твору, що характеризується інтенсивним включенням до санкх'ї понять і поглядів інших шкіл, причому ці інкорпорації мають різний ступінь узгоджуваності зі вченням санкх'ї, залежно від якого їх можна оцінити як синтез чи синкретику. Саме в цьому творі, у коментарі Аніруддги до сутри I, 89 (ця сутра містить визначення сприйняття), наступний раз у текстах санкх'ї стикаємося з цією концепцією. Ось фрагмент «Санкх'я-сутра-вритті» I, 89, який нас цікавить:

«[Визначення сприйняття] охоплює також сприйняття [типу] *савікальпака*. Але буддисти вважають, що тільки нірвікальпака є сприйняттям, [оскільки, згідно з їхнім визначенням], «сприйняття – це те, що позбавлене розумового конструювання (*kalpanā-apoḍham*) і безпомилкове (*abhrāntam*)»[11]. Розумове конструювання – це (*kalpanā*) ментальний акт (*pratīti*), що полягає в асоціюванні (*yojana*) [об'єкта сприйняття з] назвою, родом тощо. А воно, [тобто розумове конструювання], має місце тільки при савікальпаці. Тому [савікальпака] не є сприйняттям, джерелом правдивого пізнання. [Але] це не так, [тобто буддисти не мають рації, оскільки будь-яка психічна активність], яка породжена позбавленою відхилень (*aduṣṭa*) групою чинників (*sāmagrī*), що зумовлюють безпосереднє (*sākṣāt-kārin*) правдиве пізнання (*pramā*), є сприйняттям. Воно двох типів: нірвікальпака і савікальпака. А усвідомлення (*saṁvid*) назви, роду тощо виникає за допомогою пам'яті (*smr̥ti*), [яка активізується] – через пробудження «відбитків» [у психіці] (*saṁskāra*) – внаслідок подібності [теперішнього об'єкта сприйняття до того об'єкта, що сприймався у минулому і залишив у психіці свої «відбитки»]. Отже, оскільки [під час савікальпаки завдяки пам'яті до нірвікальпаки] приєднується щось додаткове, [вона має] спеціальну назву – *савікальпака*. І пам'ять не

породжує якоїсь помилки [сприйняття] чи порушення в групі чинників (*sāmagrī*), [які зумовлюють сприйняття як вид правдивого пізнання].

[Буддист з цим не погоджується:] «Але через те, що [савікальпака] супроводжується пам'яттю, [вона] не є джерелом правдивого пізнання!» [На це ми б відповіли]: «Ах, як спритно! Хіба супроводжувальний чинник (*sahakārin*) анулює результат правдивого пізнання (*prāmāṇya*)?!» Так-бо говорять:

Хоч назва пригадується, [вона] не дискредитує сприйняття,

Оскільки вона є акциденцією носія назви, що не може приховати [його] природи.

Та рефлексія (*buddhi*), у якій річ потім осягається знову – [цього разу] з характеристиками, тобто родом тощо,

Також (*api*) є сприйняттям (*pratyakṣa*)»[12].

На відміну від Вачаспаті Мішри, Аніруддга послуговується обома термінами – *нірвікальпака* та *савікальпака*. У фрагменті про два етапи сприйняття розгортається дискусія з буддистами, полемізуючи з якими Аніруддга доводить, що савікальпака також є сприйняттям. Порівняно з ідеями «Таттва-каумуді», новою є згадка про роль пам'яті у савікальпаці.

Згідно з ученням ньяя-вайшешики, із якої прийшла до санкх'ї концепція двох етапів сприйняття, пам'ять відіграє наступну роль у сприйнятті на етапі савікальпаки. По-перше, за допомогою пам'яті усвідомлюється зв'язок між річчю та її ознаками, сприйнятими на етапі нірвікальпаки. Невпорядкована маса чуттєвого досвіду, яка містить у собі річ та її специфікатори, «пробуджує» у психіці «відбитки», залишені в ній раніше об'єктом, подібним до сприйманого. Унаслідок цього, за допомогою пригадування, усвідомлюється зв'язок, який ця річ повинна мати зі своїми специфікаторами (загальним, індивідуальним, якістю, рухом). Так виникає цілісний образ сприйманого об'єкта. По-друге, за посередництвом пам'яті сприймана річ асоціюється з певною назвою.

На відміну від ньяя-вайшешики, у санкх'ї ознаки не є чимось відокремлюваним від свого носія і тому вони не можуть у первинному сприйнятті, нірвікальпаці, схоплюватись окремо від нього (див. про це вище). Якщо пробувати вписати концепцію двох етапів сприйняття у вчення санкх'ї, то роль пам'яті у савікальпаці була б інакшою, аніж у ньяя-вайшешиці. Її роль могла б зводитись у санкх'ї до пригадування поняття (універсалії) і назви, які відповідають об'єкту сприйняття. Вірогідно, якщо слідувати духу санкх'ї, саме так належало б інтерпретувати стислу згадку Аніруддги про те, що за допомогою

пам’яті відбувається «усвідомлення назви, роду тощо» (*nāma-jāty-ādi-saṁvid*) (слово «тощо» (*ādi*) у цьому висловлюванні в контексті санкх’ї є зайвим). На відміну від ньяя-вайшешики, у санкх’ї, по-перше, не може йтися про пригадування зв’язку між річчю та її окремо сприйнятими специфікаторами, по-друге, предметом пригадування може бути не лише назва, а й загальне, оскільки санкх’я не приймає онтологічного статусу універсалій, які в ньяя-вайшешиці є, подібно до їх носія, предметом сприйняття.

Загалом, ця полеміка з буддистом скоріше за все запозичена Аніруддгою з ньяя-вайшешики. Так, відповідні фрагменти «Ньяя-варттіка-татпар’я-тіки» Вачаспаті Мішри (I, 1, 4) та «Ньяя-кандалі» Шрідгари (фрагмент 99 згідно з нумерацією К. Поттера [8, 505–507, 600]) містять всі думки, наявні у скороченому вигляді в полеміці «Санкх’я-сутра-вритті» з буддистом на тему савікальпаки. Становлять інтерес певні текстові збіги «Санкх’я-сутра-вритті» та творів ньяя-вайшешики. Вірш, цитований Аніруддгою (4 пади – від *tataḥ paraṁ* до *saṁmatā*), є в «Таттва-каумуді2 (27) та «Ньяя-варттіка-татпар’я-тіці» (I, 1, 4) (Вачаспаті запозичив цей вірш зі «Шлока-варттіки» Кумаріли). Інший вірш (4 пади – від *saṁjñā hi* до *rūpa-ācchādana-kṣamā*), цитований Аніруддгою, майже збігається з уривком «Ньяя-варттіка-татпар’я-тіки» (I, 1, 4) та цілком збігається з уривком «Ньяя-кандалі» [3, 192]. Цей віднайдений мною цілковитий текстовий збіг вірша «Санкх’я-сутра-вритті» саме з уривком «Ньяя-кандалі» Шрідгари, а не «Ньяя-варттіка-татпар’я-тіки» Вачаспаті, викликає особливий інтерес. Цей збіг свідчить про те, що Аніруддга користувався джерелами ньяя-вайшешики, запозичував *з ньяя-вайшешики взагалі*, причому не обов’язково з Вачаспаті Мішри, який був, окрім ньяя-вайшешики, також авторитетом санкх’ї[13].

Отже, концепція двох етапів сприйняття – нірвікальпаки та савікальпаки – прийшла до санкх’ї скоріше за все з ньяя-вайшешики. На відміну від творів останньої, тексти класичної і постклассичної санкх’ї (досліджувались тексти, що передують працям Віджнянабгікшу), у яких представлена ця концепція – «Таттва-каумуді» та «Санкх’я-сутра-вритті» – накреслюють лише її суть, не розвиваючи деталей («Таттва-каумуді»), або окремий аспект («Санкх’я-сутра-вритті»). Фрагменти як «Таттва-каумуді», так і «Санкх’я-сутра-вритті» про нірвікальпаку і савікальпаку не містять формулювань, яких не можна було б віднайти у творах ньяя-вайшешики. Однак автор «Санкх’я-сутра-вритті», на відміну від автора «Таттва-каумуді», уникає висловлювань, що явно

суперечать ученню санкх'ї про ототожнення ознаки та її носія й можуть бути проінтерпретовані лише в контексті ньяя-вайшешики.

У контексті філософії санкх'ї концепція двох етапів сприйняття є елементом, що не узгоджується з її вченням про послідовність функціонування органів пізнання. Досвід санкх'ї, яка намагається вписати, попри можливу критику, у своє вчення цю концепцію, ще раз підтверджує значимість проблеми можливості невизначеного, безпоняттєвого пізнання, яка була предметом запеклих дискусій серед різних напрямів індійської філософії. Продовженням цього дослідження, метою якого є історико-філософський аналіз концепції двох етапів сприйняття в санкх'ї, може стати спроба детальної філософської розробки цієї концепції в контексті вчення санкх'ї. Така розробка стала би внеском у відродження санкх'ї, одного з найбільш важливих напрямів індійської філософії, який наразі фактично не є живою традицією. Загалом, урахування філософського досвіду індійських мислителів може надихнути на нові способи осмислення проблеми, розвиток плідного діалогу між індійськими і західними філософами.

ПРИМІТКИ

[1]Дякую Ю. Ю. Завгородньому, чиї питання до цієї праці сприяли її доповненню та більш точному формулюванню деяких її положень.

[2]Позиція буддійських авторів, які розуміли всю складність проблеми, не є однозначною. По-перше, вони стверджують, що тільки нірвікальпака є сприйняттям, по-друге, що необхідною компонентою сприйняття як джерела правдивого пізнання є асоціювання змісту нірвікальпаки з певним поняттям та назвою, оскільки без такого асоціювання сприйняття було би не пізнанням, а лише "відбиттям" (*pratibhāsa*) у психіці. Проблему добре висвітлено у праці Ф. Щербатського [15, 146-230].

[3]tad asādhāraṇena rūpeṇa lakṣayati – „saṅkalpakam atra manaḥ" iti| saṅkalpena rūpeṇa mano lakṣyate| 'ālocitam indriyeṇa vastv idam' iti sammugdham 'idam evam, na evam' iti samyak kalpayati viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāvena vivecayati iti yāvat| yad āhuḥ:

sammugdhaṁ vastu-mātraṁ tu prag gṛhṇanty avikalpitam|
tat sāmānya-viśeṣābhyām kalpayanti manīṣiṇaḥ| iti|| tathā hi,
asti hy ālocita-jñānaṁ prathaman nirvikalpakam|
bāla-mūka-ādi-vijñāna-sadṛśam mugdha-vastu-jam iti||
tataḥ paraṁ punar vastu dharmair jāti-ādibhir yayā|
buddhyā 'vasīyate sā 'pi pratyakṣatvena sammatā||

[4]buddhi-indriyāṇām sammugdha-vastu-darśanam ālocanam uktam|

[5]Слово *api* має і інше значення – «також». На мою думку, його значення у відповідних фрагментах «Шлока-вірттіки» та «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки» не є вирішальним для визначення його значення у «Таттва-каумуді», оскільки їх контекст може бути інший, аніж контекст фрагмента «Таттва-каумуді». У контексті полеміки з буддистами це слово означає «також» (це значення воно матиме, коли цей вірш цитуватиметься Аніруддгою у «Санкх'я-сутра-вритті» (див. нижче переклад фрагмента I, 89 «Санкх'я-сутра-вритті»)).

[6]Ідею новизни правдивого пізнання Вачаспаті обстоює і в «Ньяя- варттіка-татпар'я-тіці». Ця ідея належить також Кумарілі.

[7]Прикладом критики цієї концепції в контексті філософії ньяї є стаття А. Чакрабарті «Проти чистого сприйняття: сім причин, щоб виключити з ньяї [концепцію] нірвікальпаки» [Chakrabarti 2000, 1-8].

[8]Про значення терміна *viśeṣa* в ньяя-вайшешиці див. наприклад коментар Є. Островської до її перекладу «Тарка-санґраги» і «Тарка-діпіки» [Аннамбхатта 1989, 58-59].

[9]*Sampratipatti* дослівно – «наближення».

[10]tatra ca mukhyā śrotra-ādi-vr̥ttiḥ| kasmāt| sākṣād viṣaya-grahaṇa-sāmarthyāt| na antaḥ-karaṇaṃ tad-dvāreṇa pratipatteḥ| gauṇa-mukhayoś ca mukhye sampratipattiḥ| [*Yuktidīpikā* 1998, 80 (12-14)].

[11]Пор. з визначенням сприйняття в «Ньяя-бінду» (I, 4) Дгармакірті: «Тут сприйняття – це те, що позбавлене розумового конструювання (*kalpanā*) і безпомилкове» (*tatra pratyakṣaṃ kalpanā-apoḍham abhrāntam*). Коли у «Юкті-діпіці» (5) наводяться різні дефініції сприйняття, серед них згадується також визначення сприйняття як «позбавленого розумового конструювання» (*kalpanā-apoḍham*). Визначення сприйняття як позбавленого розумового конструювання сягає «Прамана-самуччаї» (I, 3) Діґнаґи. Згідно з «Ньяя-варттіка-татпар'я-тікою», що містить полеміку на тему сприйняття з буддистами (I, 1, 4), серед яких найважливішим опонентом був Діґнаґа (його ім'я і погляди згадуються багато разів), Діґнаґа окреслював сприйняття як *kalpanā-apoḍham*.

[12]savikalpakam api pratyakṣam saṁgr̥hītam| bauddhas tu nirvikalpakam eva pratyakṣam iti varṇayanti, kalpanā-apoḍham abhrāntaṁ pratyakṣam iti| nāma-jāty-ādi-yojana-ātmikā pratītiḥ kalpanā, sā ca savikalpake 'py asti iti na pratyakṣam pramāṇam| tan na| aduṣṭa-sākṣāt-kāri-pramā-janaka-sāmagrī-janitaṁ pratyakṣam| tad ubhayaṁ, nirvikalpakaṁ savikalpakaṁ ca| kiṁ tu sādr̥śyāt saṁskāra-udbodha-dvāreṇa smr̥tyā nāma-jāty-ādi-saṁvid utpadyate| ata eva adhika-prāptyā savikalpakam iti viśeṣa-saṁjñā| na ca smr̥tyā kaścid doṣaḥ sāmagrī-pratyavāyo vā janitaḥ|| atha smr̥tyā sahitatvān na pramāṇam| aho naipuṇyaṁ, yat sahakāri prāmāṇyaṁ bādhate| tathā ca,

saṁjñā hi smaryamāṇā api pratyakṣatvaṁ na bādhate|
saṁjñinaḥ sā taṭasthā hi na rūpa-ācchādana-kṣamā||
tataḥ paraṁ punar vastu dharmair jāty-ādibhir yayā|
buddhyā avasīyate sā api pratyakṣatvena saṁmatā||

[13]Це є одним із підтверджень того, що епістемологія постклясичної санкх'ї «Санкх'я-сутра-вритті» перебуває під впливом ідей ньяя-вайшешики. Думку про те, що епістемологія «Санкх'я-сутр» і «Санкх'я-сутра-вритті» понад усе зазнала впливу саме ньяя-вайшешики, я обґрунтовую на сторінках своєї монографії, присвяченої епістемології постклясичної санкх'ї.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / Пер. с санскр. и историко-филос. исслед. Е. П. Островской. – М., 1989.

2. Aniruddha's Commentary and the Original Parts of the Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṁkhya Sūtras / Ed. with indices by R. Garbe. – Calcutta, 1888.

3. The Bhāṣya of Praśastapāda together with the Nyāyakandalī of Śrīdhara / Ed. by V. P. Dvivedin. (The Vizianagram Sanskrit Series, No. 6). – Benares, 1895.

4. Chakrabarti A. Against Immaculate Perception: Seven Reasons for Eliminating Nirvikalpaka Perception from Nyāya // Philosophy East and West. – 2000, Vol. 50, No. 1, p. 1-8.

5. Durvekamiśra. Dharmottarapradīpa (subcommentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā on Dharmakīrti's Nyāyabindu / Based on the ed. by D. Malvania. Patna, 1971 (Tibetan Sanskrit Works, 2) / Provided by H. Krasser. http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/durdhpru.htm.

6. Gautama. Nyāya-sūtra. Vācaspati Miśra. Nyāya-vārttika-tātparya-ṭīkā / Input by members of the SANSKNET-project [według:] Vācaspatimiśra. Nyāya-vārttika-tātparya-ṭīkā / Based on the ed. by A. Thakur. – New Delhi, 1996 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.sub.uni-oettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/nyaya/nystik_u.htm

7. Harzer E. Īśvarakr̥ṣṇa's two-level-perception: propositional and non-propositional // Journal of Indian Philosophy. – 1990, Vol. 18, No. 4, p. 305-340.

8. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K. Potter. – Princeton (New Jersey), 1977.

9. Sāṁkhya-kārikā. Māṭhara-vr̥tti. Jayamaṅgalā / Ed. by V. P. Sharma and S. Sh. Vangiya. – Varanasi, 1970.

10. Sāṁkhyakārikā of Īśvarakr̥ṣṇa with the Commentary of Gauḍapādabhāṣya / Ed. and tr. by T. G. Mainkar (I ed. 1964) – Poona, 1972.

11. Sāṁkhya-Saṅgraha. A Collection of the Works of Sāṁkhya Philosophy / Ed. by V. P. Dvivedin. – Benares, 1920.

12. Sāṁkhya-Saptati-Vr̥tti (V1) / Ed. by E. A. Solomon. – Ahmedabad, 1973.

13. Sāṁkhya-Vr̥tti (V2) / Ed. by E. A. Solomon. – Ahmedabad, 1973.

14. Sengupta A. Classical Sāṁkhya: A Critical Study. – Lucknow, 1969.

15. Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. The Hague. – 1958, Vol. 1, p. 146-230.

16. Suvarṇasaptati Śāstra. Sāṅkhya-Kārikā-Saptati of Īśvara-Kr̥ṣṇa with a Commentary Reconstructed into Sanskrit from the Chinese Translation of Paramārtha / Ed. by N. A. Sastri. Tirupati. – 1944.

17. Tattva-Kaumudī. Vācaspati Miśra's Commentary on the Sāṁkhya-Kārikā / Tr. and ed. by G. Jha (1st ed. Bombay, 1896). – Poona, 1965

18. Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṁkhyakārikā. Ed. by A. Wezler and Sh. Motegi. – Stuttgart, 1998.

УДК 94(540):1(091)+008 **Т. О. Метельова**

ЦІННІСНИЙ ВИМІР ІНДОЄВРОПЕЙСЬКОЇ СПОРІДНЕНОСТІ: ВІД САНКХ'Ї Й МІЛЕТЦІВ ДО СУЧАСНОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

.

Велике європейське об'єднання, яке багато століть було недосяжною мрією, нині є реальністю. Тому сприяли не лише економічні й політичні інтереси держав, що об'єднались. Європейську єдність уможливлювали й уможливлюють спільні засадничі цінності, формування яких, зазвичай, пов'язують хто з Модерною добою, хто – з епохою Відродження, а хто, і цілком не безпідставно, простежує їх корені з античних часів. І справді, уважається вже аксіомою, що саме антична філософська думка започаткувала неймовірну на той час світоглядну новацію – легалізацію й легітимізацію. І саме народжену античністю легітимність Одиничного, Іншого, Інакшого, Розмаїття, Різноваги покладено в основу того, що ми називаємо сучасними європейськими цінностями, й генерує їх.

Коротко цю думку можна проілюструвати яскравим прикладом першої в античній історії філософської школи – Мілетської (7–6 ст. до н.е.) [7]. Специфічна комунікативна архітектоніка античного світу призвела до виокремлення людини зі стихії буття. Антична людина гостро відчувала свою нетотожність світові й своїм болючим життєвим питанням вважала пошук утраченої єдності, спільної для людини й світу першооснови та витокових можливостей світового розмаїття, що сприймалося як даність, беззаперечний факт буття. Зрештою, усю феєричність античної філософії можна звести до одного, однак фундаментального запитання: що є таке спільне у світовому розмаїтті, яке це розмаїття його забезпечує? Усі філософські концепції й школи античності вибудовувались як варіанти відповіді на нього й ґрунтувались на очевидному факті різноманітності буття. Засновник Мілетської школи Фалес шукав відповідь на це ж запитання: що спільне присутнє і в неживій речі, і в живій істоті? Яким є це спільне, присутня в неживому речовина, здатна сприяти існуванню життя і водночас демонструвати власну спроможність змінюватись? Відповідь була простою до геніальності – вода, без якої немає життя і яка здатна змінювати свої стани: адже й твердий лід, коли розтане, виявляє, що він є затверділа вода, а повітря – дуже розріджена вода. І саме вода наочно демонструє власну здатність рухатись, текти, можливість

набувати будь-яких форм залежно від «посуду», у якому міститься. Отже, за висновком Фалеса, вода – першооснова всього, водночас уможливлює життя і є рушійною силою змін.

Та вже Анаксимандр помічає слабину цих міркувань. Чому вода, а не, наприклад, повітря чи вогонь? Адже й без повітря неможливе існування живого. А щодо здатності змінюватись, то й повітря та вогонь саморухаються не гірше за воду. То, може, усі ці речовини, що до них з однаковим ступенем вірогідності можна звести все існуюче, мають єдину спільну основу, для якої вода – надто конкретна, надто тілесна й відчутна, щоб бути вихідним матеріалом усього, – лише один із виявлень чогось більш загального? А спробуймо «видалити» з води її «водяність»! Позбавимо воду (і повітря, і вогонь) конкретних ознак, що залишиться? – А залишиться таке «щось», яке немає ознак, невизначене. І як таке, що не має меж, якими лише й забезпечується визначеність, це «щось» – безкінечне. Давньогрецькою мовою це *безмежне* звучить як «а-пейрон». Таку, першу в історії європейської думки, процедуру абстрагування від якостей і здійснює Анаксимандр.

Апейрон в основі всього, сама невизначена єдність, – таким був його висновок. Із апейрону все походить, набуваючи ознак, прикмет, якостей, поділяючись, як заведено, навпіл, розпадаючись на протилежності – гаряче й холодне, сухе й мокре, темне й світле. Однак і в цій нібито стрункій і переконливій концепції є одна суттєва й фатальна вада, що й спричинила в подальшому, в Анаксимена, відмову від неї і певний крок назад. Вада, властива всім без винятку теоретичним конструкціям, які намагаються вивести розмаїття світу з невизначеної, без'якісної, одноманітної першооснови. Якщо у вихідному пункті світотворення ми маємо щось невизначене й без'якісне, то за рахунок чого (яких «якостей»?) воно набуває визначеності? Як здійснити-пояснити перехід від одноманітності до розмаїття? Щоб відповісти на це безвихідне запитання, треба або «ввести» якусь сторонню силу, що уможливлює таке несподіване диво (другу першооснову?), або відмовитися від твердження, що першооснова – без'якісна. Анаксимандр опинився перед цією дилемою. У спробах якось «викрутитися», він постулює здатність апейрона до змін. Однак окреслити підстави такої здатності та виявити її «механізми», спосіб «роботи» він (як і будь-хто інший на його місці, як і два тисячоліття по тому не змогли цього зробити його «ідейні нащадки» – матеріалісти) не спроможний.

Зіткнувшись з цією ж проблемою, наступник Анаксимандра Анаксимен ніби робить крок назад від досягнутого попередниками. Не

підходить апейрон на роль першооснови, – переконаний він. І не підходить тому, що через власну однорідність, одноманітність, ізотропність він є врівноваженим. Погляд Анаксимена звертається до чогось такого ж рухливого, як вода, однак більш «витонченого» – до повітря. Це воно проникає всюди, у найменшу щілину, просякає собою все, без нього немає життя. Однак заміна води на повітря нічого, власне, не розв'язує. Одну *особливу* форму замінено іншою, теж *особливою* формою. На тлі всезагального й фундаментального анаксимандрівського апейрону логічна кволість такого «рішення» очевидна. Та й наочно демонстрована водою й повітрям здатність до змін, їх рухливість ще не є проясненням ані природи такої здатності, ані «механізму» її реалізації. Єдине, що доведено Мілетською школою у своїх пошуках пояснень структури світобудови, це – довільність і рівноймовірність постульованої вихідної першооснови, якщо вона є особливою формою, і потребу в більш універсальному рішенні.

Та що для нас особливо цінне в цих перших світоглядних кроках із погляду формування протосистеми європейських цінностей? Починаючи з мілетців, європейська думка далі й далі рухається шляхом обґрунтування *належності* відмінного, особливого, інакшого, його фундаментальної закоріненості в буття. А отже, здавалося б, небезпідставно саме давнім грекам надавали пальму першості у започаткуванні вільної думки – філософії як такої, що спирається на світову дискретність, протиставлену континууму міфу.

Проте слід звернути увагу, що якраз у мілетців в особі Анаксимандра чітко простежується й протилежний висновок – щодо нелегітимності одиничного й розмаїття. Звернімося ще раз до апейрона як першооснови. Розмаїття «виділяється» з нього і його заперечує. Тож, – і цей висновок робить Анаксимандр, – усе, що зреклося своєї єдності з першоосновою, уособилось – винне своїм уособленням, позаяк воно зухвало «воліло» існувати окремо, виокремитися з загального й стати одиничним. Через те все одиничне приречене нести покарання – зникати, знову перетворюючись на першооснову. «А з яких [первнів] речам народження, у ті самі й загибель здійснюється за роковою заборгованістю, позаяк вони сплачують одна одній правозаконне відшкодування неправди [шкоди] в призначений термін часу», – пише великий мілетець [11, 127]. Висновок цілком архаїчний, суголосний міфічному світогляду: одиничне нелегітимне і винне своєю одиничністю. І на цей висновок, загалом протилежний ціннісній системі Заходу, як на камінь спотикання, раз-за-разом наштовхуватиметься

європейська світоглядна думка впродовж своєї тривалої історії, загалом же плекаючи понад усе ідею легітимності розмаїття й одиничного.

Водночас, слід зазначити, що закладені в європейській думці підвалини суперечності двох ціннісних систем, одна з яких визнає легітимність інакшості, а інша – його заперечує, зумовлять і одночасні прориви цих систем до буття, аж до їх войовничого зіткнення впродовж минулого століття й до сьогодення. Трагічними прикладами таких зіткнень були й світові війни XX ст., і нинішня війна Росії проти України або ж, радше, проти всієї європейської ціннісної системи.

Натомість увесь Східний духовний простір, у якому наче перлина сяє індійський філософський всесвіт, для стороннього спостерігача є суцільно міфологічним, більше релігійним, аніж філософським. Тим не менше дещо раніше, хоча з огляду на історичні масштаби майже водночас, з різницею в якихось сотню років – у 7 ст. до н.е., завдання, з яким не впоралася філософія ранньоантична, було елегантно розв'язано однією з найстаріших давньоіндійських шкіл – Санкх'єю[1], і розв'язано в дусі, який ми вважаємо західним, європейським здобутком**.** Санкх'я належить до так званих *астичних* шкіл, тих, що визнавали авторитет Вед і ґрунтувалися на ньому. І ось що характерно в розв'язанні нею проблеми виникнення розмаїття з одноманітності. Санкх'я проголошує вихідними дві першооснови: Пракріті, з якої породжується світ матеріальних явищ, і Пурушу – непорушний дух, чи, краще, абсолютну, незалежну, вільну, принципово непізнавану свідомість. Однак її неперевершена історична заслуга полягає, зрозуміло, не в цій двоїстості. Щоб побачити всю велич Санкх'ї, слід уважно придивитися до Пурші й Пракріті. Пракріті, хоч і є першоосновою, однак, на відміну від апейрона, вона не без'якісна і сама забезпечує перехід від непорушного до руху, від одноманітності до світового розмаїття. І забезпечує тим, що первісно, заздалегідь, у своєму вихідному стані неврівноважена, оскільки поділена на гуни – якості: «чорну» (інертну, тяжку, щільну, «зв'язану», народжувальну – «жіночу»), «червону» (енергійну, рухливу, легку, не зв'язану, впроваджувальну, військову – «чоловічу») та «білу» (синтетичну, врівноважувальну, найвищу). Отже, порушення рівноваги вкорінено в саму первинну структуру світобудови. Те, що було завданням, а водночас і каменем спотикання для античної думки – обґрунтування, легітимізація розмаїття, а отже, – і одиничного, легко і без властивого античності конфлікту з міфологічною картиною світу здійснює індійська Санкх'я.

Більше того, Пуруша не створюється і не творить, його покликання, єдина функція – відображувати. І в тому відображенні

Пуруша розпадається на безліч індивідуальних одиниць свідомості *(джива*), що зливаються з тілесністю Пракриті. Отже, Санкх'я констатує принципову незводимість (незвідність) духу-свідомості до Пракриті-матерії. Дух цілковито протилежний матерії, він – не її породження, він самодостатній. І він же – гарант множинності, він і є сама множинність. Однак це дивовижна самодостатність: Пуруші нема чого відображувати без Пракриті, без неї він – фікція за всієї своєї самодостатності. Адже кожна розумна істота є Пурушею, безмежною, незв'язаною фізичним тілом. *Самсара* чи зв'язок виникає тоді, коли Пуруша не має розпізнаного знання, не розуміє власної (не матеріальної) ідентичності [10, 130 – 151].

Такий підхід для нас, із погляду виявлення ціннісного ґрунту соціокультурного буття спільноти, є вкрай важливим. Майже одночасно і з деяким пріоритетом авторства проблему легітимації множинності, розмаїття й осібності (яка знаходила осуд ще в Анаксимандра) по-різному, але розв'язують і в Європі, і в Індії. Розв'язують, стверджуючи тим онтологічну закоріненість і цінність одиничного й розмаїття – засадничих не європейських, а, як виявляється, індоєвропейських цінностей.

Стверджувана онтологічна закоріненість одиничного а, отже, його «виправданість», належність, увільненість від «провини» за своє окремішнє існування перед спільнотою – визначальна ознака так званої Першої морально-етичної (за назвою її відкривача В. Лефевра [4; 5; 6]), або ж Першої ціннісної (як було б називати її коректніше) системи. Розроблена В. Лефевром на основі емпірично виявленого факту існування двох базових ціннісних систем теоретична модель рефлексуючого суб'єкта дала можливість виявити їх несумісність, засновану на протилежному переживанні суб'єктом належного й неналежного і, зрештою, ставлення до Іншого (одиничного) як до легітимного чи нелегітимного. Легітимність Іншого, поважне ставлення до нього (а Іншим може бути й спільнота, й держава), є й визнанням його права на буття самим собою та тягне за собою потребу в практичному виявленні й закріпленні цього визнання – пошуку порозуміння й компромісу з цим Іншим. Модель дає й можливість класифікації нормативних людських характерів у кожній етичній системі і вказує на зв'язок типу системи з нормативною оцінкою комбінації добра і зла. У межах Першої ціннісної системи поєднання добра і зла оцінюється як зло (шляхетна мета не може бути досягнута методами, що уможливлюють нехтування цінністю одиничного, Іншого). У другій – таке поєднання оцінюється як добро («мета

виправдовує засоби»). Водночас повага до Іншого потребує врахування його інтересів, пошук порозуміння. Будь-який компроміс у межах Першої системи є нормативом, виправданим і належним, а його досягнення підвищує власну самооцінку суб'єкта. На противагу тому в межах Другої ціннісної системи компроміс – неприпустима дія, що принижує представника цієї системи у власних очах, знижує його оцінку. «Дія, спрямована на підтримку й ствердження власної ієрархії цінностей, сприяє підвищенню власної самооцінки. А отже в ситуації вибору вчинку, морально-етичного вибору представник Першої системи схильний до жертовного компромісу, Другої – до жертовної боротьби» [8, 190]. Характерно, що «належність даного суспільства до тієї чи іншої етичної системи відбивається в ідеологічних текстах, що регулюють моральну сторону суспільного життя» [6, 25].

Отже, глибинною основою способу дій і вчинків особистості є поширена в певній спільноті базова система цінностей, причому Перша властива відкритим суспільствам (за К. Поппером), Друга – суспільствам замкненим. Однак не лише тип суспільства визначає собою формування й панування тієї чи іншої системи цінностей, а й навзаєм система цінностей уможливлює формування й розвиток того чи іншого типу суспільства, що було обґрунтовано й переконливо доведено ще М. Вебером при аналізі впливу цінностей протестантизму на розвиток підприємництва й капіталістичного (ринкового) суспільно-економічного устрою.

Відкритість до Іншого зумовлює й відкритість до сприйняття новацій (інноваційну спрямованість), а, отже, й інтенсивний техніко-технологічний розвиток суспільства в цілому, ствердження права над законом і розбудову правової держави, політичний, релігійний та світоглядний плюралізм та поширення принципів гуманізму на все більше коло Інших з природним довкіллям включно. І саме цей принцип свідомо й цілеспрямовано, на рівні розбудованої державної політики, утілюється в усіх аспектах суспільного життя не лише в Євросоюзі, а й у минулому і сьогоденні Індійської республіки.

Багатоетнічність і багатокультурність Індії має тисячолітню традицію. Наразі в країні налічується кілька сотень етносів і племінних груп, лише лінгвістичних груп за офіційною статистикою – 1562. Окрім того, населення складається з представників різних релігій: 80% – сповідують індуїзм, друге місце за чисельністю – 13,6% – належить мусульманській громаді, ще 2,3 % населення є послідовниками християнства. Великими є також громади сикхів, буддистів і джайністів [1, 104]. Лише 0,1% населення не відносять себе до жодної релігії.

Величезну роль у житті індійського суспільства відіграє його історичний поділ на тисячі соціальних каст і підкаст. Така неймовірно багатюща палітра релігійного та культурного розмаїття сприяла формуванню чи не найбільш виваженої у світі національної політики в країні, ґрунтованої на засадах поваги до Іншого. За словами Р. А. Кумара, в Індії, «навіть якщо людина виглядає по-іншому, ніхто не скаже їй, що вона інша. А якщо й скажуть, то ніхто не вважатиме, що бути іншим – це неправильно» [3]. І коріння того – у первинній індоєвропейській ціннісній спільності за індійського пріоритету.

Якщо для Європи «єдність в різноманітті» – сучасне гасло й мета співжиття народів єдиної Європи, то для Індії вона – буденна практика, що має глибокі історичні корені. «Про здатність індійців без якого б то було конфлікту поєднувати у своїй свідомості кілька різних поглядів писало багато вчених. Уенді О'Флаерті пише про «менталітет скриньки з інструментами», в якій кожна парадигма використовується у відповідному їй випадку. Таке «багатошарове мислення» разом із глибокою й міцною вірою в Бога, схоже, допомагає індійцям вирішувати ті ж суперечності, з якими, очевидно, стикаються й жителі західних країн, опиняючись у тих же ситуаціях і маючи ті ж самі альтернативи» [9, 120]. За словами Мілтона Сінгера, «індійці звикли до строкатого в культурному відношенні суспільства, в якому безліч різних норм поведінки, цінностей і релігійних систем мирно співіснують одні з одними. Їх усіх не можна підігнати під єдиний шаблон; проте вони формують частину матриці культурних моделей. Тому індійцям доступні багато альтернативних культурних парадигм у рамках своєї власної культури» [9, 121].

Закріпленою конституційними нормами культурною політикою цієї країни, спрямованої *на подолання культурної винятковості* багатоманітних етнічних і релігійних груп, що є складовими індійського населення, стимулюється формування почуття єдності в різноманітності. Історично індійським конституційним устроєм забезпечувалося визнання культурних прав окремих груп та задоволення їх потреб, тим самим формуючи множинну ідентичність, де ідентичність загальноіндійська посідає провідне місце. Так, за даними соціологічних досліджень, проведених міжнародними організаціями в 90-і роки XX ст., 90% громадян Індії висловлювали гордість за належність до індійської нації та ідентифікували себе в координатах держави (за цим показником Індія обігнала Іспанію, Аргентину, Бразилію, Бельгію й Швейцарію), водночас віддаючи перевагу демократії як політичному устрою перед усіма іншими [2, 57].

Державні інституції в Індії послідовно провадять політику невтручання в релігійні справи будь-яких громад і підтримку поважного ставлення до їх особливостей. Водночас державна політика *зорієнтована на захист універсальних принципів та прав людини й громадян, і залишає за собою право втручатися у внутрішні справи громад для відстежування й змін тих обрядів і звичаїв, які суперечать правам людини.* Держава може втручатися в діяльність релігійних шкіл або ж вимагати й стимулювати реформування приватного права громад для дотримання гендерної рівності. Отже, *держава є гарантом того, щоб у відносинах між релігійними і політичними інститутами послідовно дотримувалися права людини.* Різноманітним громадам країни гарантовано визнання їх звичаєвого права і практики життя, водночас ці практики мають узгоджуватися з дотриманням демократичних прав і свобод.

Норми приватного права варіюються від громади до громади, ними регулюються питання шлюбу, розлучення, усиновлення, опіки, право заповіту й наслідування тощо. Правовий плюралізм подеколи вступає в суперечність з правами людини, зокрема в гендерному питанні. Тому нині в суспільстві точаться широкі дискусії щодо того, якими є межі втручання держави у внутрішнє право та релігійну практику громад для забезпечення загальногромадянських прав свободи й рівності та одночасного гарантування їм свободи здійснення такої практики. Іще 1954 року Спеціальний акт про шлюби запропонував усім охочим нерелігійну альтернативу в межах приватного права. Однак подібні заходи, знаходячи розуміння в більшості громад, негативно сприймаються мусульманською громадою Індії – «мусульманські громади Індії нерідко розглядають кодекс [єдиний цивільний – авт.] як приховане анулювання їхньої культурної свободи» [2, 66].

Наразі державна культурна політика Індії спрямована проти уніфікації через нав’язування громадам однакових загальнодержавних законів в усіх аспектах життя, водночас вживаються заходи, щоб домогтися внутрішнього реформування заснованих на звичаї законів громад для забезпечення особистої рівності. «Включення звичаєвого права до правової системи не може слугувати виправданням для збереження звичаїв, що порушують права людини, хоч би якими традиційними чи «витоковими» вони не уявлялися», констатовано в присвяченій Індії частині Доповіді про розвиток людини 2004 року [2, 68] .

Із огляду на це, не можна не згадати ще однієї особливості залучення Індії до сучасних культурно-цивілізаційних процесів. У включеній до збірки під загальною назвою «Багатолика глобалізація» за

редакцією П. Бергера і С. Гантінгтона праці Туласи Шринівас «Побачення з долею. Індійський варіант культурної глобалізації» описано, окрім іншого, ті зміни, яких зазнає побут індійців через проникнення в країну іноземних компаній, зокрема й харчових. Виявилось, що, на відміну від багатьох інших країн світу, «макдональдизації» тут не відбулося: надто консервативними виявилися компанії, що спиралися на досвід виробництва стандартизованих продуктів, стандартизація ввійшла у глибоку суперечність з традиціями країни, звиклої до розмаїття [9, 103–107].

Індія також володіє великим досвідом у багатомовній освіті, де використовується «трирівнева формула», за якою кожна дитина навчається офіційною мовою свого штату (наприклад, в Бенгалії – бенгальською) і вивчає дві офіційні державні мови (англійську й гінді) як другу і третю. Після 1956 р. кордони штатів були проведені за лінгвістичною ознакою, тому кожний штат має свою офіційну мову, свій тип писемності, багатий словник і літературу, яка налічує сотні, а то й тисячі років. При вступі у ВНЗ учень за своїм вибором обирає третю мову навчання – гінді або санскрит. Тож переважна більшість індійців є три- і більше мовними.

Як у жодній іншій країні в Індії дотримано паритету в релігійній сфері, зокрема у визнанні релігійних свят на державному рівні. Тут службовцям федерального уряду надається 17 святкових днів, 14 із яких відображають різноманіття існуючих в Індії релігій [2, 42]. Для порівняння: у Франції 9 із 11 національних свят мають християнське походження, ще 5 свят не пов’язані з релігією, і немає жодного національно визнаного свята, пов’язаного з мусульманською релігією, хоча кожний 13-й громадянин – мусульманин; в Україні з 9 державних свят – 3 православні християнські й жодного – інших релігій або, хоча б, конфесій.

Отже, Індія є взірцем гідного наслідування по збереженню культурного розмаїття на засадах дотримання прав людини й водночас – збереженню державної національної єдності. Воно не є прерогативою Європи або країн Заходу. В його основі спільність ціннісного родоводу, воно – найкращий доказ індоєвропейської єдності.

ПРИМІТКИ:

[1]Самкх’я або санкх’я (санскр. सांख्य, IAST: sāṃkhya) – одна з шести ортодоксальних та найстаріших шкіл класичної філософії в Індії. Вона належить до тих індійських філософських систем, які називаються ортодоксальними (*астіка*), оскільки вони визнають

авторитет Вед. Нині ця школа не існує в чистому вигляді, хоча її вплив зберігається в школах йоги та веданти.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Горохов С. А. Религиозный фактор в политической жизни современной Индии // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2011. – № 2. – С. 104–110.

2. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире / Пер. с англ. М – : Изд-во «Весь Мир», 2004. – 328 с.

3. Ла Шуэ Ч. Мост между Кореей и миром [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.koreana.or.kr:444/months/news_view.asp?b_idx=2281&lang=ru&page_type=list.

4. Лефевр В. Алгебра совести. – М.: Когнито-Центр, 2003. – 426 с.

5. Лефевр В. Смолян Г. Алгебра конфликта. – М.: Либроком, 2011. – 70 с.

6. Лефевр В.А. Стратегические решения и мораль // Рефлексивные процессы и управление. – 2002. – Т. 2. – № 1. – С. 24–26.

7. Див док.: Метельова Т.О. Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії: від архаїки до модерну. – К.: Укр. кн., 2003. – 280 с.

8. Метельова Т.О. Ціннісні імперативи взаємовідносин «особа – суспільство – держава» в країнах ЦСЄ // Сучасні європейські культурно-історичні цінності в контексті викликів глобалізації: моногр. / керівник авт. кол. і наук. ред. д. і. н., проф. А.І. Кудряченко, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України». – К.: Фенікс, 2014. – 444 с. – С. 178–201.

9. Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; пер. с англ. В. В. Сапова ; под. ред. М. М. Лебедевой. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 379 с.

10. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х томах / Пер. с англ. Том. 2. – М.: Миф, 1993. – 396 с.

11.Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / под ред. Т.И. Ойзерман и др. – Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

УДК 1+21+94(100) **Ю. В. Павленко**

ДУХОВНО-ЦІННІСНА АЛЬТЕРНАТИВНІСТЬ АВРААМІСЬКИХ РЕЛІГІЙ ТА ВЧЕНЬ ІНДІЙСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ

Захід і Схід протиставляються в соціально-економічній і політико-правовій площинах в традиції ще від класичного марксизму. Їх принципова розбіжність вбачається, насамперед, у панівній формі власності. Якщо при максимальному узагальненні системоутворювальною основою західного суспільства є приватна власність, що визначає соціальний статус і політичні права її суб'єктів, то фундаментом східного суспільства виступає державна (державно-общинна) форма власності, точніше, як показав Л. С. Васильєв, недиференційована «влада-власність», що забезпечує право можновладців розпоряджатися суспільним надбанням при виконанні ними провідних організаційно-господарських функцій [2].

При такому підході з «Заходом» однозначно варто ідентифікувати Античну і Західнохристиянсько-Новоєвропейску цивілізації (з північно-американським і австралійсько-новозеландським відгалуженнями останньої). З ним також, трохи умовно, можуть бути співвіднесені Візантія з східнохристианськими народами, Латинська Америка, а також деякі сучасні африканські держави (насамперед – ПАР). «Сходом» же буде Мусульмансько-Афразійська, Індійсько-Південноазійська і Китайсько-Далекосхідна макроцивілізаційні системи.

Однак при іншому, релігійно-етично-господарському підході, започаткованому М. Вебером, конфігурації «Заходу» і «Сходу» виявляються іншими. Тут основне розмежування проходить, по-перше, між народами іудейської, християнської й мусульманської традиції (це так звані авраамітські релігії, адепти яких визнають, що Бог вперше відкрив істину Аврааму (Біблія), чи Ібрагіму (Коран) а, по-друге, – індійськими, китайськими, японськими традиційними уявленнями, представленими, насамперед, індуїзмом і буддизмом, а також даосизмом, сінтоїзмом та іншими національним азійськими релігіями та вченнями, що домінують у Південній, Південно-Східній і Східній Азії.

Традиційні віровчення дуже відмінні між собою і по-різному спрямовують людей у світі. Зокрема, висловлюючись словами М. Вебера [4], вони несуть різні типи «господарської етики». Аналогічно їх адепти дотримуються різного розуміння й «політичної етики», «етики культурного спілкування» тощо. Справа, передусім, у

різних системах цінностей, що визначають відмінні системи орієнтації людей у світі й мотивації їх життєдіяльності, зокрема практичної поведінки.

М. Вебер виділяв, по-перше, релігії індійського походження, що відвертають людину від активної самореалізації в зовнішньому світі, спрямовуючи її енергію на внутрішнє самовдосконалення; по-друге, релігії китайського кореня, які не перешкоджають такій самореалізації, якщо вона не виходить за рамки усталених традиційних норм і не підриває сталий баланс між суспільством і довкіллям; і, по-третє, релігії західноазійсько-європейські, спершу іудаїзм і зороастризм, а потім християнство та іслам у їх різних модифікаціях, які з посиланням на божественний авторитет санкціонують людську активність на перетворення світу, якщо вона реалізується відповідно до визнаних цими релігіями цінностям.

Не складно помітити, що звичний соціально-економічний і політико-правовий поділ на суспільства східного і західного типів у принципі не відповідає веберовському розмежуванню традиційних цивілізацій за критерієм їх релігійно-господарсько-етичних основ. Так, наприклад, у досить двозначному становищі виявляється Мусульманський світ, східнохристиянські народи тощо. Слід зазначити також, що зафіксовані М. Вебером надцивілізаційні, релігійно-етичним способом мотивовані особливості господарської діяльності окремих груп народів відносяться лише до стадії розвитку, що йде за «вісьовим часом», визначеним К. Ясперсом [8, 76–84]

Якщо приблизно до рубежу нашої ери розподіл на суспільства західного і східного типів з їх внутрішньою типологією цілком правомірно здійснювати на підставі соціально-економічних критеріїв, то впродовж двох останніх тисячоліть ситуація виявляється менш однозначною. Унаслідок зрушень «вісьового часу», особливо з початком епохи світових релігій, ідейно-ціннісний, релігійно-етичний момент визначав характер історичного руху окремих цивілізаційних систем не менш суттєво, аніж їх соціально-економічна природа.

Із урахуванням того, що одна з індійських релігійно-філософських доктрин – буддизм – згодом отримала визнання у всієї Східної і Південно-Східної, а, значною мірою, і Центральної Азії, увійшовши в органічний симбіоз у Китаї та Японії з вченнями місцевого походження (особливо з даосизмом), а зороастризм після арабського завоювання Ірану утратив у світовому масштабі свої колишні позиції, можна сказати, що провідні, так звані вищі, релігії останнього тисячоліття за

своїм походженням і змістом можуть бути розділені на віровчення індійського та іудейського коренів.

Перші переважають у східній половині Азії і представлені переважно різними течіями буддизму (головно численними напрямами махаяни і хінаяни) та індуїзму (із його досить умовним розділенням на вішнуїзм та шиваїзм). Вони визнають перевтілення душ (із комплексом ідей про карму, сансару і дхарму) і або заперечують ідею Бога як особистості й творця світу, або, принаймні, відносяться до неї цілком індиферентно. Світ сприймається як юдоль страждань, перебороти які можна лише через відхід від активної предметної діяльності («об'єктивації», як сказав би М. О. Бердяєв) і орієнтацію на самозанурення («трансцендування») як на засіб досягнення тотожності з імперсональним Абсолютом (Дао, Нірвана, Брахма).

Друга група, вже згадувані авраамітські релігії -- іудаїзм, християнство й іслам, традиційно представлені в західній половині Азії, Європі й Північній Африці, звідки вони поширились і в інших частинах світу. Для цих релігій (деяким винятком є кабалістична транскрипція іудаїзму) індивідуальне життя є унікальним, а Бог представляється як особистість і творець світу. Бог зробив людину хазяїном на землі і повелів їй обробляти та перетворювати останню відповідно до свого задуму. Покликання людини – виконувати заповіді Господа. Звідси – установка на діяльне, активне ставлення до зовнішнього світу, що здобуває найяскравіше вираження в західному християнстві в цілому й у протестантизмі, особливо в кальвінізмі зокрема.

Захід у ментально-ціннісному відношенні (із включенням у це поняття східнохристиянських і мусульманських народів) ґрунтується на давньоєврейсько-античній спадщині. Для його світогляду характерні:

- розуміння духовної першооснови буття як особистісного Бога, творця і судді світу;
- уявлення про людину як про істоту, створену Богом за своїм образом і подобою, наділену, відповідно, розумом, почуттями, свободою і діяльною природою; цим людина принципово виділяється від безлічі інших живих істот;
- погляд на світ як на творіння (а не виявляння чи породження) Бога, принципово відмінне по суті від Бога і передане в користування людині для задоволення її природних потреб як предмет праці;
- віра в одноразовість життя кожної конкретної людини при відсутності певної відповіді на питання, чи існувала душа до народження в тілі й вірі про вічну відплату (в Пеклі чи Раю) за зроблені за життя діяння;

- гипостазування добра (блага) і зла, які однозначно зв'язуються з Богом і Дияволом, у чому не важко розгледіти вплив зороастрійського (у тому числі і через гностицизм і манихейство) дуалізму;
- визнання для всіх людей єдиної системи моралі й норм поведінки (відмінних, між тим, для чоловіків та жінок).

Даний комплекс ідей та уявлень безпосередньо визначав високо екстравертовану, спрямовану на зовнішній світ активність представників конфесій іудейсько-християнсько-мусульманського кола. Найбільш яскраво це виявилося в протестантському, особливо кальвіністському середовищі, етос якого, як показав М. Вебер, став морально-духовною основою утвердження капіталістичних відносин [5].Принципово інший комплекс світоглядних ідей визначав свідомість і життєдіяльність людей Південної, Південно-Східної (до поширення в деяких її країнах ісламу), Східної і, частково, Центральної Азії, де традиційно домінують індуїзм, буддизм, конфуціанство, даосизм, синтоїзм, а також різні народні вірування з елементами шаманізму. В основі ментальності народів названих регіонів покладено наступні переконання:

- божество уявляється імперсональною, ірраціональною, абсолютно незбагненною першореальністю, що виявляється чи розкривається в явищах світу, який нами чуттєво сприймається (Брахма, Дао тощо);
- уявлення про людину як про виявляння цієї божественної трансцендентності, у своїй основі тотожній останній, однак, по суті, у такий же спосіб і в такому ж ступені, як і все живе, усі феномени видимого світу;
- погляд на світ як на «видимісний» (а в деяких доктринах, як, наприклад, в адвайта-веданті Шанкари, взагалі ілюзорний), принаймні не адекватний його сутності прояв (еманацію) божественної першооснови буття (Майя тощо);
- віра в нескінченність феноменальних проявів індивідуального духу (який усвідомлюється як монада, як в індуїзмі – *атма*, чи системи зчеплених *дхарм*, як у буддизмі) через множинність перевтілень, що означає заперечення унікальності персонального «Я», і його потенційну тотожність із усіма іншими явищами, що мають місце у світі, принаймні, наділеними життям;
- етичний релятивізм, що виходить з відносності (а то і зовсім умовності) моральних норм, не універсальних стосовно до всіх людей, а тільки таких, що мають сенс лише до конкретних груп людей

(брахманів, кшатріїв, вайш'їв та шудр, представників різних каст в Індії; простолюдинів, військових, освічених чиновників, імператора в Китаї; селян, городян, самураїв, ченців, аристократів, імператора в Японії); людина зобов'язана жити за певними правилами настільки, оскільки вони пропонуються всій сукупності людей відповідного статусу, але при цьому не обов'язкові (а то й взагалі неприпустимі) для людей інших статусів.

Такого роду духовні підвалини світобачення визначали мотиваційно-життєдіяльнісну своєрідність народів Південної і Східної Азії. Передусім це стосується Індії та тих народів Південної, Південно-Східної, Східної і, частково, Центральної Азії, які органічно сприйняли буддійську традицію. Ними культивувалося переважно не діяльне (яке, зрозуміло, теж мало місце), а споглядальне ставлення до навколишнього світу, який сприймався як щось одухотворене й органічно співпричетне сутності кожної людини.

Зрозуміти специфіку базових духовних структур індуїсько-буддійської духовної традиції можна лише проаналізувавши обставини її виникнення, що вже доводилося робити [6, 276–281; 7, 370–377]. Індія, як і Егеїда (острова Егейського моря), була регіоном, де відбувався тривалий процес вторинного класогенезу, становлення вторинної (відносно тієї, що їй передувала) цивілізації через складну взаємодію пережиткових соціальних структур, що залишилися після дезінтеграції суспільств Хараппи та Мохенджо-Даро, з перенесеними до Північного Індостану з Євразійських степів суспільними відносинами та світоглядними уявленнями індоаріїв.

Крах відпрацьованої державної машини хараппського періоду, розвал економіки, злидні та дискредитація пов'язаних зі старою суспільною системою релігійно-світоглядних засад – усе це викликало величезну духовну кризу, як відповідно й прагнення її подолання. Розчарування у колишніх культах та системі цінностей знайшло відображення в характерній для всієї індійської релігійно-філософської традиції глибоко песимістичному оцінюванні людського буття у світі. Це супроводжувалося й масовим відходом від попередніх культових форм, оскільки крах суспільної системи дискредитував їх, як і старих богів. Така деморалізація ще більше поглиблювалася наступним (починаючи з XV ст. до н. е.) утвердженням в північній частині Індостану панування прийшлих арійських племен.

Початкова відчуженість неаріїв від соціокультурної системи панівної іншоетнічної верстви (потрапити до якої не було жодних шансів підкореним аборигенам — шудрам) сприяла розвиткові не лише

песимістичних настроїв, а й індивідуалізації духовного життя людей, що залишилися поза межами суспільно санкціонованого культового життя. Культ і ритуал стали відступати на другий план, звільняючи місце аскетичній містиці лісових схимників — шраманів, котрі, відмовившись від прийняття наперед визначених форм соціальної поведінки, розривали зі світом нерівності та гноблення, підносячи злиденність свого матеріального буття в моральну доброчинність. За наявності жорстких варнових бар'єрів, які підсилювались етнічними й навіть расовими відмінностями, аскетичне самітництво ставало своєрідною формою надкомпенсації, яка виводила індивіда, який не бажав визнавати свою меншовартість, на безпосередній контакт зі світовою першореальністю, що розкривалася йому засобами містичного трансу.

Якщо арії, що утвердили свою владу, залучалися до сакральної сфери через громадський культ та ритуал, то ті неарії, які відчували в собі високий духовний потенціал, забезпечували власне самоствердження засобами складної методики оволодіння прихованими психофізіологічними можливостями людини, відомої з середини I тис. до н. е. під узагальненою назвою йоги. Її практика поєднувалася з різними давньоіндійськими релігійними та філософськими доктринами, справляючи сильне враження на все суспільство, у тому числі представників панівних верств — брахманів і кшатріїв з раджами.

Взаємоадаптація культурно-світоглядних традицій завойовників і завойованих при поступовому стиранні між ними етнічних меж привела в середині I тис. до н. е. до виникнення інтелектуальних, але пов'язаних, зазвичай, із містичною практикою течій, що поступово консолідуються у певну кількість провідних для наступної індійської традиції філософських та релігійно-філософських шкіл.

За текстами Вед, Брахманів та Упанішад досить виразно простежується становлення ведантистської традиції, витоки якої відчуваються вже у відомому «Космогонічному» гімні «Рігведи» (X, 129). Однак традиція лісового самітництва, що стала базою всієї індійської духовної культури (насамперед концепція індивідуального духу – *атми* – як аспекта світового духу – *Брахми*, до якого як до свого джерела особа сходить через медитативне самоспоглядання), не може бути інтерпретована як простий саморозвиток пізньопервісного світогляду індоєвропейського скотарського суспільства. Це, як і принципово песимістичне оцінювання земного існування як ланцюга страждань, має бути органічно пов'язане з трансформованими традиціями постхараппського населення. Тим більше це стосується базових інтуїцій

санкх'ї та йоги, що ставлять у центр буття персональне духовне «Я» (особистісного Пурушу).

Проте найбезпосередніше неприйняття арійської варнової системи вбачаємо у джайнізмі, ранньому буддизмі та вченні адживіків, які не визнавали авторитету Вед, а отже і освяченого ними суспільного устрою. Їхня індиферентність до питання про богів, зосередження уваги на етичній проблематиці, проповідь не причиняти зло будь-чому живому (*ахімса*), відмінний від текстів Упанішад категоріальний апарат і багато іншого є показником того, що витоки цих течій слід шукати поза ідейного контексту арійсько-ведійського світогляду. Відданість цим ученням (головно буддизму та джайнізму, які згодом завойовують авторитет правителів, що прагнули подолати етнічну й станову відчуженість своїх підданих) і стає з середини I тис. до н. е. доступною для досить широких мас формою протесту проти жорсткої варнової системи.

Окрім ашрамів схимників, які практикували найсуворішу *аскезу*, з'являються общини-сангхи з поміркованим статутом, відкриті для вихідців із різних соціальних верств. Цікаво, що і Вардхаман (Джина Махавіра), і Сіддхартха Гаутама (Будда) походили з найзнатніших кшатрійських родин, але саме вони, разом із корифеєм учення адживіків Госалою, сином бідняка, уславилися як принципові противники варнової системи.

Ці, як і інші, факти наводять на думку про те, що у традиційній індійській соціокультурній системі, яка після витіснення буддизму з Індії в ранньому середньовіччі набула ще жорсткіших (кастових) форм, основним обмежувачем особистісних прагнень була навіть не державна влада, а досить автономна від неї система станової сегрегації. Вона об'єктивно суперечила інтересам не лише обдарованих особистостей, а й державності, роз'єднуючи підданих, ставлячи їх у різні позиції до загальнодержавних норм співжиття, перешкоджаючи консолідації населення в межах держави. Відтак – прихильність до буддизму багатьох давньоіндійських монархів як місцевого, так і іншоетнічного походження: магадхських царів Бімбісари й Аджаташтри, що були захисниками самого Гаутами Будди, імператорів династії Маур'їв, зокрема Ашоки та його батька Біндусари, греко-бактрійського царя Малінди, кушанського імператора Каншіки тощо.

Варнова, пізніше кастова, система стає на шляху особистої самореалізації представників не лише нижчих, а й вищих станів. Серед останніх були численні випадки цілковитого розриву зі своїм колом та уходу в аскезу й чернецтво. Сфери діяльності представників вищих

верств були суттєво обмеженими, але їхній статус надавав найширші можливості для гедоністичних утіх, які ніколи не засуджувалися в Індії традиційними етичними нормами (як, скажімо, у Християнському світі). Гедонізм ставав провідної формою самореалізації представників вищих кіл, на долю ж решти залишалася його протилежність – аскетична містика. Цим, можливо, й пояснюється органічне поєднання в індійській культурі двох полюсів – оргіастичного, високоеротизованого гедонізму та крайніх форм аскези з найрозробленішою у світі містичною практикою.

Симптоматично, що в Індії (на протилежність не лише Античності, а й Китаю і близькосхідно-передньоазійському колу культур, що синтезувалися в соціокультурну систему ісламу) не виникла традиція соціально-критичної думки (як, до слова, й концепція історії). Зокрема це пов'язане з тим, що в традиційній індуїстській цивілізації індивід був пригноблений не стільки державною владою, скільки власною кастовою належністю. За умов постійної зміни династій (однаково чужих для більшості соціальних груп) суспільні відносини регулювалися переважно не державними законоположеннями, а саме непорушними, основаними на ведійському авторитеті, релігійно-соціальними законами індуїзму, які були, так би мовити, базовими, матричними стосовно поведінки як можновладців, так і підлеглих. І звільняла від них лише чернецька аскеза.

Водночас у межах свого кастового статусу людина могла самореалізовуватися досить повно, будучи захищеною цією ж системою від свавілля державної бюрократії. Життя регламентувалося законами каст, і держава у приватні справи людей майже не втручалась. Корпоративні зв'язки на кастовому рівні гарантували людям певний соціальний захист від зовнішніх сил, у тому числі чиновництва. Тому, особливо представникам вищих верств, така соціокультурна система забезпечувала певний простір для самореалізації, водночас гарантуючи суспільну стабільність краще, аніж, скажімо, традиційні китайська або мусульманська системи.

Водночас поведінкові етоси Індійсько-Південноазійської і Китайсько-Далекосхідної макроцивілізаційних систем суттєво розрізнялись. Конфуціанство орієнтувало людини на завзяту працю, але не для особистого збагачення, а на благо її соціуму (точніше, ієрархії соціумів, у які людина була включена: сім'я, родина, рід, місцева сільська чи міська громада, держава), тоді як індуїсько-буддійська свідомість ставилася до практичної діяльності переважно негативно – як до фактора, що заважає аскетичному самовдосконаленню.

Подібне спостерігаємо і в Християнському світі, але ніяк не у протестантів, незначною мірою у католиків, але виразно – у православних, особливо в ісіхаській традиції. У ній, як і в мусульманському суфізмі, вбачаємо багато рис, подібних до індуїсько-буддійської містичної практики (навіть схожі з йогічними дихальні вправи як підготовчий засіб для введення ченця у стан просвітлення).

Отже, доходячи висновків, маємо зазначити, що при різних підходах поняття Захід і Схід мають не тотожні обсяги. Протестантсько-католицька Європа – це, у будь-якому разі, Захід, а, скажімо, Індія та Китай – Схід. Однак Мусульманський світ і Візантійсько-Східнохристиянська цивілізаційна система виявляються в двоїстому становищі. За своїми соціально-економічними і політичними формами вони є або безперечно східними (ісламські народи), або принаймні такими, що сполучать у різних пропорціях західні та східні риси (Візантія). Однак їх кінцеві духовні підстави, що базуються на іудейсько-античній спадщині, ті ж, що й у західноєвропейсько-північноамериканських народів. Одна частина цивілізацій безперечно належить до суспільств східного («азіатського способу виробництва», за К. Марксом) типу і пов'язана з релігійно-світоглядними системами індуїсько-буддійсько-даоського плану (які природно доповнюються в усій Східній Азії конфуціанством, а в Японій ще й синтоїзмом). Це відноситься до Індії з Непалом та Шрі-Ланкою, багатьох країн Південно-Східної Азії (Бірма, Таїланд, Камбоджа-Кампучія, Лаос, В'єтнам), Китаю з Тібетом, Японії, Кореї принаймні Південної тощо.

Тут ми помічаємо глибокі розходження між такими (що перехрещуються і взаємонакладаються на широких теренах) цивілізаційними ойкуменами, як Індійсько-Південноазійська (індуїсько-буддійська, щоправда, із подекуди значними мусульманськими і навіть християнськими ін'єкціями) і Китайсько-Далекосхідна (буддійсько-конфуціанська). Далі у кожній з них можемо розмежовувати субцивілізації: у межах першої – арійська Північна Індія (Арьяварта) і дравідійська Південна Індія (Дакшинапатха), а також невеликі, що примикають до них країни (Непал, Шрі-Ланка тощо); у межах другої – Китай (з його членуванням на Північний і Південний), із однієї сторони, і Японія, Корея, В'єтнам – із іншої. У полях перетинання цивілізаційних ойкумен варто виділяти перехідні, однак такі, що також мають своєрідне обличчя («хабітус» висловлюючись в термінології О. Шпенглера), трансцивілізаційні зони – як буддійська Південно-Східна Азія та Тибет з монгольсько-бурятсько-калмицьким ламаїстським світом.

Інша частина людства (історично пов'язана з традиціями середньовічного Західнохристиянського світу) цілком належить як до типу суспільств західного шляху розвитку, так і до релігійно-ціннісного світу авраамітського типу, а саме – католицизму з різноманітними гілками протестантизму, що відокремилися від нього, і, значною мірою, іудаїзму. Нині вона представлена не тільки Західною Європою, з її етноконфесійним поділом на переважно романсько-католицький Південь і германсько-протестантську Північ, а й Північною Америкою з Австралією і Новою Зеландією, а також деякими іншими регіонами, зокрема Латиноамериканським.

В останні століття в зоні впливу західної системи опинилися й народи слов'янсько-східнохристиянського кола. Це дає підстави говорити про певний Макрохристиянський світ з глибоким регіонально-етно-культурним членуванням усередині нього. Останній, як і Мусульмансько-Афразійська цивілізація, культурно-історично укорінений в біблійній традиції та античній (а світ ісламу ще й в давньоіранській) спадщині.

Отже, погляд на цивілізаційний процес із двох точок зору – шляхів соціально-економічного розвитку й основних, найбільш загальних типів розв'язання релігійно-світоглядних проблем – відкриває нові перспективи усвідомлення специфіки конкретних соціокультурних систем різного ієрархічного рівня. Їх взаємодоповнення в певному сенсі відповідає необхідності врахування як об'єктивних закономірностей, так і ролі суб'єктивного фактора в історії.

Ситуація виявляється особливо складною в останні два століття, коли, за умов формування всесвітньої макроцивілізаційної системи на тлі спочатку планетарної індустріалізації, а нині – глобалізації та інформатизації, що доповнюється регіоналізацією (яка здебільшого відбувається на цивілізаційній основі) *спостерігається як ерозія основ традиційних культурно-соціально-господарських систем з їх подальшими псевдовестернізаційними видозмінами, так і криза традиційних для різних цивілізацій систем релігійно-етичних цінностей при їх хаотичній заміні сурогатними формами масових ідеологій та поп-культури. Це розкриває глибокі кризові явища під час переходу від традиційних регіональних цивілізацій до глобальної всесвітньої макроцивілізації постіндустріальної доби.*

Водночас має місце і взаємопросякнення культур авраамітського та індійського коренів. Монотеїстичні ідеї так чи інакше стають усе більш звичними в регіонах Південної, Південно-Східної і Східної Азії, тоді як концепція перевтілень, добре відома в Античному світі (орфики,

Піфагор, Платон, Плотін та ін.), із часів А. Шопенгауера стає все популярнішою на Заході і в Росії. Загальновідомо, який вплив індуїсько-буддійські уявлення відіграли в становленні теософії О. П. Блаватської та антропософії Р. Штейнера, вченні М. К. та О. І. Реріхів. Серед видатних російських філософів її, наприклад, розвивав М.О. Лосський [5]. Із деякою симпатією до неї ставився навіть М. О. Бердяєв [1, 113–114; 162–163].

Синтез західного монотеїзму й переважно східної віри у перевтілення спостерігаємо з Середньовіччя від Середземномор'я (кабалістична традиція, друзи) до Індостану (сікхи). Наразі Схід усе більше поціновує західну діяльну, спрямовану на активне перетворення світу установку, про що відверто писав вже Свамі Вівекананда. Ще привабливішою для найрозвинутіших східних народів є випестоване в лоні християнської традиції персоналістичне розуміння людини як самоцінної особистості з її невід'ємними правами. Водночас на Заході поширюється близьке до східного сприйняття природи як самоцінної даності, на яку людина не має права дивитися лише як на об'єкт задоволення власних потреб. Це переконання стало ідейним стрижнем руху «зелених». Без індуїсько-буддійського впливу складно пояснити і виступи за гуманне ставлення до тварин, що поширюються в Західному світі.

У віддаленій перспективі ці тенденції можуть привести до поступового становлення певної надконфесіональної глобальної свідомості при взаємному порозумінні між представниками всіх великих духовних традицій людства. Однак трагічні реалії сьогодення, зокрема численні конфлікти, ініціатори яких посилаються на релігійно-фундаменталістські гасла, не дають підстав сподіватись, що це може здійснитися в осяжному майбутньому.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Н. Бердяев о русской философии. В 2-х частях. Часть 2. – Свердловск, 1991. – 240 с.
2. Васильев Л.С. Феномен власти-собственности // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. – М., 1982. – С. 60–99.
3. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994. – 261 с.
4. Господарська етика світових релігій. // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., 1988. – С. 397 – 436.
5. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. – М., 1992. – 207 с.
6. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства. – К., 1996. – 360 с.
7. Павленко Ю.В. История мировой цивилизации. Философия цивилизационного процесса. – К., 2002. – 760 с.
8. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 28 –287.

УДК 234.21

Ю. Ю. Завгородній

ПОНЯТТЄВО-ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ РЯД БГАҐАВАДҐІТИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ (І-й та ІІ-й РОЗДІЛИ)

Бгаґавадґіта («Пісня Господа», входить до складу шостої книги давньоіндійського епосу «Магабгарата», вона ж Ґіта) – не лише один із найбільш шанованих текстів індійської культури. Її також вирізняє надзвичайна популярність за межами Індії, точкою відліку якої вважається переклад Ґіти англійською мовою, здійснений 1785 року Ч. Вілкінсом. 2015 року виповнилось 230 років тріумфальній світовій ході Ґіти. Її текст став об'єктом вивчення не лише багатьох поколінь дослідників і перекладачів, а й настільною книгою мільйонів людей по всьому світу. Станом на 1999 р. Ґіта була «перекладена більш ніж тридцятьма мовами і витримала понад тисячу видань» [1, 215]. Таке всезагальне визнання Бгаґавадґіти може пояснити Абсолютний (Божественний) характер її походження, який власне і задав діалогічність, відкритість, універсальність та актуальність смислів Ґіти.

Як справедливо зауважив С. Д. Серебряний, «інтерпретування її навряд чи коли-небудь зможе бути завершеним» [2, 163]. То ж і наша спроба розуміння Ґіти слугує підтвердженням тези, що «поема таїть у собі ще чимало можливостей для нових (іновірних, інокультурних) інтерпретацій і чимало можливостей для міжкультурних діалогів» [2, 184].

Бгаґавадґіту ми пропонуємо розглядати в контексті традиції індуїзму (переважно вайшнавізму), згідно з якою Ґіта містить Абсолютне знання, розповідає про теофанію, формує нове бачення світу і, відповідно, є одним із найавторитетніших текстів. Статус Ґіти в індуїзмі двоїстий. По-перше, своїм авторитетом, вона ніби поступається текстам шруті (Ведам), бо є ітигасою і належить до смриті (епосу), а по-друге, у самих Ведах зауважується, що ітигаси разом із пуранами є не тільки п'ятою Ведою, а й Ведою Вед («itihāsa-purāṇaṁpañcamam, vedānāṁvedam», Чгандоґ'я упанішада VII. 2). У вайшнавів Бгаґавадґіта користується надзвичайно високим статусом, відноситься до Вед (тобто Вед у широкому розумінні) і за значущістю переважає самгіти, брагмани, араньяки та упанішади.

На високий статус Ґіти для індуїстської традиції неодноразово вказували відомі дослідники. Наприклад, Моріс Вінтерніц звернув увагу на той факт, що повна назва твору – Бгаґавадґіта-упанішада – перекладається як «таємниче вчення, яке було дане Піднесеним» [3, 408]. Уживання у повній назві Ґіти слова «упанішада» нагадує про шруті або ж ведійський корпус текстів, як найархаїчніший, найавторитетніший та трансцендентний за своєю природою. Луї Рену вказав на те, що Ґіта «набула значення індуїстської Євангелії» [4, 25]. Сарвепаллі Радгакрішнан називав Ґіту «найзначущим твором індійської думки» [5, 519].

Бгаґавадґіта й шастри (даршани)

Очевидно, свій високий статус Бгаґавадґіта набула завдяки тому, що більшість її шлок (570 з 700) – це слова Господа (Крішни), які переказує ясновидець-мудрець Санджая. І вже те, що більшість слів у Ґіті належить Крішні, не дає підстави вважати її філософським твором, незважаючи на властиву цій давньоіндійській пам'ятці концептуальну насиченість. Бо ж філософія, це – любов до мудрості, а не мудрість, і знання людське, а не Божественне. Тоді як пряма мова Крішни, Його виклад вчення у Ґіті – це сама мудрість, трансцендентне, Божественне знання, Одкровення. Тому доречніше відносити Бгаґавадґіту до метафізичних (теологічних) текстів.

І ось такий, незвичний за своєю природою текст стає надзвичайно запитаним в індійській культурі. Своє застосування він знаходить у широкому діапазоні: від релігії і літератури до власне метафізичних (філософських)[2] учень. Починаючи з Шанкари (приблизно VIII–IX ст.), видатного індуїстського філософа школи адвайта-веданти («недвоїстої» веданти) та віровчителя шиваїзму, Бгаґавадґіта потрапляє до давньоіндійського філософського поля. Шанкара пише «Бгаґавадґіта-бгаш'ю», відомий коментар на Бгаґавадґіту, який тривалий час уважався «головним авторитетом в екзегетиці Ґіти» [6, 119]. Після «Бгаґавадґіта-бгаш'ї» Шанкари писати коментар на Ґіту стане ознакою гарного тону для впливових індуїстських мислителів від середньовіччя до наших днів включно. Васуґупта, Анандавардгана, Бгаскара, Абгінаваґупта, Ямуначар'я, Рамануджа, Мадгва, Валлабга, Мадгусудана Сарасваті, Бал Ґанґадгар Тілак, Могандас Карамчанд Ґанді, Сарвепаллі Радгакрішнан, Ауробіндо Ґгош, Свамі Шивананда, Свамі Бгактіведанта Прабґупада – ось доволі не повний перелік тих, хто залишив після себе коментар на Ґіту [див., 6, 127-130; 7; 8].

Разом із упанішадами та «Брагма-сутрами» Бадараяни (приблизно V–II ст. до н. е.), Ґіта стає складовою прастханатраї («потрійного

канону») веданти, а відтак одним із базових текстів цієї впливової ортодоксальної даршани в індійській філософії. Цитати з Ґіти, поняттєво-термінологічний ряд, прямі та опосередковані її ідейні впливи будуть зустрічатися у творах як представників веданти, так і бгакті – потужного релігійно-філософського, містичного та соціального руху середньовічної Індії, який значною мірою розвивався у межах підшкіл веданти, істотно її оновлюючи. Своєю чергою вайшнавські підшколи веданти, насамперед вішишта-адвайта, двайта-адвайта, двайта і шуддга-адвайтас сприяли формуванню філософських засад бгакті. Перелічені підшколи визнаються бгактами за свої, тоді як їхні засновники вважаються авторитетними віровчителями та святими-бгактами [8, 83–89, 202–205; 9, 44–63; 10, 108–111].

Говорячи про бгакті в історії індійської релігійно-філософської думки, зокрема про його вайшнавський варіант (особливо північно-індійський), ми стикаємося з новим типом раціональності[3], появу якого без Бгаґавадґіти уявити неможливо. Ґіта виявилася тим своєрідним трансцендентним посланням-ученням, яке містило більшість головних доктринальних положень майбутнього потужного руху. Ключовим її посланням вайшнави вважають учення про бгакті – віддане служіння Крішні, Верховній Особистості Бога.

Ураховуючи сказане, ретельний текстологічний аналіз Ґіти стає важливим і необхідним, із огляду не лише на самодостатню значущість дослідження, бо в центрі уваги опиняється вкрай важливий сакральний текст, а й з урахуванням контексту індійської історико-філософської ретроспективи і перспективи. Аналізуючи Ґіту, ми передусім звертатимемо увагу на те, як саме «позамежна мудрість» Крішни втілюється у слова як на образному й ідейному (міфологемному і філософемному) рівні тверджень і висловлювань, так і на рівні вживання поняттєво-термінологічного ряду. Зміст давньоіндійського тексту розглядатимемо у діахронії, враховуючи попередні до Ґіти та наступні після неї смислові історико-філософські контексти.

Здійснюючи дослідження поняттєво-термінологічного ряду, ми звертались як до оригінального тексту Ґіти, так і до її наукових перекладів, фрагментів середньовічних і сучасних індуїстських коментарів, відомих нам довідкових видань з індійської філософії та санскриту, оригінальних видань інших текстів індійської релігійно-філософської традиції [6; 13–21].

Перевага надавалася тим санскритським поняттям (термінам), які у Ґіті, вживаються у контексті, близькому до звичного європейського філософського контексту, містять філософськи значущі смисли і

наводяться у «Стислому словнику індійської філософії» Дж. Ґраймса [18]. При перекладі виокремлених нами слів використовувались значення, контекстуально близькі змісту Ґіти. Коли було доречно, ми наводили не лише окремі поняття, а й фрази (ключові вирази), які було виділено відомими індійськими коментаторами Ґіти. До останніх ми також звертались, коли у довідковій науковій літературі не існувало необхідного, із нашого погляду, поняття чи його значення. У кожному такому випадку було згадане ім'я коментатора. Якщо ім'я коментатора або перекладача у дужках не наводиться, це означає, що за основу перекладу були взяти варіанти, запропоновані Моньє-Вілльямсом і Ґраймсом. У більшості випадків нами вказувалась основа, називний відмінок однини, двоїни чи множини санскритських слів.

Поняттєво-термінологічний ряд філософськи значущої лексики Бґаґавадґіти (Розділ I–II).[4]

Розділ I.

Шлока 1. dharma-kṣetra – поле справедливості, праведності, одне з місць паломництва; dharma – традиція, закон, чеснота, обов'язок; kṣetra – поле, земельна ділянка, місце паломництва, сакральне місце.

Шлока 2. ācārya – духовний учитель, наставник.

Шлока 3. ācārya; śiṣya – учень.

Шлока 7. dvijā –двічі народжені, представники трьох вищих варн.

Шлока 10. bala(2)[5]– сила, енергія.

Шлока 14. divya – небесний, божественний.

Шлока 15. karman– дія, вчинок.

Шлока 19. hṛdaya – серце, pṛthivī – земля.

Шлока 20. vākya – мова, слово; mahī-pati – цар, володар, суверен.

Шлока 23.priya – дорогий, жаданий, любимий.

Шлока 25.kṣiti – земля.

Шлока 26. ācārya.

Шлока 29. śarīra – тіло, втілена душа.

Шлока 30. manas – розум, глузд, «внутрішній орган» свідомості; nimitta – мета, причина, знак.

Шлока 31. śreyas – користь, благо; sukha – радість, щастя.

Шлока 32. bhoga (2) – користь, зиск, задоволення, насолода; artha – мета; sukha.

Шлока 33. prāṇa – подих життя, життя; ācārya.

Шлока 35. tri-loka – три світи, prīti – любов, насолода.

Шлока 36. pāpa – зло, порок; sukhina–щасливий.

Шлока 37. lobha – нестерпне бажання чогось, пожадливість; cetas – свідомість, інтелект, серце; doṣa – порок, провина, зло.

Шлока 38. pāpa; doṣa.

Шлока 39. kula-dharma – традиція, закон роду; sanātana – вічний, одвічний; dharma; kula – рід, родина; adharma – протилежне дгармі.

Шлока 40. adharma; kula.

Шлока 41. kula; priyā – підношення пращурам у вигляді кульки з рису чи борошна; kriya – дія в широкому розумінні, у цьому випадку, у контексті підношення, жертвоприношення.

Шлока 42. doṣa; kula; varṇa; jati-dharma – традиції, закони родини; kula-dharma; śāśvata – вічний.

Шлока 43. kula-dharma; manuṣa – людина; naraka – пекло.

Шлока 44. mahat-pāpa – великий гріх; rajya-sukha-lobhena – «спонукуваний жадібністю до царського життя» (*Прабгупада*) або «царства» (*Куппусвамі*).

Шлока 46. mānasa –серце, розум, душа.

Розділ II.

Шлока 2. anārya – ниця, підла людина.

Шлока 3. hṛdaya.

Шлока 5. guru (2) – учитель, наставник, mahā-anubhāvān – «великі душі» (*Прабгупада*); śreyas; loka – світ, план чи сфера існування, всесвіт; kāma – бажання; bhoga.

Шлока 7. svabhāva – характер; dharma; cetas; śiṣya.

Шлока 8. indriya – орган почуттів, почуття; ṛddhi – щастя, успіх, процвітання.

Шлока 11. paṇḍita – освічений, учений, пандит.

Шлока 13. dehin – фізічне втіліне тіло, особа; deha-antara – «перенесення тіла» (*Прабгупада*); prāpti – досягнення; dhīra – стійкий, розсудливий.

Шлока 14. māntrā-sparśā – «чуттєве сприйняття тіла» (*Прабгупада*); sukha; duḥkha – страждання, біль, горе; anitya – непостійний, мінливий.

Шлока 15. purūṣa (2) – індивідуальна душа, дух, людина; duḥkha; sukha; dhīra; amṛtatva – безсмертя.

Шлока 16. asat – неіснуюче, несуще; bhāva – «стійкість» (*Прабгупада*); abhava – «мінливість» (*Прабгупада*); dṛṣṭa – побачений, сприйнятий; сприйняття; anta – висновок; tattva – істина, дійсність.

Шлока 17. avināśin – нетлінний, вічний, неминущий; sarvamidam – усе це (відомий вираз-формула, який зустрічається, наприклад, в Іша упанішаді I.1. «idamsarvam»); avyaya – нетлінний, вічний, неминущий.

Шлока 18. anta – кінець, смерть, щось тлінне; deha; nitya – постійний, вічний; śarīra; anāśin – «те, що не підлягає руйнуванню, навіть після загибелі тіла» (*Шанкара*); aprameya – невимірний, «те, що не можна пізнати, спираючись на шість джерел істинного пізнання – праман» (*Шанкара*).

Шлока 20. aja – ненароджений; nitya; śāśvata – вічний; puraṇa – одвічний; śarīra.

Шлока 21. avināśin; nitya; avyaya; purūṣa.

Шлока 22. nara – людина; śarīra; deha.

Шлока 23. pāvaka – вогонь; āpa – вода.

Шлока 24. nitya; sarva-gata – всюдисущий; sthāṇu – непорушний, непохитний, «непохитний як атом, чи Шива» (*Шанкара*), «той, хто є атомом і перебуває в спокої на основі всепроникливого Брагмана» (*Мадгва*, *Рагхавендра*); acala – нерухомий; sanātana – вічний, одвічний.

Шлока 25. avyakta – невиявлений; acintya – незбагненний; avikārya – незмінний.

Шлока 26. nitya-jata – «завжди народжується» (*Прабгупада*); nitya.

Шлока 27. jāta – народження; dhruva (2) – постійний, «факт» (*Прабгупада*); mṛtyu – смерть; janma – народження; artha.

Шлока 28. avyakta-adīni – «те, що не сприймалося перед своїм народженням» (*Шанкара*, *Рамануджа*), «те, що виникло з майї» (*Шрідгара*), «спочатку невиявлений» (*Прабгупада*); bhūta – «все, що створене» (*Прабгупада*); vyakta – виявлений; avyakta-nidhana – «те, що невидиме після смерті» (*Шанкара*, *Рамануджа*), «те, що звільнюється від майї» (*Шрідгара*).

Шлока 29. veda – знання, сакральне знання або ж Веда.

Шлока 30. dehin; nitya; deha; bhūtāni – «живі істоти (які народжені)» (*Прабгупада*).

Шлока 31. sva-dharma – власна дгарма; dharma; śreyas; kṣatriya – представник другої головної варни двічі народжених, кшатрій.

Шлока 32. svarga – небо (небеса); sukhin – щасливий, релігійний аскет; kṣatriya.

Шлока 33. dharma; sva-dharma; pāpa.

Шлока 34. bhūtāni; avyaya; maraṇa – смерть.

Шлока 35. laghava – «зменшення цінності» (*Прабгупада*).

Шлока 36. sāmarthya – влада, здібність; duḥkha.

Шлока 37. svarga; mahī – земля (світ).

Шлока 38. sukha; duḥkha; pāpa.

Шлока 39. sāṅkhya – те, що можна порахувати, «аналітичне вивчення» (*Прабгупада*); buddhi (2) – інтелект, розум; yoga[6] – «безкорислива діяльність» (*Прабгупада*); karma-bandha – «пути кармічних наслідків» (*Прабгупада*).

Шлока 40. dharma.

Шлока 41. vyavasāya-ātmika – «той, хто знає Параматмана і приносить усі дії, здійснені відповідно до настанов Вед цьому Параматману, і, з рішучістю, що він у такий спосіб досягне мокші» (*Рамануджа*), «досконала істина, встановлена канонами шастр, а також та, яка належить Ішварі» (*Раґгавендра*), «той, хто з рішучою думкою буде долати океан сансари (цикл народжень і смертей) за допомогою відданості Ішварі» (*Шрідгара*), «у непохитній свідомості Крішни» (*Прабгупада*); ananta – безмежний; buddhi (2); avyavasāyī – аматор, «ті, чиї дії, позбавлені відданого служіння, і сповнені бажаннями» (*Раґгавендра*), «ті, хто не володіє свідомістю Крішни» (*Прабгупада*).

Шлока 42. veda-vadā-ratā – «так звані послідовники Вед» (*Прабгупада*); puṣpitā – «ті, хто говорить про квітку як про самі небеса, як про Бгаґавана» (*Мадгва*, *Раґгавендра*), «квітковий» (*Прабгупада*).

Шлока 43. kama-ātmānaḥ – «ті, хто бажають задоволення почуттів» (*Прабгупада*); svarga-parāḥ – «той, хто має на меті досягнути небесних (райських) планет» (*Прабгупада*); janma-karma-phala-pradām – «той, хто має у наслідок гарне народження та інші матеріальні переваги» (*Прабгупада*); kriyā – дія, підношення, жертвоприношення; bhoga; aiśvarya – влада, багатство; gati – шлях, результат.

Шлока 44. bhoga; aiśvarya; vyavasāya-ātmika; buddhi; samādhi – інтенсивне поглинання, своєрідний транс, зосередження, «у внутрішній свідомості чи розумі (умі)» (*Шанкара*, *Рамануджа*), «стосовно роздумів про Ішвару» (*Мадгва*), «заглибився у Бгаґавана» (*Раґгавендра*), «у йогічному трансовому стані» (*Шрідгара*), «у розумі (умі), який перебуває під контролем, зосереджений розум» (*Прабгупада*).

Шлока 45. trai-guṇya-viṣayāḥ – «Веди докладно пояснили сварупу (природу) сансари (пракриті чи всесвіту)» (*Шанкара*), «Веди описують svarga (небеса) тощо» (*Раґгавендра*), «той, хто має відношення до трьох ґун матеріальної природи» (*Прабгупада*); vedāḥ – Веди; nistrai-guṇyaḥ – «той, хто непідвладний впливу трьох ґун» (*Раґгавендра*), «непідвладний впливу трьох ґун матеріальної природи» (*Прабгупада*); bhava; nirdvandva – «вільний від двоїстості» (*Прабгупада; Куппусвами*); nitya-sattva-sthaḥ – «завжди занурений у чисту саттва ґуну» (*Шанкара*, *Рамануджа*), «той, хто завжди медитує на Гарі» (*Раґгавендра*), «вічно

мужній» (*Шрідгара*), «у стані чистого духовного існування» (*Прабгупада*); niryoga-kṣemaḥ – «досягнення того, чим не володіє, є йоґою» (*Шанкара*, *Рамануджа*, *Шрідгара*, *Раґгавендра*), «вільний від думок про придбання і збереження» (*Прабгупада*); ātmavān[7] – «той, хто пізнав себе (ātman)» (*Рамануджа*), «той, хто вірить, що тільки Гарі (Вішну) – Господь» (*Раґгавендра*), «той, хто ствердився у собі» (*Прабгупада*).

Шлока 46. artha; vedāḥ; brāhmaṇa – представник найвищої варни двічі народжених, брагманів, «людина, яка знає Вищого Брагмана» (*Прабгупада*); vijānata – «той, хто знає Брагмана тому; що вивчає шастри і повчання вчителя» (*Раґгавендра*), «той, хто володіє повним знанням»(*Прабгупада*).

Шлока 47. karman (2); adhikāra – авторитет; phala – плід, результат; karma-phala – результат роботи, дії; hetu – причина; akarman – недіяння.

Шлока 48. yoga-sthaḥ – «з карма-йоґою, тобто той, хто досягнув джняни (знання атмана)» (*Раґгавендра*),«урівноважений» (*Прабгупада*); karman; siddhi-asiddhi – успіх-поразка, удача-невдача; samatva – самовладання; yoga – йоґа.

Шлока 49. avara – огидний, вульгарний; karman; buddhi-yoga – буддгі-йоґа, «завдяки силі свідомості Крішни» (*Прабгупада*); buddhi; śaraṇa – допомога, захист; kṛpaṇāḥ phala-hetavaḥ – «тих, хто надає перевагу бажанням, замість злиття з Ішварою, очікує морок» (*Раґгавендра*), «нещасні ті, хто прагне плодів своєї діяльності» (*Прабгупада*).

Шлока 50. buddhi-yuktaḥ – «той, хто має знання про Бгаґавана» (*Раґгавендра*), «той, хто втягнутий у віддане служіння» (*Прабгупада*); yogāya – «опанувати йоґу розумової рівноваги» (*Шанкара*), «досягнути нішкама-карма-йоґи (йоґи безкорисливих діянь – *Ю. З.*), яка веде до осягнення знання» (*Раґгавендра*), «заради відданого служіння» (*Прабгупада*); yoga – йоґа,«свідомість Крішни» (*Прабгупада*); karmasu kauśalam – «найкраща з карм (діянь)» (*Раґгавендра*), «мистецтво» (*Прабгупада*).

Шлока 51. karman; buddhi-yuktaḥ – «ті, хто досягають вищого знання (paramārthatatva jñāna)» (*Шанкара*), «ті, хто займаються відданим служінням» (*Прабгупада*); phala; janma-bandha-vinirmuktāḥ (janma – народження, bandha – вузол, vinirmuktāḥ – звільнені) – «як дживанмукті, тобто ті, хто досягли звільнення, живучи у цьому світі» (*Шанкара*).

Шлока 52. moha – заблудження, ілюзія; buddhi; nirveda – байдужість, «бездушність» (*Прабгупада*).

Шлока 53. śruti – «почуте», священний корпус ведійських текстів; niścalā – «непорушний, незмінний; без звернення до негативного обмірковування» (*Шанкара*), «нерухомий» (*Прабгупада*); samādhau – «у Параматмані» (*Шанкара*), «у трансцендентальній свідомості або ж у свідомості Крішни» (*Прабгупада*); buddhi – «antaḥkaranaṁ, тобто "внутрішня свідомість"» (*Шанкара*), «інтелект» (*Рамануджа*), «розум» (*Прабгупада*); yoga – «джняна-йоґа, завдяки якій досягається бачення атмана» (*Рамануджа*), «самоусвідомлення» (*Прабгупада*).

Шлока 54. sthita-prajña (prajña – мудрість, гнозис) – «той, хто володіє знанням, що він – Брагман» (*Шанкара*), «той, хто твердо перебуває у свідомості Крішни» (*Прабгупада*); bhāśā – мова; samādhi; dhī – знання, мудрість, мистецтво.

Шлока 55. kāma; manas; ātmani – «тільки у сварупі атмана, який осягається у самому собі» (*Шанкара*, *Рамануджа*, *Мадгва*), «у блаженстві власної сутності» (*Шрідгара*), «у чистому стані душі» (*Прабгупада*), ātmanā – «той, хто власною самістю, без необхідних зовнішніх чинників для отримання задоволення» (*Шанкара*), «розумом (умом)» (*Рамануджа*), «милістю Параматмана» (*Мадгва*, *Раґгавендра*), «очищеним розумом (умом)» (*Прабгупада*); sthita-prajña – «той, хто перебуває у трансцендентальності» (*Прабгупада*).

Шлока 56. duḥkha; manas; sukha; rāga – жадібність, прив'язаність; bhaya – страх; krodha – гнів; muni – просвітлена людина, святий, мудрець, аскет, «той, хто осягнув знання атмана» (*Рамануджа*).

Шлока 57. anabhisneha – «позбавлений бажання» (*Шанкара*), «безкорислива людина» (*Рамануджа*), «без прив'язаності» (*Прабгупада*); śubha – добро; aśubha – зло; prajña – «досконале знання» (*Прабгупада*).

Шлока 58. aṅga – кінцівки, члени тіла; indriya (2); prajña – «свідомість» (*Прабгупада*).

Шлока 59. viṣaya – об'єкт почуттів; nirahara – «той, хто перебуває у стані серйозного каяття» (*Шанкара*), «обмеження» (*Прабгупада*); dehīn–«втілений» (*Прабгупада*); rasa (2) – «ототожнюється з пристрасним ментальним бажанням» (*Шанкара*), «почуття насолоди» (*Прабгупада*); paraṃ – «хтось, наче параматман» (*Шанкара*), «сутність атмана, відмінна від об'єктів почуттів, яка є блаженством або щастям» (*Рамануджа*), «більш високі речі» (*Прабгупада*); dṛṣṭva – «той, хто має розуміння» (*Шанкара*), «той, хто побачив очима» (*Раґгавендра*), «випробовуючи» (*Прабгупада*).

Шлока 60. puruṣa–людина; indriya; manas.

Шлока 61. samyamya – бути стриманим; «тримаючи під контролем» (*Прабгупада*); indriya; prajña.

Шлока 62. dhyāyataḥ – «споглядаючи» (*Прабгупада*); viṣaya; kama (2); krodha.

Шлока 63. krodha; sammoha (2) – заціпеніння; «бажання здійснити гріховні дії» (*Мадгва*, *Раґгавендра*); smṛti (2) – пам'ять; (vi)bhrama – хибний погляд, ілюзія; buddhi (2); praṇaśyati – «ставати нездатним досягнути життєвої мети» (*Шанкара*), «втягується у сансару» (*Рамануджа*), «досягає нараки (пекла)» (*Мадга*, *Раґгавендра*).

Шлока 64. rāga; dveṣa – неприязнь; vimuktāḥ – звільнені; viṣayāḥ; indriyāḥ; ātman (2); prasāda – «милість Господа» (*Прабгупада*).

Шлока 65. prasada; duḥkha; prasanna-cetas – «той, хто має чистий розум (ум)» (*Шанкара*), «той, хто має розум, звільнений від зла, ворожого сприйняттю атмана» (*Рамануджа*), «той, хто щасливо мислить» (*Прабгупада*); buddhi.

Шлока 66. buddhi – «знання атмана, знання, вільне від пракриті» (*Рамануджа*), «трансцендентальний розум» (*Прабгупада*); ayukta (2) – не поєднаний, «той, хто не має спокійного розуму» (*Шанкара*), «той, хто намагається підкорити почуття без зосередження свого розуму на Бгаґавані» (*Рамануджа*), «той, хто не поєднаний зі свідомістю Крішни» (*Прабгупада*); bhāvanā – правильне поняття, «задоволення у знанні атмана» (*Шанкара*), «знання природи (сутності) атмана завдяки внутрішньому самодослідженню» (*Рамануджа*), «розум (ум), ствердженій у щасті» (*Прабгупада*); abhāvayat – «той, хто не усвідомлює природу (сутність) атмана завдяки самоаналізу» (*Рамануджа*), «той, хто не ствердженій» (*Прабхупада*); śānti – мир; sukha.

Шлока 67. indriya; manas; prajña; vāyu – вітер.

Шлока 68. indriya (2); prajña.

Шлока 69. saṁyamīn – аскет, святий, «йоґін, що підкорив почуття» (*Шанкара*), «той, хто сам себе контролює» (*Прабгупада*); bhūta – жива істота; muni.

Шлока 70. āpa; kāma; śānti; kāma-kāmin – той, хто прагне різних бажань.

Шлока 71. kāma; nirmama – безкорисливий, «той, хто не думає, що це його тіло» (*Шанкара*), «без почуття власності» (*Прабгупада*); nirahaṅkāra – без егоїзму, «той, хто не пишається тим, що він перебуває у роздумах про Брагмана, хто не думає про інших, що вони не такі» (*Шанкара*), «хто не думає про тіло, як про атман» (*Рамануджа*), «без

хибного я» (*Прабгупада*); śānti – «мокша або ж природа (сварупа) Брагмана» (*Шанкара*), «досконалий світ» (*Прабгупада*).

Шлока 72. brāhmī-sthitiḥ (brāhmī – божественний, святий) – «бути природою (svarūpa) Брагмана» (*Шанкара*), «духовна ситуація» (*Прабгупада*); brahma-nirvāṇa – затухання у Брагмані, поглинання в Єдиному, самодостатньому дусі, «мокша» (*Шанкара*), «Брагман – втілення блаженства» (*Рамануджа*), «духовне царство Бога» (*Прабгупада*).

Два перші розділи налічують 119 шлок, із яких 46 у першому і 72 у другому. Слова Крішни – це повністю 63 шлоки (2, 3, 11–53, 55–72) другого розділу. Звернення до змісту перших двох розділів Ґіти дало можливість виділити досить широкий перелік понять (термінів), уживаних у тексті, які становлять тезаурус індійської філософії [Grimes 1996]. Найчастіше вживалися такі поняття: Розділ I. dharma – 7 разів; sukha – 4; ācārya – 4. Розділ II. buddhi – 14, karman – 9, indriya –9 , kama – 8, yoga – 8, nitya – 8, prajña – 7, sukha – 6, duḥkha – 6, dharma – 6, ātman – 5, manas – 4. Серед наявних понять у перших двох розділах переважає тенденція вживати слова, за допомогою яких описуються пізнавальні властивості людини та її взаємодія з трансцендентним.

Із огляду на те, що переважна більшість понять Ґіти була промовлена Крішною, виявляється Господь звертається до людей не побутовою мовою, а метафізичною. Тобто Він – метафізик, який задає трансцендентні параметри майбутньому філософському дискурсу, виступаючи його зачинателем і взірцем. Надалі, аби сприйняти (осягнути) позачасову істину, необхідно буде сполучити раціональне осмислення й свідчення сакрального джерела з йоґічним або ж екстатичним досвідом.

Представники різних підшкіл веданти, як про це свідчать залучені коментарі, як раз і намагались абсолютний дискурс Крішни, явлений у Ґіті, прояснити та пояснити раціонально-логічно, спираючись при цьому і на свій власний йоґічний досвід. Останній був неодмінною складовою вишкілу традиційних індуїстських мислителів. Гарною ілюстрацією сказаному є коментарі, присвячені розумінню конкретного поняття. Читаємо ще раз: «II. 50. yogāya – «опанувати йоґу розумової рівноваги» (*Шанкара*), «досягнути нішкама-карма-йоґи (йоґи безкорисливих діянь – *Ю. З.*), яка веде до осягнення знання» (*Раґгавендра*), «заради відданого служіння» (*Прабгупада*); yoga – йоґа, «свідомість Крішни» (*Прабгупада*)». У наведеному випадку не можна не помітити відчутну відмінність між коментарями Шанкари і Прабгупади, яка відображає загальну ідейну лінію їхніх авторів. Якщо,

наприклад, Шанкара робить наголос на раціональному, у властивій адвайта-веданті недвоїстій (моністичній) інтерпретації з позиції джняни, то Прабгупада надає перевагу вайшнавському теїстичному витлумаченню з позиції бгакті. Наведені коментарі Шанкари і Прабгупади, на нашу думку, належать до тих прикладів, які демонструють найбільшу інтерпретаційну дистанцію між собою щодо змісту Ґіти, яка зустрічаються у різних мислителів веданти. Коментар Раґгавендри свамі займає проміжну позицію між рівновіддаленими коментарями Шанкари і Прабгупади.

Іще прикладом суттєвої коментаторської розбіжності є пояснення важливого сотеріологічного поняття «brahma-nirvāṇa»:«II. 72. «мокша» (*Шанкара*), «Брагман – втілення блаженства» (*Рамануджа*), «духовне царство Бога» (*Прабгупада*)»; специфічного йоґічного стану: «II. 54. sthita-prajña (prajña – мудрість, гнозис) – «той, хто володіє знанням, що він – Брагман» (*Шанкара*), «той, хто твердо перебуває у свідомості Крішни» (*Прабгупада*)» і йому протилежного, цілком сансаричного стану: «II. 66. ayukta (2) – не поєднаний, «той, хто не має спокійного розуму» (*Шанкара*), «той, хто намагається підкорити почуття без зосередження свого розуму на Бгаґавані» (*Рамануджа*), «той, хто не поєднаний зі свідомістю Крішни» (*Прабгупада*)».

Знову-таки, і в цих випадках розбіжності по лінії недвоїстість (монізм) – теїзм зберігаються. Вираз «свідомість Крішни» чи не найкраще відображає коментаторську стилістику Шрили Прабгупади, якій властиві тенденції осучаснення мови. Тобто складно уявити, аби більш ранні індійські коментатори могли вживати таку характеристику, як «свідомість Крішни»[8]. Уживання поняття «свідомість» щодо Господа, як і саме це поняття, є ознакою модерної європейської думки та її впливу на сучасну індійську. Проте чи варто беззаперечно відкидати запропонований Шрилою Прабгупадою коментаторський хід? Адже його коментар був написаний англійською мовою, а не на санскриті, як усіма попередніми згаданими нами коментаторами, і розрахований не на освічених пандитів, а на сучасну західну аудиторію, украй далеку від ведичної освіченості. До того ж, якщо уважно порівняти коментар Шанкари з наступними санскритськими коментарями Ґіти, то між ними існує чимало суттєвих розбіжностей. Очевидно, що XX ст. стало якісно новим етапом в історії коментувань Ґіти. І варіант Прабгупади належить до найпомітніших з-поміж наявних англомовних спроб [7, 2002–21].

Водночас зустрічаються і близькі коментаторські варіанти. Наприклад, II. 28. «avyakta-adīni – «те, що не сприймалося перед своїм

народженням» (*Шанкара*, *Рамануджа*), «те, що виникло з майї» (*Шрідгара*), «спочатку невиявлений» (*Прабгупада*)»; II. 71: «nirmama – «той, хто не думає, що це його тіло» (*Шанкара*), «без почуття власності» (*Прабгупада*)». Вочевидь, недвоїста (моністична) й теїстична коментаторські позиції можуть зближатися в деяких базових питаннях для всіх представників підшкіл веданти.

Спроба порівняти переклади ключової індійської філософської термінології, які пропонують М. Моньє-Вілльямс і Дж. Ґраймс, з відомими нам індійськими, є показником того, що академічні варіанти вирізняє властива словникам лаконічність, а також брак трансцендентних (теологічних) реалій. Так це видно у випадку зі словом «самадгі»: II. 44. samādhi – інтенсивне поглинання, своєрідний транс, зосередження [18; 19] та «у внутрішній свідомості чи розумі (умі)» (*Шанкара*, *Рамануджа*), «стосовно роздумів про Ішвару» (*Мадгва*), «заглибився у Бгаґавана» (*Раґгавендра*), «у йогічному трансовому стані» (*Шрідгара*), «у розумі (умі), який перебуває під контролем, зосереджений розум» (*Прабгупада*); II. 53. samādhau – «у Параматмані» (*Шанкара*), «у трансцендентальній свідомості або ж у свідомості Крішни» (*Прабгупада*). Отже, звернення до перекладу і тлумачення санскритської термінології в коментаторській і дослідницькій літературі показало наявність не лише другорядних смислових різночитань, а й суттєві концептуальні відмінності. Тому, як нам видається, при перекладі ключових понять Ґіти доцільно наводити не тільки часто-густо узятий контекстуально знеособлений варіант словника, довідкового чи енциклопедичного видання, а і фрагменти відповідних коментарів. У самих же довідкових виданням словникову статтю того чи іншого поняття бажано супроводжувати прикладами цитат із відповідних індійських філософських текстів.

На останок розглянемо імена Крішни, які зустрічаються у перших двох розділах.

Імена Крішни.

Розділ I.

Шлока 14. mādhava – Мадгава (має багато значень, зокрема назва другого місяця весни, Весняний, чоловік Лакшмі, нащадок роду Мадгу, Медове дерево, Солодкість).

Шлока 15. hṛṣīkeśa – Гришикеша (Володар почуттів).

Шлока 20. hṛṣīkeśa.

Шлока 21. acyuta – Ач’юта (Непохитний, Вічний).

Шлока 24. hṛṣīkeśa.

Шлока 28. kṛṣṇa – Крішна (Чорний, Темний, Темно-блакитний).

Шлока 30. keśava – Кешава (Довговолосий/ Пишноволосий/ Гарноволосий; Кучерявий; Переможець асура Кеши; Той, чиє ім'я вміщує у собі Брагму (kaḥ), Вішну (aḥ) та Рудру (īśaḥ)).

Шлока 31. kṛṣṇa.

Шлока 32. govinda – Головний пастух.

Шлока 34. madhusūdana – Переможець асура Мадгу.

Шлока 35. janārdana – Захисник усіх живих істот.

Шлока 36. mādhava.

Шлока 38. janārdana.

Шлока 40. kṛṣṇa; vārṣṇeya – Мужній.

Шлока 43. janārdana.

Розділ II.

Шлока 1. madhusūdana.

Шлока 2. śṛī bhagavān – Вельми поважний Володар благ, Господь.

Шлока 4. madhusūdana.

Шлока 9. hṛṣīkeśa, govinda.

Шлока 10. hṛṣīkeśa.

Шлока 11. śṛī bhagavān.

Шлока 54. keśava.

Власні імена Вищого начала у перших двох розділах Ґіти згадуються 25 разів: 16 у першому і 9 у другому розділі. Усього зустрічається 11 різних імен, із яких найчастіше, hṛṣīkeśa (5 разів). Очевидно, кожне згадування Господа викликає у носія вайшнавської традиції відповідну міфологічну алюзію. Не виняток, що вживання того, а не іншого імені у тексті спеціально обумовлено. Бо ж ми маємо справу з сакральним текстом, а в ньому випадковостей немає. Наприклад, найчастотніше вживання імені hṛṣīkeśa, тобто Володаря почуттів, узгоджується з зав'язкою усього твору, яка полягає в екзистенційній кризі Арджуни. Тим самим небажане виявлення людської слабкості, зневіри й розпачу, у таку вирішальну для воїна мить, як битва, протиставляється бездоганному сакральному орієнтиру, який уже своїм іменем вказує на єдино правильну поведінку.

Висновки.

Зрозуміло, що аналіз двох розділів Бгаґавадґіти з вісімнадцяти не дає підстав для остаточних висновків щодо існування тієї чи іншої специфіки і внутрішньої закономірності понятєвого ряду Ґіти, як і їхнього відображення в коментаторській літературі. Проте ми сподіваємось, нам удалося виявити деякі ключові тенденції, які були

окреслені у статті. Для того, аби підтвердити проміжні спостереження і висновки, необхідно й надалі аналізувати інші розділи давньоіндійського тексту. Тоді нам удасться не лише повніше відобразити внутрішню смислову структуру Ґіти, а й краще зрозуміти процес становлення філософського знання в Індії.

Окремим перспективним напрямом для подальшого дослідження нам видається спроба порівняти мову Абсолюту у Бгаґавадґіті з мовою Абсолюту в авраамічних сакральних книгах: Біблії та Корані. Якщо Господь Ґіти до своїх вірних звертається метафізичною мовою, то яку мову чують прихильники трьох авраамічних релігій?

ПРИМІТКИ:

[1] Пропонується доопрацьований варіант доповіді, виголошеної на ІІ Всеукраїнській конференції індологів, що відбулася 5–6 червня 2007 року в Києві.

[2] Метафізика, яка спирається не тільки на логіко-дискурсивний процес, в індійській релігійно-філософській думці увінчує собою шлях людини до мудрості або Абсолютного знання. Уживаючи далі «філософія», «філософський», «історія філософії», «історико-філософський», ми маємо на увазі весь комплекс традиційного індійського знання, який позначався такими поняттями як «таттва-джняна», «атма/Брагма-відья», «даршана».

[3] Говорячи про раціональність, ми беремо до уваги, що «у багатьох ученнях раціональність фактично збігається зі сферою природної упорядкованості (неогегельянство, критичний реалізм) або ж із концептуально-дискурсивним розумінням світу, тобто зі сферою розумного (неокантіанство, герменевтика, структуралізм, екзистенціалізм)» [11, 261], а також може розумітись «як здатність людини до обґрунтування і самостійного конституювання змісту своєї свідомості«» (Апель) [12, 53]. Що ж до типів раціональностей, то ми поділяємо думку про «багатоманіття типів раціональності» [11, 261], що «існує велика кількість типів раціональності, у межах кожної з яких задається власна система перспектив і координат» [12, 53].

[4] Наявність у запропонованому переліку пропусків і різночитань не виключається. Проте ми припускаємо, що їхня «питома вага» суттєво не впливає на отримані нами висновки та спостереження. Дослідження враховує видання Джакоба [22]. Інші докладні роботи, присвячені аналізу філософськи значущої лексики всього тексту Ґіти, нам невідомі. Нами залучаються коментарі на Бгаґавадґіту Шанкари, Рамануджі (11 ст.), Мадгвачар'ї (13–14 ст.), Шридгари (14–15 ст.), Раґгавендри (16–17 ст.) і Прабгупади (20 ст.) [16; 13]. Аналізувався оригінальний текст Бгаґавадґіти, виданий разом із перекладом і коментарем Бгактіведанти свамі Прабгупади [13].

[5] Цифра у дужках означає, що поняття (термін) у шлоці зустрічається двічі.

[6] Перший випадок вживання поняття «yoga» у Бгаґавадґіті.

[7] Перший випадок вживання поняття «ātman» у Бгаґавадґіті у контексті, характерному для тексту в цілому.

[8] Заради справедливості зауважимо, що зустрічаються сучасні переклади коментаря Ґіти Шанкарою, в яких також фігурує поняття «свідомість». У кожному такому випадку бажано щоразу дивитись, яке слово в оригіналі вживав індійський метафізик.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Чампават Н. Бхагавадгита // Великие мыслители Востока. Выдающиеся мыслители, философские и религиозные произведения Китая, Индии, Японии, Кореи, исламского мира. Под ред. проф. Яна П. Мак-Грила. Пер. с англ. – М.: Крон-пресс, 1999. – С. 214–221.

2. Серебряный С. Д. Многозначное откровение «Бхагавадгиты» // Древо индуизма. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 152–194.

3. Winternitz M. A History of Indian Literature. Transl. from German by V. Srinvasa Sarma. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996 (Reprint). – Vol. I. – xvi, 602 p.

4. Рену Л. Индуизм. Пер. с фр. В. Б. Зусевой. – М.: АСТ, Астрель, 2006. – 158 с.

5. Radhakrishnan S. Indian Philosophy. – London: George Allen and Unwin, 1948 (1923). – Vol. I. – 738 p.

6. Бхагавадгита. Пер. с санскр., иссл. и прим. В. С. Семенцова. Изд. вт., испр. и доп. – М.: Восточная литература, 1999. – 256 с.

7. Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgītā. Ed. by Robert N. Minor. – Albany: State University of New York Press, 1986. – viii, 273 p.

8. Islam Md. Sirajul. Sufism and Bhakti: a Comparative Study. – Washington: the Council for Research in Values and Philosophy, 2004. – 281 p.

9. Сазанова Н. М. Образ бхакта в «Житиях 84 вишнуитов» // На семи языках Индостана. Памяти А. С. Сухочева. Сб. ст. – М.: Институт востоковедения РАН, 2002. – С. 44–63.

10. Бхакти Ракшака Шридхара Дева Госвами. Шри Гуру и его милость. – СПб.: Общество ведической культуры, 1994. – 159 с.

11. Касавин И. Т. Рациональность // Современная западная философия. Словарь. Сост. Малахов В. С., Филатов В. П. – М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 261–262.

12. Назарчук А. В. Понятие рациональности в философии К.О. Апеля // Вестник Московского университета. – 2003. – № 3. – Сер. 7. Философия. – С. 52–64.

13. Bhagavad-Gītā As It Is. Second Edition Revised and Enlarged with the Original Sanskrit Text, Roman Transliteration, English Equivalents, Translation and Elaborate Purports by His Divine Grace A. C. Bhakvivedanta Swami Prabhupāda. – W/c.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2015. – xxx, 799 p.

14. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. – М.: Республика, 1996. – 576 с.

15. Шримад Бхагавадгита. Великое сокровище сладчайшего Абсолюта. Под ред. Шри Шримад Бхакти Ракшака Шридхара Дева Госвами Махараджа. – Навадвип: Шри Чайтанья Сарасват Матх, 2004. – xxxiv, 326 p.

16. Bhagavat Gītā (With Sanskrit Text, English Transliteration, General Meaning of Each Verse and Commentary in English Containing Essence of the Sanskrit Commentaries of Śrī Śaṅkara, Śrī Rāmānujācārya, Śrī Madhvācārya, Śrī Śrīdhara and Śrī Rāghavendra Swāmī). Ed. by A. Kuppuswami. – Varanasi: Chaukhambha Publishers, 2005. – vi, 507 p.

17. Grassman H. Wörterbuch zum Rig-veda. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. – viii s., 1776 sp.

18. Grimes J. A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English. – Albany: State University of New York Press, 1996. – 390 p.

19. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. –Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995 (1899). – xxxvi, 1333 p.

20. The Principal Upaniṣads. Ed. with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan.– L.: George Allen and Unwin, 1953. – 958 p.

21. Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes. – Harvard: Harvard University Press, 1994. – Vol. 50. – xviii, 667 p.

22. Jacob G. A. Upanishad Vakya Kosha. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadītā. – Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass Publishers, 1963 (1891). – 1083 p.

Олексій Петрович Баранников (1890—1952)

УДК 001.814(540) **М. О. Дудник**

ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ЖИТТЯ ТА ТВОРЧОСТІ ОЛЕКСІЯ БАРАННИКОВА [1]

Ім'я видатного індолога Олексія Петровича Баранникова (1890—1952) добре відоме в Україні, Росії та багатьох країнах світу завдяки його науковим працям. Проте життя й наукова діяльність цієї непересічної людини недостатньо досліджені в нашій сходознавчій літературі. Запропонований вашій увазі переклад із гінді фрагмента книги індійського дослідника Бгактарама Шарми: «Популяризатори мови гінді у світі» [1]*, може частково заповнити цю прогалину в українській історіографії. Стаття цієї книги під назвою: «Олексій Петрович Баранников» є, на наше переконання, цікавим джерелом до вивчення життя й наукового доробку талановитого вченого* [2].

Олексій Петрович Баранников [2]

(продовження)

…Він справді добре розумів, що викладацьку діяльність необхідно поєднувати з дослідницькою. Саме це послужило поштовхом до написання та опублікування більше ніж 250 наукових праць. На останньому році життя він опублікував статтю під назвою «Основи порівняльно-історичного методу індійської наукової мовознавчої традиції». Його інтереси були досить широкими: морфологія, граматика індійських мов, розвиток індоарійських мов від ведичних часів досьогодення, структура граматики тощо.

Його роль як індолога була надзвичайно важлива. Разом із вивченням давніх і середньовічних мов та літератури він започаткував вивчення та викладання сучасних мов Індії: гінді, урду, маратхі, бенгальської та пенджабської. У цьому напрямі він підготував 12 підручників. Саме він створив гінді-російську термінологію. Великий внесок він зробив і в укладання маратхі-російського та урду-російського словників.

Разом із підручниками для вивчення сучасних мов на початковому рівні О. П. Баранников видав серію підручників для подальшого вивчення мов. Одним із найголовніших є підручник «Хіндустані» (гінді та урду).

Ось кілька його творів, що заслуговують на увагу: «Звилистий шлях утворення хіндустані», «Елементи фарсі в мові урду», «Труднощі гінді» та «Елементи порівняльно-історичного методу в індійській мовній традиції».

О. П. Баранников переклав російською не лише свій улюблений твір «Премсагар», а й «Історію народження Будди».

Головна причина того, що О. П. Баранников відомий в Індії, – це зроблений ним віршований переклад поеми Тулсідаса «Рамчарітманаса»[3]. Приблизно 10 років наполегливої праці він витратив на те, щоб перекласти цей твір. На думку улюбленого учня О. П. Баранникова – [Є. П.] Челишева, основна праця видатного ученого – це переклад твору Тулсідаса «Рамаяна» або «Рамчарітманаса: море героїчних вчинків Рами» [3], що приніс автору широке визнання та надзвичайну славу в Індії. Він зробив переклад, написав передмову й примітки. Це великий твір приблизно на тисячу сторінок, який він написав під час Другої світової війни, коли був евакуйований у невелике містечко Борове у Казахстані. Цей твір є важливим кроком у розвитку радянської індології. Він отримав в Індії позитивну реакцію.

Доктор Рамвілас Шарма написав про переклад «Манаса»: «Переклавши «Рамчарітманасу», Баранников зробив величезну працю. Його переклад є віршованим, переклад дох і чаупаїв, зроблений віршованим розміром схожим на оригінальний розмір. У передмові на 106 сторінок викладена інформація про індійську поетику і життя Тулсі Даса[4]. Для того, щоб познайомити читача з індійською специфікою він додав пов'язані з поемою малюнки. На початку кожної глави надруковано його ім'я шрифтом деванаґарі й подані малюнки сонця, лотоса, мушлі, павича, оленя, колісниці, храму тощо.

О. П. Баранников написав у передмові про свій переклад: «Переклад «Рамаяни» насамперед переслідував наукову мету, а не художню. Передусім він буде цікавим для спеціалістів із літератури і для індологів. Переклад був зроблений для того, щоб передати якомога точніше поетику й розмір віршів оригіналу, які є зовсім іншими в російській мові. Кількість рядків оригіналу збігається з кількістю рядків перекладу. Переклад зберігає особливості форми та стилю оригіналу».

О. П. Баранников перекладав Тулсідаса під час Другої світової війни. Німецькі нацисти атакували Радянський Союз. За цих умов, хворіючи, О. П. Баранников продовжував свою роботу. Скільки труднощів доводилося йому здолати для того, щоб підготувати переклад до видання, ми можемо уявити з його листа сину: «16 травня 1943 року. Із самісінького ранку і до пізньої ночі я займаюся своєю перекладацькою роботою. Лише у неділю працюю до обіду. Після обіду, зазвичай, пишу листи».

Під час розмов про Тулсі Даса та його творчий талант професор Баранников із усіх творів Тулсі найдосконалішим називав

«Рамчарітманасу». Він писав: «Із усіх творів Тулсідаса найбільш популярним є «Рамчарітманаса» або «Рамаяна». Саме через цей твір Тулсі Даса визнано найкращим поетом середньовічної Індії. Тому беруся за переклад цієї поеми. Вивчаючи її, ми не лише знайомимося з творчим талантом поета, а й з особливостями «класичної літератури всієї Індії».

У передмові до «Манасу» О. П. Баранников стисло описав філософські та релігійні погляди Тулсідаса. Перекладач сказав про релігійне почуття: «Релігійне почуття Тулсідаса і популярний індійський релігійний догматизм мають своєю особливістю утвердження ідеї *ахімси* (недіяння). Через це Тулсідас не виключив жодної ланки з пантеону богів, і сам увійшов до нього. Для його безкомпромісного догматизму було надзвичайно важливим, щоб давні боги залишилися гідними почестей з точки зору вищих каст, і щоб ці почесті залишились непорушними серед народних каст, селян і жінок».

О. П. Баранников ознайомив радянських читачів з відомими засобами порівняння індійських письменників. Він писав: «Оригінальна особливість індійської поезії (переважно оригінальність її форми) у тому, що поезія пов'язана з країною, минулим, природою, тваринним і рослинним світом, із його нечисленними оповіданнями й міцною дружбою».

У передмові науковець, розповідаючи своїм радянським читачам про «Манас» та його переклад, сказав: «Найважливіша причина здається в тому, що ця поезія відноситься до світу іншої культури, що повністю відрізняється від європейської культури, про яку нам мало що відомо. Індійська поезія має оригінальні елементи побудови твору, особлива форма якого повністю відрізняється від європейського способу побудови твору. У таких збірках читачам нелегко зрозуміти засоби та елементи побудови твору».

У творах Тулсідаса відображені оригінальні філософські, релігійні, моральні й звичайні культурні погляди, невідомі широкому колу радянських читачів.

Коли О. П. Баранников не знаходив синонимів для деяких слів, що вживаються в «Рамаяні», то він без вагань залишав ці слова в тій самій формі, щоб переклад не відхилявся від початкового змісту. Зосередившись на цьому, він досконало вивчив поетичні аланкари (прикраси) та метафори, якими послуговується в «Рамаяні» Тулсідас, щоб зберегти їх значення без змін: у своєму перекладі Баранников був дуже обачним.

«Рамчарітманаса» на багатьох людей мала такий великий вплив, що науковець попросив викарбувати на його надгробному камені напис із поеми:

БГАЛО БГАЛАЇ ПАЙ ЛАГАЙ
ХАЙ БУДЕ ДОБРОМУ ДОБРО

Цей напис викарбуваний літерами деванаґарі на надгробку Олексія Петровича Баранникова – радянського громадянина, закоханого в Індію, який знаходиться серед ялинок неподалік від Ленінграда (Санкт-Петербурга) у містечку Комарово.

Окрім індійської культури, О.П. Баранников цікавився культурою циган. Він вивчив мову, традиції та побут циган, живучи й подорожуючи з ними. На увагу читачів заслуговують такі його твори: українською мовою – «Цигани України» та російською – «Цигани Радянського Союзу». У них учений розглянув культурний та історичний зв'язок між індійцями та циганами, так само як і між циганською й сучасними індійськими мовами.

Незважаючи на те, що коло інтересів професора Баранникова було надзвичайно широким, справжньою рушійною силою його досліджень була безмежна любов до індійської культури та індійського народу. У серці вченого була велика повага до індійського народу, його літератури й культури.

Він завжди наполегливо йшов до мети: познайомити радянський народ із індійською культурою, літературою і народом. У передмові до перекладу «Рамчарітманаси» останнім реченням було: «Я сподіваюсь, що цей твір допоможе зблизитися культурам двох народів».

У цьому реченні яскраво відображене великодушне бажання вченого. І справді, цей переклад є відображенням великих традицій: ознайомити співвітчизників із культурою Індії. О. П. Баранников є засновником значної наукової традиції. Він, його син Петро, онук, онука та його учні ознайомили радянський народ із індійською літературою, переважно з літературою та письменниками гінді. Завдяки йому було запалено цей вогонь, який не згасає й донині. Робота в цьому напрямі вже є достатньою для вічної пам'яті про цю людину.

Серед інших індійських мов до мови гінді в нього було особливе ставлення. 1936 року саме в статті «Роль Премсагари» він написав про цю мову: «Гінді – це найважливіша сучасна мова Індії, яка в процесі історичного розвитку з минулого століття стала рідною мовою для більш ніж 350 мільйонів населення країни».

Академік О. П. Баранников своїми науковими працями посилив культурний зв'язок між радянським та індійським народами.

Керівництво СРСР поцінувало його працю: 1945 року він був нагороджений Орденом Леніна… Ім'я професора О. П. Баранникова залишилося в пам'яті представників індійської наукової спільноти. Усе життя радянський індолог був обдарованим ученим, дослідником і ретельним мовознавцем. Окрім своєї основної роботи в галузі індійського мовознавства, академік О. П. Баранников відомий у всьому світі як перекладач «Рамчарітманаси»…

ПРИМІТКИ:

[1]Продовження перекладу статті Бгактарама Шарми «Олексій Петрович Баранников», надрукованої у першому випуску збірника «Індія: давнина і сучасність» [див.: посилання 2, 158–162].

[2]Переклад з гінді виконаний випускницею Київського інституту східної лінгвістики та права М. Дудник. Коментар написаний Президентом Всеукраїнської асоціації індологів О. Лукаш.

[3]«Рамачаритаманас(а)» (гінді: रामचरितमानस Rāmacaritamānas) або *Рамаяна* – епічна поема індійського поета XVI ст. Тулсідаса. У перекладі означає: «Море героїчних вчинків Рами». Поема написана на діалекті *авадхі,* що належить до східної групи мови гінді. «Рамачаритаманас(а)» вважається одним із найвидатніших творів гіндімовної літератури.

[4]Ту́лсіда́с (Госва́мі Ту́лсіда́с) або Ту́ласі Дас (у перекладі О.П. Баранникова – Тулсі Дас) – видатний індійський поет та філософ (1532 – 1623). Писав свої твори мовою гінді (на діалектах *авадхі* та *брадж).*

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

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

2. М. Дудник. Джерело до вивчення життя та творчості Олексія Баранникова // Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. – Вип. І., 2-е вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С. 158.

3. Тулсі Дас. Рамаяна / перевод с хинди Баранникова А.П. – М.: Академия наук СССР, 1948. – 968 с.

Мова і література

УДК 811(54)+477

К. В. Довбня

МЕТА НАВЧАННЯ МОВИ ГІНДІ У ВИЩІЙ ШКОЛІ
विश्विद्यालय में हिंदी भाषा-शिक्षण के उद्देश्य

Постановка проблеми. Стрімкий розвиток міжнародних відносин України з іншими державами світу, зокрема з Індією, розширення економічних і культурних зв'язків зумовлюють потребу у висококваліфікованих фахівцях-сходознавцях. «Як державна мова республіки Індія гінді набуває глобального статусу в результаті посилення політичної та економічної могутності цієї країни. Підготовка майбутніх фахівців-сходознавців в Україні потребує обґрунтування системи професійно орієнтованого навчання мови гінді у вищій школі» [3, 4].

Незважаючи на тривалу практику викладання мови гінді у вишах України, що налічує кілька десятиліть, компоненти системи професійно орієнтованого навчання мови гінді не сформульовано. Брак вітчизняних концепцій сучасної системи навчання мови гінді для мовних вищих навчальних закладів – одна з причин того, що наразі недостатньо розв'язуються сучасні завдання професійно орієнтованого навчання цієї мови.

Актуальність і доцільність дослідження системи професійно орієнтованого навчання мови гінді у вищій школі зумовлені суперечностями між запитами суспільства на фахівців із високим рівнем професійно-комунікативної компетентності та браком науково-теоретичного обґрунтування мети навчання мови гінді майбутніх фахівців-сходознавців.

Аналіз досліджень і публікацій. В останні десятиліття все більша увага приділяється питанням навчання іноземної мови як мови професійної взаємодії. Проблема навчання іноземної мови у вищій школі досліджувалася багатьма науковцями (Н. Д. Гальскова, Г. А. Китайгородська, С. Ю. Ніколаєва, Л. В. Стрельченко та ін.). Системі навчання іноземних мов присвячено праці І. Л. Бім, М. Г. Євдокимової, Г. В. Єлізарової, Р. К. Мін'яр-Бєлоручева,

Є. І. Пасова, І. Л. Плужник, Г. В. Рогової, Ф. М. Рабиновича, Т. С. Сєрової. Проблема обґрунтування мети навчання мови гінді майбутніх фахівців-сходознавців не досліджувалась у вітчизняній педагогіці взагалі.

Мета статті – дати розгорнуте формулювання завдань та мети навчання мови гінді майбутніх фахівців-сходознавців як компонента системи навчання цієї мови з тим, щоб це формулювання орієнтувало навчальний процес на професійно орієнтоване викладання мови гінді у вищій школі.

Виклад основного матеріалу. На мовному факультеті вишу ставиться мета професійного оволодіння всіма або більшістю аспектів мови гінді (МГ) й видів мовленнєвої діяльності (МД), а також спеціальними уміннями, пов'язаними з іноземною мовою (ІМ). За традиціями вітчизняної методики ІМ виділяємо чотири компоненти мети навчання МГ: *практичну* (практичне опанування студентами уміннями аудіювання, говоріння, читання, письма в типових ситуаціях комунікації); *виховну* (культура спілкування, ціннісні орієнтації, позитивне ставлення до МГ, культури індійців, доброзичливість, толерантність, колективізм, активність, працьовитість); *освітню* (усвідомлення студентами суті мовних явищ, іншої системи понять, через яку може сприйматися дійсність; розуміння особливостей свого мислення; порівняння явищ МГ з рідною мовою; залучення до діалогу культур (індійської та рідної); уміння вчитися (працювати з книжкою, підручником, словниками тощо); *розвивальну* (розвиток індивідуально-психологічних особливостей та умінь студентів: умінь переносу знань та навичок у нову ситуацію; мовленнєвих здібностей мовлення; інтелектуальних і пізнавальних здібностей; готовності до участі в гіндімовному спілкуванні; до подальшої самоосвіти у володінні МГ [7, 40–42].

В останні роки виділяють ще одну мету навчання – *стратегічну* або *глобальну*, що є відображенням соціального замовлення суспільства щодо тих, хто навчається ІМ у виші. Суть стратегічної мети полягає у формуванні у процесі навчання МГ вторинної мовної особистості, тобто такого рівня володіння мовою, який властивий носію мови (мовній особистості) з погляду можливостей у процесі спілкування відображати засобами мови навколишню дійсність і досягати певної мети. У структурі вторинної мовної особистості можна виділити три рівні: 1) *вербально-семантичний* (знання системи МГ та вміння нею послуговуватися в різних ситуаціях спілкування); 2) *когнітивний* (знання понять, ідей, уявлень, що складаються в

картину світу); 3) *прагматичний* (можливість реалізувати свою мету, мотиви, інтереси, оцінювання в процесі МД) [1, 65–66].

Отже, *стратегічна мета* навчання спрямована на формування у студентів рис вторинної мовної особистості, а їх сформованість дає можливість брати участь у міжкультурному спілкуванні на рівні носія мови й підвищувати рівень такого спілкування як у процесі занять із викладачем, так і в процесі самопідготовки [1, 97; 2, 56].

Індійська культура як мета навчання складається з лінгвокраїнознавчого, соціального, педагогічного та психологічного змісту іншомовної культури. Індійська культура як мета навчання включає чотири аспекти:

Навчальний аспект (власне соціальний зміст мети). Ним передбачається оволодіння всіма формами спілкування та усіма мовленнєвими функціями для того, щоб володіння індійською культурою було засобом: міжособистісного спілкування, збагачення духовного світу, обстоювання власних переконань, пропаганди вітчизняної культури, дружби між народами, економічного й соціального прогресу тощо [3, 132].

Конкретною метою в кожному виді МД є: 1) у говорінні – вміння повідомити (доповісти, оголосити, інформувати, розповісти), пояснити (охарактеризувати, уточнити, показати), схвалити (рекомендувати, порадити, підкреслити, підтримати, похвалити, висловити вдячність), осудити, (покритикувати, заперечити, звинуватити), запевнити (довести, обґрунтувати, запевнити, вмовити, наполягти); 2) у письмі – вміння досить швидко фіксувати свої висловлювання та висловлювання інших, виписувати з прочитаного, трансформуючи матеріал, записувати план або тези виступів; 3) у читанні – уміння досить швидко читати про себе статтю в газеті або журналі (політичну, суспільну й науково-популярну) й оригінальний художній твір середнього рівня складності для задоволення всіх функцій читання як засобу спілкування; 4) в аудіюванні – уміння розуміти автентичне мовлення в нормальному темпі при живому спілкуванні й загальний зміст радіопрограм і фонозаписів; 5) у перекладі – уміння виступити перекладачем у побутовій ситуації [4, 4–5; 5,5].

Метою в навчанні спілкування (соціальний зміст) загалом є оволодіння ним у таких функціях: задоволення інтересу людей одне до одного або об’єктів дійсності. У цьому разі функціонують такі форми спілкування, як налагодження відносин; необхідність здійснення сумісних дій. Тут мають місце такі форми спілкування, як планування спільних дій; обговорення того впливу, який здійснили об’єкти

дійсності на учасників спілкування. Іншими словами, та користь, яку особистість, завдяки володінню гіндімовною культурою, зможе принести собі та загалом суспільству.

Дуже важливим є ще один компонент мети – набуття навичок самостійної роботи. Процесом навчання передбачається закладка основ діяльності для подальшого вдосконалення рівня володіння індійською культурою.

Пізнавальний аспект (лінгвокраїнознавчий зміст мети). Він полягає в тому, що навчання індійської культури застосовується як засіб збагачення духовного світу особистості, тобто, як засіб набуття знань про культуру Індії: літературу, музику, архітектуру, живопис, історію; як засіб набуття знань про будову мови, її систему, особливості, подібність і відмінність з рідною мовою; як засіб задоволення особистих пізнавальних інтересів у будь-якій із галузей своєї діяльності, від професійної до хобі. Пізнавальний аспект реалізовується на основі рецептивних видів діяльності – аудіювання та читання.

Виховний аспект (педагогічний зміст мети). Він полягає в тому, що навчання індійської культури застосовується як засіб морально-етичного виховання. Для реалізації морально-етичного виховання в комунікативному спілкуванні є всі можливості: і змістовні – наявність різноманітних проблем, і організаційні – обговорення цих проблем та їх трактування. У їх реалізації велика соціальна сила й значимість процесу оволодіння індійською культурою. Потрібно виявити конкретні можливості в цьому гіндімовної культури й закласти їх у систему навчання.

Розвивальний аспект (психологічний зміст мети). Компонентами цього аспекту мети є: розвиток мовленнєвих здібностей (фонематичний слух, відчуття мови, здатність до здогадки, імітації, логічного викладу; розвиток психічних функцій, пов’язаних з МД (мовленнєве мислення, пам’ять, увага, уява, сприйняття; розвиток уміння спілкуватись; розвиток таких рис характеру, як працелюбність, воля, активність; розвиток уміння вчитися; розвиток певного рівня мотивації до подальшого оволодіння індійською культурою [6].

Кожний із вказаних компонентів усіх чотирьох аспектів мети конкретизується в об’єктах навчання. Отже, стає зрозуміло, що рівень оволодіння гіндімовною культурою не знаходиться в прямій пропорційній залежності від рівня «практичного» оволодіння мовою, хоча й передбачає його.

Згідно з працями з методики навчання МГ як іноземної, що належать індійським педагогам, стратегічною метою навчання МГ є формування комунікативної компетентності (भाषाई व्यवहार) майбутнього фахівця. Лише після визначення мети можна обрати засоби (शिक्षण सामग्री), методи (शिक्षण विधियाँ) та технології (शिक्षण तकनीकें) навчання.

Індійські науковці виділяють наступну мету навчання МГ у виші:

- формування комунікативної компетентності в загальних галузях спілкування (भाषाई व्यवहार);

- освітня (ज्ञानार्जन उद्देश्य);

- формування професійно орієнтованої гіндімовної компетентності (व्यवसाय एवं उद्योग के क्षेत्र में कुशलता का विकास);

- формування лінгвосоціокультурної гіндімовної компетентності (नवीन संस्कृति का परिचय);

- формування естетичного задоволення (आनंद तथा साहित्यिक रसास्वाद);

- розвиток особистості (व्यक्तित्व का परिमार्जन) [8, с. 19–25].

Отже, мету навчання МГ, визначену індійськими педагогами, можна інтерпретувати у вітчизняній традиційній системі мети навчання ІМ, а саме: практична, виховна, освітня та розвивальна.

Далі розглянемо першу мету з вищенаведеного переліку.

Формування комунікативної компетентності (भाषाई व्यवहार) в загальних галузях спілкування відбувається за рахунок навчання чотирьох видів гіндімовної діяльності, із яких аудіювання та читання трактуються як рецептивні види гіндімовної діяльності (गौण कौशल), а говоріння та письмо - як продуктивні види (मुख्य कौशल).

Після тренування в усіх видах гіндімовної діяльності формується комунікативна компетентність (संप्रेषणात्मक कुशलता) майбутніх фахівців [14, 19–20].

Освітня мета (ज्ञानार्जन उद्देश्य). ІМ є одним із головних засобів самоосвіти. Так, на думку індійських дослідників, основною причиною поширення вивчення англійської мови у світі є можливість через вивчення цієї мови відкрити для себе скарбницю різних галузей наукових знань планети. Вивчаючи МГ як іноземну, майбутні фахівці отримають можливість долучитися до наукових знань стародавньої та сучасної Індії. Вивчення та викладання ІМ мотивується, передусім, спроможністю розширити свої знання в галузі іншої культури: літератури, мистецтв, науки, техніки, економіки та промисловості [8, 20].

Формування професійно орієнтованої гіндімовної компетентності (व्यवसाय एवं उद्योग के क्षेत्र में कुशलता का विकास). Лише незначна частина людства вивчає ІМ для естетичного задоволення. Більшість студентів опановує її заради ділового та професійного спілкування. Вони прагнуть долучитися до торгово-промислової співпраці з представниками країни, мову якої вивчають. Тому формування професійно орієнтованої гінді мовної компетентності є одним із базових завдань підготовки майбутніх фахівців [8, 20–21].

Формування лінгвосоціокультурної гіндімовної компетентності (नवीन संस्कृति का परिचय). Мова й культура існують у нерозривному зв'язку. Щоб якісно оволодіти МГ як іноземною, необхідно ознайомитися з культурою цього регіону. Семантичне значення лексики МГ відбиває культурні реалії конкретної країни. Отже, варто знайомити студентів із культурними традиціями

(सांस्कृतिक मान्यताएँ), життєвими цінностями (जीवन मूल्य), традиціями (ऋति-रिवाज) Індії. Навчаючи МГ іноземців, варто звертати увагу саме на ті лінгвосоціокультурні явища, яких немає в рідній мові студентів. Ознайомлення з подібним і відмінним в індійській і рідній культурах є необхідною умовою формування лінгвосоціокультурної гіндімовної компетентності іноземних студентів [8, 21].

Формування естетичного задоволення (आनंद तथा साहित्यिक रसास्वाद).

Особливістю людської природи є прагнення до пошуку засобів естетичного задоволення. Їй недостатньо естетичного ефекту власної літератури або мистецтва. Тому людина прагне розвиватися й за рахунок вивчення ІМ, що стає ключем до пізнання іноземної літератури. Вивчаючи мистецтво іншої країни, студенти посилюють свою емоційну мотивацію (छात्रों का भावात्मक संबंध स्थापित होता है) до вивчення ІМ. Під час канікул, подорожуючи до східних країн, студенти поєднують розвиток своїх комунікативних іншомовних здібностей із зануренням у східну культуру [8, 22].

Розвиток особистості (व्यक्तित्व का परिमार्जन). За допомогою ІМ студенти вивчають ідеали (आदर्श), життєві цінності (जीवन मूल्य) та світоглядні орієнтири (चिंतन पद्धति) країни, мову якої вони вивчають [8, 23].

Висновки. Отже, заради орієнтації навчального процесу на професійно орієнтоване викладання МГ у вищій школі нами

сформульовано наступну мету навчання МГ майбутніх фахівців-сходознавців, що має реалізуватися в комплексі: практична, виховна, освітня, розвивальна, стратегічна, формування професійно орієнтованої гіндімовної компетентності, формування лінгвосоціокультурної гіндімовної компетентності, формування естетичного задоволення.

Подальші перспективи дослідження. Проведене дослідження не охоплює всіх аспектів мети навчання мови гінді майбутніх фахівців-сходознавців у вищій школі. Подальшого вивчення потребує така проблема, як обґрунтування всіх компонентів системи професійно орієнтованого навчання мови гінді.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Гальскова Н.Д., Гез Н.И. Теория обучения иностранным языкам: Лингводидактика и методика: учеб. пособие для студ. лингв. ун-тов и фак-ов ин. яз. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2004. – 336 с.
2. Гришкова Р.О. Формування іншомовної соціокультурної компетенції студентів нефілологічних спеціальностей: монографія. – Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2007. – С. 56.
3. Довбня К.В. Структурування змісту навчально-методичного комплексу для майбутніх фахівців-сходознавців: монографія. – К.: Університет. вид. «Пульсари», 2014. – 239 с.
4. Довбня К.В. Програма державного комплексного екзамену з мови та літератури гінді для здобуття освітньо-кваліфікаційного рівня «бакалавр». – К: Університет. вид. «Пульсари», 2014. – С. 4–5.
5. Довбня К.В. Програма комплексного державного екзамену з мови та літератури гінді для здобуття освітньо-кваліфікаційного рівня «магістр». – К: Університет. вид. «Пульсари», 2014. – С. 5.
6. Китайгородская Г.А. Интенсивное обучение иностранным языкам: теория и практика. – М., 1992. – 254 с.
7. Методика викладання іноземних мов у середніх навчальних закладах: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / Кол. авторів під керівн. С.Ю. Ніколаєвої. – К. : «Ленвіт», 1999. – С. 40–42.
8. *मनोरमागुप्त.* भाषा शिक्षण सिद्धांत और प्रविधि / मनोरमागुप्त. - आगरा : केंद्रीय हिंदी संस्थान, 2010. - प. 19-25.

УДК 811(540) **О. М. Мотріченко**

КУЛЬТУРНО-МАРКОВАНА ЛЕКСИКА СУЧАСНОЇ МОВИ ГІНДІ
(типологічний аспект)

Експансія сучасної лінгвістики в суміжні ділянки знання й толерантніше ставлення мовознавців до використання даних інших наук сприяють вивченню мови у взаємозв'язку з мисленням, свідомістю, національним менталітетом, культурою, носієм яких є мовна етнічна особистість. Прагнення вчених пояснити кореляцію таких феноменів, як мова й культура, мова й етнос, мова й менталітет народу, зумовило активний розвиток таких маргінальних галузей «культурно-національного циклу», як лінгвокраїнознавство, лінгвокультурологія, етнолінгвістика, етнопсихолінгвістика тощо.

Мову нині розглядають як «дім духу», «дім буття людини», «культурний код нації», своєрідний «транслятор» культури, а не лише як засіб комунікації. Слово ж розуміють як «умістище знань», «колективну пам'ять носіїв мови», «дзеркало життя нації», «ключ до способу життя і менталітету народу».

Така концепція мови і слова має витоки у філософських і культурологічних надбаннях давньоіндійських і античних мислителів (інтерпретаційні концепції нірукта, екзегетика), у герменевтичній процедурі тлумачення слів і текстів XVIII ст.; в її основі – теоретичні здобутки В. Гумбольдта, Л. Вайсгербера, Ф. Боаса, Е. Сепіра, Б. Уорфа, О.О. Потебні, П.О. Флоренського, О.Ф. Лосєва, Р. Ладо, дослідників лінгвокраїнознавчого й перекладознавчого напрямів (М.Г. Комлєв, В.Г. Верещагін, Є.М. Костомаров, С. Влахов, С. Флорін, Л.С. Бархударов та ін.).

Одним із основних теоретичних постулатів культурологічного напряму в лінгвістиці є відома «гіпотеза лінгвістичної відносності» Сепіра – Уорфа, суть якої зводиться до наступного: люди, що говорять різними мовами і належать до різних культур, по-різному сприймають світ. Із цієї тези випливає, що саме мовні одиниці можуть бути ключем до розуміння специфічного й унікального у світорозумінні та світосприйнятті певного народу. Погоджуючись з цією думкою, ми виходимо з тих позицій, що, оскільки кожен носій мови одночасно є носієм культури (в одній психічній сфері ці два феномени, безперечно, корелюють), то певні *мовні знаки здатні виконувати функцію знаків культури*, бути мовними експонентами культури (у цьому й полягає відбивна функція мови): мова відображає не лише матеріальну культуру, а й національно-культурні уявлення й ментальність її носіїв.

Із огляду на вищезазначене, постає питання, як саме мова пов'язана з культурою. Більшість сучасних лінгвістів поділяє думку про те, що національно-культурна специфіка знаходить своє втілення на всіх рівнях мовної системи. Однак пріоритет лексико-фразеологічного фрагменту мовної картини світу в експлікації культурних феноменів є очевидним. Слово є не лише практичним засобом передачі інформації, а й водночас інструментарієм думки та акумулятором культури.

Існування значних кореляцій між лексикою і культурою є загальновизнаним в сучасній лінгвістичний теорії. Так, лексичні варіації, на переконання багатьох учених, відображають культурні відмінності й є безцінним інструментарієм вивчення культури. А. А. Тахо-Годі влучно зазначала: «... Мова – носій культури. У слові ж усе представлено. Чому в нас багато чого не розуміють? Тому що мови не знають. Читають переклади, які самі по собі є носіями додаткових, побічних смислів. І тому слово по-справжньому не відкривається, а за словом стоїть уся культура» [11, 93].

Культурологічний підхід до мови передбачає виявлення таких слів і виразів, які в концентрованому вигляді виражають специфічний культурний досвід народу, що послуговується цією мовою. Розуміючи *культуру* як *сукупність духовних і матеріальних цінностей, стереотипів свідомості, норм і правил поведінки, прищеплених людині певною національно-культурною спільнотою*, у межах цієї стислої розвідки ми ставимо за мету виділити й охарактеризувати основні види культурно-маркованої лексики сучасної мови гінді. Під *культурно-маркованою лексикою* (КМЛ) ми розуміємо – сукупність слів і словосполучень, що містять у своїй семантиці національно-культурний змістовий компонент і класифікуються в кожній мові на основі:

1) специфіки закодованої в них інформації про особливі елементи культури, властиві певній культурній спільноті;

2) специфічного, національно зумовленого ставлення до них носіїв певної мови;

3) їх соціальної ролі та функцій у суспільстві[1].

Отже, подальша типологічна класифікація КМЛ мови гінді ґрунтується на тому, що національно-культурна специфіка неоднорідно відбивається в семантиці номінативних одиниць і може бути виражена через культурні семи, культурний фон, культурну конотацію і культурні концепти [3, 54].

1. *Реалії* – вербалізовані артефакти[2], характерні для життя індійського народу: слова й словосполучення мови гінді, увесь план змісту яких маркований унікальним колоритом індійської культури.

Національно-культурна специфіка реалій знаходить своє конкретне втілення в семі національної приналежності. У словах мови гінді це сема «індійський», яка має варіанти: «типовий для індійців/Індії», «той, що використовується індійцями/в Індії», «поширений в Індії», «індуський», «поширений в індуїзмі» тощо. До числа реалій можна віднести широкий спектр слів мови гінді: номени унікальних предметів матеріальної культури Індії – одягу (saaD,I 'сарі' – традиційний жіночий одяг в Індії: полотно тканини, яке певним способом драпірується навколо тіла; QaaotI 'дготі' – традиційний чоловічий одяг в Індії: смуга тканини, якою обгортають стегна і ноги), страв ([DlaI 'ідлі' – страва південноіндійської кухні як прісні оладки з рисової муки; jalaobaI 'джалебі' – солодощі як закручена по спіралі локшина, що готуються в гарячому солодкому сиропі), музичних інструментів (vaINaa 'віна' – струнний щипковий інструмент), споруд і архітектурних пам'яток (tajamahla 'Тадж Магал' – архітектурний шедевр і символ Індії; мавзолей, побудований Шах Джаганом на честь його дружини Мумтаз Магал) тощо; номени унікальних понять і явищ духовної культури індійців – релігійно-філософських понять (kma- 'карма' – закон відплати, який обумовлює радість чи скруту теперішнього існування людини її моральною поведінкою в минулому житті), персонажів, предметів і явищ міфологічного походження (laxmaI 'Лакшмі' – богиня багатства і процвітання; AmaRt 'амріта' – напій, яким боги зміцнюють сили, підтримують своє існування), обрядів і ритуалів (CzI 'чхатхі' – обряд, що здійснюється на шостий день після народження дитини; складається з таких церемоній – прибирання дому, нагородження повитухи, купання породіллі та дитини, наречення імені), свят (rxaa baMQana 'ракшабандган' – свято, коли сестри пов'язують своїм братам на зап'ястя освячений браслет або нитку, що захищає від нещасть) тощо; позначення феноменів соціально-культурного і суспільного життя Індії (ba````a*maNa 'брахман' – жрець, представник вищої касти в Індії; Aayauvao-daEama 'аюрведашрам' – лікарня, де лікують за методами традиційної індійської медицини Аюрведи) тощо [8, 2004].

2. *Фонова лексика* (лексика з культурно-специфічними прототипами) – слова мови гінді, що позначають універсальні поняття і мають відповідники в інших мовах, проте їхні денотати відрізняються національно-культурними особливостями функціонування, форми, призначення тощо (або слова, що мають іншомовні відповідники на концептуальному рівні, однак характеризуються суттєвими відмінностями на рівні прототипів). Так, фоновими словами мови гінді можна вважати caUD,I «браслет», caaya «чай», basa «автобус», Zabaa

«їдальня», maMidr «храм», SaadI «весілля», pUjaa «богослужіння» тощо. Наприклад, браслет для індійської жінки не лише прикраса, а й ознака заміжжя, й своєрідний амулет, що охороняє її подружнє життя. Як особливий клас фонової лексики можна розглядати номени істот так званої «нижчої» індійської міфології – різних духів і демонів, які, в принципі, наявні в усіх міфологіях світу, проте мають в уявленні різних народів свою особливу специфіку і відрізняються на рівні прототипних образів. Зазначимо, що на частку фонових слів припадає найпотужніший пласт КМЛ мови гінді.

3. *Культурно-конотована лексика* – слова, що позначають предмети і явища, у яких об'єктивно немає культурно-специфічних ознак. Проте вони містять у своїй семантиці своєрідний оцінно-ціннісний компонент, який актуалізується за певних контекстуальних умов. Зазвичай, своєрідні культурні конотації властиві зоонімам, фітонімам, колоративам. Так, наприклад, номени представників фауни в мові гінді мають такі конотації:]llaU «сова» – дурості, тупості; sap-, saaÐp «змій», kalaa sap- «чорний змій» – підступності; gaaya «корова» – доброти і простоти; kaOvaa «ворона» – хитрості; Ajagar «удав» – лінощів; haqaI «слон» – багатства і грації; }ÐT «верблюд» – високого зросту; hMsa «лебідь» – мудрості, святості й чистоти; taota «папуга» – егоїзму і невдячності. Культурні конотації цих слів яскраво виявляються у переносних метафоричних значеннях (напр.,]llaU «сова» – бовдур; gaaya «корова» – милосердна та щира людина); порівняннях (}ÐT kI trh laMbaa «високий як верблюд», haqaI caala calanaa «іти слоновою ходою» – іти граціозно); фразеологізмах, прислів'ях, приказках (drvaaja,o pr haqaI JaUmanaa «ходити слону біля дверей» – бути заможним). До особливого виду культурно-конотованої лексики відносимо символічні власні імена. Наприклад, mahaBaart 'Магабгарата' (давньоіндійська епічна поема) – символ родинної ворожнечі; gaaÐQaI 'Ґанді' (видатний політичний діяч Індії) – взірець чесності й терпимості тощо [4, 2005].

4. *Культурні лакуни* – слова, пов'язані з дрібнішою деталізацією однопорядкових загальнолюдських концептів у мові гінді порівняно з європейськими мовами. Прикладами своєрідної деталізації та конкретизації об'єктивної суті в різних мовах є позначення кольорів, терміни спорідненості, назви тварин і птахів, номени одиниць часу, назви частин тіла людини і тварини тощо. Так, слову «жасмин» у мові гінді відповідають дві лексеми jaUhI 'джугі' і camaolaI 'чамелі', а слово «лотос» має 27 синонімів, серед яких kmala 'камал' – білий лотос і ArivaMd 'арвінд' – червоний лотос. П'ять лексем у мові гінді

вживаються на позначення поняття «дядько», чітко диференціюючи родинні зв’язки: саасаа 'чача' – молодший брат батька, ta} 'тау' – старший брат батька, fUfa 'пхупха' – чоловік батькової сестри, maaOsaa 'мауса' – чоловік материної сестри, maamaa 'мама' – брат матері. Не дивно, що концепт «рис», як основну їжу індійців, репрезентовано в мові гінді кількома лексемами: caavala 'чавал' – очищений рис, Baat 'бгат' – варений рис, Qaana 'дган' – неочищений рис, Axat 'акшат' – зерна рису, використовувані для жертвопринесення, laaja 'ладж' – підсмажений або розмочений рис, використовуваний при богослужінні тощо. Різний ступінь деталізації й конкретизації ідентичних фрагментів дійсності (явищ і об’єктів) різними мовами часто можна пояснити тією особливою роллю, яку відіграє певний феномен у житті певного мовного колективу [9].

5. *Ключові слова* – це слова, що вербалізують особливо важливі та показові концепти індійської культури. Вони є своєрідним «ключем» до розуміння менталітету і характеру народу, його ціннісних пріоритетів і домінант. Як приклад таких ключових слів можна назвати номен перського походження idla 'діл', який вербалізує концепт «серце» в індійській культурі, а також поліфункціональне слово санскритського походження mana 'ман' із семантичним діапазоном «душа – дух – розум». Адже як українців, так й індійців можна охарактеризувати словами поета М. Калько, як «етнос серця, націю душі». На окреме лінгвокультурологічне дослідження заслуговують, на наше переконання, такі значущі для індійської культури концепти, як Qama- 'дгарма' (релігія, віра; релігійний обов’язок; закон; мораль; природа, сутність, характерна риса; добра справа; совість), kma- 'карма' (справа; дія; вчинок; обов’язок; доля; відплата за добрі чи погані вчинки), а також мовні одиниці, що репрезентують такі культуронавантажені й вельми показові для індійської культури категорії, як ivaivaQata 'вівідгта' – різноманітність і Anaokta maoM ekta 'анекта ме екта' – єдність протилежностей.

Як особливий вид КМЛ мови гінді виділимо ще *формули мовленнєвого етикету*, зокрема лексичні засоби вираження звертань і вітань. Характерним для мови гінді є те, що в ній немає чіткого розподілу стереотипів вітання, які вживаються при зустрічі та прощанні. Тому ті самі формули можуть маркувати як початок, так і фінал спілкування. В індійському суспільстві в ролі вітань вдаються до широкого спектра стереотипних формул (різних за походженням, будовою і функціями), серед яких можна виділити: а) вітання з етимологічним значенням «уклін, схилятися»: namaskar 'намаскар',

namasto 'намасте', p``````Naama 'пранам'; б) згадування імен богів або магічних слів: rama¹rama 'Рам-Рам' (Рама – індуїстський бог, герой епосу «Рамаяна»); SaaMit 'аум шанті' ('аум', 'ом' – містичне слово в індуїзмі, яке вимовляється перед початком доброї справи і приносить благо; 'шанті' – спокій; мир); в) вітання-гасла, що починаються словом jaya 'джай' – «ура; перемога; хай живе; слава»: патріотичні – jaya ihMd 'джай гінд' – слава Гіндустану та релігійно-міфологічні – jaya gaaopala 'джай Ґопал' – слава Ґопалу! (Ґопал – епітет бога Крішни); г) вітання-побажання, благословення: Satayau hao 'шатайю го' – живи сто років тощо. Вибір формули вітання в індійському суспільстві також залежить від релігійної належності мовців: namasto 'намасте', rama¹rama 'Рам-Рам' – у індусів; vaaho gauÉjaI 'ваге ґуруджі' – слава Ґуру (Ґуру Нанак – духовний лідер сикхів) – у сикхів; jaya ijanaoSa (s) 'джай Джінеш' – слава Джінешу (Джінеш – епітет джайнського тіртханкара Магавіри) – у джайнів; salaama 'салам', Assalaama AlaOkuma 'ассалам алейкум' – добрий день – у мусульман тощо. Етикетним формулам звертань мови гінді властиві такі ознаки: 1) етимологічна строкатість; 2) чітка стилістична диференціація; 3) соціальна, статусна, релігійна, вікова і статева детермінованість; 4) у повсякденному спілкуванні частіше вживають терміни спорідненості в ролі звертання, аніж власні імена. Наприклад, sar (англ.) 'сар' / сер, пан – звертання до вчителя, начальника, роботодавця в сучасній Індії; imayaaÐ (перс.) 'мійян' / шановний, вельмишановний – звертання до мусульман; sardar jaI (перс.) 'сардар' + (гінді) 'джі' / пан – звертання до сикха; dIdI (гінді) 'діді' – сестро (звертання до старшої сестри); BaaBaI (гінді) 'бгабгі' – невістко (звертання до дружини старшого брата/друга); maharaja (санскр.) 'магарадж' – звертання до брахмана тощо [7].

Отже, ми розглянули п’ять основних видів КМЛ як унікального фрагмента національно-мовної картини світу. Специфіка цієї лексики обумовлена двома основними чинниками: 1) зовнішнього світу (матеріальна культура, яка оточує певний народ) і 2) національного способу мислення, національного менталітету. Звісно, такий поділ є досить умовним, оскільки межі видів КМЛ залишаються відкритими, а, отже, часто одне й те саме слово можна віднести принаймні до двох категорій.

Проаналізовані слова виявились неоднорідними за ступенем культурної маркованості: від найочевиднішої унікальності денотативно-сигніфікативного значення реалій – до імпліцитних культурних компонентів у фонових словах, від символіко-культурних конотацій слів – до імпліцитної культурної забарвленості номенів, що

вербалізують культурні концепти індійської культури (або пов'язані з культурно-специфічним поділом загальнолюдських концептів (культурні лакуни). Окремого дослідження в майбутньому потребують стереотипні етикетні формули й особливості мовленнєвої поведінки в типових ситуаціях спілкування за схемами «діти – батьки», «чоловік – дружина», «хазяїн – слуга» тощо.

ПРИМІТКИ

[1] Аналізуючи зібраний лексичний матеріал ми намагалися дотримуватися позиції, по-перше, "інтерпретатора на межі культур", а по-друге – стороннього спостерігача, носія української і, ширше – європейської християнської культури, який прагне слідувати основному принципу будь-якої лінгвокультурологічної розвідки – принципу «презумпції нерозуміння».

[2] Ми орієнтуємося на широке розуміння поняття «артефакт» у дусі ідей В.В. Воробйова. У термін вкладається такий зміст: продукт виробництва, творчої праці, витвір культури [2, 45], а також «різні види діяльності, звичаї, соціально успадкований комплекс практики і вірувань, правила організації певного способу життя, продукт діяльності людей, потік ідей» [1, 102].

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Воробьев В.В. К понятию поля в лингвокультурологии (Общие принципы) // Русский язык за рубежом. – 1991. – № 5. – С. 101–106.

2. Воробьев В.В. О понятии лингвокультурологии и её компонентах // Язык и культура. Вторая Международная конференция: Доклады / Киевский ун-т имени Тараса Шевченко. Кафедра украинского и русского языков / С. Б. Бураго (сост.). – К., 1993. – С. 42–48.

3. Маслова В.А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 208 с.

4. Мотріченко О.М. Культурна конотація та культурно-конотована лексика сучасної мови гінді // Східний світ. – 2004 – № 2. – С. 162–168.

5. Мотріченко О.М. Лінгвокультурологічний підхід до вивчення лексичних систем (на прикладі лексики мови гінді) // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка Сер. «Східні мови та літератури ». – К.: ВПЦ «Київський університет», 2003. – № 7. – С. 24–28.

6. Мотріченко О.М. Національно-культурна специфіка лексичної семантики мови гінді // Мовні і концептуальні картини світу: Збірник наукових праць. – Вип. 9. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2003. – С. 203–206.

7. Мотріченко О.М. Національно-культурна специфіка вербальних і невербальних форм вітань у мові гінді // Мовні і концептуальні картини світу: Збірник наукових праць. – Випуск 11. Книга 2. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2004. – С. 29–32.

8. Мотріченко О.М. Реалії як унікальний компонент гіндімовної картини світу // Сходознавство. – 2004. – № 25 – 26. – С. 78–90.

9. Мотріченко О.М. Часова лексика сучасної мови гінді у лінгвокультурологічному висвітленні // Мовні і концептуальні картини світу: Зб. наук. пр. – 2004. – Вип. 12, ч. 2. – С. 69–73.

10. Мотріченко О.М. Функціонування прецедентних імен міфологічного походження в сучасних гіндімовних текстах // Мовні і концептуальні картини світу: Зб. наук. пр. – 2005. – Вип. 16, кн. 1. – С. 313–316.

11. Хроленко А.Т. Лингвокультуроведение: Учеб. пособие. – Курск: Изд-во РОСИ, 2001. – 180 с.

УДК 82.0(540)+1 **Є. А. Реутов**

ПОЕМА МАЛІКА МУХАММАДА ДЖАЯСІ «ПАДМАВАТ» : СИМВОЛІКА ТА СПРОБА РЕКОНСТРУКЦІЇ АЛЕГОРІЧНОГО ЗМІСТУ

Світлій пам'яті
професора В. В. Седнєва присвячується,
без дружньої підтримки якого неможлива була б ця стаття[1]

Приступаючи до розгляду символіки поеми середньовічного індійського автора Маліка Мухаммада Джаясі (1477?–1542?)[2] «Падмават», хотілося б нагадати, що Індія є майже єдиною країною світу, в якій іслам, фактично співіснував і надалі співіснує з іншими місцевими релігіями (передусім з індуїзмом), філософськими течіями й різноманітними формами вірувань. Звісно, що ступінь толерантного ставлення відрізнявся за владарювання того чи іншого правителя. Однак найбільш далекоглядні серед них розуміли, що одним тільки вогнем і мечем не примусити народ прийняти іншу віру. Тож і вдавалися до різних спроб налагодити той самий діалог культур, який звичайно трактувався ортодоксальними мусульманами як «єресь», але завдяки чому сформувався неповторний колорит Індії, що зараз називається делійським, могольським або індо-мусульманським стилем архітектури, скульптури, музики, танців, живопису, поезії. Надзвичайно цікавими є також спроби деяких визначних суфійських проповідників, поетів, авторів (одним серед яких був і Малік Мухаммад Джаясі) поєднати традиційні місцеві уявлення, міфологічні образи, поняття класичної індійської філософії з мусульманською (суфійською) символікою і світосприйняттям.

Індійські літературознавці включають це ім'я до найбільш визначних представників так званого «золотого віку» поезії гінді, але, на відміну від інших представників цього сузір'я середньовічних поетів, таких, як Кабір (1440–1518), Сурдас (1478–1582), Тулсідас (1532–1623), творчість Джаясі мало досліджувалась як західними, так і радянськими індологами. Мабуть, цьому завадила складність та неоднозначність образного ладу його найвідомішої поеми, із приводу якої існують суперечки і серед індійських дослідників. Перекладів поеми російською чи українською мовами не існує[3]. Як головне джерело при написанні статті було використано видання *«Джаясі-грантхавлі (Падмават)»*, у

яке ввійшли вибрані місця поеми мовою оригіналу (середньовічним варіантом *авадгі* [4]) з коментарями сучасною літературною мовою гінді.

Мусульманин за народженням, Джаясі жив і творив під час правління досить войовничого султана Делі – Шер Шаха Сура (перша половина XVI ст.). Із його життям пов'язано достатньо легенд і переказів. Відомо, що в поета було семеро синів, і всі вони загинули, коли обірвався дах його будинку. Сам він, як кажуть, був відразливої зовнішності після перенесеної чорної віспи, був глухим на одне вухо, кривим на одне око, та до того ще й горбанем [5,12–13]. Можна навести один із переказів, який добре ілюструє зовнішність і особистість Джаясі. Стерджують, що Шер Щах, до якого дійшли розмови про надзвичайний талант М. М. Джаясі, бажаючи познайомитися з ним особисто, запросив останнього до свого двору. Однак, побачивши спотворене обличчя, не зміг утриматися від сміху, на що поет спокійно зауважив: «То ти смієшся над глеком чи гончарем? (тобто тим, хто мене виліпив)». Збагнувши, якого Гончара мав на увазі Джаясі, правитель дуже засмутився і просив у поета пробачення за свою нестриманість. Не станемо намагатися відрізнити вигадку від фактів у житті поета. Існують містичні оповідання про обставини його смерті, різні версії про дату його народження. Незаперечним є лише те, що, починаючи знайомство з творчістю Джаясі, вже не можеш позбутися містичного враження від чарівної магії його віршів, забути той незвичний, мелодійний ритм, у якому продовжує існувати душа автора поеми, який так пише про себе у вступній главі:

जेइँ मुख देखा तेइँ हँसा, सुना तो आए आँसु।

Jeĩ mukh dekhā teĩ hansā, suna to ae ãsu.

Хто подивиться (мені) в обличчя, той сміється, але почувши(мене), плаче [4, 27]

Перед тим, як перейти до розгляду твору, варто, мабуть, коротко зупинитись на феномені індійського суфізму. Під терміном суфізм розуміється містичний напрям у межах ісламу, ідеологія якого проголошує, що мета людського існування – спасіння душі через пізнання Істини, Бога, яке можливо лише через налагодження особистого емоційного контакту з Ним. На шляху такого пізнання шукач Істини, відмовившись від мирського життя, має пройти під керівництвом духовного наставника низку випробувань і навіть особливих станів свідомості, які врешті-решт підготують душу до зустрічі з Першопричиною всього світу. Проте цей шлях не може бути

пройдений людиною самостійно, він потребує керівництва наставника (*піра* у суфізмі або *гуру* в індуїзмі). Стати на такий шлях здатний лише той, чия сила любові до пізнання божества настільки велика, що він може в ім'я її зректися всього мирського [3, 82].

Подібні ідеї ми вбачаємо і в різних школах традиційної індійської релігійно-філософської думки. Загалом, концепція життя великої кількості в Індії напрямів і течій при всіх зовнішніх розбіжностях виявляється багато в чому єдиною і зводиться до того, що земне життя – ілюзорне, воно – отрута, іскра, що розпалює пожежу пристрастей. Спастися від неї можна лише в злитті з божественним духом, присутнім у всіх явищах. Цілком вірогідно, що й поширення суфізму в Індії значною мірою пояснюється саме близькістю деяких суфійських ідей до стародавніх місцевих релігійно-етичних уявлень.

Поети-суфії не цуралися зображення подій стародавньої індійської історії, зверталися до місцевого епічного чи фольклорного матеріалу. Природа, рослинний та тваринний світ Індії, її народи зі своїми різноманітними віруваннями та звичаями, навіть концепції *реінкарнації* (перевтілення душі) або *карми* (сукупності гарних і поганих учинків), цілком заперечувані ортодоксальним ісламом, знаходять відображення в поезії індійських суфіїв. Однак як уважають дослідники, увесь цей калейдоскоп яскравих барв завжди був підпорядкований одній меті – зміцненню у свідомості мас суфійських ідей у символічній, образній формі [3, 83].

Найбільш поширеним сюжетом суфійських поем були історії кохання принців і принцес, які на шляху до щасливого єднання змушені долати незліченні життєві перешкоди. В алегоричному плані такий сюжет завжди символізував потяг людської душі до єднання з Богом, а також ті страждання та труднощі, які людина повинна подолати на цьому шляху. Для того, щоб зробити свою проповідь більш зрозумілою місцевому населенню, суфійські автори часто послуговувались у своїй творчості поширеними на той час місцевими мовами й діалектами.

Сюжет поеми, вибудований на справжніх історичних подіях (облога мусульманами могутнього раджастханського князівства Читтор), присвячений історії життя, кохання й загибелі раджі Ратансена, правителя Читтору. За текстом поеми Ратансен дізнається від папуги Хірамана про надзвичайну красу принцеси Цейлону (Шрі-Ланки) Падмаваті. Охоплений непереможною пристрастю, він вирішує одружитися з нею і залишає свою першу дружину – убиту горем царицю Нагматі, вирушаючи на пошуки свого щастя в одязі аскета-йога. Подолавши за допомогою індуських богів Шиви та його дружини

Парваті численні перешкоди, Ратансен потрапляє на Цейлон і домагається того, що батько Падмаваті віддає за нього свою дочку. Незважаючи на умовляння батька Падмаваті Гандгарвасена, Ратансен повертається разом із Падмаваті до рідного Читтору, де живе з обома царицями. Проте щастя вже відвертається від нього. Трапляється так, що він виганяє зі свого царства якогось Рагхава Четана, який вирушає до султана Делі Ала-уд-діна й розповідає йому про небачену красу Падмаваті. Ала-уд-дін розпалюється пристрастю та іде на Читтор війною, але йому вдається лише обманом захопити в полон Ратансена і відвезти його до Делі. Плани заволодіти Падмаваті не здійснились. Навпаки, вояки Ратансена Гора і Бадала завдяки мудрості Падмаваті, а також власним хитрощам і мужності, визволяють свого царя з полону. Проте лихі пригоди на цьому не завершуються. Після повернення в Читтор Ратансен дізнається, що під час його відсутності сусідній раджа Девпал намагався через посередницю спокусити Падмаваті. Ратансен викликає спокусника на двобій, убиває його, але й сам гине від смертельної рани. Обидві цариці, Нагматі й Падмаваті, сходять на вогнище, яке спалює тіло чоловіка, здійснюючи індуський обряд самоспалення вдови – *сами*. Султан Делі Ала-уд-дін, знов напавши на Читтор, застає там лише попіл цього поховального багаття.

Складно стверджувати напевно, наскільки сюжет поеми відповідає реальним фактам і наскільки прикрашений фантазією автора. За свідченням істориків, султан Делі Ала-уд-дін Хільджі 1303 року справді взяв штурмом головну фортецю князівства Читтор, яким правив раджа Ратансен (чи Ратансінх, існують також інші варіанти його імені). За одними переказами він загинув при обороні Читтору, за іншими – залишився живим і був помилуваний султаном, а ще – був забраний у полон до Делі. Щодо його дружин, то жодних вірогідних відомостей про них немає. Славнозвісний Амір Хусро Дехлеві (1253–1325), який був поетом при дворі Ала-уд-діна та описував облогу Читтора у своєму творі «Скарбниця перемог», про це не згадує [1, 21]. Однак Джаясі писав не історичний трактат, і мета, яку він ставив перед собою, була іншою.

В індійському літературознавстві існують різні думки з приводу символіки цього твору. Частина дослідників навіть стверджує, що Джаясі в жодному разі не є адептом суфійської доктрини, а є безаперечним викладачем індуської йогічної методики (Ратансен вирушає на пошуки Падмаваті в одязі аскета-йога напряму *натх-пантх*) досягнення остаточного звільнення (*мокші*), а образ Ратансена – це символ індивідуальної душі (*атма* в термінах індуської філософії), яка

прагне до з'єднання зі Світовою Душею (*параматма*), що її уособлює образ Падмаваті. Таке прагнення, хоча і сформульоване в інших термінах, знаходить відображення також і в суфійській ідеології. Однак з'єднання Ратансена з Падмаваті не стає фіналом поеми, а лише одним із етапів на шляху розвитку сюжету. Джаясі зображує подальші стосунки героїв у подружньому житті, проблеми, пов'язані зі спробами Ала-уд-діна і Девпала заволодіти Падмаваті, підступність Рагхав Четана, відданість і мужність Гори і Бадали тощо. Адже, якщо слідувати традиційним схемам, то для того, щоб донести до читача таку ідею, як злиття *атми* з *параматмою*, тобто індивідуальної душі з Абсолютом, першої частини поеми, що закінчується одруженням Ратансена і Падмаваті, було б цілком достатньо. Так само і за суфійською доктриною, після довгого й тяжкого шляху подолання всіх труднощів під керівництвом наставника – *піра* (у нашому випадку це, як виявляється, папуга Хіраман), душа адепта (Ратансен) досягає мети всіх своїх пошуків і прагнень, єднається з Вічною Коханою (Падмаваті), розчиняється в Божественній Любові (весілля Ратансена і Падмаваті на Цейлоні – Сінгаладвіпі, який, забігаючи дещо наперед, символізує серце). Проте Джаясі навмисно розширює і ускладнює сюжет твору, уводить нові персонажі. Певно, задум автора, його алегорична система набагато складніша і глибша, тому він сам частково роз'яснює її наприкінці свого твору:

तन चितउर, मन राजा कीन्हा। हिय सिंघल बुधि पदमिनि चीन्हा।।
गुरु सुआ जेइ पंथ देखावा। बिनु गुरु जगत को निरगुन पावा ।।
नागमती यह दुनिया-धंधा। बाँचा सोइ, न एहि चित बंधा।।
राघव दूत सोइ सैतानू। माया अलाउदीन सुलतानू।।
प्रेम-कथा एहि विचारहु। बूझि लेहु जो बूझै पारहु।।

Tan Chitaur, man rājā kīnhā. Hiya Singhal, budhi Padmini chīnhā.
Guru suā jei panth dekhāvā. Binu guru jagat ko nirgun pāvā?
Nāgmatī ye duniyā-dhandhā. B̃āchā soi, na ehi chit bandhā.
Rāghav dūt soi seitānū. Māyā Alāudīn sultānū.
Prem kathā ehi vichārahu. Būjhi lehu jo bujhei pārahu.

Читтор – тіло, розум зробив раджею. Цейлон – серце, Падмаваті зобразив
(як) вище знання.

Папуга – гуру, що вказує шлях. Без гуру хто пізнає матеріальний світ.
Нагматі – турботи цього світу. Хто спромігся звільнитися, не зв'язаний цими думками.
Вісник Рагхав наче шайтан. «Майя» – Ала-уд-дін султан.
Так поміркуй над історією кохання. Зібравшись із думками – зрозумій [4, 89]

Переходячи безпосередньо до розгляду системи образів, символіки поеми, слід зауважити, що прочитана вона може бути щонайменше у двох вимірах. Перший – побутовий, реалістичний план, другий – алегоричний. Уважається безаперечним, що побудова сюжету, образи героїв поеми, усе в ній підпорядковано одній меті – через зображення земного кохання з усіма радощами і турботами, які його супроводжують, створити символічний нарис руху людської душі до джерела Кохання, до свого Творця й Бога. Прагнення, що перемагає всі перешкоди і закінчується розчиненням, знищенням окремої індивідуальності, її злиттям із всепоглинаючим полум'ям божественної любові. Мирське, земне кохання, як уже зазначалось, це лише одна зі сторін твору, його перший план. Описуючи різноманітні пригоди, пристрасті, життєві негаразди своїх героїв, автор, по-перше, розповідає про реальні події, а, по-друге, вказує за допомогою такого опису в напрямі таємничої сили, що стоїть за цими подіями, що і є справжньою та непідвладною мінливій долі. У фіналі поеми, як це можна побачити, обидва плани поеми мов би пересікаються в символічному полум'ї поховального багаття. Там, де переривається земне життя, а разом із ним страждання, біль і боротьба за мирське щастя першого плану, настає вічне єднання й вічне життя другого алегоричного плану поеми.

Система образів Джаясі не вкладається у традиційні рамки суфійського чи індуського шляху осягнення та досягнення Бога-Абсолюту. Розуміння її потребує від читача додаткових зусиль, про що й попереджає сам автор. Для чого ж було потрібне повернення Ратансена в Читтор, спільне життя з обома царицями, війна з Ала-уд-діном і, як на нашу думку, найголовніше – для чого потрібно було вбивство Ратансена Девпалом, образ якого автор, до слова, аж ніяк не коментує? Здається, що цей образ не може бути випадковим чи малозначним персонажем, сліпим знаряддям у руці провидіння або чимось подібним, тобто образом, який Джаясі навіть не вважав за необхідне пояснити. При уважному розгляді символічного змісту твору виявляється, що саме Девпал і є тією останньою перешкодою,

подолавши яку адепт досягає остаточного звільнення від кайданів буття. Фактично, саме цей образ підводить риску під усім змістом поеми, ставить крапку в усіх пошуках, боротьбі та прагненнях головних її героїв. Скоріше за все, поет цілком свідомо не наводить з цього приводу жодних коментарів, даючи змогу розв'язати це питання читачам (залежно від їхньої здатності до розуміння суфійських істин) тому, що саме цей образ і може виявитися ключовим у поемі. Якщо припустити, що головні герої (Ратансен, Падмаваті, Нагматі), які у фіналі поеми палають в одному багатті, усе ж таки досягають бажаної мети, а не потрапляють до рук *майї* (тобто ілюзії, що затьмарює Істину на шляху до Вічності), яка вже вкотре намагається оволодіти ними (останній напад Ала-уд-діна й загарбання Читтору), то подолавши яку ж останню перешкоду, душа адепта досягає Бога? Спробуємо навести деякі думки і, якщо можливо, прокоментувати темні місця в символічному змісті поеми.

Отже, Ратансен – Душа, або Розум (*ман* у коментарях Джаясі). Відмовившись від тілесних насолод (Читтор – тіло) і життєвих, мирських турбот (цариця Нагматі), подолавши за допомогою наставника (папуга Хіраман) власні слабкості й недосконалість (сповнена пригод подорож), він досягає глибини серця (Сінгаладвіп або Цейлон), де отримує Істинне Знання (принцеса Падмаваті), про можливість володіння яким він почув від Учителя. Повернувшись після такого подвижництва до мирських турбот і тілесних насолод (незважаючи на умовляння батька Падмаваті), розум (Ратансен) озброївшись досконалою мудрістю (яка дещо є своєрідним відблиском, відгуком Абсолюту), але не досягнувши остаточного звільнення, змушений вступити в боротьбу з *майєю* (султан Делі Ала-уд-дін), яка намагається утримати його в кайданах, позбавивши здобутої істинної мудрості (Падмаваті). Пособниками *майї* стають певні демонічні сили (вісник Рагхав Четан). Оволодівши на деякий час Ратансеном (якого Ала-уд-дін забирає в полон), вони все ж таки не в змозі утримати його, бо шлях до свободи вказує божественна мудрість (за текстом поеми Ратансен звільняється з полону за допомогою хитрощів, вигаданих Падмаваті). Поема наближається до кінця, але тут у фіналі перед читачем виникає доволі серйозне запитання. За логікою розвитку подій, відповідно чи то до суфійської чи до індуської традиції головний герой іде до з'єднання з Богом, Абсолютом. Це, безперечно, головна ідея поетичного твору. Однак чому він гине на цьому шляху від руки свого сусіда – раджі, спокусника чужих дружин? Що символізує така нахабна і недоречна загибель, для чого вона була потрібна автору поеми, в

символіці якої, судячи з усього, немає місця випадковостям. Символом якої сили стає врешті-решт цей сусідній раджа Девпал? Яке відношення має цей сюжетний хід до головного змісту поеми – осягнення героєм кінцевої Істини і розчинення його душі в Абсолюті? Авторитетні дослідники творчості Джаясі не дають відповіді на ці запитання, обмежуючись суперечками щодо того, виразником якої ідеології, суфізму чи індуїзму був Джаясі, символами якого шляху звільнення, суфійського чи індуського, є образи поеми «Падмават». Спробуємо викласти можливий погляд на ці поставлені запитання.

Герой – шукач Істини, як нам здається, потопає в мирських пристрастях, він мало не втрачає ту божественну мудрість, яку здобув великими зусиллями, долаючи незлічені випробування. Він гине, захищаючи своє право на володіння цією мудрістю або істинним знанням. Який же сенс у такому фіналі поеми? Де жадане звільнення, де найвища мета, де Істина, Бог, Абсолют, шлях до якого, як уважають всі дослідники творчості Джаясі, намагався вказати автор? Щось заважає остаточному звільненню душі, яка прагне Абсолюту. Щось таке, що окрім Ала-уд-діна намагається відібрати в Ратансена кохану Падмаваті (або іншими словами – здобуту ним Божественну Мудрість, Істинне Знання), перекресливши всі його колишні досягнення. Це, як ми розуміємо, сусідній раджа Девпал, який у мирському житті, у першому плані поеми займає становище, що дорівнюється становищу самого Ратансена. Він такий самий раджа, і царство його межує з царством Ратансена. Він завжди десь поруч, він мов би тінь, відображення Ратансена, а якщо піти далі в наших здогадках, він і є те, що називають індивідуальне «хибне Я», «Его», (*агам* або *аганкар* у традиційній індуській термінології), у боротьбі з яким Ратансен урешті-решт і перемагає у двобої за текстом поеми.

Якщо прийняти це припущення, то в такому разі загибель Ратансена після отриманої перемоги, його смерть у фіналі поеми вже не є чимось випадковим, незрозумілим і логічно необґрунтованим. Адже тільки після зречення власної індивідуальності, перемоги над нею, подолання цього «хибного Я», стає можливим, як ми переконуємося далі, досягнення найвищої мети. У суфійській термінології такий стан знищення, зникнення або повної відмови від власної особистості, розчинення її в Божестві як головна мета і кінцевий підсумок усіх пошуків і прагнень суфія, має назву *фана*. Лише зараз, після цієї остаточної перемоги над самим собою, розум (або душа), тобто образ Ратансена, переступає ту останню межу, що відокремлює його від Світової Душі, *бгакт* (віруючий, відданий – в термінах індуїзму)

досягає стану *парабгакті*, тобто вічного з'єднання у божественній любові з Абсолютом, подвижник-суфій розчиняється у стані *фана*, зливаючись із Вічною Коханою, а разом із ним згорають і його мирські турботи, прив'язаності (цариця Нагматі) й навіть вища мудрість (Падмаваті), яка вже виконала своє завдання – підвести шукача Істини до межі заповітної мети (двобій із Девпалом). Адже досягти Вічності та остаточно вмерти для цього тимчасового мінливого життя можливо лише після знищення власної індивідуальності, перемоги над нею, відмови від індивідуального заради розчинення у безмежному загальному.

Нагматі й Падмаваті палають разом із Ратансеном у поховальному багатті, що символізує перехід душі у Вічність, а *майя* – Ала-уд-дін, що знов нападає на царство Ратансена, застає там лише попіл цього вогнища й позбавлене життя тіло – Читтор, все раджпутське населення якого здійснює *джухар* [5]**.** *Атма* єднається з *Параматмою*, в останню мить вислизнувши з лап *майї* і здолавши власне, індивідуальне «хибне Я», що заважало з'єднанню, а сюжет поеми при такому прочитанні набуває закінченості й стрункості.

Об'єднання смертю закоханих, що були розлучені обставинами життя, добре відоме у традиціях суфійської поеми *маснаві* як алегорія душі, яка одружується зі Світовим Духом і розчиняється, згорає в ньому. Невимірна людськими мірками істинна, трансцендентна любов, на відміну від ілюзорної, не може реалізуватися в цьому світі, а веде закоханих до вічного єднання в іншому житті. Залишається лише навести визнану в суфізмі теорію трьох головних етапів осягнення істини, яка напевно і відображена в сюжеті «Падмаваті». Після цього питання алегоричного тлумачення поеми та її належності до суфійської традиції, здається, може бути остаточно вирішеним.

Зображення вдосконалення духу (*рух* у мусульман або *ман* індусів, тобто образ Ратансена) в суфійській поезії часто метафорично уявляється як політ метелика до полум'я свічки. Це так званий «шлях упевненого осягнення». Перший етап на цьому шляху – етап «упевненого знання» (*ілм ал-якін*) досягається, коли адепт – «метелик» чує опис полум'я (згадаємо опис Падмаваті, зроблений папугою Хіраманом, символом учителя). Почувши цей опис, Ратансен, за текстом поеми, навіть утратив свідомість. На цьому етапі відбувається теоретичне засвоєння доктрини Шляху (*тарікату*). Другий етап – «упевненого бачення» (*айн ал-якін*) досягається, коли адепт бачить полум'я на власні очі. Цей етап напрацьовується у процесі суфійської практики. У нашому випадку до цього етапу можна віднести майже весь

зміст поеми, починаючи від долання перешкод на шляху до Вищого Знання (Падмаваті) і закінчуючи боротьбою з Ала-уд-діном (символом ілюзії, що затьмарює істину) та визволенням з полону. Усі ці події можна символічно розуміти як елементи суфійської практики, неухильного духовного поступу героя. І врешті-решт на третьому етапі «досконалої впевненості» (*хакк ал-якін*) «метелик» згорає у полум'ї через нищення, анігіляції власного «Я» (стан *фана*), розчиняючись у Вічній Істині (Аллах) [2, 81].

Герой нашої поеми отримує перемогу над собою, знищує власну індивідуальність, що утримує його в цьому світі, заважаючи перейти ту останню межу, за якою – залучення до Істини, Бога, Абсолюту. Проте й сам він, відповідно, гине, отже, шлях його закінчився, індивідуальності його більше не існує. Тепер і поему можна вважати закінченою, вона дійшла до свого логічного завершення, і вирішальним стає саме кінцевий етап. Усе решта – тільки підготування до нього. Цей етап також блискуче проілюстрований Джаясі у фіналі поеми, де зображується двобій і перемога Ратансена, його смерть, і де сяє очищувальне символічне полум'я поховального вогнища, що єднає героїв з вічністю.

Отже, якщо погодитись із наведеною точкою зору щодо символічного змісту поеми, автор навмисно надав читачам максимальну можливість поміркувати. Недарма поема «Падмават» розглядається деякими суфійськими школами як повчання, а сам автор визнається святим. Ланцюг спадкоємності наставництва та учнівства проводиться від Джаясі до славнозвісного суфія Нізам-уд-діна Аулія[6] (помер 1325 року), наставника Аміра Хусро Дехлеві, якого вважають «батьком» сучасної мови гінді, і який, як зазначалося вище, згадував облогу Читтора у своєму творі «Скарбниця перемог». Джаясі вважається одинадцятим учнем ланцюжка спадковості цієї традиції [4, 3]. Про свою належність до суфійського братерства *чиштіє* він так пише у вступній главі поеми:

सैयद असरफ पीर पियारा। जेहि मोंहि पंथ दीन्ह उँजियारा।।
लेसा हियें प्रेम कर दीया। उठी जोति भा निरमल हीया।।

Seiyad Asraf pīr piyārā, jehi mõhi panth dīnh ũjiyārā.
Lesā hiyẽ prem kar dīyā, uThī joti bhā nirmal hīyā.

Сеїд Ашраф (Джахангір Чишті) найулюбленіший учитель.

Який вказав мені ясний, світлий шлях.

Запалив у серці світильник любові.

Світло якого освятило мою душу.

***

जहाँगीर वै चिस्ती निहकलंक जस चाँद।

वै मखदूम जगत के हौं ओहि घर कै बाँद।।

Jahā̃gīr vei Chistī nihkalank jas chā̃d.

Vei makhdūm jagat ke, haũ ohi ghar kei bā̃d.

Джахангір Чишті, він бездоганний, наче місяць.

Він господар Всесвіту, а я слуга в його домі [4, 21].

Адже в алегоричному релігійному тексті поета-містика має існувати якась загадка, ключ до вирішення якої мав би допомогти читачу – новому шукачеві Істини твердим кроком долати власний шлях до спасіння і не розгубитися наприкінці своїх пошуків. Недарма ж автор поеми попереджає: «... поміркуй над історією кохання. Зібравшись з думками – зрозумій». Той же, хто не має сили або бажання йти шляхом суфія, прочитає її як зворушливу розповідь про кохання на тлі кривавих історичних подій.

Безперечно, що Джаясі у своїй творчості шукав шляхів для зближення, взаємного примирення та збагачування обох культур, яке, мабуть, розумілось йому все ж таки на основі суфійського вчення, хоча і забарвленого в місцеві кольори. Сприйнявши надбання обох традицій, він надав суфійському змісту цілком індуську форму. Це була геніальна спроба великого майстра, який прагнув подолати віковічні бар'єри між індуським і мусульманським населенням своєї країни. Основою такого подолання, посилаючись на творчість Джаясі, мала стати щира любов до Вічного й Абсолютного.

ПРИМІТКИ:

[1] Владислав Володимирович Сеґнєв (1948 – 2007), відомий учений-сходознавець, синолог, ідейний натхненник та один із засновників Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України, перший Президент Всеукраїнської асоціації китаєзнавців, Почесний член Всеукраїнської асоціації індологів, автор численних наукових праць, присвячених сучасному Китаю та китайсько-індійським відносинам (див. «Індія: давнина і сучасність»: збірник наукових праць. Вип. І. – 2-е вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН

України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. – К., 2016. – С.63–74.

[2] Малік Мухаммад Джаясі (роки народження та смерті точно не встановлені) – індійський поет-містик, писав на *авадгі* (діалект східного гінді), один із видатних представників індо-мусульманського культурного синтезу. Автор поем «Азбука істини», «Судний день», «Падмават». Остання поема характеризується творчим освоєнням мотивів і художніх прийомів індуської та мусульманської літературних традицій.

[3] За винятком невеличкого уривка, який увійшов свого часу до збірки віршів індійських середньовічних авторів «Небо любви», надрукованого московським видавництвом «Наука» 1980 року (переклад Г.Ашкінадзе, упорядник Ю.В. Цветков, с. 46–55). Проте обраний для перекладу уривок не зовсім влучний щодо ілюстрації алегоричного змісту поеми.

[4] Термін *авадгі* походить від назви ареалу поширення цього діалектного варіанту гінді – історичної області Авадг (Ауд в англійському варіанті), яке, своєю чергою, веде походження від назви Айодгья – столиці легендарного стародавнього царства, де за легендою народився, виріс і правив Рама – головний герой всесвітньо відомого епосу «Рамаяна».

[5] Звичай раджпутів убивати або спалювати на вогнищі своїх дружин, дітей і закінчувати самогубством, щоб не потрапити в полон.

[6] Гробниця цього святого, одного з перших шейхів *чіштіє* на території субконтиненту, є в Делі широко відомим місцем паломництва мільйонів індійських мусульман.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

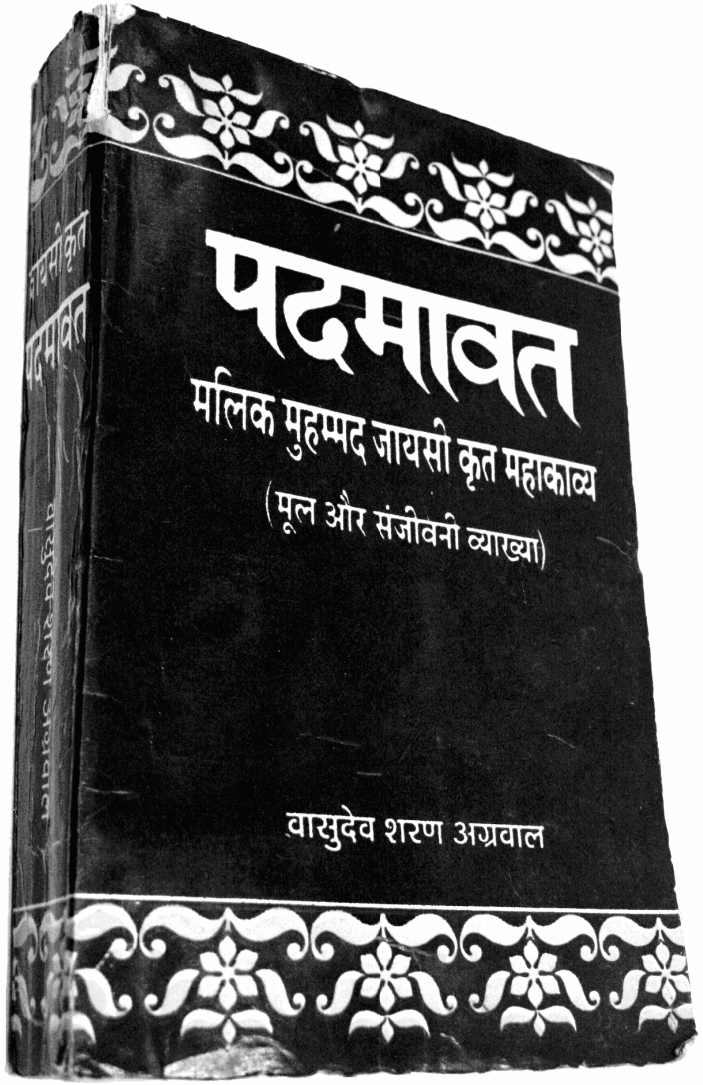
1. Небо любви. Из средневековой индийской поэзии. – М.: Наука, 1980. – 100 с.

2. Суворова А.А. Индийская любовная поэма (Маснави). – М.: Наука, 1992. – 229 с.

3. Цветков Ю.В. Поэзия хинди XV – XVI вв. (Основные направления) // Литературы Индии. Статьи и сообщения. – М.: Наука, 1979. – С. 79–87.

4. रामचमद्र शुक्ल. जायसी ग्रंथावली (पद्मावत). – आग्राः हरीश प्रकाशन मन्दिर, 1996. – 217 पृ. Ramchandr Shukla. Jaaysi granthavali: Padmavat (Text – with – Notes). Agra: Harish prakashan mandir, 1996. – 217 p.

5. चान्द्रिकाप्रसाद शर्मा. मलिक मुहम्मद जायसी (जीवन-चरित्र). - दिल्लीः परमेश्वरी प्रकाशन, 2007. 76 पृ. Chandrika Prasad Sharma. Malik Muhammad Jaaysi (Biography in Hindi). – Delhi: Parameshvari prakashan, 2007. – 76 p.



Обкладинка та сторінка з епічного твору М.М.Джаясі «Падмават».

УДК 82.0(540) **Є. А. Реутов**

ПОЕМА МАЛІКА МУХАММАДА ДЖАЯСІ «ПАДМАВАТ»: СИТУАЦІЯ РОЗЛУКИ

Історію мови й літератури гінді неможливо розглядати у відриві від її двох головних середньовічних діалектів – *браджа* (мова (1440–1518), Сурдаса (1478–1582), інших відомих авторів) й *авадгі* (найбільш визначні постаті – Джаясі (1477?–1542?), Тулсідас (1532–1623) та ін.). Період XV–XVII ст., коли жили і творили ці автори, уважається «золотим віком» індійської поезії, а дослідження творчості цих письменників, імена і твори яких знайомі кожному індійцю, допомагає виявити зв'язки між вказаними діалектами і власно літературною мовою гінді, простежити основні етапи становлення літератур ново-індійськими мовами. Проте якщо творчість більшості згаданих вище авторів завжди знаходила своїх дослідників поза межами Індії, то поезія Маліка Мухаммада Джаясі через певні обставини залишилась маловідомою ланкою середньовічної індійської літератури як для західної, так і, свого часу, для російської та української індології.

Найвідоміший твір Джаясі – поема «Падмават» – викликав низку успадкувань іншими ново-індійськими мовами і вважається хрестоматійним енциклопедичним твором, який висвітлює найрізноманітніші сторони життя індійського суспільства тієї доби. У ній можна знайти відомості з астрології, садово-паркового мистецтва, тактики ведення бою, шахові етюди, рецепти приготування страв тощо. Історичним фоном поеми є реальні події, пов'язані з облогою 1303 року султаном Делі – Ала-уд-діном Хільджі – головної фортеці могутнього раджастханського князівства Чіттор, яким правив раджа Ратансен. Однак індійськими літературознавцями вона розглядається насамперед як алегоричний твір, у якому розвиток сюжету, взаємодією персонажів символічно ілюструється містичний шлях індивідуальної душі людини до з'єднання зі Світовою Душею, Абсолютом або Вічною Коханою. Засновник школи сучасного наукового індійського літературознавства Рамчандр Шукла (1884–1941), зусиллями якого поему було заново відкрито на початку XX ст. для широкої аудиторії читачів, надзвичайно високо поцінував її художні достоїнства і так написав про її автора: «Мусульманин Джаясі, оповівши індусам мовою індусів їхні індуські легенди, доторкнувся до найглибших і чутливих струн їхньої душі, продемонструвавши нам шляхетність свого серця» [3, 79].

Основою для написання цієї статті автором обрано лише ту частину відомого твору, що стосується однієї з традиційних тем індійської любовної лірики – теми страждання закоханих у розлуці. У нашому випадку це зворушлива розповідь про переживання першої дружини головного героя поеми раджі Ратансена – цариці Наґматі, яка чекає повернення свого чоловіка з тривалої подорожі. Мотив розлуки є мовби тим рефреном, що супроводжує весь зміст поеми, а також певною алегорією, що має відбиток туги й журби змученої та самотньої в цьому тимчасовому світі душі, яка чекає і прагне зустрічі зі своїм Першоджерелом у неподільній і нескінченій божественній Любові.

Малік Мухаммад.Джаясі жив і творив під час правління султана Делі – Шер Шаха Сура (перша половина XVI ст.). Існує достатньо легенд і переказів щодо різних періодів життя поета. Стверджують, що Джаясі (автор Падмаваті визнаний у суфійській традиції святим[1]) був обдарований не лише незвичайним поетичним даром, а й даром провидіння, а також здатністю уподібнюватися до різних тварин, залишаючи межі хворобливої людської оболонки. В останні роки свого життя він жив у лісовій хижці як відлюдник. Раджа Аметхі, у володіннях якого мешкав Джаясі, був великим шанувальником його таланту і часто запрошував до себе. Перебуваючи в гостях у раджі, Джаясі завжди з особливою пошаною ставився до одного з лісничих. Коли раджа запитав про причину цього, Джаясі відповів: «Це мій майбутній убивця». Почувши ці слова, лісничий впав на коліна і благав краще вбити його самого, а раджа заборонив полювання і наказав тримати зброю під замком.

Однак, що може зупинити волю провидіння? Якось царський лісничий був змушений повертатися додому пізно вночі через ліс. «Шлях мій неблизький, а зараз ніч, і в лісі повно диких тварин», – звернувся він до начальника царської варти. «Дай мені рушницю, завтра вранці я поверну її на місце». Начальник варти без особливих вагань видав зброю. Пробираючись через лісові хащі, лісничий раптом почув неподалік від себе рикання тигра і кілька разів випалив у той бік. Раджа, який спав у себе в палаці, у ту ж мить почув уві сні чийсь голос: «Ось Ви спите, а тим часом Ваш лісничий уже вбив Джаясі!». Раджа підскочив на ліжку і осідлавши коня, примчав до місця, де жив поет, знайшовши того зі слідом від кулі в голові [4, 15].

Не варто намагатися відрізнити вигадку від фактів у житті поета. Беззаперечно те, що поезія його сповнена високим почуттям прекрасного й містичним баченням навколишнього світу, що дає можливість Джаясі в буденних, повсякденних речах відчути

присутність і виявляння прихованої від звичайного погляду божественної волі. У кожній крихті буття, у кожному образі світу автор шукає відображення цієї незбагненної таємничої сили, до якої прагне його серце.

... बहुतै जोति जोति ओहि भई।।
रवि ससि नखत दिपंहि ओहि जोति। रतन पदारथ मानिक मोति।।
जहं जहं बिहंसि सुभावहि हंसी। तहं तहं छिटकि जोति परगसी।।
[цит. за: 2, с.14]
…bahutei joti-joti ohi bhaī.
Ravi sasi nakhat dipanhi ohi joti, ratan padārth mānik moti.
Jahn-jahn bihansi subhāvahi hansī, tahn-tahn chhiTaki joti paragasī.

…Багато різних видів світла постало з нього.
Він запалив зірки і сонце й місяць. Перлини, діаманти – дороге каміння.
Де усмішка його природна спалахне,
Там розіллється світло[2]

Відповідно до традицій індуїзму любов, служіння й відданість Абсолюту – лише один із шляхів досягнення людською душею звільнення та вічної насолоди в єднанні з Творцем. Що ж до суфійської традиції, до якої належав Джаясі, то для неї це – єдиний шлях. Любов – рушійна сила світу. Любов Бога до своїх творінь сприяє всім речам, живим і неживим істотам, прямувати назустріч Творцю шляхом кохання. Тому й тема поеми – Кохання. Поет аналізує це почуття в його різних виявляннях, відтінках і обставинах. Однак мирське, земне кохання, це лише одна зі сторін твору, його видима частина. Через зображення звичайного, земного кохання з усіма його пристрастями й негараздами, автор поеми прямує разом із читачем до розуміння іншої, божественної любові, яка лише і є справжньою і непідвладною мінливій долі.

В індійській класичній літературі, із огляду на канони якої автор створював своє оповідання, любовні переживання традиційно розподіляють на такі, що виявляються як *санйог* (єднання закоханих) і *війог* (страждання закоханих у розлуці). Джаясі майстерно описав обидві сторони у своєму творі. Проте саме зображення розлуки, змальоване автором, посідає, на переконання індійських учених, особливе місце в літературі гінді [2, 22]. Зображенню розлуки надається велика увага в поемі, один розділ якої цілком присвячено стражданням

цариці Наґматі, яка чекає повернення свого чоловіка. Ситуація розлуки (*війог*) – необхідний компонент індійського любовного поетичного канону. Водночас опис розлуки як алегорії відокремленої від божества душі – невід'ємна частина суфійської поеми про кохання. Як зазначають дослідники, середньовічні поети-суфії досягали особливої виразності саме при зображенні цієї сторони любовних переживань [1, 48].

Природно також, що зображення страждань закоханих у розлуці з давнини посідало важливе місце не лише в індійській, а й в усій світовій літературі. Саме розлука є тим пробним каменем, за допомогою якого перевіряється справжність кохання. Кохання, загартоване в полум'ї розлуки стає істинним, бездоганним і святим. За висловом відомого індійського письменника Премчанда (1880–1936), «про солодке блаженство журби запитай у тих, кому припало це щастя. Коли закінчується сміх, розум стає стурбованим, душа занепокоєною, мов би ми були зруйновані, знищені. Однак після ридань розлуки приходить відчуття нового ентузіазму, нового життя, нового свята. Так, наче тягар на душі полегшав». Кохання, що пізнало бурі й грозові зливи розлуки перетворюється на осяйну веселку – чарівний лук бога Індри[3]. Поет Рамнареш Тріпатхі (1889–1930) так висловлювався про істинні, очищувальні переживання серця в розлуці: «Розлука – це рух любові, що прокинулась, а єднання – глибокий сон» [2, 16].

Автор розкриває перед нами океан душевних переживань Наґматі, що надає особливого колориту всьому твору. Сюжетний фон поеми опиняється неначе вкритим покровом почуттів змученої стражданням Наґматі.

सखिन्ह रचा पिउ सैग हिँडोला। हरियर भुइँ कुसुंभि तन चोला।।
हिय हिँडोल जस डोलै मोरा। बिरह झुलावै देइ झँकोरा।।
[цит. за: 2,10]
Sakhinh rachā piu seig hinDolā, hariyar bhuĩ kusumbhi tan cholā.
Hiy hinDol jas Dolei morā, birah jhulavei dei jhãkorā.

Подруги з коханими гойдалки прикрашають.
Земля зазеленіла й одяглася в червоні квіти.
Моє ж стрибає серце як на гойдалках то вниз, то догори.
Страждання розлуки його гойдають.

Індійські дослідники творчості поета зазначають як одну з особливостей його зображення головної героїні те, що вона в цьому

стані цілком забуває про своє царське походження і постає перед нами звичайнісінькою бідолашною жінкою. Коханий, позабувши про неї, залишається на чужині. Минуло вже багато днів, а Ратансен все не повертається з Сінгаладвіпу (Шрі-Ланка).

नागमती चितउर पँथ हेरा। पिउ जो गए फिरि किन्ह न फेरा।।
नागरि नारि काहुँ बस परा। तेइँ बिमोहि मोसौं चितु हरा।।
[цит. за: 2, 17]
Nāgmatī Chitaur pãth herā, piu jo gae phiri kinh na pherā.
Nāgari nāri kāhũ bas parā, teĩ bimohi mosaũ chitu harā.

Вдивляється в дорогу Наґматі,
але не повертається коханий.
Мабуть його міські красуні обкрутили,
вони забрали серце милого мого.

І вночі не заплющує очей Наґматі, не може знайти спокій, не може відпочити. Вона запитує в дерев, птахів, вітру про свого коханого, вона поділяє з усім живим і неживим світом природи свій сум, свою журбу. Цей світ розчулений, птахи та звірі співчувають нещастю Наґматі, запитуючи царицю про причину її ридань.

फिर फिर रोई न कोई डोला। आदी राति बिहंगम बोला।।
तैं फिर फिर दाधे सब पाँखी। केहि दुख रैनि न लावसि आँखी।।
[цит. за: 2, 18]
Phir phir roī na koī Dolā, ādi rāti bihangam bolā.
Teĩ phir phir dādhe sab pãkhī, kehi dukh reini na lāvasi ãkhī.

Та й хто ж не перейметься безперервним голосінням.
Опівночі спитала пташка:
«Усі птахи розчулені тобою.
Яка біда тобі заплющить очі не дає?»

Наґматі звертається до співчутливих тварин, називаючи їх братами. Птахам, що відносять її послання чоловіку, вона обіцяє все життя бути відданою служкою.

«Батько» індійського наукового літературознавства Рамчандр Шукла з цього приводу писав: «Ми можемо назвати Джаясі першим серед поетів, що оспівували кохання в розлуці. Біль, ніжність, простота

і глибина, характерні для його поезії, надзвичайні» [2, 23]. Однак це біль, позбутися якого не виникає бажання. Адже, якби розлучені намагались уникнути прикростей розлуки, розважити своє серце, забути про свою біду, то що ж це було б за кохання? Справжнє кохання, наче метелик, обпікуючись і згораючи, знову і знову, з усією палкістю і завзяттям прямує на вогонь. Джаясі знаходить цікаві образи зерен пшениці й вогнища печі, на якому вони смажаться для ілюстрації неподільності кохання і страждань:

जरत बजागिनि करूँ पिउ छाहाँ। आइ बुझाव अंगारन्ह माँहा।।
तोहि दरसन हाई सीतल नारी। आइ आगि रे करूँ फुलवारी।।
लागिऊँ जरै जरै जस भारूँ। फिरि फिरि पूँजेसि तजेऊँ न बारूँ।।
[цит. за: 2, 18]
Jarat bajāgini karũ piu! chhāhã̃, āi bujhāo angāranh mã̃hā.
Tohi darsan hāī sītal nārī, āi āgi re karũ phulvārī.
Lāgiũ jarei jarei jas bhārũ, phiri phiri pũjesi tajeũ na barũ.

Згораю в полум'ї вогню, укрий мене тінню, милий.
Прийди і загаси палаюче вугілля.
(Один лише) на тебе погляд дарує жінці прохолоду.
Прийди ж, замість вогню порозцвітають квіти.
Вогонь пече мене неначе зерна у піску, і знов мене ти палиш.
Але піску цього я не позбавлюсь.

Обпечена вогнем страждань Наґматі благає лише бачити образ свого коханого, у неї немає бажання насолоди, пристрасті:

मोहिं भोग सौं काज न बारी। सौंह दीठि कै चाहन हारी।।
[цит. за: 2, 20]
Mohin bhog saũ kāj na bārī.
Saũh dīThi kei chāhan hārī.

Немає у мені до насолоди жаги, лише би милий поруч був.

Вона рада перетворити на попіл своє тіло і розвіяти його на шляху, яким іде коханий, сподіваючись, що коли-небудь його нога торкнеться цього попелу. Джаясі про це пише так:

यह तन जारौं छार कै। कहौं कि पवन उडाव।।
मकु तिहि मारग उडी पडे। कन्त धरै गँह पाँव।।
[цит. за: 2, 19]
Yeh tan jārõ chhār kei, kahõ ki pavan uRāo.
Maku tihi mārag uRī paRe, kant dharei gãh pā̃o.

Спалю своє тіло. Скажу вітру: «Неси!»
Можливо, що колись впаду як попіл.
Під ноги чоловіка.

Традиційним для індійської класичної поезії є прийом зображення різноманітних станів природи, особливостей кожного з дванадцяти місяців року, проведених у розлуці, під назвою *барахмаса*. Малюнки мінливої природи підкреслюють душевний стан героїні, відтіняють його. Те, що раніше, коли коханий був поруч, сприймалось як радість і задоволення, тепер, у розлуці, стає болючим і пекучим. *Барахмаса* Джаясі, який блискуче скористався цим художнім прийомом, уважається шедевром поезії гінді. Автор з великою майстерністю описує світ душевних переживань Наґматі в кожному із швидкоплинних місяців року. Разом із малюнками природи він зображує різні душевні стани героїні. Кожним місяцем привноситься щось нове і, відчуваючи дисгармонію своїх почуттів і природних явищ, Наґматі не віднаходить спокою. Спробуємо навести кілька прикладів.

चढ़ा असाढ़ गगन घन गाजा। साजा बिरह दुंद दल बाजा।।
[цит. за: 2, 20]
ChaRhā asāRh gagan ghan gājā.
Sājā birah dund dal bājā.

Прийшов «ашарх», сезон дощів, загуркотіли хмари.
Приготувалася розлука до війни,
б'є її військо в барабани.
***
सावन वरन मेह अति पानी। भरनि परी हौं बिरह झुरानी।।
[Там само]
Sāvan varan meh ati pānī.
Bharani pari haũbvirah jhurānī.

У місяць «саван» хмари переповнені водою.
Вона напоює поля, мене ж
розлука сушить.
***

भा भादों दूभर अति भारी। कैसे भरों रैनि अँधियारी।।

मन्दिर सून पिउ अनतै बसा। सेज नागिनी फिरि फिरि डसा।।

[Там само]
Bhā bhādõ dūbhar ati bhārī, keise bharõ reini ādhiyārī.
Mandir sūn piu anatei basā, sej nāginī phiri-phiri Dasā.

Прийшов «бгадон», яка нестерпна важкість тягаря.
Як його темні ночі пережити?
Пустий мій дім, коханий оселився в іншому. (Мене ж)
змією ліжко жалить знову й знову.
***

फागु करंहि सब चाँचिर जोरी। मोहि तन लाइ दीह्न जस होरी।।

[Там само]
Phāgu karanhi sab chā̃chir jorī.
Mohi tan lai dīhn jas horī.

На весняному святі в місяць «пхагун»
усі співають, славлячи весну.
В моєму ж тілі – вогнище, немов
Палає солом'яник Холі.[4]
***

भा वैसाख तपनि अति लागि। चोवा चीर चँदन भा आगी।।

[Там само]
Bhā veisāh tapani ati lāgi.
Chovā chīr chãdan bhā āgī.

Вже розпочався місяць «вайша»,
нестерпною стає жара.
Одежа благовонна, аромат сандалу,
печуть наче вогнем.
***

जैठ जरै जग चलै लुदारा। उठंहि बवंडर परंहि अंगारा।।

उठै आनि औ आवै आँधी। नैन न सूझ मरौ दुख बाँधी।।

[Там само]

JeiTh jarei jag chalei ludārā, uThanhi bavanDar paranhi ãgārā.
UThei āni au āvei ãdhī, nein na sūjh marau dukh bãdhī.

Ось місяць «джетх» прийшов, несе палючий вітер.
Нагрілись гори, смерчі піднялись.
Росте вогонь, бушує буревій.
Не бачать мої очі,
гину від журби.

Описи природи підкреслюють душевний неспокій героїні, роблячи його зображення більш виразним. А переживання Наґматі, своєю чергою, неначе позначаються на стані світу, який її оточує. Природа стає мокрою від сліз. Листя на деревах в'яне і жовтіє у вогні розлуки. Барвистість і привабливість квітучих рослин пече тіло Наґматі, ніби солом'яник Холі. Пісня, яку співають у весняний місяць *саван*, що забрав із собою чоловіка, разом із болем рветься з її серця. Поет, майстер перевтілень, наближаючись до кращих взірців так званої «жіночої поезії», вправною рукою змальовує різні стани душі героїні в її тяжкому бідуванні, що вимагає співчуття:

कुहुकि कुहुकि जस कोयल रोई। रक्त आँसु घुंघुची बन बोई।।
भय करमुखी नैन तन राती। को सेरावु विरहा दुख ताती।।
[цит за: 2, с. 21]
Kuhuki-kuhuki jas koyal roī, rakt ãsu ghunghuchī ban boī.
Bhay karamukhī nein tan rātī, ko serāvu virahā dukh tātī.

Плачу, ніби кує зозуля. Сію по лісу криваві сльози –
червоне насіння «гхунгхучі» [5].
Обличчя захолонуло, (лише) вугілля – очі й тіло червоніє,
палахкотить.
Хто в змозі остудити біль розлуки!
***

सरवर हिया गटन निति जाई। टूक-टूक होइ कै विहराई।।
बिरहत हिया करहु पिउ टेका। दीठि दवँगरा मेरवहु एका।।
[Цит за: 2, с. 20]
Sarvar hiyā gaTan niti jāī, Tūk-Tūk hoi kei vihrāī.
Birahat hiyā karahu piu! Tekā, dīThi davãgarā meravahu ekā.

Як озеро пересихає серце. Колись воно порветься на шматки.
Співає серце у розлуці: «Милий!
Врятуй його, скріпи сльозами крапель
першого дощу».

Страждання героїні підводять її до межі божевілля, коли вона перестає відчувати відстань між собою і навколишнім світом, між реальністю та уявою:

पिउ सौं कहेह सँदेसडा हे भौंरा है काग।
सो धनि बिरहै जरि मुई तेहिक धुवाँ हम्ह लाग।।
[Цит за: 2, 22]
Piu saũ kaheh sãdesDā, he bhaũra, hei kāg!
So dhani birahei jari muī tehik dhuvã̃ hamh lāg.

Несіть послання милому, о бджоли чорні, (чорний) ворон!
Скажіть йому: «Ми (стали) чорними
від диму полум'я розлуки,
яке спалило твою жінку».
***
जिन्ह घर कन्ता ते सुखी तिन्ह गारौ औ गर्व।
कन्त पियारा बहिरै हम सुख भूलौ सर्व।।
[Там само]
Jinh ghar kantā te sukhī tinh gārau au garv.
Kant piyārā bahirei ham sukh bhūlau sarv.

Чий дім з господарем, щасливий той,
пошана, гордощі – усе йому.
Далеко мій коханий чоловік, тому
забула я, що зветься щастям.

– говорить Наґматі, занурюючись у спогади про свого коханого, –

राति दिवस बस यह जिउ मेरे। लगौं निहारे कन्त अब तेरे।।
[цит. за: 2, 22]
Rāti divas bas yeh jiu mere, lagaũ nihāre kant ab tere.

І день і ніч у серці все одно – щоб Ти на мене пильно подивився!

Знайомлячись із творчістю Джаясі, мимоволі доходиш думки, що не лише прагнення алегоричних форм, але і власний життєвий досвід автора, перенесені ним особисті скорботи, радощі й розчарування, звісно ж, знайшли відбиток у його поезії. У будь-якому разі, це опоетизоване зображення розлуки підкорює своїм зверненням до глибоких і справжніх почуттів, які однакові для всіх, незалежно від походження, приналежності до тієї чи іншої віри, раси, культури, історичної епохи або статусу в суспільстві. Тільки людина, спроможна на такі почуття, відчує й істинне, божественне кохання, кохання містичне, кохання, що ніколи не минає. І, мабуть, саме цій меті, проводячи людину через катарсис страждань, пробуджуючи в ній здатність до високої любові, співчуття, здатність бути щирим і відвертим, підпорядкував автор своє напрочуд зворушливе й витончене оповідання.

ПРИМІТКИ:

[1] Про свою приналежність до суфійського братства *чиштіє* автор пише у вступній главі поеми. Ланцюг спадкоємності наставництва та учнівства проводиться від Джаясі до славнозвісного суфія Нізам-уд-діна Аулія (помер 1325 року), наставника Аміра Хусро Дехлеві, який уважається «батьком» сучасної літературної мови гінді.

[2] Тут і далі переклад автора статті.

[3] Слово «веселка» перекладається мовою гінді як *індрадгануш* (*дгануш* –означає лук).

[4] *Холі* – індійське весняне свято, під час якого спалюється солом'яник, що уособлює демонічні сили.

[5] *Гхунгхучі* – «чоточник» (бот.) – кущ «abrus precutorius», із червоного й білого насіння якого виготовляють намисто.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Челышев Е.П. Литература хинди. – М.: Наука, 1968. – 327 с.

2. रामचमद्र शुक्ल. जायसी ग्रंथावली (पदमावत). – आग्राः हरीश प्रकाशन मन्दिर, 1996. – 217 पृ. Ramchandr Shukla. Jaaysi granthavali: Padmavat (Text – with – Notes). – Agra: Harish prakashan mandir, 1996. – 217 p.

3. रामचमद्र शुक्ल. हिंदी साहित्य का इतिहास. नयी दिल्लीः कमल प्रकाशन, 1997. – 504 – पृ. Ramchandr Shukla. Hindi sahitya ka itihas (A History of Hindi Literature). – New Delhi: Kamal prakashan, 1997. – 504 p.

4. चान्द्रिकाप्रसाद शर्मा. मलिक मुहम्मद जायसी (जीवन-चरित्र). - दिल्लीः परमेश्वरी प्रकाशन, 2007. – 76 पृ. Chandrika Prasad Sharma. Malik Muhammad Jaaysi (Biography in Hindi). – Delhi: Parameshvari prakashan, 2007. – 76 p.

Культура і мистецтво

УДК 7.072.2(540)

В. Ф. Устінова

СЕМАНТИКА ОРНАМЕНТАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА У ТРАДИЦІЙНОМУ НАРОДНОМУ ЖИВОПИСУ ІНДІЇ

Інтенсивні інтеграційні процеси, характерні для другої половини XX ст. й початку третього тисячоліття, дають можливість передбачувати якісні зміни в людському суспільстві. За оцінюванням і прогнозами вчених може виникнути єдина планетарна цивілізація з новою шкалою цінностей і навіть колективним Розумом. Є й інша точка зору, що прогнозує виникнення метацивілізації, яка постане як цивілізаційно-культурний знаменник, але зі збереженням *національних*, *регіональних особливостей* розвитку культурних середовищ. Обома варіантами передбачається необхідність розширення контактів, поглиблення діалогу культур, без чого неможливий подальший розвиток людської цивілізації і навіть виживання людства [4, 3]. Тож у вивченні національних культурних спадщин компаративістський підхід є нині закономірним та актуальним.

Індія, яскравий представник східної цивілізації, надає необмежені можливості порівняльного дослідження різних напрямів культурного розвитку людської цивілізації, що дає можливість зрозуміти глибинний смисл східного світосприйняття для всіх, хто належить до культури інших регіонів.

Серед усього розмаїття мистецтв Індії найближчим і найбільш зрозумілішим є традиційна народна творчість, що виходить із давнини віків і є вираженням матеріальної культури національних традицій різних регіонів країни, уміння та навичок ремісників і внутрішньої духовності, що наповнює кожний предмет символічним і практичним значенням.

Характерним виявленням народної творчості є орнаментальні форми, які мають свої особливості залежно від географічного положення, природних умов та історичних впливів. Орнамент – одна з основних складових народного живопису в кожній країні. Упродовж кількох тисячоліть орнаментальне мистецтво було найпоширенішою формою виявлення творчої діяльності людини, інструментарієм пізнання природних ритмів і циклів [7, 13]. Досліджуючи семантику орнаментального мистецтва Індії в аспекті етнічної та регіональної своєрідності, спробуємо виділити певні характерні особливості, спільне та відмінне, що поєднує їх із українською народною творчістю.

У давній Індії не було такої життєвої події, яка б не пов'язувалася з народним живописом. Народження й повноліття, весілля і смерть супроводжувались обов'язковим розписом на стінах, підлозі, стелі, папері, полотні певних сюжетів, прикрашених орнаментами. Це було невід'ємною частиною ритуалу, і навіть наразі стіни й підлога в будинках у всіх регіонах Індії вкриваються розписами [5, 61].

Таку ж паралель ми можемо провести з українським рушником, призначення якого не обмежувалося декоративно-ужитковими функціями. Як вид творчості він наділений властивостями та якостями традиційного мистецтва з особливою інформаційно-знаковою системою, як вид естетичної діяльності з важливим соціокультурним значенням. Орнамент українських рушників представлений у двомірному просторі, у ньому тематика сюжетів відображує людину в умовному значенні, а також представників тваринного й рослинного світу, предмети неживої природи, міфологічні та християнські образи [див. докл.: 6, 15].

Якщо звернутися до Індії, то її народні майстри (штати Раджастхан, Гуджарат, Махараштра, Уттар-Прадеш) застосовують різні техніки, але теми малюнків загальні для всіх народних художників: життя богів і людей. На стінах храмів і монастирів інших штатів – Орісси, Андхра-Прадеш, Тамілнада, Карнатакі та Керали – і досі залишилися сюжетні розписи з життя героїв Рамаяни, Махабхарати та інших епосів. Жінки з Біхару під час різних ритуальних свят (весілля, збір врожаю тощо) виставляють різнобарвні фрески, що відтворюють таємничий світ міфів і богів [5, 63].

Живопис багатьох індійських народів характерний простими формами – символами й піктограмами. Намальований світ населений богами, міфологічними героями, рослинами, тваринами і має релігійно-культову цінність, посідає певне місце в системі традиційної обрядовості, є вираженням індійської ментальності. І все ж таки

перевага надається міфологічним образам як елементу індійської культури, як виявлянню регіонального народного мистецтва.

Якщо загальні орнаментальні форми народної творчості інших країн відносяться до просторових, для яких характерна статичність образів, їх обмеженість у часі, то в індійських орнаментах існує багато способів зображення головних героїв саме в часі. Це є характерною особливістю індійського народного живопису і показником цього є серії тематично об'єднаних малюнків. При цьому спостерігається зрушення часових меж як у минуле, так і майбутнє.

Яскравим прикладом такого явища є традиція оповіді, що дійшла з давнини до сьогодення та існує в багатьох районах Індії. В Україні це – кобзарі, оповіді яких супроводжувала музика бандури або кобзи. В Індії народний живопис є учасником театралізованого дійства, ілюстрованого картинами, виконаними на спеціальних свитках або полотнах, які допомагають оповідачу. У давній санскритській літературі їх називали *ямапатиками* , тобто людьми, що показували намальовані зображення Ями, бога смерті, владики царства мертвих. Кожна картина передає дію певного відрізку часу.

Оповідачі з Гароди штату Гуджарат користуються вертикальними паперовими свитками. У Раджастхані на великих квадратних полотнах зображуються сцени з народного епосу про воїна-героя Пабуджі. Розписане полотно несуть із села до села оповідачі *бхопас.* У Бенгалії за традицією на вертикальному паперовому свитку зображується лише одна історія, яку веде оповідач-джампот. *Джадупатуа*, або «маляри-колдуни» з Біхару на своїх свитках малюють сцени міфів про творіння, свята тощо. В Андхра-Прадеш існує традиція *Читрапата:* на вертикальних полотняних смугах зображуються епізоди місцевої міфології, історії походження різних племен. У Махараштрі застосовують прямокутні аркуші паперу з епізодами життя богів [5, 63].

Усі сюжети на живописних свитках і полотнах в обрамленні знаків-символів, знакових систем, композиційно з'єднаних між собою, основою символічного значення яких є надетнічність, ідентична світоглядним поняттям та уявленням усіх народів світу [6, 37]. Орнаменти Індії вражають розмаїттям знаків, складених у ритмічні візерунки, які є творінням роботи духу й душі впродовж тисячоліть. Їх семантика має як спільні загальнокультурні, так і відмінні значення.

Орнаментальні зображення у формі кола пов'язані з символом Сонця, яке є головною умовою життя і в уявленні індійців означає його безперервність, вічність, символізує рух уперед. У деяких гімнах «Ріґведи» Сонце згадується як єдине божество. Показником важливості

цього знаку для індійців є його зображення на державних символах країни. Символічним є те, що на державному прапорі Індії в центрі білої смуги зображено колесо темно-синього кольору (*чаркха*). *Чаркха* – колесо закону *Дхарми* (доброчинності). На державному гербі теж є колесо – *абака*, на якому сидять спиною один до одного чотири звіра, охоронці чотирьох сторін світу. Лев – на півночі, слон – на сході, кінь – на півдні, бик – на заході. На окремих картинах *Сурья* (коло-сонце) є центральною фігурою і має людські риси (мал.1, Мадхубани Шашикала Деви, штат Біхар, м. Мітхілі). Околи, зображені на індійських народних картинах, пов'язані з культом Сонця так само, як і в орнаментах українського народного мистецтва.

Серед геометричних форм індійських орнаментів поширені ромби, прямокутники, квадрати, що вибудовуються в ряди, обрамлені горизонтальними лініями. Середина їх завжди наповнюється різними знаками: хрестами, зірочками, вертикальними лініями, рослинними, тваринними або антропоморфними образами (мал.2, Фад, штат Раджастхан, с. Марвара). Якщо звернутися до українських орнаментів, то ми можемо зустріти «порожні» форми, тобто ненаповнені, або просто зафарбовані. Ці геометричні фігури належать до початкових орнаментів і є найпростішими, які можна було малювати руками, без допомоги якихось інструментів. Вони є в орнаментах усіх народів світу. Однак їх наповнення може залежати від впливу географічних, історичних, соціальних чинників і релігійно-філософського трактування світу.

Характерним для індійського орнаментального мистецтва є широке застосування рослинних орнаментів. Відображена флора відрізняється великою різноманітністю, вибагливими формами й кольорами. Найулюбленішим і найуживанішим серед рослин є лотос – символ гармонії та краси, квітка, що супроводжує майже всіх індуських богів. Лотос зображується, зазвичай, доволі натуралістично (мал. 1). Серед квітів, які розпізнаються, зустрічаються мальви, чорнобривці, троянди, іриси, виноградні лози, маки, ромашки; поширені стилізовані форми рослин. Квітка – це знак дому, домашнього тепла й затишку, радості й подиву від цвітіння, що спонукає сприймати дійсність як прекрасне, позитивне середовище.

Рослини є дійовими особами індійської міфології. Так, рослині Сома присвячені 114 гімнів «Ріґведи»; рослина Тулсі присвячена Вішну [8, 225]. Для українських квіткових узорів властиве реалістичне відтворення обмеженого ряду квітів. У рушникових орнаментах зображені найрізноманітніші розетки – знаки, представлені в

абсолютній більшості видів народного мистецтва України [6, 176]. Цікаво, що серед них є також індійський лотос та індійська пальмета, які можна віднести до певних архаїчних образів.

Особливе місце в народному живописі Індії відводиться дереву як одному з найбільш значущих символів життя, родових зв'язків, загальносвітовому обрядовому образу, про що писав у своїй великій праці «Золота гілка» видатний англійський учений Дж. Фрезер. За традицією, в Індії дерево вважається хранителем і свідком історії. Воно надає людям місце, де можна знайти спокій і знання, як це було з Буддою, місцем, де живе надприродна сила – *якши* (штат Махараштра). Міфічне дерево Паріджата пов'язане з іншим богом – Крішною. Цікавим є те, що індійське дерево на відміну від українського (гротескного) виписується з великою любов'ю, детально: із листям, плодами, живими істотами, які його населяють. Це можуть бути птахи, звірі, змії, комахи, чудовиська.

На орнаментах, малюнках значне місце відводиться зображенню тварин. Серед них найбільш популярною є корова. Усім відоме ставлення індійців до цієї домашньої тварини. Вона – годувальниця, почесний член сім'ї. Їй вклоняються як божеству. Убивство корови (*гохатья*) – великий гріх. «Артхашастра» рекомендувала смертну кару для тих, хто вбиває корів [3, 210]. І тепер у містах країни можна спостерігати за коровами, що вільно пересуваються, вони – недоторканні. Тож ця тварина виписується з великою любов'ю, повагою, зазвичай, прикрашається різними візерунками (мал. 3 Мітхілі, штат Біхар). Ставлення індійців до тварин особливе. Це – живі істоти, брати наші менші, вони наділені розумом і всіма людськими рисами. У пантеоні індуських богів кожне божество має свою тварину-символ. Наприклад, Ганєша супроводжує щур, Шіву – змії, Вішну спить на тисячоголовій гідрі Ананта. Пава, найкрасивіший птах світу – супутник жінок-богинь, він же є національним птахом Індії. Тварини – герої індійського епосу, міфології. Хануман (людина-мавпа) – найулюбленіший образ «Рамаяни», який став взірцем сміливості й відданості. Сугрива був сином Сонця і царем серед мавп, а його зведений брат Балі був сином Індри. Найчастіше в індійських орнаментах, малюнках ми бачимо тих тварин, які оточують людей, допомагають їм: слони, верблюди, буйволи, коні, віслюки. Серед диких звірів із особливою повагою в Індії ставляться до тигрів за їх велич та силу. Богиня Дурга мала тигра замість коня. Це – національна тварина країни. «Звірине царство» індійської орнаментики відрізняється реальним чи спрощеним зображенням, але також зустрічається

відтворення фантастичних тваринних образів. Фауна в українських орнаментах обмежена переліком географічної природної зони, зображення тварин більш геометричне, хоча фантастичні образи теж зустрічаються в народному живопису України.

Зображення людей в індійських орнаментах характерні різноманітністю, яскравими кольорами, динамічністю поз. Розглядаючи тему людини в народному мистецтві, етнограф С. А. Китова пропонує поділити такі образи на антропоморфні, тобто подібні до людини, зазвичай, – геометричні зображення, та антропоїдні – натуралістичні зображення [6, 92]. Обидві форми існують в народному живопису Індії, але більш поширена остання. Це можуть бути лави воїнів, обрамлені горизонтальними смугами, які підсилюють зміст головного малюнку. Також можуть бути жінки або чоловіки, які виконують певну роботу або танцюють (мал. 2), і в такий спосіб доповнюють основну думку майстрів живописного фольклору. Методично розташовані фігури оживають і перетворюються в героїв переказу. В українській народній орнаментиці на відміну від індійської превалюють нечисленні антропоморфні зображення і більшість їх з явними жіночими ознаками [7, 258].

Спроба здійснити простий аналіз взірців орнаментального мистецтва, є підтвердженням необмеженого простору для дослідження. Перший погляд на орнаментальні форми індійського народного живопису вражає множинністю й багатообразністю, що є показником багатства культурної спадщини народу, яка формувалася впродовж тисячоліть, вбираючи в себе вплив культур країн- завойовників. Взаємопроникнення і трансформація вдосконалювали мистецтво образних варіантів, сприяли розумінню певних символів, знаків, які є ілюстрацією традиційних обрядів, ритуалів, легенд, міфів, релігії та етнокодом духовного життя індійців. Саме завдяки народному живопису Індії зберігаються й передаються новим поколінням зразки різнобарвної культури, що спонукає фахівців до проведення різнобічних компаративних та інших комплексних наукових досліджень.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Антонова К А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии (краткий очерк). – М.: Мысль, 1973. – 558 с.

2. Баранников П. А. Бхарат – Индия. – Ленинград: Наука, 1977. – 203.

3. Бешем А. Чудо, которым была Индия / пер. с англ. Г.М. Бонгард-Левина. – М.: Наука, 1977. – 616 с.

4. Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / под ред. Степанянц М. Т. – М.: Наука, 1993. – 224 с.

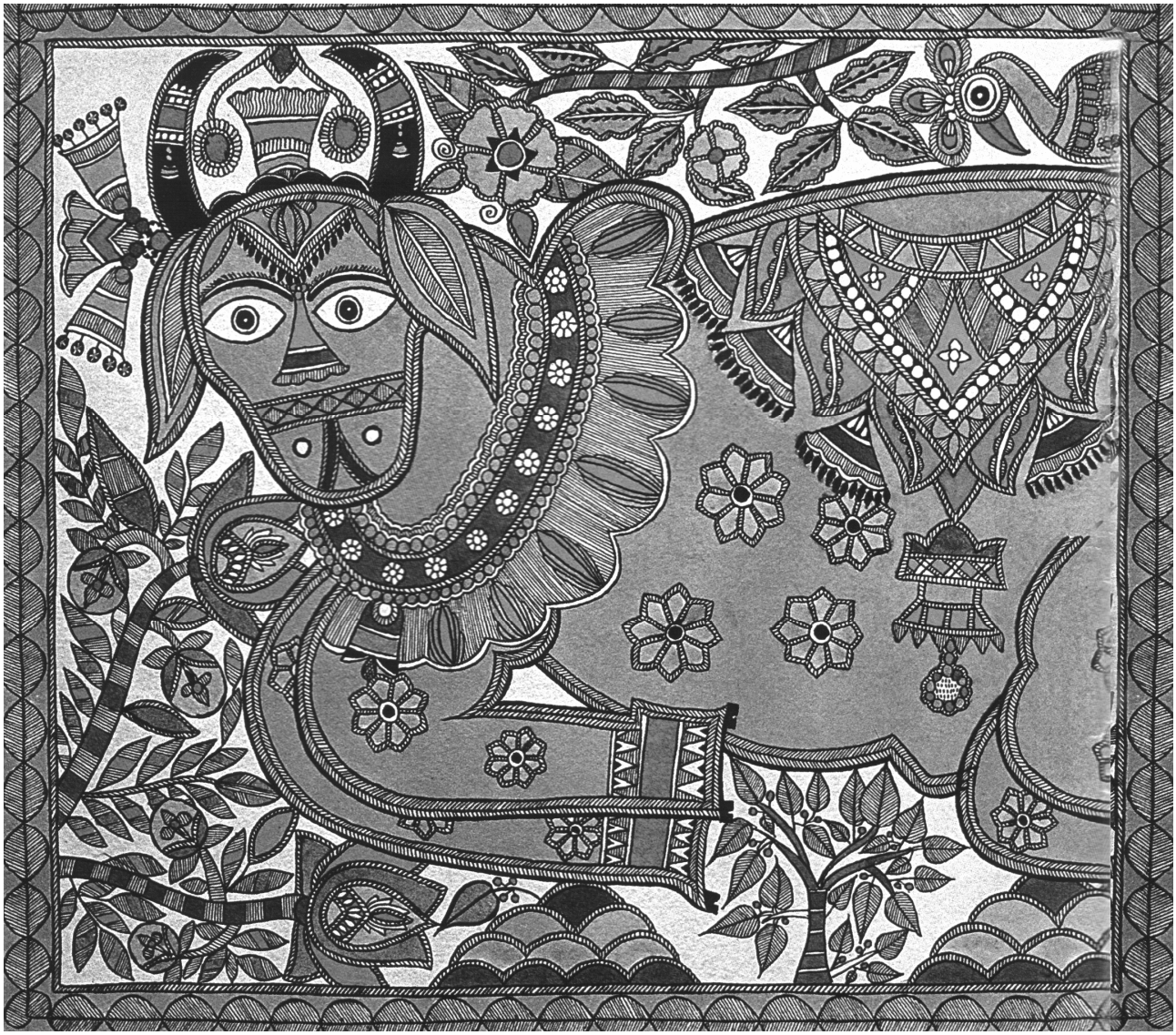
5. Джиотиндра Джайн Аарти Аггарвала. Шильпакара. Живые традиции индийских ремесел. Фестиваль Индии в СССР. – М.: Внешторгиздат, 1987. – 96 с.

6. Китова С. А. Полотняний літопис України. Семантика орнаменту українського рушника. – Черкаси: Брама, 2003. – 224 с.

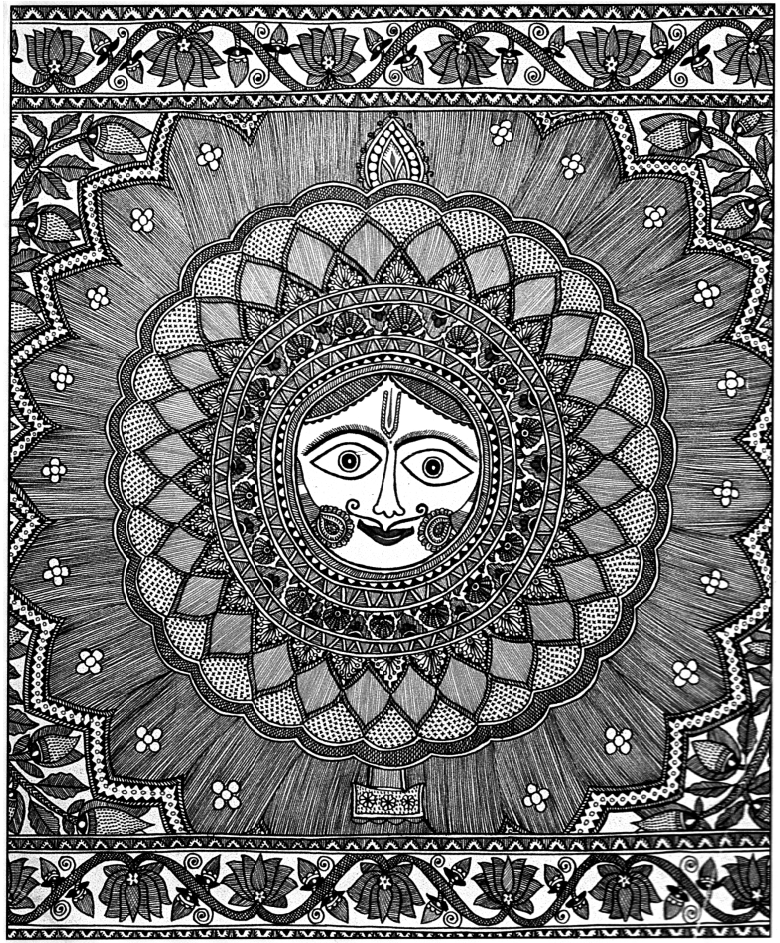
7.Селівачов М. Р. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). – К.: Редакція вісника «Ант», 2005. – 399 с.

8. Томас П. Индия, эпос, легенды, мифы / пер. с англ. – СПб.: «Евразия», 2000. – 320.

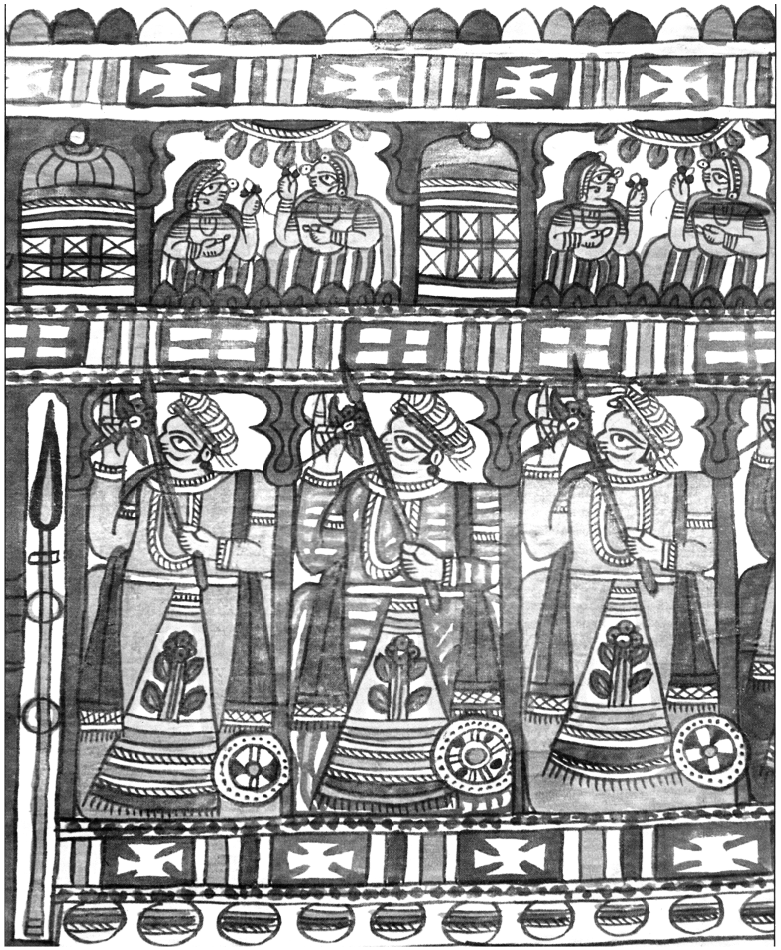
9. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат. – Изд. 2-е, 1983 г. – 703 с.



Мал. 3



Мал. 1



Мал. 2

УДК 72(540)“17” **М. І. Скоблікова**

ТАДЖ-МАХАЛ – КОРОЛІВСЬКА ПЕРЛИНА ІНДІЇ

Він був збудований в Агрі лише за двадцять років і належить до найвідоміших і найпрекрасніших витворів світу. Тадж-Махал[1] – це не лише втілена в мармурі красива історія кохання, а й дивовижна архітектурна споруда, що поєднала в собі багато цікавого: від історичних подій до переплетіння різних стилів, які на той час були невід’ємною частиною мистецтва багатогранної Індії.

Для багатьох Тадж-Махал це мавзолей, збудований Шахом Джаханом для своєї коханої дружини, яка померла при народженні чотирнадцятої дитини. Про їх любов існують різні легенди, однією з яких є те, що принц Кхурамм (Джахан), одного разу побачив бідну дівчину на базарі й закохався в неї донестями. Однак Мумтаз Махал, справжне ім’я якої Арджуманад Бану Бегам, насправді доводилась матері Джахана племінницею, та була донькою першого візиря. Усе життя вони провели разом, не розлучаючись жодної хвилини: ані в походах, ані в палаці. Французький лікар Франсуа Бернье зазначав у своїх записах, що Джахан не звертав уваги на інших своїх дружин при гаремі, поки була жива Мумтаз. Кажуть, що помираючи вона благала чоловіка про дві речі: побудувати їй мавзолей і ніколи більше не одружуватись. Він дотримався своєї обіцянки й до самої смерті Шах Джахан залишався один, а коханій побудував мавзолей, якого не було в цілому світі, і який насправді став справжньою перлиною індійсько-мусульманського зодчества періоду правління Великих Моголів.

Коли йдеться про Тадж-Махал, не слід забувати про певні історичні й мистецькі особливості Індії. Споконвіку скульптурі в цій країні відводилась одна з головних ролей у мистецтві, у якому вона органічно існувала та утворювала єдине ціле разом із архітектурою. Насамперед це втілилось у славнозвісній печерно-храмовій архітектурі, що здобула свого розквіту впродовж першого тисячоліття нашої ери. Однак поступово на зміну їй приходять кам’яні храми, що впевнено займають свою нішу в X–XIII ст., де скульптура перетворюється в більш декоративний елемент, аніж була раніше [3, 8].

Історичні події, що сталися наприкінці XII ст., а саме вторгнення мусульман, принесли не лише нове віросповідання – іслам, а й нові архітектурні форми та новітні технології, серед яких купольні перекриття, вапняний розчин тощо. Споруди не лише були іншими, а ще й не були оздоблені такою звичною для цих місць скульптурою, оскільки цього не дозволяла релігія, що повністю забороняла чи то

скульптурні, чи то живописні зображення людей. Так поступово складався новий північно-індійський стиль в архітектурі, оскільки завойовники не лише активно запроваджували свої правила, а й руйнували щільно оздоблені скульптурою індуські храми, створюючи нові. Виникли незвичні для Індії типи культових споруд: мінарети, мечеті, мавзолеї. На той час стали активно застосовувати такі матеріали, як мармур і червоний пісковик, а для їх оздоблення – геометричні та рослинні орнаменти. Досконалі геометричні пропорції, колір і побудова внутрішнього простору сприяли новому етапу в архітектурі Індії. Завдяки співпраці індійських художників по каменю й переважно «мусульманських», а подекуди інших іноземних зодчих, виникла нова архітектура, яка відрізнялась місцевими колоритом. Головним осередком нового зодчества став Делі й прилеглі території [4, 15], поступово охоплюючи майже всю територію Індії. Лише на півдні залишались місцеві форми й традиції оздоблення пластикою.

Мавзолей Тадж-Махал, збудований Шахом Джаханом, є шедевром могольскої архітектури періоду згасання великої імперії, який на контрасті можна порівняти з не менш відомими спорудами цієї доби. Необхідно зауважити, що розквіт нового мистецтва був розпочатий при правлінні Акбара й завершився при його онуку Джахані.

Саме в період правління Акбара в архітектурі Індії визначилися класичні форми й чітке композиційне рішення при спорудженні мавзолеїв. У центрі парку, в оточенні водних каналів, розташовувався мавзолей, який по формі наближався до куба та був обов'язково піднятий на стилобат. Його вінчав купол, а по боках здіймалися вгору мінарети [2, 118].

Розглянемо три мавзолеї, що характеризують добу Великих Моголів, і дають змогу порівняти й виділити особливості Тадж-Махала. Слід зазначити, що кожний із них – Хумаюн, Тадж-Махал та Биби-ка-Макбар – є цікавим витвором мистецтва і має свої особливості.

Одним із перших мавзолеїв Індії був Хумаюн, збудований за ініціативи дружини Хумаюна Хамиди Бену Бегам. Смерть султана була трагічною. Знаходячись в своїй обсерваторії, почувши азан, він пішов на молитву та перечепившись за власний халат, скотився сходами. Для його поховання відомий персидський архітектор Мірзе Гийасу створив проект, він уперше в Індії застосував в ансамблі чітко розпланований парк, що є характерним саме для зодчества Персії. Після цього це стало невід'ємним при будівництві комплексів-мавзолеїв.

Хумаюн створений із червоного пісковику (типового матеріалу періоду правління Акбара) та прикрашений орнаментованими

вставками й смугами з білого мармуру, які мають чіткі геометричні форми, без особливої витонченості й надмірності. Співвідношення теплого червоного й шляхетного білого, надають споруді водночас і суворості, і певної легкості. Чіткі геометричні форми пом'якшують арки, у яких у два ряди розташовані вікна. Завдяки такому прийому майстри намагались надати мавзолею більшої помпезності й монументальності, але водночас це створило дещо інший ефект. Маленькі вікна в арочних отворах не «збільшили» споруду, а навпаки створили ефект наче «втягування у внутрішній простір», що одразу обмежило та приземлило її. Сама ж гробниця, яка в плані має квадратну форму, по горизонталі є більш витягнутою, аніж по вертикалі. Незважаючи на те, що мавзолей стоїть на платформі, а конструкцію полегшують арки, він усе ж створює відчуття доволі важкої споруди, у якої немає звичних навколо мінаретів. Через це будівля не залишається у певному просторі, вона наче губиться в розташованому навколо парку, який у плані має чіткі лінії, що надають усьому ансамблеві композиційної завершеності.

На відміну від Хумаюна Тадж-Махал має зовсім інший вид. Незважаючи на те, що в ньому компонувалися такі ж самі класичні форми мавзолею, його архітектура, як зазначив відомий індолог, доктор мистецтвознавства С. Тюляєв – «це царство білого мармуру». Потяг Шаха Джахана до розкоші, вишуканості та витонченості, позначався і в інкрустації кольоровим камінням у білому мармурі. Такий прийом – властива ознака саме індійського мистецтва, оскільки мусульманські мечеті та мавзолеї прикрашалися кольоровими мозаїками. Любов Джахана до мармуру призвела до того, що з цього матеріалу зводили не лише нові будівлі, а й навіть певні споруди за його правління були знищені й зведені знову в мармурі.

Тадж-Махал – величезний комплекс із біломармуровим (на відміну від Хумаюна) мавзолеєм, розташованим на червоній високій платформі, та прилеглими до нього червоними спорудами по обидва боки. Його відшліфовані плити випромінюють чистотою кольору. Увесь ансамбль побудований на співвідношенні білого та червоного, але не в одній будівлі, а на контрасті – білий мавзолей і червоні споруди навколо нього. Комплекс має в плані прямокутну форму та з трьох сторін замикається стінами з червоного пісковику. Входом у середину є величезні ворота, на підході до яких проглядається силует самої величної гробниці. Вона відображається у водній гладі каналу, який простирається перед нею, наче доріжка, і водночас є своєрідною центральною віссю комплексу. По обидва боки мавзолею симетрично

розташовані дві однакові споруди з червоного пісковику, які вінчають білі куполи: мечеть і павільйон для зборів. Навколо розкинувся парк, поділений на чіткі геометричні зони. Будівля мавзолею розташована на краю комплексу, на високому березі річки Джамни. Отже, із якої сторони не дивитися на нього, він все одно буде відбиватись у воді.

Коли видатний художник В. Верещагін, перебуваючи в Індії, побачив це диво, він написав Тадж-Махал з іншого берега Джамни. Його біломармурові стіни та чіткі пропорції віддзеркалились у воді, створивши відчуття, що мавзолей наче корабель-примара пливе до іншого берега. При спорудженні комплексу, за проектом Шаха Джахана, на протилежному березі мали створити таку саму копію мавзолею, але з чорного мармуру. Наче Він і Вона на протилежних берегах, а між ними місток – вічно разом. Тоді, коли сонце проходило своє коло, мавзолеї по черзі відбивалися б у воді та зближалися б один із одним. На жаль цей задум не був втілений до кінця через політичні обставини й матеріальні труднощі. І все ж, незважаючи на це, Тадж-Махал має цілком завершений вид.

Славнозвісна легкість мавзолею, незважаючи на його величезні монументальні пропорції, досягається завдяки кільком прийомам. По-перше, він має рівні пропорції, що наближуються до куба, на відміну від того ж Хумаюна. Розташовані в висоту два ряди арок, дорівнюють висоті центральної, що своєю чергою створює певну рівновагу. Великий купол не тисне на всю конструкцію, завдяки високому барабану, чотирьом розташованим навколо на колонах маленьким куполам і влучній знахідці – смузі орнаменту, що наче підперізує його знизу. Уночі, при світлі місяця, ніші та підкупольна смуга стають темними, це надає конструкції відчуття більшої легкості, а на контрасті з білим мармуром купол ніби відривається від самої будівлі. Його «порівнювали з хмарою, що спирається на повітряний трон» [3, 194]. По-друге, величезну роль відіграють розташовані на квадратній платформі по боках чотири мінарети, які наче підіймають всю конструкцію у повітря. Особливо це відчутно коли навколо збирається ранковий туман. Тоді архітектурні форми ніби відриваються від землі, а їх відображення у воді створює додатковий ефект невагомості. Для створення самого мавзолею застосовувався мармур особливого сорту й високої якості, який був спеціально привезений за триста кілометрів із каменярні коло міста Макрана (штат Раджастхан). Саме завдяки йому Тадж-Махал відомий своїми славнозвісними перевтіленнями, коли відтінок споруди змінюється залежно від часу. Отже, архітектори чітко розрахували, як створити прекрасний, монументальний і водночас

легкий, наче пір'ячко, мавзолей, гідний ім'я Мумтаз. Він уособлює в собі велич кохання та королівську розкіш, якої не було б без ще одного важливого елемента – його декоративного оздоблення.

Здалеку величезний мармуровий Тадж-Махал здається майже монотонним, наче величезна біла хмара. І тільки при наближенні до нього, поступово вимальовуються різноманітні декорування: різьблення по мармуру та інкрустація кольоровим камінням рослинних і геометричних орнаментів. Їх лінії тонкі й витончені, здається, що вони написані тонким пензлем. Ніде немає масивних елементів, стіни наче вкриті ажурною ковдрою. Завдяки такому підходу в декоруванні, орнамент на відстані виглядає затемненими графічними елементами, які чітко виділяються на білих стінах, полегшуючи їх монументальність і створюючи ефект напівпрозорості. Усе це нагадує різьблення по кістці, завдяки чому, навіть, у такій незначній формі виявляється зв'язок зі скульптурою, яка є такою характерною для мистецтва Індії, на відміну від живописного виявлення мусульманських мозаїк.

Не лише зовні, а й у середині мавзолей сприймається ажурним. Стіни та саркофаги, інкрустовані напівкоштовним камінням, квіти й цитати з Корану наче огортають простір. Посередині, за витончено-прозорою огорожею дивовижних переплетінь, стоїть саркофаг Мумтаз-Махал, ліворуч від нього, її чоловіка Джахана. На загальний огляд виставлені лише саркофаги, які знаходяться над місцем, де поховане подружжя.

Для виявлення величі Тадж-Махала, можна порівняти його з не менш цікавим мавзолеєм, який називають Биби-ка-Макбар, збудованим при сині Джахана Аурангзебе в Аурангабаде. За своїми формами він нагадує зменшений Тадж-Махал, але в ньому не відчувається ані величі доби Великих Моголів, ані розкоші Шаха Джахана. Хоча форми мавзолею витончено-видовжені й пропорції витримані в усіх усталених традиціях, а сам мавзолей парадно білий, все одно це не надає йому відчуття легкості й простору навколо. Замкненість виявляється через деякі архітектурні рішення, які нібито не помітні на перший погляд, але відіграють значну роль. Мавзолей в Агрі це своєрідна гра, коли саму споруду не можливо побачити одразу. Підхід до неї має кілька етапів, мавзолей прихований, наче перлина в червоній мушлі й відкривається відвідувачам поступово з кожним кроком. На відміну від цього в комплексі Биби-ка-Макбар немає таємничості, усе можна побачити, навіть, здалеку. Він розташований в одній площині, у природному середовищі, хоча це і створює певний затишок, але не надає величі.

Загадка Тадж-Махалу полягає в продуманому архітектором прийомі, у якому використовується завищений горизонт, що надає мавзолею цієї таємничої легкості, коли на підході до нього він вимальовується на тлі неба та наче підноситься вгору. На перший погляд дрібна деталь – незначний подіум із червоного пісковику, розташований під білим стилобатом, додатково ніби ще більше підштовхує споруду знизу. Отже, із якої сторони не дивитися на Тадж-Махал, чи то з більш низького протилежного берега річки Джамни, чи з паркових доріжок – мавзолей буде здаватися дещо піднесеним, а завдяки своїй монументальності, немовби застиглим на місці.

Биби-ка-Макбар цікава по-своєму, де її пропорції формують свій мініатюрний світ цього комплексу, у якому більш масивні та вищі мінарети утримують мавзолей і простір навколо нього. Стосовно орнаментального оздоблення, воно теж має певні доволі типові схеми, як і в Тадж-Махалі, але одному це надає більшої суворості й певної сухості, а іншому – м'якості й мальовничості. Відповідь на це ховається в інкрустаціях, які обрамлюють кольором мармурові різьблені квіти. Це створює ефект мальовничої картини. При Аурангзебе більш не було створено значних архітектурних споруд. І все це є яскравим прикладом згасання колись могутньої Імперії.

Мавзолей Тадж-Махал став останньою піснею, вінцем архітектури Великих Моголів. Він поєднав у собі традиції та досвід двох культур: мусульманської та індійської. Він навіки завмер у величі білосніжного мармуру «сльозинкою на обличчі вічності», як сказав Р. Тагор, уособлюючи в собі могутність держави й велике кохання.

ПРИМІТКИ:

[1] Тадж-Махал (або «Тадж») – найкращий зразок архітектури стилю моголів, що унікально об'єднав різні елементи індійського, перського та арабського архітектурних стилів; його почали будувати приблизно у 1632 році, а завершили у 1653 році.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Всеобщая история искусств. В шести томах. – Том 2: Искусство средних веков. – Кн. 2. – М.: Искусство, 1961. – С. 173–242.

2. Всеобщая история архитектуры. В 12 томах. Том 9: Архитектура Восточной и Юго-Восточной Азии до середины XIX в. – Л. – М., 1971.– 644 с.

3. Прокофьев О. Искусство Индии. 3-е тысячелетие до нашей эры – XIX век. – М.: Искусство, 1964. – 230 с.

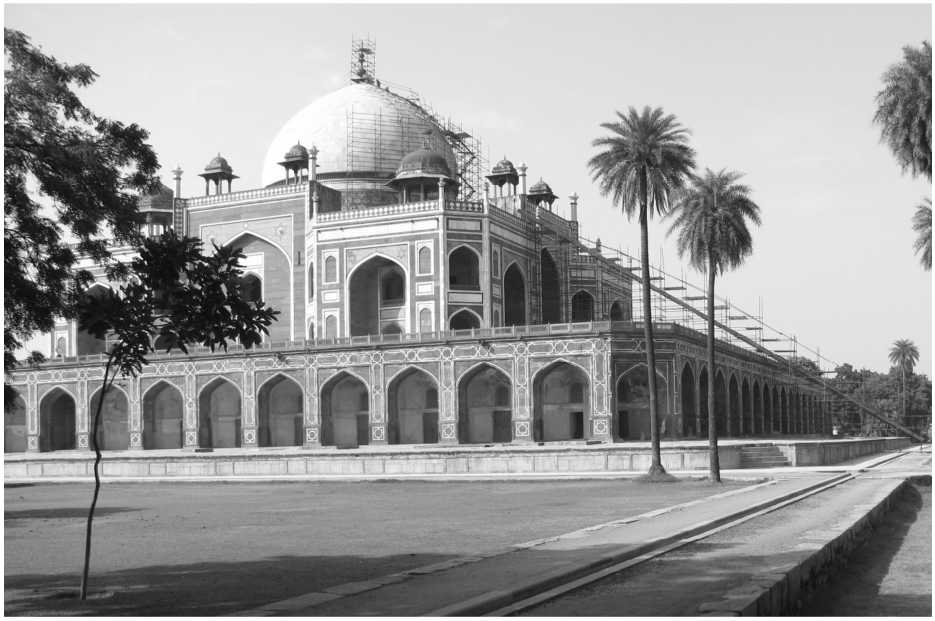
4. Тюляев С. Искусство Индии. – М.: «Гос. изд-во изобр. искусства», 1958. – 204 с.

5. Kramrisch St. The art of India: Traditions of Indian sculpture, painting and architecture. – London and New York: Phaidon Press, 1954. – 231 p.

Мумтаз Махал і Шах Джахан

Тадж-Махал

Биби-ка-Макбар



Хумаюн

SUMMARIES:

History (Historical Portraits)

O.O. Chuvpylo. Motilal Nehru and Indian National-Liberation Movement. On the basis of a good variety of sources and publications the paper analyzes the life and activities of Motilal Nehru – the outstanding leader of the Indian national liberation movement. The main attention is paid to the study of political and law-making activities of M. Nehru concerning the elaboration of the Constitution of the sovereign state of India. In this article author tries to show the role of M. Nehru in the liberation struggle of the peoples of India, highlighting first of all the last 12 years of his life (1919–1931) culminating in the political activity of M. Nehru, when he gained not only all-Indian, but also worldwide recognition, becoming along with Mahatma Gandhi and Ch. R. Das the undisputed leader of the Indian liberation movement.

V.F. Ustinova. Indira Gandhi: 100th Anniversary of the Birth (Biographical Essay). The grate date – 100th anniversary of the birth of the very prominent woman-politician of the 20th century, Indira Gandhi is 2017, November, 19. The article contains much interesting information, facts about her life and activities. The formation of Indira Gandhi took place under the conditions of the national liberation struggle for the independence of India and under influence of her famous family. Her image closely linked to the image of India, for twenty years she selflessly gave up her strength and energy for the revival and development of her country and Indian nation.

S.S. Nalyvayko. Prominent Researchers of India's Ancient Times: Kosambi. The article tells that D. D. Kosambi (1907–1966) was one of the most famous and authoritative researchers of Ancient India, author of a number of important works on mathematics and astronomy, history, archeology and numismatics. His works are interesting with a peculiar view of historical events and phenomena, an assessment of the source base of ancient Indian history, an attempt to develop general methodological foundations in the study of Indian antiquities. These views are outlined in his work *Culture and Civilization of Ancient India*. They show a slightly skeptical attitude to the possibility of an exhaustive reproduction of the history of Ancient India. Such a specific study of the history of India encourages the scholar to reconsider the traditional understanding of the very concept of *history.*

S.M. Grytsay. P.G. Ritter and Ukrainian School of Indology: 145 Years of the Birth. The article is dedicated to Pavlo Grygorovytch Ritter (1872–1939) – an outstanding Ukrainian Indologist, expert in literature, linguist, and a talented pedagogue. In the circles of orientalists he was known as a unique Sanskritologist and translator. His scholar maturity and creative activity came at the beginning of the 20th c., when the national liberation movement gained strength in India. The Indian intelligentsia, taking into account national traditions and devoting its creativity to the awakening of self-awareness and a sense of national dignity, took the most active part in it

Modern India

O.I. Lukash. India – 70 Years of Independent Development (Role and Importance of Civilization Components). The paper discusses the role and importance of civilization factors and their impact on foreign policy of India, foremost in South Asia. Specific features of the regional integration model, formed under the influence of traditional components are analyzed on the example of the India and South Asian countries. During the past 70 years India has overcome the difficult and gradual path to gaining the status of a leading country in the region and a regional leader, adequately responding to the challenges of globalization. The role and significance of this unique state-civilization in the formation of the multipolar structure of the modern World is extremely large in scope and essential in its content.

A.M. Kobzarenko. Rise of India's Naval Power: Security and Geopolitical Dimensions (late 20th – early 21st centuries). The paper addresses the issue of regional implications of India's growing naval superiority in South Asia and its influence upon the balance of power in the Indian Ocean. The author looks into major causes of increasing importance the maritime security gains in Indian foreign and security policy and offers a complex vision of the rationale behind the growing strength of India's blue water military capacities. The paper offers sound analysis of the role of China and Myanmar in India's naval build-up, outlines the challenges it faces and makes a projection of New Delhi's contemporary fleet modernization efforts over the shifts in security environment in the Indian Ocean during the next decade

N.O. Prorochenko. A Problem of Correlation between Tradition and Modernity in the Process of Social and Political Modernization of India. The article analyzes the role of Indian socio-cultural tradition in the development and functioning of democratic institutions and procedures in the political system of the Republic of India so as specific features of the structure of Indian society and their impact on the process and the modernization results. The author observes that modern India is unique in that it combines the features of traditional and technological societies. Traditional Indian society inherent priority traditions and norms of behavior, based on the experience of ancestors and remain relevant today. At the same time, the traditional Indian culture undergoing transformation under the influence of modernity.

Economy

O.A. Bordilovs'ka. The Activity of N. Modi's Government: Economic Reforms and Social Transformations. The article deals with the attitude and steps of the Indian government after the victory of N. Modi and his political force (BJP) during the last Parliamentary elections in 2014. The personality of N. Modi and his strong intention to change India is analyzed. The author also provided analysis how

the Prime Minister N. Modi copes with current challenges in transforming Indian economy and society today. The article dedicated to the new initiatives of ambitious Indian leader, first of all "Make in India" program, focused on new investment's possibilities as well as creation of working places in country and infrastructure management.

V.M. Lytvynenko. The Clustering as a Factor of Competitiveness of the Indian Economy in the early 21st century. The article deals with the phenomena of clustering in world and Indian economy. The international practical experience of the functioning of clusters is revealed so as direct and indirect advantages of cluster approach and the potential risks, barriers of cluster development are discovered in the researcher. The Indian national programs of cluster development support in the early 21st century are systematized and the role of governmental organizations and institutions in cluster promotion is discovered.

T.Yu. Perga. Problems of India's Economic Development at the Beginning of the Third Millennium. This article is devoted to the problems of social and economic development of India concerning environment. Author underlines main mechanisms of minimization of negative impacts and ways of improvement of government management. Focus of discussion is that India's rapid economic growth, apart from the depletion of reproducible and non-renewable natural resources, leads to extreme pollution of the natural environment, which begins to slow down this growth and may destabilize the situation in the region for several decades. India will have a significant impact not only on world economic development trends, but also on the state of the environment both on a regional and global scale. The negative effects of this process, which are associated with aggravation of food, resource, energy, and environmental problems, encourage the international community to start developing mechanisms for resolving these global development problems.

Religion and Philosophy

O.A. Lutsyshyna. Indeterminate (nirvikalpaka) and Determinate (savikalpaka) Perception in Classical and Postclassical Sāṁkhya. The article deals with the conception of two-stage perception in the texts of classical (Tattva-kaumudī of Vācaspati Miśra) and postclassical sāṁkhya (Sāṁkhya-sūtra-vr̥̊tti of Aniruddha) that precede the sāṁkhya works of Vijñānabhikṣu. The author of the article disagrees with E. Harzer who tries to prove that the conception of two-stage perception was an element of the sāṁkhya philosophy during all its classical period, and argues that there is no sufficient evidence to consider that the conception was present in sāṁkhya texts which are earlier than the Tattva-kaumudī of Vācaspati Miśra. The paper offers an analysis of the sāṁkhya fragments that present the conception of two-stage perception and author discusses the influence of nyāya-vaiśeṣika on the sāṁkhya authors, reveals the conceptual and textual borrowings from nyāya-vaiśeṣik.

T.O. Meteliova. The Value Dimention of Indo-European Kinship – from Sankhya and Miletians to Modern Multiculturalism. The author of article outlines important provisions: India's cultural policy, enshrined by constitutional norms, aims to overcome the cultural exclusivity of diverse ethnic and religious groups that are part of the Indian population. Historically, the Indian constitutional system assured recognition of the cultural rights of individual groups and their needs, thus forming a plural identity, where the all-Indian identity takes a leading place. India consistently pursues a policy of non-interference in the religious affairs of any community and supports the respect for their particularities. Today, India's state cultural policy is aimed at unification through the imposition of uniform national laws in all areas of life. India is demonstrating a decent preservation of cultural diversity on the basis of respect for human rights and, at the same time, preserving state national unity.

Yu.V. Pavlenko. Spiritual and Value Alternativity of the Avraamic Religions and Teachings of Indian Origin. The researcher reveals the basic ideological foundations of the religious and outlook teachings of Abraamic (Judaism, Christianity, Islam) and Indian (Hinduism, Buddhism, Jainism) origin, presents their comparative characteristics. He studies the sources of the Indian specific perception of the world as well as analyses the postulate that the view on the civilization process from two angles – the ways of social and economic development and the main, the most general types of solving religious and outlook problems – opens new prospects of realizing the specifics of concrete social and cultural systems of different hierarchical levels. In a way their mutual addition corresponds to the necessity of taking into consideration both the objective regularities and the role of the subjectivity in history.

Sources and Source Studies

Yu.Yu. Zavhorodniy. Concepts and Terminology of the Bhagavad-Gītā: Historical and Philosophical Analysis (Chapters I and II).

The article analyzes philosophically meaningful concepts (terms) in the first and second chapters of the Bhagavad-Gītā. The fragments of the Gīta commentaries, written by Śrī Śaṅkara (9th c.), Śrī Rāmānujācārya (11th c.), Śrī Madhvācārya (13–14th c.), Śrī Śrīdhara (14–15th c.), Śrī Rāghavendra Swāmī (16–17th c.) and Bhaktivedānta Swāmī Prabhupāda (20th c.), are also included in the analysis. It is concluded that the language of Kṛṣṇa in the Gīta is metaphysical. The article also features a comparison of explanations of the Gīta concepts (terminology) in the aforementioned commentaries as well as those supplied by M. Monier-Williams and J. Grimes.

M.O. Dudnyk. A Source for Studying Oleksii Barannykov's Life and Scholar Work. The name of the outstanding Indologist Oleksii Petrovych Barannykov (1890–1952) is well-known in Ukraine, Russia, and many countries of the World due to his scientific works. However, the life and scientific activity of this

prominent personality have been insufficiently investigated in Ukrainian Indological literature. The translation from Hindi of a fragment of the book *The Popularisers of the Language of Hindi in the World* by Bgaktaram Sharma offered to your attention can partially remove this drawback of Ukrainian historiography. The article of this book titled *Oleksii Petrovych Barannykov* is in our opinion an interesting source for studying the life and scientific contribution of this talented scholar.

Language and Literature

K.V. Dovbnya. The Purpose of Studying Hindi in the Higher School. The development of Ukraine's international relations with the other states of the World, in particular with India, the expansion of economic and cultural ties stipulate the need for highly qualified professional Orientalists. Despite the prolonged practice of Hindi teaching in Ukrainian higher schools for several decades, components of a system of the professionally oriented Hindi teaching have not been formulated. The absence of native concepts of the modern system of Hindi teaching for higher school is one of the reasons of the fact that current tasks of the professionally oriented teaching of this language being solved insufficiently nowadays. The purpose and task of this article is to focus on this problem and to partially remove these drawbacks.

O.M. Motrichenko. Cultural-marked Vocabulary of Hindi (Typological Aspect). The main postulates by the author testify that a culturological approach to the language envisages finding such words and expressions that express in a concentrated form the specific cultural experience of the nation this language is used by. Understanding the culture as a complex of spiritual and material values, stereotypes of consciousness, norms and rules of behavior, fixed to a person by a certain national and cultural community, the research sets the goal of revealing and characterizing the main types of the culturally marked vocabulary of the modern language of Hindi. The culturally marked vocabulary is understood as a complex of words and word combinations which in the semantics contain a national cultural content component and which are specially classified in every language.

Ye.A. Reutov. The Poem «Padmavat» by Malik Muhammad Jayasi: Symbolics and the Attempt to Reconstruct Allegoric Content. The name of Malik Muhammad Jayasi was included by Indian specialists in literature to the number of the most prominent representatives of the so-called *Golden Age* of the Hindi poetry, but, unlike the other representatives of the constellation of medieval Indian poets, Jayasi has being poorly studied by both Western and Soviet indologists. Perhaps, this fact was to a great extent promoted by the complexity of the image backgrounds of his most famous poem *Padmavat* on the occasion of which there are discrepancies among Indian researchers too. The poem has not been translated into Russian and Ukrainian. As the main source for the article the edition of *Jayasi-grantkhavali* (*Padmavat*) was used. This edition includes selected abstracts of the poem in the language of the original (a medieval variant of Awadhi) with comments in the

modern literary Hindi. At the second part: *The Poem «Padmavat» by Malik Muhammad Jayasi: The Situation of Parting* is discussing one aspect of the work, namely, suffering caused by separation from the beloved as an allegory of a soul separated from God.

Culture and Art

V.F. Ustinova. Semantics of Ornamental Art in India's Traditional Folk Painting. The author of the article focuses on the postulate that India is a bright representative of the Oriental civilization which provides unlimited opportunities for comparative researches of different directions of the cultural development of human civilization which will enable to realize the inner sense of the Oriental perception of the World for all those belonging to the culture of the other regions. Among a great variety of Indian art, traditional folk creative work is the closest and most understandable. It comes from the time immemorial and is an expression of the material culture of the country's different regions, of the skills and habits of craftsmen, and inner spirituality filling every subject with a symbolic and practical importance. It is Indian folk painting that helps to preserve and pass to new generations models of multicolored culture and makes professionals carry out versatile comparative and other complex scholar researches.

M.I. Skoblikova. Tadj-Makhal as the Royal Jewel of India. The authoress tells about Tadj-Makhal being not only a beautiful story of a love embodied in marble but also a wonderful architectural construction that combined very many interesting things – from historical events to entanglement of various styles which at that time were an integral part of the many-sided India's art. The mausoleum Tadj-Makhal built by Shah Jahan is a masterpiece of Mughal architecture in the period of the great empire's decline that can be compared by contrast with not less famous constructions of that epoch. It should be noted that the proliferation of the new art began under Akbar's rule and finished under his grandson Jahan. It was under Akbar's rule that India's architecture got classic forms and definite composition decisions during the construction of mausoleums.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

O.A. Bordilovs'ka. Doctor of political sciences, docent, Chair of International Relations and Foreign Policy, Taras Shevchenko Kyiv National University

S.M. Grytsay. President of Poltava centre of Ukrainian-Indian friendship «Shanti».

K.V. Dovbnya. Candidate of pedagogical sciences, docent, Chair of the Middle East, Institute of Philology, Taras Shevchenko Kyiv National University

M.O. Dudnyk. Lecturer of Hindi, Kyiv Gymnasium of Oriental Languages № 1 (in state 2013)

Yu.Yu. Zavhorodniy. Doctor of philosophic sciences, senior research fellow, Department of History of Foreign Philosophy, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

A.M. Kobzarenko. Candidate of political sciences, senior consultant, Department of Foreign Policy, National Institute of Strategic Researches (in 2014)

V.M. Lytvynenko. Candidate of economic sciences, senior research fellow, IS "Institute of World History of the NAS of Ukraine" (in state 2016)

O.I. Lukash. Candidate of historical sciences, leading research fellow, Department of Asian and African Nations' History, IS "Institute of World History of the NAS of Ukraine", President of All-Ukrainian Association of Indologists

O.A. Lutsyshyna. Candidate of philosophic sciences, senior lecturer, Higher Humanitarian-Economic School in Lodz', Poland (in state 2013)

T.O. Meteliova. Candidate of philosophic sciences, docent, Deputy director on scientific work, leading research fellow, Department of Theory and Methodology of World History, SI "Institute of World History of the NAS of Ukraine"

O.M. Motrichenko. Candidate of philological sciences, docent, Institute of Philology, Taras Shevchenko Kyiv National University

S.S. Nalyvayko. Candidate of historical sciences, senior research fellow, Department of Ukrainian ethnology, Research Institute of Ukrainian studies, Ministry of Education and Science of Ukraine

Yu.V. Pavlenko. [07.03.1957–05.09.2012] Doctor of philosophic sciences, professor, main research fellow, Institute of World Economy and International Relations of the NAS of Ukraine (in state 2012)

T.Yu. Perga. Candidate of historical sciences, senior research fellow, IS "Institute of World History of the NAS of Ukraine"

N.O. Prorochenko. Candidate of historical sciences, docent, senior research fellow, Chair of languages and civilizations of the Middle East, Kyiv National Linguistic University

Ye.A. Reutov. Senior lecturer of Hindi, Chair of Oriental Philosophy, Faculty of Oriental Studies, Kyiv National Linguistic University

M.I. Skoblikova. Senior research fellow, specialist of art, National Art Museum of Ukraine

V.F. Ustinova. Vice-President of the Society «Ukraine – India»

O.O. Chuvpylo. Doctor of historical sciences, professor, Chair of New and Newest History, V.M. Karazin Kharkiv National University

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Борділовська О.А. Доктор політичних наук, доцент, кафедра міжнародних відносин та зовнішньої політики, Інститут міжнародних відносин, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка.

Грицай С.М. Президент Полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті», керівник творчого об'єднання «Шакунтала».

Довбня К.В. Кандидат педагогічних наук, доцент, кафедра Близького та Середнього Сходу, Інститут філології, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка**.**

Дудник М.О. Викладач мови гінді, Київська гімназія східних мов №1 (станом на 2013).

Завгородній Ю.Ю. Доктор філософських наук, старший науковий співробітник, відділ історії зарубіжної філософії, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Кобзаренко А.М. Кандидат політичних наук, старший консультант відділу зовнішньої політики. Національний інститут стратегічних досліджень (станом на 2014 р.)

Литвиненко В.М. Кандидат економічних наук, старший науковий співробітник, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України» (станом на 2016).

Лукаш О.І. Кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник, відділ історії країн Азії та Африки, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Президент Всеукраїнської асоціації індологів.

Луцишина О.А. Кандидат філософських наук, старший викладач, Вища Гуманітарно-Економічна Школа в Лодзі (Польща, станом на 2013 р.).

Метельова Т.О. Кандидат філософських наук, доцент, заступник директора з наукової роботи, провідний науковий співробітник, відділ теорії і методології всесвітньої історії, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України».

Мотріченко О.М. Кандидат філологічних наук, доцент, Інститут філології, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка.

Наливайко С.С. Кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, відділ української етнології, Науково-дослідницький інститут українознавства Міністерства освіти і науки України.

Павленко Ю.В. [07.03.1957–05.09.2012] Доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України (станом на вересень 2012 р.).

Перга Т.Ю. Кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України».

Пророченко Н.О. Кандидат історичних наук, доцент, старший науковий співробітник, кафедра мов і цивілізацій Близького та Середнього Сходу, Київський національний лінгвістичний університет.

Реутов Є.А. Старший викладач (гінді), кафедра східної філології, факультет сходознавства, Київський національний лінгвістичний університет.

Скоблікова М.І. Старший науковий співробітник, мистецтвознавець, Національний художній музей України.

Устінова В.Ф. – Віце-президент Товариства «Україна-Індія».

Чувпило О.О. – Доктор історичних наук, професор, кафедра нової і новітньої історії, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна

Наукове видання

ІНДІЯ:
ДАВНИНА І СУЧАСНІСТЬ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Вип. II

Відповідальний науковий редактор:
О.І. Лукаш

Літературний редактор:
Н.А. Ярко

Підписано до друку 29.09.2017. Формат 60 х 84/16.
Папір офс. Гарнітура PetersburgC.
Ум. друк. арк. ….
Тираж 100 прим. Зам. …….

Видавець: НАН України,
ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»

Віддруковано ПВТП «LAT&K»
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 181 від 15.09.2000 р.
Тел./факс: 235-75-28, 235-00-09