НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. Ю. КРИМСЬКОГО

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

3.2018

Заснований у 1927 р.
Припинений у 1931 р.
Відновлений у 1993 р.
Інститутом сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАНУ

КИЇВ–2018

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор: д. і. н., ст. н. с. **Отрощенко І. В.**

Богомолов О. В. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.
Бубенок О. Б. (Київ), д. і. н., проф., *заст. гол. ред.*
Дрига І. М. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.
Кемпер М. (Амстердам, Нідерланди), доктор філософії, проф.
Кіктенко В. О. (Київ), д. філос. н., ст. н. с.
Кочубей Ю. М. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.
Мавріна О. С. (Київ), к. і. н., ст. н. с.
Мусійчук В. А. (Київ), к. ф. н., ст. н. с., *відпов. секретар*
Ольмез М. (Анкара, Туреччина), доктор філософії, проф.
Онищенко О. С. (Київ), ак. НАНУ
Радівілов Д. А. (Київ), к. і. н., ст. н. с.
Смолій В. А. (Київ), ак. НАНУ
Сунь Юе (Пекін, КНР), проф.
Тарасенко М. О. (Київ), д. і. н., ст. н. с.
Хамрай О. О. (Київ), д. ф. н., ст. н. с., *заст. гол. ред.*
Чжан Хун (Пекін, КНР), доктор філософії
Яворська Г. М. (Київ), д. ф. н.

Літературний редактор *Надія Овчарук*
Комп'ютерний набір *Ярослави Ленго*
Комп'ютерний дизайн та макетування *Ярослави Ленго*

Адреса редакції:
Україна, 01001, Київ, вул. Михайла Грушевського, 4, к. 226
Телефони:
головний редактор: (044) 278-76-52, редакція: (044) 279-99-71
E-mail: ***shidnyj.svit@gmail.com***

"Східний Світ" реферується у Google Scholar, Slavic Humanities Index.

Редакція не завжди поділяє позицію авторів.
При передруку посилання на "Східний світ" обов'язкове.

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України, протокол № 3 від 13.09.18

Свідоцтво про державну реєстрацію серія КВ № 15802-4274 ПР від 28.09.2009 р.

ISSN 1608-0599 © Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2018

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ

Бачинська О. А., Алєксєєнко М. В. Одеські вчені у Стамбулі:
завдання досліджень та враження
(за матеріалами звітів XIX – початку XX ст.) 5

Бубенок О. Б. Аланы Северного Кавказа и Русь в послехазарский период 11

Марков Д. Є. Непальський середньовічний храм: на прикладі
буддійського монастиря Ваджрайогіні (Гум Баха) у м. Санкху 20

ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО ТА ІСТОРІОГРАФІЯ

Кіктенко В. О. Свідоцтво про нагородження
імператорським “Орденом Подвійного дракона”:
невідоме джерело з фонду Інституту рукопису
Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського 44
Хамрай О. О. Біблійні тексти у зібраннях Відділу фонду юдаїки
Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського 58

МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Огнєва О. Д. Норбу Церінг і його оповідання “Відпущена вівця” (放生羊):
контекст створення 70

ПЕРЕКЛАДИ

Бгаґавадгіта, глава 2 / Переклад із санскриту та коментарі Д. В. Бурби 86

Гюрсель Н. Криниця-в’язниця – цвинтар ненаписаних книжок.
Оповідання / Переклад з турецької та вступна стаття Г. В. Рог 106

СПАДЩИНА

Кримський А. Ю. “Історія хазар” (неопубліковані фрагменти) /
Підготовка до друку: О. Б. Бубенок, О. О. Хамрай, В. В. Черноіваненко 113

РЕЦЕНЗІЇ

Бачинська О. А. Рецензія на: Середа О. Османсько-українське степове
порубіжжя в османсько-турецьких джерелах XVIII ст. –
Одеса: “Астропринт”, 2015. – 312 с. 126

Огнєва О. Д. Рецензія на: Батырева С. Г. Буддийская коллекция музейного
собрания КалмНЦ РАН: изучение и составление каталога (2014–2016). –
Элиста, 2016. – 160 с. (ил.). 128

TABLE OF CONTENTS

HISTORY

O. Bachynska*, *M. Alekseyenko. Odessa Scientists in Istanbul:
Research Tasks and Impressions
(Based on the Reports of the 19 – Early 20 Century) ……..……. 5

O. Bubenok. The North-Cuacasian Alans and the Rus' During
the Post Khazarian Period ……..…… 11

D. Markov. The Nepalese Medieval Temple: an Example of the
Buddhist Monastery of Vajrayogini (Gum Baha) in Sankhu ……..……. 20

SOURCE STUDY AND HISTORIOGRAPHY

V. Kiktenko. Certificate of the Award of the Imperial Order
of the Double Dragon: an Unknown Source from the Institute of Manuscript
of the Vernadsky National Library of Ukraine ……..…… 44

O. Khamray. Biblical Texts in the Judaica Collection
of the V. Vernadsky National Library of Ukraine ……..……. 58

LANGUAGES AND LITERATURES

O. Ohnyeva. Norbu Tsering and his Story "A Released Sheep" (放生羊):
the Context of the Creation ……..…… 70

TRANSLATIONS

Bhagavadgītā. Chapters 2 / Translated from the Sanskrit
and Commented by D. Burba ……..….. 86

N. Gurzel. The Graveyard of Unwritten Books. Short Story /
Translated from the Turkish and Introductory Article by H. Rog ……..... 106

LEGACY

A. Krymskyi. "History of the Khazars" (Unpublished Fragments) /
Compl. by O. Bubenok, O. Khamray and V. Chernoivanenko …… 113

REVIEWS

O. Bachynska. Book Review: O. Sereda. Ottoman-Ukrainian Steppe
Borderland in Ottoman-Turkish Sources of the 18 Century. –
Odessa: Astroprint, 2015. – 312 p. ……..….. 126

O. Ohnyeva. Book Review: Batyreva S. G. Buddhist Collection
of the Kalmyk Science Center Ras Museum Collection:
Study and Compilation of the Catalog (2014–2016). –
Elista, 2016. – 160 p. (with ill.) ……..... 128

ІСТОРІЯ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 5–10
doi: https://doi.org/10.15407/orientw2018.03.005

UDC 378.4(477.74-21):94(560-25)“1839/1908”

**ODESSA SCIENTISTS IN ISTANBUL:
RESEARCH TASKS AND IMPRESSIONS
(based on the reports of the 19 – early 20 century)**

O. Bachynska
DSc (History), Professor
Odessa I. I. Mechnikov National University
2, Dvoryanska Str., Odessa, 65082, Ukraine
Olena_an@ukr.net

M. Alekseyenko
Chief of the Department of Rare Books and Manuscripts
Scientific Library of the Odessa I. I. Mechnikov National University
24, Preobrazhenskaya Str., Odessa, 65082, Ukraine
mayaalex1705@gmail.com

Odessa and Istanbul: the cities which have a long history of connections. Even the first mention of Odessa – Hadzhibey which is connected with necessity of bread delivery to Istanbul (Constantinople) in 1415. Therefore, it is no wonder that Odessa has become a city in the future, through which Ukraine continued its scientific contacts with the Ottoman Empire, in particular Istanbul. The scientists of educational and scientific institutions of Odessa, who was in Istanbul with specific tasks, left their reports and memories. The impact of such trips on the development of Oriental Studies, researchers have written more than one publication, however the description in the reports of the modern Istanbul did not pay due attention. An analysis of the impressions and descriptions of the city makes it possible to draw certain conclusions.

Thus, the trips of Odessa scientists to Istanbul had several components and meanings. At first, the information of the reports makes it possible to trace the history of the capital of the Ottoman Empire, its urbanization, the ethnic formation of a modern metropolis, and assess the scientific potential of the city. Secondly, the impression is subjective and has a comparative character, this makes it possible to study the information of Odessa scientists themselves, their interests and views.

Keywords: information, impressions, Istanbul, Odessa, report, scientists

О. А. Бачинська, *М. В. Алєксєєнко*

ОДЕСЬКІ ВЧЕНІ У СТАМБУЛІ: ЗАВДАННЯ ДОСЛІДЖЕНЬ ТА ВРАЖЕННЯ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЗВІТІВ XIX – ПОЧАТКУ XX ст.)

Одеса і Стамбул – міста, які мають давню історію зв’язків. Навіть перша згадка про Одесу – Хаджибей у 1415 р. пов’язана з необхідністю постачання хліба до Стамбула (Константинополя). Отже, не дивно, що саме Одеса стала і надалі тим містом, через яке відбувались зв’язки України з Османською імперією та Стамбулом.

© 2018 O. Bachynska and M. Alekseyenko; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Здійснювали зв'язки вчені освітніх і наукових закладів Одеси, які перебували у Стамбулі з конкретними завданнями і залишили свої звіти та спогади. За традицією Рішельєвського ліцею та Новоросійського університету – основних освітньо-наукових закладів Одеси – звіти мали бути частково опубліковані, частково зберігались як рукописи та сьогодні зберігаються в Державному архіві Одеської області (далі – ДАОО). Про розвиток сходознавства в Одесі і розширення зв'язків Рішельєвського ліцею й Новоросійського університету з науковими центрами Європи існує чимало публікацій [Непомнящий 2003, *84–89*; Скрипник 2010, *30–32*; Урсу 2013, *92–96*; Іваненко 2013 та ін.], ми ж ставимо за мету не історіографічний аналіз праць сходознавців, а ознайомити читачів з тим сприйняттям столиці Османської держави, враженнями про її жителів, викладачів і навчальний процес, що залишили одеські вчені у звітах під час своїх відряджень. Все це ще не було предметом окремих досліджень, але є важливим для історії міста Стамбула та його дослідження як феномену розбудови поліетнічного мегаполіса, досвіду урбанізації, етнополітичного та конфесійного розвитку. Опубліковувати звіти вчені могли в різних періодичних виданнях, як в Одесі, так і будь-якому виданні імперії, тому географія їхнього друку досить велика. Звіти одеських вчених мають інформаційні можливості, які не можна отримати з інших документальних джерел.

Серед завдань науковців могло бути, наприклад, удосконалення східних мов. З таким дорученням приїздив до Стамбула на шість тижнів влітку 1839 р. викладач Інституту східних мов Рішельєвського ліцею професор Василь Григор'єв [ДАОО, ф. 44, оп. 1 (1839), спр. 78, арк. 1–10]. Інститут східних мов (у джерелах зустрічаються також назви "Східне училище", "Школа східних мов") функціонував в Одесі з 1828 р., а через десять років був приєднаний до Рішельєвського ліцею. У цей період становлення сходознавства, як вважають дослідники, у сходознавчих студіях переважав філологічний напрямок. Водночас слід зазначити, що у звітах вчених опис міста Стамбула здебільшого має історико-етнографічний та описово-пізнавальний характер. В архівних справах зберігся звіт про відрядження професора В. Григор'єва. Частина вражень В. Григор'єва зі звіту була опублікована під псевдонімом Ізафеті Маклуба і мала назву "Поїздка до Константинополя" (1839) [Григорьев 1839]. Зокрема, вчений описує яскраву магічну природу, від якої втрачаєш "відчуття самого себе", будинки Скутарі та стіни Галати. Вулиці Галати вельми вразили Григор'єва тим, що всі вони були в "крамницях, майстернях та магазинах" і там люди "всіх націй працювали, торгували, купували, шуміли, штовхалися". Він порівнює їх з Апраксіним двором у Санкт-Петербурзі. Описує вчений і будинки, мінарети, базари, театр, пожежу в Пері, де він жив, різні народи Стамбула – їхнє вбрання, звичаї; зміни в турецькій армії тощо. "Уся ремісничa діяльність відбувається відкрито. Тут турок пече хліб, поблизу нього французька модистка виготовляє капелюшок; там продають огірки та цибулю, а напроти парфуми та помаду... Різноманітність костюмів, облич, мов – вражаюча. Вірмени, віслюки, пероти, коні, євреї, собаки, хаммали, гарби, дервіші, жебраки, рознощики, солдати, матроси, гречанки, туркені, діти та дорослі, жінки та чоловіки, піші та кінні, все це метушиться, біжить туди й назад, кричить, шумить, гавкає, верещить, штовхається і не вибачається, лається і відлається на всіх мовах старого та нового світу" [Григорьев 1839, *639*]. «Громадських заходів [веселощів] у Константинополі майже взагалі не знають. Взимку посли дають бали; влітку по декілька родин збираються разом та їздять верхи, в кочах, в кайках, на цілий день, в околицях, що вирізняються мальовничим місцем розташування. Коли турецькі дружини гуляють по цвинтарях, турецькі чоловіки сидять у кав'ярнях і урочисто п'ють "тютюн", як говориться мовою осмаїлів» [Григорьев 1839, *684*].

Здивувала науковця реакція населення на смерть султана Махмуда: "У місті немає ніякого сум'яття, народ не збирається натовпами, все спокійно, європейці гуляють

господарями, крамниці та магазини відкриті, кожен займається своєю справою. Така подія має призвести до значних переворотів, сум'ять, різанини та пожеж". В. Григор'єв "очікував чорт знає чого та марно зарядив свої пістолети". Довелось йому перебувати й на святі коронації нового султана Абдул-Меджида. До бібліотеки він так і не потрапив, бо "треба було завести знайомства з турками, давати бакшиші та інше". Особливе захоплення викликав у вченого книжковий базар на одній із вулиць Безестана, де розміщувалось тридцять книжкових шаф з обох сторін. Про свої враження він ділився з друзями в листах під час перебування у Стамбулі: "Очі так і розбігаються на книги. Все б купив!" [Василий Васильевич Григорьев... 1887, *45*]. Тут В. Григор'єв знайшов усе, що йому було потрібно для бібліотеки ліцею, а саме: літописи Мустафи Наїма Ефенді, Сулеймана Іззі Ефенді, Мехмета Субхі, (Тахір) Ахмета Васиф Ефенді, твір Катіба Челебі з картами, історичні твори "Ревзетель-Абрар" та "Гюльшен маариф", художню і навчальну літературу – повість "Лейлі і Меджнун", вірші "Шерх-і Гюлістан" Усеїна Кефевого, "Логіку" Ель-Бургана та "Граматику Кафія". Всього він поповнив бібліотеку Інституту східних мов одинадцятьма найменуваннями у 23 томах на суму 491 крб. 85 коп. асигнаціями [ДАОО, ф. 44, оп. 1 (1839), спр. 78, арк. 9–9 зв., 10].

На жаль, вивчення турецької мови В. Григор'євим було не завжди успішним. Як зауважив сам дослідник, він найняв турецького вчителя: "Ми почали перекладати прозу та вірші. Чого я не розумію, того і він не може мені розтлумачити. Біда суща! Праці багато, а толку мало!" [Григорьев 1839, *642–701*]. Незважаючи на все зазначене, його поїздка була визнана успішною.

Привезені В. В. Григор'євим до Одеси зі Стамбула книги, а також інші видання, що замовлялись ним для потреб Інституту східних мов за посередництвом генерал-губернатора Новоросійського краю М. С. Воронцова, до березня 1840 р. зберігались в основній (фундаментальній) бібліотеці Рішельєвського ліцею [ДАОО, ф. 44, оп. 1 (1839), спр. 78, арк. 10–10 зв.]. Окремо бібліотека Інституту східних мов при Рішельєвському ліцеї існувала з 1840-го по 1854 р. За височайшим указом від 22 жовтня 1854 р. викладання східних мов у Рішельєвському ліцеї було скасовано, а всі навчальні посібники Інституту східних мов, зокрема й книги турецькою мовою, були передані до Санкт-Петербурзького університету. На момент переведення Інституту східних мов східна частина бібліотеки Рішельєвського ліцею в Одесі складалась із 461 назви книг у 772 томах [Историческая записка… 1855].

У другій половині XIX ст. значна частина вчених, які відвідували Стамбул, досліджували пам'ятки візантійської старовини. Архівні справи залишили повідомлення про відрядження багатьох одеських науковців до Стамбула. Так, у 1885 р. професори Новоросійського університету Федір Успенський, Никодим Кондаков, Олександр Кочубинський відвідали Стамбул на запрошення грецького філологічного товариства "Сіллогос"; у 1886 р. професор Олександр Кірпічников – перебував там як учасник археологічного з'їзду [ДАОО, ф. 45, оп. 7 (1885), спр. 15; оп. 7 (1886), спр. 12]. Результатами їхньої роботи стала публікація праць з історії як Туреччини, так і візантійських пам'яток Стамбула – наприклад, Н. Кондакова "Мозаики мечети Кахрие-Джамиси в Константинополе" (Одеса, 1881) та "Византийские церкви и памятники Константинополя" (Одеса, 1884), А. Кирпичникова "Чудесные статуи в Константинополе" (Одеса, 1893). Саме на цей період припадають перші проекти створення у Стамбулі Російського археологічного інституту, що мав об'єднати три напрямки досліджень: слов'янський, візантійський та мусульманський. Однак за пропозицією зазначених вище вчених реально було зупинитися лише на вивченні пам'яток Стародавньої Греції та християнського Сходу. Відкриття інституту відбулося 26 лютого 1895 р., беззмінним директором його став Федір Успенський. В одному зі своїх листів, що зберігаються в ДАОО, датованому 1 березня 1896 р. та адресованому Вченій раді Новоросійського університету, він писав, що

інститут має “стати справді корисним для російської науки та російських вчених – науковим центром на Сході” [ДАОО, ф. 45, оп. 8 (1895), спр. 17, арк. 36]. Згодом інститут розширив свої дослідження і займався археологічними розкопками, вивченням слов’янських старожитностей. Сам інститут не мав окремого будинку й орендував кімнати на вулиці Сакиз Агач. У ньому сформувалась значна бібліотека та була створена кімната-музей. Існування такого наукового центру сприяло подальшому знайомству дослідників з містом та його пам’ятками. Так, професор слов’янської філології М. Попруженко відвідав Стамбул у 1907 р., аби побачити інститутські розкопки та ознайомитися з бібліотекою Російського археологічного інституту. В бібліотеці він знайшов “чудовий підбір різних цінних дрібних брошур, доповідей та рефератів, з яких багато є рідкістю, адже вони часто видані обмеженим накладом. Бібліотека взагалі, і зокрема значна кількість різних дрібних, але дуже цінних брошур, перебуває в зразковому порядку, і я під керівництвом вченого секретаря інституту Б. А. Панченка, якому висловлюю за його допомогу щиру вдячність, знаходив всі необхідні мені книги. Зібрання рукописів бібліотеки інституту постійно збільшується; у ньому зберігається вже до 150 №№ рукописів грецькою та слов’янською мовами” [Попруженко 1908, *2–3*]. Сам директор інституту Ф. Успенський опублікував чималу кількість статей та нарисів з історії та опису візантійських пам’яток Стамбула, свої враження від стамбульського життя він виклав у ґрунтовній монографії “История Византийской империи” в п’яти томах (1913–1948).

Відрядження до Стамбула були пов’язані не лише з дослідженням пам’яток старовини. Серед звітів, що знайшли своє відображення в ДАОО, слід відзначити, наприклад: у 1869 р. через місто їхав на відкриття Суецького каналу та буріння артезіанських свердловин гірський інженер, секретар “Товариства сприяння розвитку російської промисловості та торгівлі” Костянтин Скальковський [ДАОО, ф. 1, оп. 17 (1869), спр. 103]; у 1891 р. відбувся виїзд до Стамбула хіміка Новоросійського університету Арсенія Лебединцева [ДАОО, ф. 45, оп. 8 (1891), спр. 26]. Він брав участь у перших глибоководних експедиціях з дослідження Чорного моря в 1891–1892 рр., внаслідок яких було описано дно центральної частини моря і виявлено сірководневу зону нижче 200 м та відсутність там фауни.

Інший співробітник Новоросійського університету, кафедри нормальної анатомії, приват-доцент Микола Стадницький перебував у відрядженні в 1905–1906 рр. з метою отримати інформацію про невідомі до цього часу кафедри нормальної анатомії в Каїрі, Афінах, Стамбулі та здійснити обмін медичними експонатами [Стадницкий 1908, *608–620*]. Микола Стадницький залишив досить цікаві порівняльні враження від навчального процесу та від наочності цих кафедр. Кафедру нормальної анатомії в Каїрі очолював англієць професор Дж. Еліот Сміт, навчальний процес відбувався англійською мовою, при тому що більшість студентів були арабського походження. Уникаючи в нашій статті всіх подробиць навчання практичних навичок курсу нормальної анатомії, зазначених у звіті М. Стадницького, відзначимо, що він зауважив: “відсутність скільки-небудь достойних навчальних посібників”, “практичне викладання нормальної анатомії... слід визнати поставленим добре”. Професор Е. Сміт охоче погодився провести обмін єгипетських мумій на відповідні російські експонати. Інша ситуація була на кафедрі в Афінах. Кафедру при Афінському університеті очолював професор Г. Склавунос, грек за походженням. Навчальний процес відбувався двома мовами – грецькою та французькою, посібники також були переважно французькі, а викладання дисципліни наближалось до найкращих традицій західноєвропейських університетів. У Стамбулі кафедра розміщувалась на «березі, що називається азіатським, у місцевості “Хайдар-паша”». Військово-медична школа, де була розміщена кафедра, мала “величний чотириповерховий кам’яний будинок, побудований близько 2-х років тому, з чудовим видом на Стамбул”. Кафедру очолював турок професор Массар-паша. Лекції викладалися

професором і асистентами французькою та турецькою мовами, практична робота відбувалась на 1–2 курсах. Професору допомагали викладати лекції два асистенти Юсуф-Камі та Гекмен-Бей, обидва турки за походженням. Студенти теж етнічні турки, по закінченні школи отримували звання військового лікаря. Далі М. Стадницький описує процес навчання, музей, що містив анатомічні та зоологічні експонати тощо. Стадницькому найбільше імпонував навчальний процес в Афінах, і з усіма трьома кафедрами він домовився про обмін анатомічними препаратами з медичним факультетом університету в м. Одесі.

Таким чином, відрядження одеських вчених до Стамбула мало декілька складових. По-перше, інформація звітів дає змогу простежити історію столиці Османської імперії, її урбанізацію, етнічне формування сучасного мегаполіса, оцінити науковий потенціал міста. По-друге, враження суб'єктивні та мають порівняльний характер, що дає можливість вивчення інформації про самих одеських вчених, їхні інтереси та погляди.

ЛІТЕРАТУРА

Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам: 1816–1881 / Сост. Н. И. Веселовский. Санкт-Петербуг, *1887*.

[*Григорьев В. В.*] Поездка в Константинополь Изафети Маклуба // **Одесский альманах на 1840 г.** / Ред. Д. М. Княжевич. Одесса, *1839*.

Державний архів Одеської області. Ф. 44, оп. 1 (1839), спр. 78; ф. 1, оп. 17 (1869), спр. 103; ф. 45, оп. 7 (1885), спр. 15; ф. 45, оп. 7 (1886), спр. 12; ф. 45, оп. 8 (1895), спр. 17; ф. 45, оп. 8 (1891), спр. 26.

Историческая записка о состоянии и действиях Ришельевского лицея, с 30-го августа 1854 по 28-е августа 1855 года // **Годичный акт в Ришельевском лицее, 28 августа 1855 года.** Одесса, *1855*.

Іваненко О. А. Зв'язки вчених Новоросійського університету із зарубіжними науковими центрами (друга половина XIX – початок XX ст.) // **Український історичний журнал,** *2013*, № 4.

Непомнящий А. А. Сходознавчі студії в історичному кримознавстві в першій половині XIX ст. // **Схід,** *2003*, № 6.

Попруженко М. Г. Отчет о заграничной командировке летом 1907 г. // **Записки Императорского Новороссийского университета.** Т. 111. Одесса, *1908*.

Скрипник В. В. Одеський період діяльності сходознавця В. В. Григор'єва // **Історичний архів.** Вип. 4. Миколаїв, *2010*.

Стадницкий Н. Г. **Кафедры нормальной анатомии в Каире, Афинах и Константинополе: [к отчету о заграниц. командировке 1905 и 1906 гг. прозектора и прив.-доц. при каф. норм. анатомии мед. фак. Новорос. ун-та Н. Г. Стадницкого].** Одесса, *1908*.

Урсу Д. П., *Музичко О. Є.* Етапи та особливості розвитку сходознавства в Одесі у середині XIX – XX століттях // **Східний світ,** *2013*, № 2–3.

REFERENCES

Vasiliy Vasil'yevich Grigor'yev po ego pis'mam i trudam: 1816–1881 (1887), Compl. by N. I. Veselovskiy, Saint Petersburg. (In Russian).

Grigor'yev V. V. (1839), "Poyezdka v Konstantinopol' Izafeti Makluba", in *Odesskiy al'manakh na 1840 g.*, D. M. Knyazhevich (Ed.), Gorodskaya tipografiya, Odessa, pp. 642–701. (In Russian).

Derzhavnyy arkhiv Odes'koyi oblasti [The State Archives of Odessa Region], F. 44, Op. 1 (1839), Spr. 78; F. 44, Op. 1 (1839), Spr. 78; F.1, Op. 17 (1869), Spr. 103; F. 45, Op. 7 (1885), Spr. 15; F. 45, Op. 7 (1886), Spr. 12; F. 45, Op. 8 (1895), Spr. 17; F. 45, Op. 8 (1891), Spr. 26.

"Istoricheskaya zapiska o sostoyanii i deystviyakh Rishelevskogo litseya s 30-go avgusta 1854 po 28-e avgusta 1855 goda" (1855), in *Godichnyy akt v Rishel'yevskom litseye, 28 avgusta 1855 goda*, Odessa, pp. 53–69. (In Russian).

Ivanenko O. A. (2013), "Zv"yazky vchenykh Novorosiys'koho universytetu iz zarubizhnymy naukovymy tsentramy (druha polovyna XIX – pochatok XX st.)", *Ukrayins'kyy istorychnyy zhurnal*, No. 4, p. 112–135. (In Ukrainian).

Nepomnyashchyy A. A. (2003),"Skhodoznavchi studiyi v istorychnomu krymoznavstvi v pershiy polovyni XIX st.", in *Skhid*, No. 6, pp. 84–89. (In Ukrainian).

Popruzhenko M. G. (1908), "Otchet o zagranichnoy komandirovke letom 1907 g.", in *Zapiski Imperatorskogo Novorossiyskogo universiteta*, Vol. 111, Odessa, pp. 1–48. (In Russian).

Skrypnyk V. V. (2010), "Odes'kyy period diyal'nosti skhodoznavtsya V. V. Hryhor"yeva", in *Istorychnyy arkhiv*, Issue 4, pp. 30–32. (In Ukrainian).

Stadnitskiy N. G. (1908), *Kafedry normal'noy anatomii v Kaire, Afinakh i Konstantinopole: [K otchetu o zagranich. komandirovke 1905 i 1906 gg. prozektora i priv.-dots. pri kaf. norm. anatomii med. fak. Novoros. un-ta N.G. Stadnitskogo]*, Odessa. (In Russian).

Ursu D. P. and Muzychko O. Ye. (2013), "Etapy ta osoblyvosti rozvytku skhodoznavstva v Odesi u seredyni XIX – XX stolittyakh", *Shìdnij svìt*, No. 2–37, pp. 92–118. (In Ukrainian).

Одеські вчені у Стамбулі: завдання досліджень та враження (за матеріалами звітів XIX – початку XX ст.)

О. А. Бачинська, *М. В. Алєксєєнко*

Одеса і Стамбул – міста, які мають давню історію зв'язків. Навіть перша згадка про Одесу – Хаджибей у 1415 р. пов'язана з необхідністю постачання хліба до Стамбула (Константинополя). Отже, не дивно, що саме Одеса стала і надалі тим містом, через яке Україна мала зв'язки з Османською імперією, зокрема Стамбулом. Здійснювали зв'язки вчені освітніх і наукових закладів Одеси, які перебували у Стамбулі з конкретними завданнями і залишили свої звіти та спогади. На вплив таких поїздок на розвиток сходознавства дослідники звертали увагу давно, однак опису у звітах сучасного їм Стамбула увага не приділялась. Аналіз вражень та описів дає можливість зробити певні висновки.

Так, відрядження одеських вчених до Стамбула мало декілька складових. По-перше, інформація звітів дає змогу простежити історію столиці Османської імперії, її урбанізацію, етнічне формування сучасного мегаполіса, оцінити науковий потенціал міста. По-друге, враження суб'єктивні та мають порівняльний характер, що дає можливість вивчення інформації про самих одеських вчених, їхні інтереси та погляди.

Ключові слова: враження, вчені, звіт, інформація, Одеса, Стамбул

Одесские ученые в Стамбуле: задачи исследований и впечатления (по материалам отчетов XIX – начала XX в.)

Е. А. Бачинская, М. В. Алексеенко

Одесса и Стамбул – города, которые имеют давнюю историю связей. Даже первое упоминание об Одессе – Хаджибей в 1415 г. связано с необходимостью поставки хлеба в Стамбул (Константинополь). Поэтому неудивительно, что именно Одесса стала и в дальнейшем городом, через который продолжались связи Украины с Османской империей, в частности Стамбулом. Осуществляли связи ученые образовательных и научных учреждений Одессы, которые находились в Стамбуле с конкретными задачами, оставили свои отчеты и воспоминания. О влиянии таких поездок на развитие востоковедения, исследователями написана не одна публикация, однако описанию в отчетах современного им Стамбула не уделяли должного внимания. Анализ впечатлений и описаний города дает возможность сделать определенные выводы.

Так, командировки одесских ученых в Стамбул имели несколько составляющих. Во-первых, информация отчетов дает возможность проследить историю столицы Османской империи, ее урбанизацию, этническое формирование современного мегаполиса, оценить научный потенциал города. Во-вторых, впечатления субъективные и имеют сравнительный характер, что дает возможность изучения информации о самих одесских ученых, их интересах и взглядах.

Ключевые слова: впечатления, информация, Одесса, отчет, ученые, Стамбул

Стаття надійшла до редакції 30.07.2018

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 11–19
doi: https://doi.org/10.15407/orientw2018.03.011

UDC 94(4):94(5)

**THE NORTH-CUACASIAN ALANS AND THE RUS'
DURING THE POST KHAZARIAN PERIOD**

O. Bubenok
DSc (History), Professor
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
helgebub@i.ua

In the Soviet historical tradition the opinion existed that the friendship between the North Caucasian Alans and Rus' was exactly before the Mongols invasion. These questions were affected in the chapters of monograph "Foreign Policy of Ancient Rus'" by V. T. Pashuto which were written by A. P. Novoseltsev. However these statements need the confirmation from the written and also archeological sources.

So, the Russian and then Soviet researchers supposed that in "Story of Temporal Years" the contacts between the North Caucasian Alans-Jases and Rus'ian peoples were fixed in 965, 1117 and 1182 years AD. However we have not the information of Old Rus'ian Chronicles on the connection of these Jases with the North Caucasian Alania. Therefore the supposition about their Eastern Europe origin is more preferable.

Besides, according to the data of Arabian source "History of al-Bab and Shirvan", A. P. Novoseltsev supposed that the direct contacts between the North Caucasian Alans and Rus'ian peoples could be begun only since 1032 years AD in the Eastern Caucasus. However the different authors wrote two independent parts of this Chronicle and therefore the descriptions of events of 423/1032 year are different there. As a result the supposition about these contacts is very doubtful. Besides, V. A. Kuznetsov wrote that the Alans from "History of al-Bab and Shirvan" could be not only the migrants from the Central Caucasus but also the native population of Maskut region near Darband fortess in the Eastern Caucasus. Their second name was the Maskuts.

In spite of it, the data of archeological excavations confirm the contacts between the North Caucasian Alans and Rus'ian peoples in 11-th century exactly where the western border of North Caucasian Alania adjoined with the eastern border of Rus'ian Tmutarakan' principality.

Thus, we can explain this insignificance in contacts between the North Caucasian Alans and Rus'ian peoples during the Post Khazarian Period as a result of incuriosity of Rus' relatively advancements to the lands of Central Caucasus where the Alans lived. It is generally known that the Rus'ian people aimed to control foremost the water roads from the Black Sea to the Caspian Sea.

Keywords: Alans, Rus', Northern Caucasus, contacts, V. T. Pashuto, A. P. Novoseltsev, Story of Temporal Years, Shirvan and al-Bab, Alania, Tmutarakan' principality

О. Б. Бубенок

АЛАНЫ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА И РУСЬ В ПОСЛЕХАЗАРСКИЙ ПЕРИОД[1]

В советской историографии сложилась традиция рассматривать историю средневековых народов и государств, находившихся на территории бывшего СССР, как одно целое, что должно было предопределить, по их мнению, в дальнейшем образование Российской империи, а затем и Советского Союза. Именно этот идеологический постулат был взят на службу советскими историками. Поэтому вполне

© 2018 O. Bubenok; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

закономерным стал поиск связей населения Руси с народами и государствами близлежащего Востока. Заметное место среди последних в X–XII вв. занимала Алания, находившаяся в Центральном Предкавказье. В советской науке неоднократно поднимался вопрос о дружественных связях северокавказских аланов и русов в предмонгольский период. Однако так и не понятно, насколько эти утверждения соответствуют реальности.

Следует отметить, что этот вопрос был затронут и в монографии В. Т. Пашуто "Внешняя политика Древней Руси". Весьма характерно, что те параграфы книги, где речь шла непосредственно об аланах, написал по просьбе В. Т. Пашуто востоковед А. П. Новосельцев [Новосельцев 1968a, *94–95*; 1968b, *104–105*; 1968c, *216–217*]. При этом взгляды обоих ученых на некоторые аспекты аланской проблемы несколько отличались. Так, В. Т. Пашуто считал, что северокавказские аланы были покорены в 965 г. киевским князем Святославом во время рейда, который сначала проходил в 964 г. через земли вятичей, а оттуда в следующем году – в Среднее Поволжье. Исследователь утверждал, что там были разбиты буртасы и булгары, а затем в Нижнем Поволжье была захвачена хазарская столица Итиль. Потом Святослав должен был добраться по Каспийскому морю до дагестанского Семендера, от которого должен был двигаться вдоль Северного Кавказа к Азовскому морю и Белой Веже на Нижнем Дону. Именно в это время "он распространил русскую власть на асов и касогов". По словам В. Т. Пашуто, "Связи этих земель с Русью оказались прочными и, видоизменяя форму, просуществовали вплоть до монгольского нашествия" [Пашуто 1968, *93*].

Однако А. П. Новосельцев в этой же книге совершенно иначе интерпретирует события 965 г. По его предположениям, "окончательно разгромить Хазарию в 965 г. Святославу не удалось". Он считал, что в 965 г. войска Святослава двинулись из Киева в Нижнее Поволжье и нанесли удар хазарам, но не покорили их. По мнению А. П. Новосельцева, "после разгрома хазарских войск Святослав покорил ираноязычных асов, живших... на Дону, а также касогов... обитавших... на восточном берегу Азовского моря" [Новосельцев 1968a, *94*]. Окончательно же хазары были разгромлены, как считал исследователь, во время второго похода русов, который состоялся в 358 г. х. (968/969 г.) [Новосельцев 1968a, *95*]. Как видим, А. П. Новосельцев не считал, что первые прямые контакты Руси и северокавказских аланов были установлены именно в 965 г. Такое расхождение во мнениях требует объяснения.

Следует учитывать, что В. Т. Пашуто был специалистом по истории Руси, а А. П. Новосельцев – Востока. В соответствии с этим первый исследователь делал упор на данные древнерусских летописей, а другой больше доверял мусульманским авторам. Хотя оба активно использовали одни и те же источники – "Повесть временных лет" [ПВЛ 1950, *47*] и сочинение Ибн Хаукаля [Бартольд 1940, *34–35*]. Следует отметить, что гипотеза В. Т. Пашуто отражала советскую традицию второй половины XX в. При этом сам В. Т. Пашуто активно ссылался на разработки М. И. Артамонова [Артамонов 1962, *426–429*]. В то же время подход А. П. Новосельцева отличался новаторством. Следует отметить, что его гипотеза нашла поддержку среди востоковедов. Так, Т. М. Калинина развила и дополнила дальше предположения своего коллеги А. П. Новосельцева [Калинина 1976].

Добавим, что гипотеза В. Т. Пашуто о войне Святослава с северокавказскими аланами полностью опровергается сообщением Константина Багрянородного, который видит в правителе этих аланов независимого правителя. Византийский автор за несколько лет до похода Святослава отмечает: "Эксусиократор Алании не живет в мире с хазарами, но более предпочтительной считает дружбу василевса ромеев" [Константин 1991, *52–53*]. Не мог же Святослав воевать с врагом своего врага!

Опираясь на данные арабоязычной "Истории ал-Баба и Ширвана" [Минорский 1963], А. П. Новосельцев считал, что непосредственные контакты русов и северо-

кавказских аланов могли установиться лишь в первой половине XI в. По его мнению, в 1030 г. русы вместе с аланами совершили первый поход на каспийское побережье Южного Кавказа, где поддержали в междоусобной борьбе Мусу. Завершая разговор об этом походе, исследователь подчеркнул: "Скорее всего русы ушли на Северный Кавказ через Дарьяльский проход, бывший во владениях союзного им аланского царя" [Новосельцев 1968b, *104*]. Второй поход, по наблюдениям А. П. Новосельцева, русы в союзе с аланами совершили в Ширван в 1032 г. Но поход для них был неудачен. Попытка реванша русов и аланов в следующем 1033 г. также закончилась неудачей [Пашуто 1968, *104–105*]. Таким образом, А. П. Новосельцев считал упомянутых аланов жителями Центрального Предкавказья. Однако В. А. Кузнецов, указал и не без оснований, что упомянутые в Дербентской хронике аланы могли быть и жителями области Маскат к югу от Дербента, известные также как маскуты [Кузнецов 1984, *208–209*]. Среди исследователей уже давно получило распространение мнение, что "маскутами" раннесредневековые армянские авторы называли массагетов.

В связи с этим следует напомнить, что грекоязычный автор II–III вв. Кассий Дион в своей "Римской истории" при описании политических событий на Кавказе в 135 г. не только локализовал массагетов на Кавказе, но и поставил знак равенства между аланами и массагетами: "аланы, которые суть массагеты" [Алемань 2003, *130–131*]. Латиноязычный автор IV в. Аммиан Марцеллин в своем произведении "Деяния" при описании событий IV в. отметил, что во время похода против персидского шаха Шапура II римский император Юлиан в своей речи к воинам вспомнил о массагетах как об аланах и также локализовал их на Восточном Кавказе: "массагеты, которых мы тепер называем аланами" [Алемань 2003, *68–69*].

Армянский историк V в. Егише сообщает, что в 460–462 гг. албанский князь Вече поднял восстание против персов и с помощью маскутов и одиннадцати царей горцев завладел крепостью Чера в Дагестане. Однако на протяжении года он вынужден был воевать и с хайландурами, которые были союзниками персов. После этого правитель Албании переселил часть маскутов к югу от укреплений, то есть расселил их в Северной Албании [Егишэ 1971, *169*]. В VII в. автор "Армянской географии" отмечал, что маскуты проживали к югу от Дербента, а по соседству с ними, к северу от Дербента, находились владения гуннов [Патканов 1883, *31*]. По данным хроники "Тарих ал-Баб...", страна Маскат вплоть до 833 г. сохранила своих самостоятельных правителей [Минорский 1963, *110–112*]. А. В. Гадло считал, что это были маскуты, которые проживали к югу от Дербента [Гадло 1979, *35*, *151*].

С содержанием самого текста "Тарих ал-Баб..." также не все так просто, особенно там, где речь идет о совместных действиях русов и аланов, – в параграфах 15 и 37–38. Еще В. Ф. Минорский отметил, что в параграфе 15 говорится о двух походах русов в 423/1032 г., а в параграфе 38 под тем же годом речь идет об одном походе [Минорский 1963, *161*]. В этом же параграфе под 1032 г. сообщается о нападении только одних русов на владения ал-Баба и Ширвана. Это закончилось тем, что местные мусульмане отняли у русов свою добычу. А далее следует такая фраза: "[После этого] русы и аланы вознамерились отомстить" [Минорский 1963, *70*]. Как видим, неожиданно откуда-то тут появились аланы. Возможно, упомянутые в параграфе 38 аланы являлись местными маскутами, которые еще проживали в области Маскат к югу от Дербента. В. А. Кузнецов считал, что уже в конце X в. население этой области "было уже слишком смешанным" [Кузнецов 1984, *208*].

Однако возможно и другое объяснение. Так, в первой части хроники, посвященной правителям Ширвана, говорится, что в 421/1030 г. русы вмешались в междоусобную борьбу между правителями Ширвана и ал-Баба. После этого русы ушли в Рум. Об аланах нет упоминания. Аланы упоминаются при описании событий 423/1032 г. Тогда сарирцы и аланы заключили союз и напали на Ширван. Но му-

сульмане, включая жителей ал-Баба, дали отпор и вырезали захватчиков. Спасся лишь маленький отряд, "включая правителя аланов". В следующем 424/1033 г. правитель аланов вернулся, чтобы отомстить, но и на этот раз был разбит [Минорский 1963, *53–54*]. Как видим, аланы Центрального Предкавказья нападали на Ширван и ал-Баб совместно с Сариром, а не с русами.

Во второй части хроники, посвященной правителям ал-Баба, как уже отмечалось, эти события поданы иначе. В 423/1032 г. русы в одиночестве нападают на Ширван. Они были разбиты. Потом русы и аланы мстят мусульманам [Минорский 1963, *70*]. Получается, что две части одной хроники написали различные авторы, и поэтому описания событий 423/1032 г. весьма отличны. Как видим, утверждение, что в XI в. контакты русов и аланов Центрального Предкавказья происходили в Западном Прикаспии, весьма преждевременно.

Кроме того, опираясь на данные древнерусских летописей, А. П. Новосельцев считал, что во второй половине XII в. при суздальском дворе преемников Мономаха находились выходцы из северокавказской Алании. В них он склонен был видеть Анбала Ясина, а также сестер-ясынь, которые являлись женами князей Мстислава Святославича и Всеволода Юрьевича. Это исследователь объяснял тем, что, по его мнению, "в XII в. русские князья через асов и аланов, а также через половцев устанавливают тесные политические связи с Грузией" [Новосельцев 1968с, *216–217*].

Сведения древнерусских летописей о ясах во Владимиро-Суздальской земле всегда вызывали интерес у исследователей. Особое внимание обращалось на то, что во время трагических событий 1175 г. среди убийц Андрея Боголюбского был Анбал Ясин. Он разбогател на службе у Андрея Боголюбского, ибо "ключ держашеть у всего дому княжа, и надо всеми ему дал бяшать" [Ипатьевская… 1843, *114*]. Однако это не помешало Анбалу принять участие в заговоре, в результате которого был убит Андрей Боголюбский. Летописи также сообщают, что в 1182 г. сын киевского князя Святослава Всеволодовича Мстислав и суздальский князь Всеволод Юрьевич были женаты на двух сестрах, ясках по происхождению [Ипатьевская… 1843, *125*]. Известно также, что жену Всеволода звали Мария [Воскресенская… 1856, *112*]. Более того, в некоторых летописях сказано, что она являлась дочерью чешского князя Шварна [Новгородская IV… 1848, *468*; Мазурский... 1968, *67*; Книга Степенная... 1908, *226–227*]. Этот пассаж уже давно ставит исследователей в тупик.

Так, Новгородская четвертая летопись (XV в.) сообщает, что "Мариа, Всеволожна Щварновна, дщи кня(зя) Чешьского" [Новгородская IV… 1948, *468*], Мазурский летописец (XVII в.) называет ее "великая княгиня инокиня Марфа Щваркона" [Мазурский... 1968, *67*], "Книга Степенная царского родословия" (XVII в.) уточняет: "боголюбивая великая княгиня Мария... Щьварновна дьщи князя Чешьского" [Книга Степенная... 1908, *226–227*]. В Тверской летописи (XVI в.) под 1204 г. значится еще более подробная информация: "пострижеся великая княгиня Всеволожа Мариа, дщи Шварлова Ческого, в чернице и в схиму, в Володимере, а пиведена ис Чех не крещена..." [Тверская... 1863, *301–302*]. Как видим, сообщение о чешских корнях Марии, жены суздальского князя Всеволода Юрьевича, повторяется не только в поздних летописях XVI–XVII вв., но содержится и в более ранних разделах Новгородской четвертой летописи, написанной в XV в. Поэтому интерес представляет происхождение ее отца Шварна.

По данным Лаврентьевской и Радзивиловской летописей, впервые некий Шварн был упомянут в 1146–1147 гг. при описании похода киевского князя Изяслава против Святослава Ольговича, в результате чего был захвачен Новгород-Северский. Тогда Шварн находился на службе у Изяслава [Лаврентьевская... 1926–1928, *314*; Радзивиловская... 1989, *113*]. Кроме того, Лаврентьевская летопись упоминает "Кшеварна" при обороне Киева от половцев в 1150 г. [Лаврентьевская... 1926–1928,

331–332]. Отметим, что Изяслав Мстиславич находился на киевском престоле с 1146-го по 1154 г. В 1142–1146 гг. он был князем Переяславской земли, а до 1142 г. Изяслав Мстиславич, потомок Владимира Мономаха, являлся волынским князем [Толочко 1996, *111*]. В. Т. Пашуто в монографии "Внешняя политика Древней Руси" обратил внимание на близкие связи князей Волыни с Чехией. Так, по его данным, имел место брак находившегося в 40-е гг. XII в. в Новгороде Святослава Мстиславича (брата Изяслава Мстиславича) с Ефтимией, дочерью оломоуцкого князя Отона II и сестрой оломоуцкого Отона III, который после гибели отца бежал на Русь [Пашуто 1968, *183*]. В результате, напрашивается предположение: не мог ли на Волыни Изяслав Мстиславич взять на службу чешского князя Шварна и после этого переехать с ним в Киев?

Однако для этого найдутся возражения. Во-первых, Шварн из Чехии должен был быть ясином. Нам пока ничего не известно о пребывании ясов в Чехии в XII в. Во-вторых, находившийся на службе у Изяслава Шварн и отец Марии, супруги суздальского князя Всеволода Юрьевича, князь Шварн могли быть разными людьми. Следует обратить внимание также на их различный социальный статус. Происхождение отца Марии уже давно волновало историков. Еще П. Бутков в начале XIX в. высказал предположение, что упомянутые женщины-ясыни не были связаны своим присхождением с Северным Кавказом [Бутков 1825, *317–329*].

Что же касается происхождения Анбала Ясина, то И. Г. Добродомов и А. Н. Карсанов выдвинули предположение о его связи с Волжской Булгарией. Основанием для этого стало их же предположение о родственных связях Анбала Ясина и жены Андрея Боголюбского, которая, как известно, была "болгаркой" и появилась в Суздальской земле после похода Андрея Боголюбского в 1164 г. на Волжскую Булгарию. При этом исследователи ссылаются на сообщение В. Н. Татищева о том, что она также являлась "ясыней", т. е. яской из Волжской Булгарии [Добродомов 1993; Карсанов 1994; Татищев 1964, *250*]. Однако сочинение В. Н. Татищева не может являться историческим источником.

Исходя из сказанного, наиболее вероятной представляется версия о восточноевропейском происхождении упомянутых ясов. Не следует забывать, что владимиро-суздальские князья были преемниками Мономаховичей из Киева. Известно также, что еще в 1116 г. переяславский князь Ярополк совершил поход на "Дон" (Сев. Донец) и привел с собой пленных ясов, среди которых была "яского князя дщерь" [Ипатьевская… 1843, *8*]. Нет сомнений в том, что этих ясов он поселил на территории Переяславского княжества.

В связи с этим особый интерес представляют те топонимы, которые встречаются на землях Полтавщины и содержат в себе этноним ***яс-***. Как известно, в прошлом Полтавская губерния представляла собой пограничную со степью территорию Переяславского княжества. В XIX в в Гадячском уезде существовал хутор ***Ясиновой (Ясиновщина***) [Полтавская губерния 1862, *31*]. Кроме того, в Полтавском уезде, на пути от Полтавы до Зенькова, существовал хутор ***Ясиново***. В этом же уезде, на север от Полтавы возле течения реки Голтвы, находился хутор ***Ясиновщина*** [Полтавская губерния 1862, *19*]. В Роменском уезде, на запад от Ромен, был хутор ***Ясиновка*** [Полтавская губерния 1862, *197*]. Естественно, имеет смысл рассматривать эти топонимы или их часть как результат деятельности Ярополка по укреплению южных границ Переяславского княжества.

После этого в 1132 г. Ярополк стал киевским князем, где княжил до своей смерти в 1139 г. Летописи упоминают о его жене под 1145 г. в связи с переносом мощей мужа ее Ярополка в церковь Святого Андрея. Она известна как Елена Яска [Ипатьевская… 1843, *21*]. Вполне возможно, что вместе с ней переехали в Киев и некоторые ее соплеменники. Следует учитывать, что после смерти Владимира Мономаха в 1125 г. земли Суздальского княжества перешли к его сыну Юрию Долгорукому,

который правил также в Киеве дважды: в 1149–1151 гг. и 1155–1157 гг. Поэтому ничто не мешает считать, что в период своих правлений в Киеве Юрий Долгорукий и мог переселить ясов на земли Владимиро-Суздальского княжества, которое все это время продолжало оставаться его вотчиной вплоть до его смерти в 1157 г.

Более 50 лет назад Е. Г. Пчелина подвергла анализу все сообщения древнерусских летописей о ясах и пришла к следующему выводу: "…из одиннадцати упоминаний русской летописи о ясах только в трех случаях (1277–1278 и 1319 гг.) можно видеть ясов, живших на земле современных Северо-Осетинской и Чечено-Ингушской АССР. Все остальные свидетельства или не имеют к ним никакого отношения, или же упоминают их вместе с ясами других территориальных и языковых групп алан-асов-осов-ясов" [Пчелина 1963, *160–161*].

Как оказалось, не содержит упоминаний об аланах Центрального Предкавказья и сообщение V Новгородской летописи под 1029 (6537) г., где речь идет о походе князя Ярослава против аланов-ясов: "Ярослав ходи на ясы и взять их" [Новгородская V… 1917, *116*]. Примечательно, что об этом событии упоминает лишь одна летопись. А. В. Гадло, как и некоторые его предшественники, считал, что Ярослав подавлял вблизи от Тмутаракани восстание местных касогов и хазар, которых поддержали соседи-ясы [Гадло 1994, *93–94*] Как видим, здесь имел место военный конфликт, а не дружественные отношения русов и аланов.

Наиболее вероятным местом локализации этих аланов является восточное побережье Черного моря. Это находит подтверждение в восточных источниках. Так, еще в конце X в. неизвестный фарсоязычный автор трактата "Худуд ал-'Алам" локализовал западную границу владений аланов на берегу Черного моря: "Касек – город в стране алан, расположенный на берегу Черного моря; место богатое; в нем есть купцы..." [Худуд ал-'Алем 1930, *31*, *табл. 38а*]. Кроме того, мусульманский географ XII в. ал-Идриси в своем сочинении отметил, что на восточном берегу Черного моря (Нитас) южнее земли ***ал-Хазарийа***, которая находилась вблизи Матрахи на Таманском полуострове, простирались с юга на север "земля Ланиййа" с городом ***Ал-Ланиййа,*** населенным купцами [Коновалова 2006, *108*, *118*]. Анализируя эти сообщения ал-Идриси, И. Г. Коновалова пришла к выводу: "Судя по приведенным сообщениям об Алании, ал-Идриси располагал данными главным образом о ее приморской части" [Коновалова 2006, *216*].

В. А. Кузнецов, изучая некоторые археологические материалы на территории Западной Алании, пришел к выводу об их происхождении с территории Руси. Это он объяснил тем, что в XI в. западная граница Алании соприкасалась в восточной границей Тмутараканского княжества [Кузнецов 1984, *294–297*]. В более поздний период связи Руси и Алании Центрального Предкавказья не прослеживаются. А. П. Новосельцев считал, что причиной этого являлся "половецкий заслон" [Новосельцев 1968с, *217*]. Однако эти связи были незначительны и в более раннее время – в X–XI вв. Это можно объяснить тем, что жителей Руси мало интересовали земли Центрального Предкавказья, где обитали аланы. Через территорию северокавказской Алании проходили лишь сухопутные торговые коммуникации. В то же время основной сферой деятельности русов было осуществление контроля над водными путями из Черного моря в Каспийское благодаря наличию судоходных рек и переволоки между Доном и Волгой.

[1] Основой для настоящей статьи стал доклад "Аланы Северного Кавказа в истории Руси послехазарского периода", прочитанный на XXX Юбилейных чтениях памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто "Восточная Европа в древности и средневековье" 18 апреля 2018 г. [Бубенок 2018, *32–36*].

ЛИТЕРАТУРА

Алемань А. **Аланы в древних и средневековых письменных источниках.** Москва, *2003*.

Артамонов М. И. **История хазар.** Ленинград, *1962*.

Бартольд В. В. Арабские известия о русах // **Советское востоковедение,** *1940*, вып. 1.

Бубенок О. Б. Аланы Северного Кавказа в истории Руси послехазарского периода // **Восточная Европа в древности и средневековье**. **XXX Юбилейные чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто.** Москва, 17–20 апреля 2018 г. Материалы конференции. Москва, *2018*.

Бутков П. О браках князей Русских с Грузинками и Ясынями в XII веке // **Северный архив,** *1825*, № 4.

Воскресенская летопись // **Полное собрание русских летописей** (далее – ПСРЛ). Т. VII. Санкт-Петербург, *1856*.

Гадло А. В. **Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв.** Санкт-Петербург, *1994*.

Добродомов И. Г. Об одном алано-буртасском имени в эпитафиях волжских булгар XIV века // **Ономастика и эпиграфика средневековой Восточной Европы и Византии.** Москва, *1993*.

Егишэ. **О Вардане и войне армянской** / Пер. с древнеарм. И. А. Орбели. Єреван, *1971*.

Ипатьевская летопись // **ПСРЛ.** Т. II. Санкт-Петербург, *1843*.

Константин Багрянородный. **Об управлении империей** / Под ред. Литаврина Г. Г. и Новосельцева А. П. Москва, *1991*.

Калинина Т. М. Сведения Ибн Хаукала о походах руси времен Святослава // **Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975 г.** Москва, *1976*.

Карсанов А. Н. Ясыня из Волжской Болгарии // **Герменевтика древнерусской литературы.** Сб. 6. Ч. II. Москва, *1994*.

Книга Степенная царского родословия // **ПСРЛ.** Т. XXI. Санкт-Петербург, *1908*.

Коновалова И. Г. **Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы.** Москва, *2006*.

Кузнецов В. А. **Очерки истории алан.** Орджоникидзе, *1984*.

Лаврентьевская летопись // **ПСРЛ.** Т. I. Ленинград, *1926–1928.*

Мазурский летописец // **ПСРЛ.** Т. XXXI. Москва, *1968.*

Минорский В. Ф. **История Ширвана и Дербента X–XI вв.** Москва, *1963*.

Новгородская IV летопись // **ПСРЛ.** Т. IV. Санкт-Петербург, *1848*.

Новгородская V летопись // **ПСРЛ.** Т. IV. Петроград, *1917*.

Новосельцев А. П. Восточные источники о разгроме Хазарского каганата // Пашуто В. Т. **Внешняя политика Древней Руси.** Москва, *1968a*.

Новосельцев А. П. Русь и государства Кавказа и Азии // Пашуто В. Т. **Внешняя политика Древней Руси.** Москва, *1968b*.

Новосельцев А. П. Русь и государства Кавказа // Пашуто В. Т. **Внешняя политика Древней Руси.** Москва, *1968c*.

Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // **Журнал министерства народного просвещения.** *1883.* Ч. CCXXVI.

Пашуто В. Г. **Внешняя политика Древней Руси.** Москва, 1968.

ПВЛ. – **Повесть временных лет.** Ч. I. Москва – Ленинград, *1950*.

Полтавская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 года. Санкт-Петербург, *1862*.

Пчелина Е. Г. Упоминания о ясах в русских летописях // **Материалы и исследования по археологии СССР.** № 114. Москва, *1963*.

Радзивиловская летопись // **ПСРЛ.** Т. XXXVIII. Ленинград, *1989*.

Татищев В. Н. **История Российская.** Т. III. Москва – Ленинград, *1964.*

Тверская летопись // **ПСРЛ.** Т. XV. Санкт-Петербург, *1863*.

Толочко П. **Київська Русь.** Київ, *1996*.

“Худуд ал-Алем”. Рукопись Туманского. С введением и указателем В. Бартольда. Ленинград, *1930*.

REFERENCES

Aleman’ A. (2003), *Alany v drevnikh i srednevekovykh pis’mennykh istochnikak*, Menedzher, Moscow. (In Russian).

Artamonov M. I. (1962), *Istoriya khazar*, Gos. Ermitazh, Leningrad. (In Russian).

Bartol'd V. V. (1940), "Arabskiye izvestiya o rusakh", *Sovetskoye vostokovedeniye*, Issue 1, Moscow, pp. 15–50. (In Russian).

Bubenok O. B. (2018), "Alany Severnogo Kavkaza v istorii Rusi poslekhazarskogo perioda", in *Vostochnaya Evropa v drevnosti i srednevekov'ye*, *XXX Yubileynyye Chteniya pamyati chlena-korrespondenta AN SSSR Vladimira Terent'yevicha Pashuto*, *Moskva*, *17–20 aprelya 2018 g.*, *Materialy konferentsii*, Moskva, pp. 32–36. (In Russian).

Butkov P. (1825), "O brakakh knyazey Russkikh s Gruzinkami i Yasynyami v XII veke", in *Severnyy arkhiv*, No. 4, pp. 317–329. (In Russian).

"Voskresenskaya letopis' " (1856), in *Polnoye sobraniye russkikh letopisey (daleye – PSRL)*, Vol. VII, Saint Petersburg. (In Russian).

Gadlo A. V. (1994), *Etnicheskaya istoriya Severnogo Kavkaza X–XIII vv*., Saint Petersburg. (In Russian).

Dobrodomov I. G. (1993), "Ob odnom alano-burtasskom imeni v epitafiyakh volzhskikh bulgar XIV veka", in *Onomastika i epigrafika srednevekovoy Vostochnoy Evropy i Vizantii*, Moscow, pp. 130–150. (In Russian).

Egishe (1971), *O Vardane i voyne armyanskoy*, Per. s drevnearm. I. A. Orbeli. AN Ar. SSR, Yerevan. (in Russian).

"Ipat'yevskaya letopis' " (1843), in *PSRL*, Vol. II, Saint Petersburg. (In Russian).

Konstantin Bagryanorodnyy (1991), *Ob upravlenii imperiyey*, Litavrin G. G. and Novosel'tsev A. P. (Eds.), Nauka, Moscow. (In Russian).

Kalinina T. M. (1976), "Svedeniya Ibn Khaukala o pokhodakh rusi vremen Svyatoslava", in *Drevneyshiye gosudarstva na territorii SSSR*, *Materialy i issledovaniya*, *1975 g*., Nauka, Moscow, pp. 90–101. (In Russian).

Karsanov A. N. (1994), "Yasynya iz Volzhskoy Bolgarii", in *Germenevtika drevnerusskoy literatury*, Book 6, Part II, Moscow, pp. 385–398. (In Russian).

"Kniga Stepennaya tsarskogo rodosloviya" (1908), in *PSRL*, Vol. XXI, Saint Petersburg, pp. 1–286. (In Russian).

Konovalova I. G. (2006), *Al-Idrisi o stranakh i narodakh Vostochnoy Evropy*, Vostocnaya literatura, Moscow. (In Russian).

Kuznetsov V. A. (1984), *Ocherki istorii alan*, Ir, Ordzhonikidze. (In Russian).

"Lavrent'yevskaya letopis' " (1926–1928), in *PSRL*, Vol. I, AN SSSR, Leningrad. (In Russian).

"Mazurskiy letopisets" (1968), in *PSRL*, Vol. XXXI, Moscow. (In Russian).

Minorskiy V. F. (1963), *Istoriya SHirvana i Derbenta X–XI vv.*, Izd. Vost. Lit., Moscow. (In Russian).

"Novgorodskaya IV letopis' " (1848), in *PSRL*, Vol. IV, Saint Petersburg, pp. 1–165. (In Russian).

"Novgorodskaya V letopis' " (1917), in *PSRL*, Vol. IV, Petrograd, pp. 180–220. (In Russian).

Novosel'tsev A. P. (1968a), "Vostochnyye istochniki o razgrome Khazarskogo kaganata", in Pashuto V. T., *Vneshnyaya politika Drevney Rusi*, Nauka, Moscow, pp. 94–95. (In Russian).

Novosel'tsev A. P. (1968b), "Rus' i gosudarstva Kavkaza i Azii", in Pashuto V. T., *Vneshnyaya politika Drevney Rusi*, Nauka, Moscow, pp. 104–105. (In Russian).

Novosel'tsev A. P. (1968c), "Rus' i gosudarstva Kavkaza", in Pashuto V. T., *Vneshnyaya politika Drevney Rusi*, Nauka, Moscow, pp. 216–217. (In Russian).

Patkanov K. (1883), "Iz novogo spiska geografii, pripisyvayemoy Moiseyu Khorenskomu", *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, CH. CCXXVI, pp. 21–32. (in Russian).

Pashuto V. G. (1968), *Vneshnyaya politika Drevney Rusi*, Nauka, Moscow. (In Russian).

Povest' vremennykh let (1950), Part I, AN SSSR, Moscow and Leningrad. (In Russian).

Poltavskaya guberniya. Spisok naselennykh mest po svedeniyam 1859 goda (1862), Saint Petersburg. (In Russian).

Pchelina E. G. (1963), "Upominaniya o yasakh v russkikh letopisyakh", in *Materialy i issledovaniya po arkheologii SSSR*, No. 114, AN SSSR, Moscow, pp. 160–161. (In Russian).

"Radzivilovskaya letopis' " (1989), in *PSRL*, Vol. XXXVIII, Nauka, Leningrad. (In Russian).

Tatishchev V. N. (1964), *Istoriya Rossiyskaya*, Vol. III, Nauka, Moscow and Leningrad. (In Russian).

"Tverskaya letopis' " (1863), in *PSRL*, Vol. XV, Saint Petersburg. (In Russian).

Tolochko P. (1996), *Kyyivs'ka Rus'*, Abrys, Kyiv. (in Ukrainian).

"Khudud al-Alem". Rukopis' Tumanskogo (1930), Introduction and index by V. Bartol'd, AN SSSR, Leningrad. (In Russian).

Алани Північного Кавказу і Русь у післяхозарський період

О. Б. Бубенок

У радянській історичній науці неодноразово порушувалося питання про нібито дружні зв'язки аланів Північного Кавказу і Русі в передмонгольський період. Слід зазначити, що це питання було порушене в тих розділах монографії В. Т. Пашуто "Зовнішня політика Давньої Русі", які написав А. П. Новосельцев. Однак ці твердження потребують підтвердження з боку як письмових, так і археологічних джерел.

Радянські дослідники вважали, що в "Повісті минулих літ" контакти русів і північнокавказьких аланів-ясів зафіксовані при згадці подій 965, 1117 та 1182 рр. Проте немає жодної вказівки літописів на будь-який зв'язок цих ясів з Аланією Північного Кавказу. Тому прийнятнішою видається версія про їхнє східноєвропейське походження.

Крім того, А. П. Новосельцев, спираючись на дані арабомовної "Історії ал-Баба і Ширвана", вважав, що безпосередні контакти русів та північнокавказьких аланів могли встановитися в 1032 р. на Східному Кавказі. Однак дві самостійні частини цієї хроніки написали різні автори, і тому описи подій 423/1032 р. там дуже відмінні, що ставить під великий сумнів твердження про такі контакти.

Проте, відповідно до даних археологічних розкопок, контакти русів та аланів були можливі лише в XI ст. саме там, де західний кордон північнокавказької Аланії стикався зі східною межею Тмутараканського князівства.

Цю незначність контактів можна пояснити тим, що жителів Русі мало цікавили землі Центрального Передкавказзя, де мешкали алани. Як відомо, основною сферою діяльності русів було здійснення контролю над водними шляхами з Чорного моря в Каспійське.

Ключові слова: алани, Русь, Північний Кавказ, контакти, В. Т. Пашуто, А. П. Новосельцев, Повість минулих літ, Ширван і ал-Баб, Аланія, Тмутараканське князівство

Аланы Северного Кавказа и Русь в послехазарский период

О. Б. Бубенок

В советской исторической науке неоднократно поднимался вопрос о якобы дружественных связях аланов Северного Кавказа и Руси в предмонгольский период. Следует отметить, что этот вопрос был затронут в тех разделах монографии В. Т. Пашуто "Внешняя политика Древней Руси", которые написал А. П. Новосельцев. Однако данные утверждения требуют подтверждения со стороны как письменных, так и археологических источников.

Советские исследователи полагали, что в "Повести временных лет" контакты русов и северокавказских аланов-ясов зафиксированы при упоминании событий 965, 1117 и 1182 гг. Однако нет ни одного указания летописей на какую-либо связь этих ясов с Аланией Северного Кавказа. Поэтому более предпочтительной представляется версия об их восточноевропейском происхождении.

Кроме того, А. П. Новосельцев, опираясь на данные арабоязычной "Истории ал-Баба и Ширвана", считал, что непосредственные контакты русов и северокавказских аланов могли установиться в 1032 г. на Восточном Кавказе. Однако две самостоятельные части этой хроники написали различные авторы, и поэтому описания событий 423/1032 г. там весьма отличны, что ставит под большое сомнение утверждение о таких контактах.

Тем не менее, в соответствии с данными археологических раскопок, контакты русов и аланов были возможны лишь в XI в. именно там, где западная граница северокавказской Алании соприкасалась в восточной границей Тмутараканского княжества.

Эту незначительность контактов можно объяснить тем, что жителей Руси мало интересовали земли Центрального Предкавказья, где обитали аланы. Как известно, основной сферой деятельности русов было осуществление контроля над водными путями из Черного моря в Каспийское.

Ключевые слова: аланы, Русь, Северный Кавказ, контакты, В. Т. Пашуто, А. П. Новосельцев, Повесть временных лет, Ширван и ал-Баб, Алания, Тмутараканское княжество

Стаття надійшла до редакції 29.06.2018

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 20–43
doi: https://doi.org/10.15407/orientw2018.03.020

UDC 294.3:94(541.35):7.04

THE NEPALESE MEDIEVAL TEMPLE: AN EXAMPLE OF THE BUDDHIST MONASTERY OF VAJRAYOGINI (GUM BAHA) IN SANKHU

D. Markov
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
markovdmytro6@gmail.com

An article deals with the religious history, iconography, art and architecture of ancient Buddhist monastery Gum Baha in Sankhu, situated in North-Eastern part of the Nepal valley. A unique Buddhist complex, which history predates the first centuries AD, lacks a deeper research, although Gum Baha, which came to be widely known as Vajrayogini and associated with this Tantric goddess, whose sanctuary is housed in vihara's pagoda, in fact represents (in architecture and arts) a history of Buddhism in Nepal, its development, doctrine & ideas, in Nepal. Here we speak of Nepalese Buddhism, also known as Newari Buddhism. Iconography of tympanums (torana) of pagoda style temples is being analysed carefully because it helps to find out an identity of divinities depicted on this fine toranas (tympanums). That analysis tries to reveal Tantric ideas, which had different religious, philosophical, social, political connotations, through medieval religious symbolism of art. Thus the special logic of development of Buddhism in Nepal, the core evolution of it's ideas is revealed in architectural and artistic evolution of Gum Baha: as for example, the growth of religious importance of the female sanctuary instead of traditional baha cente (stupa – chaitya), which was an indication of popularity of shakti cults in Nepal (also related with the royal ideology and political rituals) on the one head, and the strengthening of the Tantric tradition on the other. As the author argues in the paper, the main deities of the two-roofed Swayambu pagoda (Jogeswara temple) represent the 5 Buddhas (Pancha Buddhas), with Amitabha being situated on the western (main, entrance) torana of the temple. The investigation of toranas' iconography helps to find out dan iconographical program and the textual base of the monastery and its pagodas: our assumption gives a way to state that the Svayambhu myth and Svayambu Purana text (15 century) is that religious and ideological basis. The Swayambhu Purana tells the mythical story of creation of Nepal by Manjushri, bodhisattva of wisdom. The author shows that importance of the myth on different levels. It was an argument to state the Buddhist identity, an importance of Buddhist understanding of their role in social and political spheres. At the same time the history of Gum Baha could be a marvellous example of Hindu-Buddhist coexistence and contacts, often resulting in special syncretic trends. The state favoured cult of Vajrayogini, Buddhist devi widely popular among the Hindus and associated with royal power (as protectress) was another page of this process, which was the part of more global one, century's long process of sanscritisation in Nepal. The long period of coexisting of Buddhism and Hinduism caused the formation of unique Hindu-Buddhist complex.

Keywords: architecture, Gum Baha, history of ideas, iconography, Nepalese Buddhism, socio-religious history, Tantrism

Д. Є. Марков

НЕПАЛЬСЬКИЙ СЕРЕДНЬОВІЧНИЙ ХРАМ: НА ПРИКЛАДІ БУДДІЙСЬКОГО МОНАСТИРЯ ВАДЖРАЙОГІНІ (ГУМ БАХА) У М. САНКХУ

У містечку Санкху на північному сході Непальської долини (долини Катманду) розташований сакральний комплекс, присвячений тантричній богині Ваджрайогіні

© 2018 D. Markov; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

і відомий як буддійський монастир Гум Баха[1] (Gum Baha), або Гум Бахал, чи Гум Віхара. Цей комплекс має давню історію, є однією з найвиразніших і водночас найунікальніших пам'яток у Непалі, а питання про часи його виникнення й досі залишається дискусійним. Він включає сакральні пам'ятники різного часу: пагоди і ступи (чайтьї)[2], храми (дві пагоди), монастирські приміщення, яскраво декоровані зображеннями, чернечі келії. Окрім архітектурних об'єктів, у Гум Баха присутні скульптури будд і бодхісаттв та інших божеств. Всередині самого монастиря – також чудова металева скульптура. Слід відзначити і наявність на території монастиря хіті[3] – джерела з басейном, що постачало воду з трьох кам'яних жолобів, покритих різьбою. Поряд із давньою віхарою також є печери, де, ймовірно, ще на початку нової ери жили перші монахи.

Релігійне значення віхари для буддистів гімалайських країн важко переоцінити; комплекс Гум Віхара важливий для непальського (неварського) буддизму ваджраяни як центр паломництва, як місце сили в сакрально-географічному і сакрально-політичному смислах (і через важливість місця, і через значимість божеств, що "мешкають" у віхарі). Відомі пандити, і непальські, і тибетські, відвідували Гум Віхару як паломники, і серед них був проповідник Падмасамбхава (VIII ст.). Численні індуїсти також здавна шанували тантричну богиню Ваджрайогіні (як і інші індуїстські культи шакті та буддійські культи праджні) та її храм у Гум Баха, отже, храм і монастир стали одними з головних і для них. Донаторами монастиря часто були могутні та знатні особи, зокрема й непальські королі. Високий стиль виконання декору порталів робить храми комплексу особливим і важливим надбанням не тільки Непалу, а й світу.

Вперше Гум Баха стає відомим європейцям із книги У. Кіркпатріка (1811), що розповідає про широку популярність богині Ваджрайогіні серед непальців, як буддистів, так і індуїстів. Його вивчали під різними кутами зору як американські та європейські вчені – К. Доуман, Д. Лелюхін, А. Ледков, Д. Снеллгров, М. Слассер, Н. Гутшов та ін., – так і непальські, зокрема Д. Бангдел, Р. С. Шарма, Б. Г. Шрестха. Зверталася увага на історію датування комплексу, його місце в релігійному житті непальців і сакральну значимість, формування архітектурної структури, проблеми пантеону та взаємодії індуїстських і буддійських персонажів, їхньої іконографії. На жаль, незважаючи на високу оцінку цих декількох дослідників, глибшого і всебічного дослідження історії віхари, особливостей архітектури та декорування храмів комплексу, їхньої історії і ролі в релігійному житті середньовічного Непалу поки що майже немає. Стаття, що пропонується нижче, окрім того, що враховує праці зазначених вчених, спирається на тексти Сваямбху Пурани[4] (XV ст.) та Манішайла авадани[5] і є спробою представити унікальний непальський сакральний комплекс із метою дослідити розгортання тантричної іконографічної програми, представленої архітектурою та образотворчим матеріалом.

Згідно з непальськими легендами, заснування Гум Баха в Санкху пов'язується ще з королем Непалу Манадевою, що правив у V ст. [Dowman, Bubriski 1995, *57*]. Королю у видінні явилася богиня і вказала на місце, де Манадева має збудувати ступу (поховавши там останки свого спочилого батька). Безумовно, не так просто розпізнати правду, що криється за легендою, однак, без сумніву, Гум Баха є одним із найстаріших у Непалі монастирів, і дуже ймовірно, що спочатку він належав до тхеравадинської (або хінаянської) школи, якій, як і самому напрямку буддизму, судилося занепасти в гірській країні, поступившись місцем *ваджраяні* (тантричному буддизму). Тхеравадинські аскети *бгікшу* проживали в печерах поряд із віхарою. Вже епіграфіка короля VII століття Амшувармана (605–621) у "написах із Харігаону" згадує Гум Віхару (тобто Гум Баха) [див.: Лелюхин 2009; Приложение… 2009, *151–153*]. Зрештою, непальський дослідник Шарма, посилаючись на хроніку Гопалараджавамшавалі, вважає, що в часи Манадеви віхара вже існувала, а монахи вже

проживали в печерах біля сучасного комплексу монастиря [Sharma 1996, *5*]. Але саме з часів короля походять перші письмові – епіграфічні відомості про існування віхари. Д. Бангдел, наприклад, припускає, що монастир чи не найстаріший у Непалі і вже існував декілька століть до короля Манадеви [Bangdel 1999, *127–137*].

Архаїчні ступи, "перетворені" зі скель (чайтья)[6] – природних виходів породи назовні, справді відсилають нас до глибин непальської релігійної традиції. Так, в одній із грамот короля з Харігаона монастирю Гум Баха відведено важливу роль. Не випадково буддійський монастир Гум Віхара вказано на першому місці у списку серед 5 монастирів: здавна монастир отримував численні пожертвування і підтримку королів. Королі чинили так не лише тому, що це був їхній обов'язок захисника *дгарми*, а й тому, що культ Ваджрайогіні з часом, а можливо і від початку, був дуже важливим для монархії, тісно пов'язаним із нею: богиня належить до кола деві (жіночих міфологічних персонажів), що захищають державу, патронують королів. До того ж культ тантричних жіночих божеств шактістського спрямування[7] в Непалі був сильним, центральним у релігійному житті індусько-буддійської громади [Bangdel 2010, *55–57*; Dowman, Bubriski 1995, *24–29*]. Окрім того, у часи династії Ліччхаві, як це показує російський непаліст Д. Лелюхін, проаналізувавши епіграфічні джерела, монастирі і буддійська громада відігравали важливу роль в адмініструванні та у відносинах між королем і сільськими спільнотами та їхніми радами *панчаятами*. Тому монастир Гум Віхара, як його звуть ліччхавійські джерела, як великий монастир, впливовий і з чималими дарунками земель, мав зайняти своє місце в цих соціально-політичних процесах у Непалі тих часів [Лелюхин 2009]. Так, своїми земельними дарунками королі одночасно намагалися пожвавити "співробітництво" між непальським буддійським монастирем Гум Віхара і шиваїтським храмом Пашупатінатхом; це ж стосувалося розв'язання проблеми водопостачання і зрошення полів, що було вигідно одночасно і віхарі, і Пашупатінатху[8]. Все це, справедливо зауважує Д. Лелюхін, – сприяння процесу санскритизації в багатьох його виявах, а також особливій соціо-релігійній лінії в політиці, що принесла б порозуміння, компроміс, такий свого роду симбіоз двох великих традицій. Цікаво, що і в чисто релігійному сенсі з часом (ми не знаємо, як це було в часи короля Амшувармана) в епоху династії Малла принаймні храм Ваджрайогіні, важлива святиня віхари, став об'єктом "синкретичного" культу, впливи індуїстів на буддійський монастир посилилися, що, звісно, знаково в умовах, коли королівством правлять індуські династії, а буддисти й індуїсти, навіть конкуруючи, найдивовижнішим чином взаємодіють, у цілому мирно, коли культи і традиції обох релігійних традицій переплелися. Однак, безперечно, ці впливи не змогли змінити глибинну традицію буддійської богині і традиції віхари, а те, що буддійська громада і храми займають своє місце і мають шануватися, не ставилося під сумнів королями, які, підтримуючи їх, виконували свій обов'язок правителя, раджадгарму. Але не можна не відзначити, що специфічна політика і багатовіковий процес санскритизації привели до своєрідного порозуміння в релігійному полі, зродивши різноманітні форми синкретизму, співробітництва і компромісу між релігійними традиціями різних течій замість ворожнечі; держава виконувала певну "організаційну" роль у цьому процесі[9].

Тантрична деві – *Ваджрайогіні* належить до сім'ї (групи) чотирьох тантричних богинь: Ваджрайогіні (вона ж Кхадгайогіні із Санкху), Гухешварі, Пхамехінг Йогіні і Від'єшварі. Ваджрайогіні – жіночий вияв Будди, Тара, але її гнівна маніфестація. Для буддистів вона Угратара та Синя Тара (Ніла Тара), для індуїстів – один із виявів Дурги. У своїй іконографії Ваджрайогіні із Санкху завжди озброєна – тримає меч (*кхадга*) в руці і є захисницею від ворогів Дгарми, тому її інше ім'я – Кхадгайогіні. Ця деві зображена на танках (у Непалі званих паубха) завжди червоного кольору (детальніше щодо іконографії і традицій Ваджрайогіні в буддизмі див.: [English 2002]). Меч – також і королівський символ. Не випадково сильна і могутня богиня

та інші її сестри традиційно були під патронатом королів. Богиня Таледжу, династійна деві непальських королів, споріднена із групою деві (вона одночасно уособлює в собі і Ваджра Деві, і Дургу, і Калі). Захисниця короля та королівства, "жива богиня" Кумарі (Радж Кумарі), що протягом століть благословляла королів на царство, є проявом Таледжу. Але важливо підкреслити, що Ваджрайогіні, хоч і у своїй гнівній формі, як і її сестра Гухешварі (вона асоціюється з "матір'ю усіх будд" Праджняпарамітою), – це вияв мудрості, *праджня* (див.: [Pratapaditya Pal 1985, *30–33*]).

Монастир Гум Баха розташований на окраїні містечка Санкху, у гірській місцевості, посеред соснового лісу. Напевно, саме тому, на відміну від інших численних монастирів Непалу (особливо у великих трьох королівських містах: Катманду, Лалітпурі і Бхактапурі) він не має такого чіткого планування, як інші *баха*, що розташовані фактично в містах, посеред іншої щільної середньовічної забудови і в плані становлять прямокутник. Архаїчні монастирі, що також були засновані приблизно в ті ж часи, що й Гум Баха, часто мають саме таке планування (принаймні в тому вигляді, у якому вони дійшли до нас). Так, наприклад, це відомий Уку Баха, або монастир Уку в Лалітпурі. Він, як пише відомий американський культурний антрополог і мистецтвознавець Мері Слассер, збудований згідно з давньоіндійськими традиціями, продовжувачем яких, безумовно, є Непал [Losty 2004, *90*; Slusser 2004]. У такій віхарі, прямокутній у плані, де фактично головний монастирський простір є внутрішнім двориком, сформованим 4 крилами будівлі, ці крила будівлі (часто в декілька поверхів) віхари використовуються монахами як житлові, святилища тощо; вони нерідко мають галереї на перших поверхах, іноді відкриті; головне святилище, як правило, розташоване навпроти головного входу. Це може бути і пагода, часом фактично вмурована в основний прямокутник будівлі (в іншому випадку – храм, що стоїть окремо, але в цьому ж внутрішньому просторі дворика з галереями). Усе життя монастиря минає всередині дворика: саме там розташований головний об'єкт вшановування – ступа та інші ступи (чайтьї), часом вотивні. Безумовно, ступа – обов'язковий атрибут будь-якого монастиря Непалу. Поряд можна зустріти і статуї божеств. Дуже часто в цих монастирях проживають громади буддистів, священики (їх називають у Непалі баджрачаріями (баджрачарія – від неп. "вчитель ваджри", ваджра – символ Ваджраяни (тантричного буддизму)) і шак'ями (шак'ї, згідно з традицією, походять із народу шак'їв, до якого належав історичний Будда Шак'ямуні)) та їхні сім'ї[10] (також див.: [Oldfield 1880, I, *177–188*]). Таким за своїм плануванням, як і численні маленькі віхари Непалу, є й монастир Ква Баха, чи монастир Ква в Лалітпурі, відомий також як Хіранія Варна Магавіхара, одна з найбільших буддійських інституцій у країні. Здавна багатий і численний, Ква Баха має понад 1000-літню історію. Відповідно до традиції, його внутрішні дворики багато прикрашені, там можна знайти чимало скульптур божеств різного часу, свідчення численних донацій, а його трьох'ярусна "золота" пагода вражає своєю монументальністю; окрім неї, також є маленький храм, присвячений Сваямбгу-ступі, самовиявленій мудрості Будди, та інші святилища. Однак і тут давня середньовічна традиція планування, буддійських віхар, схожих часом на фортецю (за висловом Д. Геллнера)[11], залишалася незмінною [Gellner 2012, *134–178*].

Різну оцінку викликала традиція будувати пагоди, що окремо стоять у просторі (не вписані у прямокутник будівлі віхари). Наприклад, англійський буддолог Д. Снелгрув стверджував, що в основі подібного розташування храму лежить у цілому радше індуська концепція просторової організації храму. Але, як показує це американський мистецтвознавець і антрополог М. Слассер, у тантричній традиції обох релігій божество, перебуваючи в мандалі, спрямоване на 4 сторони світу. В основі будь-якого непальського храму – мандала, по-своєму реалізована у просторі. Але в основі ступи також лежить мандала. Так, перш ніж зводиться ступа, монахи проводять спеціальні ритуали, мандала справді наноситься на місце майбутньої

ступи, містяться у її фундаменті (про це детальніше писав німецький дослідник Нільс Гутшов [Gutschow 1997]. Що ж до двох'ярусної пагоди в Гум Баха зі ступою всередині храму, то цей приклад, навіть якщо сприймати його як виняток, наближує непальський храм-пагоду до її далекосхідних сестер – пагод, зокрема, Японії. В основі японської пагоди – ступа, але така, що еволюціонувала архітектурно і просторово, перетворивши харміку, конусоподібне завершення ступи, у багатоярусний храм-вежу. Ми можемо побачити тут смислову та образну якщо не спорідненість, то подібність. Пагоди Гум Баха і багатьох інших віхар стоять окремо, у внутрішньому дворі, оточені галереями. Цікаво провести паралелі з японською архітектурою буддизму і тут: тривалий час у середні віки пагоди, навіть винесені за межі основного комплексу японського монастиря, все одно оточувалися галереями. Основні храми часто були вписані у внутрішній двір комплексів. Зрештою, глибинним символічно-просторовим тлом розбудови простору-мандали віхари навколо ступи є давньоіндійська традиція, про що пише Д. Бангдел [Bangdel 1999, *120–137*; див. також: Gutschow 1997].

Лісовий монастир Гум Баха через гористий рельєф має терасне районування: від головних воріт необхідно підніматися сходами вище, де і розташовані усі споруди традиційного буддійського монастиря: пагоди і ступи, скульптури. І ще поряд дгарамсала (приміщення для паломників і монахів) та хіті (джерело). Цікаво, що пагоди і ступи не вписані у прямокутний двір, сформований галереями навколо цих головних храмів, як це, як правило, є в інших віхарах.

Пагоди Гум Баха – традиційно непальські. Вони зводяться з цегли і дерева. Кожен ярус має великі дерев'яні вставки, що наче врізаються в цеглу, обрамлюючи основний портал дверей (на першому ярусі). Інші яруси мають різьблені вікна з дерев'яними ж решітками. Всі дерев'яні частини строкато прикрашені різьбленням, яким славиться Непал, і частина має металеві оклади, також із витонченим орнаментами та зображеннями божеств. Дашки храму, що нависають над ярусами будівлі, підтримують дерев'яні балки, так само покриті різьбленням із різноманітними релігійними сюжетами. Вони до того ж зберегли в Гум Баха залишки фарби, адже були яскраво розписані. Як і інші храми Непалу, ці храми мають металеве навершя (неп. гаджур) – позолочений конус – обов'язкове завершення будь-якого храму. Він проводить незриму центральну вісь храму. В основі непальської пагоди – символіка сакральної діаграми, мандали [Slusser 1982, *145*; Levy 1990]. Центр її – місце перебування божества; мандала є образною реалізацією Всесвіту, мікрокосмом, що наче виростає з мандали. Подібне ж можемо сказати і про ступу – в її основі в непальській традиції ваджраяни лежить мандала (часто – дгармадгатувагішвара мандала)[12].

Вважається, що обидві пагоди Гум Баха збудовані в XVII столітті, у часи правління князя Пратапа Малла (1641–1674) [Dowman, Bubriski 1995, *57*; Sharma 1996, *270*]. Трьох'ярусний храм-вежа в цілому нагадує інші подібні непальські будови, як буддійські, так і індуїстські. Цей тип пагод називається *кутагар*; як зазначає англійський дослідник непальського буддизму Брайян Ходжсон[13], це "звичайний непальський храм". Аналогічну пагоду можна бачити на малюнку, виконаному непальським художником поч. XIX ст., з колекції Б. Х. Ходжсона, що зараз зберігається в Музеї Гіме в Парижі (див. іл. 9). Провести паралель можна і з пагодою Авалокітешвари (Карунамаї, Рато Маччхендранатха) в Лалітпурі, типовою трьох'ярусною. До того ж вона збудована також у XVII столітті або ж була радикально перебудована і набула сучасного вигляду приблизно в 1650-х рр., тоді ж, коли будували пагоди комплексу Ваджрайогіні в Гум Баха (Санкху) [Муриан 2000, *79–80*, див. також вкладку]. Д. Бангдел вважає, що храм Самовивленої мудрості Будди з'явився раніше, у 1500-ті роки, однак ніяк не пояснює, чому саме так, і не підкріплює своє припущення джерелами.

Перш ніж перейти до іконографії храмів, необхідно зазначити, що інтерпретація, подана нижче, – лише одна з можливих, а зображення тимпанів храмів, що допомагають встановити "ідентичність" божества[14], ідентифікувати мандалу, яка лежить в основі храму, потребують ще досліджень і уточнень.

Храм Сваямбгу чайтьї, або Самовиявленої мудрості Будди (також храм Йогешвара)

Перша пагода, яку розглянемо, двоярусна (іл. 12). Вона присвячена *Сваямбгу чайтьї* (ступі), тобто *самовиявленій мудрості Будди*. Всередині вона має мініатюрну копію славнозвісної ступи Сваямбгунатх[15] [Bangdel 2010, *5*; Dowman, Bubriski 1995, *24–29*; Rospatt 2009, *120–143*].

Двох'ярусна пагода, що вшановує Сваямбгу-ступу і самовиявлену мудрість Будди (згідно з непальськими міфами, вона проявилася у прадавні часи у квітці лотоса, що розквітнув над озером, на місці якого пізніше космічним бодхісаттвою Манджушрі[16] була створена країна Непал)[17], має чотири портали. В основі непальського храму – мандала, сакральна діаграма зі священним центром і секторами, як пише про це М. Слассер [Slusser 1982, *145*]. Тому ці портали зорієнтовані на 4 сторони світу і підкреслюють, що в основі пагоди – мандала божества, що дивиться в усі сторони. Усі портали виконані в дереві, мають і насичено декоровані тимпани (тимпан – торана). Головний вхід (західний) у пагоду має металеві (мідні) оклади, вкриті позолотою. На торані головного входу зображений 12-рукий Мага Амітабга, на троні із павичами, його ваханою (іл. 3, 11). Амітабха сидить на квітці лотоса, має меч та інші атрибути. З боків його оточують два будди, яких англійський буддолог К. Доуман визначив як *двох* Шадакшарі *Авалокітешвари* [Dowman, Bubriski 1995, *57–60*]. Обрамлення, краї торани також вкриті чудовими рослинними орнаментами і мотивами. Тут же, також із боків, присутні *макара* – міфологічні істоти. Над ними зображені *нага* (змієподібні міфологічні істоти; тут – жіночі божества із хвостами змій і капюшоном, утвореним із голів декількох кобр). Вище, вінчаючи торану, ширяє Гаруда – міфічний цар птахів, традиційний супутник Вішну[18] [Dowman, Bubriski 1995, *57*; Sharma 1996, *275–281*].

На рамі дверей, дещо нижче Мага Амітабги, також можна побачити маленьке зображення Манджушрі Намасамгіті (за визначенням К. Доумана; однак детальніше цю іконографію Манджушрі Намасангіті К. Доуман не дає; своєрідну його форму (але відмінну від зображення на досліджуваному нами тимпані) аналізують Дж. Хантінгтон і Д. Бангдел) [Dowman, Bubriski 1995, *57–61*; Huntington, Bangdel 2004, *428–429*]. На бокових вставках порталу, відповідно ліворуч і праворуч від дверей, – два магакали (гнівне буддійське божество, захисник). Не всі атрибути 4-руких магакал тут вціліли. На цих вставках також є маленькі рельєфи 5 будд, або панча будда (ймовірно, *п'ять медитативних будд*, або будд мудрості; англійський дослідник XIX ст. Б. Ходсон називав їх *дг'яні будди*). До п'яти будд належать і основні (центральні) божества порталів пагоди, зокрема й Амітабга з головного тимпану порталу.

Інші три портали храму дерев'яні. На них зображені медитативні будди у своїх тантричних формах: *Мага Амоггасіддгі*, на троні з Гаруд, Амоггасіддгі (північна торана); *Акшобг'я*, трон якого підтримують 2 слони (схід); *Ратнасамбгава* (південна торана; трон із 2 кіньми – ваханами Ратнасамбгави). На торанах з дерева представлені багаторукі божества із властивими їм згідно з іконографією атрибутами і жестами рук (мудрами). Фантастичні та міфологічні істоти прикрашають інший простір торан: *макара*, *дракони* і *наги*. У цілому поява далекосхідного гостя – дракона підтверджує думку про більш пізнє будівництво храмів (або принаймні порталів), адже ці міфологічні тварини, ймовірно, потрапили до непальського мистецтва з Китаю (через Тибет) дещо пізніше (після XVII ст.) [Bunneman 2012; Gellner 2012]. Так, на-

приклад, дракони з'являються і на торані східного порталу, де центральною є фігура трьохликого восьмирукого Акшобг'ї, зовнішні характеристики якого збереглися частково. Нижня ліва рука граційно підтримує пояс, нижня права – тримає священну сосудину, у додатковій руці – меч. Навколо Акшобг'ї ще й застиглі в танці йогині, над ним – т. зв. "маска залякування", у тому місці, де в інших будд зображений Гаруда. Оточений будда Акшобг'я і драконами, вони тримають в лапах камені (перлини?) та оздоблені подібними до крил вогненними "приростами" з боків – напевне, мистецьке доповнення цього елемента традиційного східного дракона непальськими майстрами. Цікаво, що дракони тут нагадують міфологічного героя сусідньої країни Бутану, де подібний дракон прикрашає і прапор країни (з XVI ст.) – цей дракон тримає в лапах перлини, символ Вчення Будди, і вважається захисником буддизму та країни Бутану. Можливо, що обидва символи були запозичені з Китаю, приблизно в один час.

Однак увесь попередньо викладений матеріал і припущення зовсім не спростовують і інші інтерпретації іконографії порталів храму, що дало б нам змогу ствердно сказати про те, кому він присвячений, та уточнити іконографічну, релігійну і навіть історичну "програму", що мав монастир Гум Баха. Так, непальський історик мистецтва і релігієзнавець Д. Бангдел бачить головні божества порталів пагоди як богинь Панчаракша, захисних деві непальського буддизму. Вони уособлюють мудрість, сприймаються в цьому контексті комплексу Гум Баха як жіночі вияви п'яти будд і як Просвітлені будди одночасно, зазначає дослідниця [Bangdel 1999, *130*]. Мері Слассер, яку підтримав і Н. Гутшов, також вважала, що рельєфні зображення – це не будди, а тантричні богині Панчаракша. Так, зображення на торані західного порталу пагоди Мудрості Будди (Йогешвара) вона "прочитала" як Магамаюрі, а сам храм, відповідно, вважала присвяченим цій богині [Slusser 1982, *278*; Gutschow 1997, *96–98*]. Дуже ймовірно, що Ваджрайогіні, як сама деві, так і віхара, мають зв'язок з іншою деві – Харіті (Хараті), храми якої розташовані і біля ступ Сваямбгунатх і Боднатх. Про існування такого зв'язку писав німецький буддолог О. фон Роспатт [Rospatt 2009, *42–60*]. Простежує цю низку зв'язків і інший німецький дослідник, Герд Мевіссен. Так, він детально аналізує іконографію пагоди Харіті біля ступи Сваямбгу, особливо присутніх там Панчаракша: зображення богинь групи містяться на тимпанах над порталами храму. Г. Мевіссен приходить до висновку, що й на порталах досліджуваної нами двох'ярусної пагоди з Гум Баха – богині групи Панчаракша, а на західному металевому литому тимпані – Махамантранусаріні, одна з Панчаракша-деві. На думку дослідника, вахана божества – павич, на що вказує загальна іконографія персонажу, так само як і більшість атрибутів. Однак і він утримується від остаточних узагальнень та визнає питання ідентифікації персонажів Гум Баха, а саме розглянутої нами пам'ятки, дискусійним, а тому і проведення паралелей з іншими храмами та святилищами (храми Харіті біля ступ Сваямбгу і Боднатх тощо) може знайти й інше розуміння, потребує ще досліджень.

Кейт Доуман визначає будду на західному тимпані пагоди як Амітабгу. Персонажів же з інших 3 тимпанів порталів він вважає жіночими виявами панча будда (тобто богинями Мамакі, Лочаною та іншими). Однак чому саме він так вважає, К. Доуман не роз'яснює. Відомий буддолог-непаліст Дж. Лок у своїй роботі, присвяченій Гум Баха, торкається тільки проблеми ідентичності персонажа з центральної західної торани і вважає його, як про це вже зазначалося вище, Амітабгою, як і К. Доуман.

На нашу ж думку, необхідно підтримати точку зору К. Доумана і Дж. Лока: на тимпані західного порталу зображено Амітабгу, і тому, відповідно на це вказують просторова орієнтація (на захід) і вахана (павич) непальської традиції, храм присвячено саме Амітабсі. Представлений Амітабга у 12-рукій тантричній формі. Персонаж має три лики, одяг і прикраси бодхісаттви, сидить, схрестивши ноги, у квітці

лотоса, що покоїться на троні, декорованому зображенням павича, його вахани. Основні руки складені в жесті повороту колеса вчення (дгармачакраправартана мудра), дві додадкові нижні руки тримають посудину. Додаткові праві руки: жест дарування (варада мудра), тризуб (?), ваджра, меч. Додаткові ліві руки: аркан, лук, дзвінок (гхантха), квітка (див. іл. 3).

Паралелі, які хоч і не з усією впевненістю, але можна провести з іншими відповідними пам'ятками у схожих храмових комплексах, також можуть свідчити на користь припущення, що на тимпані головного порталу двох'ярусної пагоди Гум Баха зображений саме будда Амітабга. Окрім дванадцятирукої іпостасі цього будди, відома ще одна його тантрична форма. Так, металеве скульптурне зображення на балці між вікон Золотого храму, головної пагоди монастиря Ква Баха в Лалітпурі, про який вже йшлося вище, ідентифіковане відомим вченим-буддологом Д. Хантінгтоном як 8-рука форма Амітабги (іл. 10). Амітабга з Ква Баха трьохликий, має одяг і прикраси бодхісаттви, стоїть на п'єдесталі, декорованому павичем. Основна права рука тримає ваджру, ліва – дзвіночок. Додаткові праві руки тримають стрілу, аркан і меч, ліві – відповідно лук, квітку і книгу (?). Цей образ датується періодом ранніх Малла (1200–1482), як це вказує Джон Хантінгтон, а скоріше за все 1409 роком – часом, коли був зведений Золотий храм лалітпурського монастиря Ква Баха (Хіранія Варна Махавіхара). Два комплекси – Гум Баха в Санкху і Ква Баха в Лалітпурі – зближує спільний персонаж – трьохликий будда Амітабга, але представлений у різних формах. На тимпані головного порталу двох'ярусної пагоди Гум Баха розміщено образ Амітабги з дванадцятьма руками. На Золотому храмі з Лалітпура відтворено його восьмируку форму. За двома різними іпостасями одного персонажа відчуваються різні іконографічні традиції.

Водночас на користь висунутого вище припущення свідчить і те, що панча будда не тільки дуже популярні в Непалі божества, а й часто зображуються зорієнтованими на 4 сторони світу на численних ступах непальських монастирів, а тому їхня поява на тимпанах храму має певне підґрунтя. Так само це стосується і Сваямбгуступи, що має святилища панча будда, прибудовані до купола ступи; а згадаймо, що всередині пагоди, досліджуваної нами, розміщена зменшена копія саме Сваямбгуступи; її "маніфестація" в іншому просторі і в іншому монастирі в такій архітектурні формі, на нашу думку, не випадкова. Сам монастир Гум Баха – у тому вигляді, у якому він остаточно сформувався, – це реалізація в архітектурі ідей та образів, посилів міфу про творення *Непал мандали*, країни Непалу зі Сваямбгу Пурани XV століття. Пагода Самовиявленої мудрості Будди – зі ступою всередині – символізує ступу Сваямбгу, що виникла на місці спонтанно відкритої мудрості у вигляді квітки лотоса і світла, що він випромінював, доки не був перетворений бодхісаттвою Манджушрі, згідно з легендою, на ступу. "Таємнича" богиня Гухешварі, що як невидима сутність ширяла поряд із квіткою лотоса, знайшла своє відображення у храмі поруч, присвяченому тантричній деві Ваджрайогіні, яка тісно пов'язана з Гухешварі, а через неї і з ототожнюваною із Гухешварі "матір'ю усіх будд" Праджняпарамітою[19]. Про те, що подібні зв'язки і паралелі існували, писали такі дослідники, як О. фон Роспатт і Г. Мевіссен: тантрична богиня на горі біля ступи Сваямбгунатх знайшла своє помешкання в пагоді Харіті (Хараті), богині-захисниці від віспи і берегині дітей. Її храм також є біля ступи Боднатх. Але що важливо для нас у контексті Гум Баха – це алюзії тексту міфу Сваямбгу Пурани у просторі віхари, де ступа всередині пагоди символізує, "заміщує" Сваямбгу Магачайтью, що виконує роль чоловічого святилища, а храм деві Ваджрайогіні виявляється як Гухешварі; це тантричне жіноче святилище, що супроводжує чоловіче, – характерна для ваджраяни символіка чоловічої і жіночої першооснов. Присутність панча будда так само можна пов'язати з міфом, вони також є його частиною – там вони виявили себе у вигляді 5 кольорів веселки, під час створення країни Непалу, коли було перетворене священне озеро із

самовиявленою квіткою лотоса, яка випромінювала світло, вшановуючи таким чином це місце сили. Зображені на фасадах храмів і інші персонажі – наги, що жили у водах прадавнього озера і також відображені в міфі [Rospatt 2009, *120–143*].

У цьому контексті не можна не згадати і про іншу можливу текстуальну основу віхари – Манішаїла Магавадана. Легенда Манішаїла Магавадана розповідає про творення долини Санкху богинею Ваджрайогіні. Буддійська деві розрубала довколишні гори і випустила води озера, що до того були на місці долини. Як зазначає дослідник Занен, ця легенда справді нагадує за сюжетом та іншими аспектами буддійську легенду про створення бодхісаттвою Манджушрі самого Непалу (див.: [Shrestha 2012, *70–79*]). Занен проводить паралелі і між Манджушрі та Ваджрайогіні, а також приходить до висновку, що богиня, яка згадується у Сваямгу Пурані, – Манійогіні, – це не хто інша як Ваджрайогіні [Shrestha 2012, *70–78*][20].

Якщо поринути в інший пласт цілого комплексу уявлень релігійних і не тільки, Ваджрайогіні важлива не лише як тантрична могутня деві, яка захищає вірних і державу (і тому має певні політико-релігійні функції), – це одне з важливих божеств Чакрасамвара-мандали, центральної для непальського буддизму, у формі якого буддисти Непалу навіть мислили свою країну. Відповідно з цим кожному божеству відповідала та чи інша територія мандали-країни. Так деві і Санкху потрапляють у сферу сакрально-географічних уявлень домодерного Непалу, їхній культ і традиція можуть бути джерелами для студій ментальної географії[21]. Як пише непальська дослідниця Д. Бангдел, Ваджрайогіні (або Кхадгайогіні) із Санкху – одна з 4 богинь Чакрасамвара мандали, а її святилище залишається визначним паломницьким центром як для буддистів, так і індуїстів, підтримувалося королями і князями [Bangdel 2010, *66–67*].

Виразним, із тонкою роботою по дереву, зразком непальського мистецтва XVII століття є північний портал пагоди Самовиявленої мудрості Будди (іл. 1). Нижня кам'яна балка має зображення медитативних будд. Багато орнаментовані бокові вставки відтворюють двох Магакал (знизу), а верхні бокові дерев'яні вставки прикрашені різьбленими тендітними йогинями, виконаними у найкращих традиціях багатовікового мистецтва Непалу – ці йогині, зігнувши ліву ногу, ніби танцюють на поверхні язика макара, міфологічних істот. Майстру вдалося передати і граційність їхніх рухів, і легкість одягу жіночих персонажів. Їхні "попередниці" за стилем виконання прикрашають балки монастиря Уку Баха в Лалітпурі, що були датовані М. Слассер раннім Середньовіччям [Slusser 2004]. Тут можна побачити, як еволюціонував стиль від часів династії Ліччхаві (IV–IX століття) до пізніх Малла (XVII–XVIII, за часів Пратапа Малла, одного з представників династії, збудована ця пагода). Цікаво, що М. Слассер, проаналізувавши архітектурне декорування Уку Баха, зробила несподіване відкриття щодо датування балок храму. Це зумовлює необхідність більш уважного дослідження й елементів храму, що можуть виявитися набагато давнішими. З другого боку, німецька дослідниця Гудрун Бюнеманн (на основі перекладу напису присвяти на спорудження Золотого віконечка, що на стелі) атрибутувала спорудження Золотого віконечка із зображенням буддійського божества Авалокітешвари в королівському палаці в Лалітпурі значно пізнішим часом, аніж раніше вважалося [Bühnemann 2012].

Двері північного порталу пагоди Самовиявленої мудрості Будди (Сваямбгу чайтьї) оздоблені рослинним орнаментом, а також маленькими фігурами будд: внизу з двох боків дві стоячі дворукі фігури з одним атрибутом у руці; біля них орнаментально згорнуті фігури змій; ще два напівсидячих божества на квітці лотоса та медитативна фігура божества зверху по центру верхньої балки дверей. Обрамлюють двері декоративні колони – традиційний атрибут багатьох порталів непальських храмів.

На торані північного порталу – тантричний вияв шестирукого Амогхасіддгі (іл. 2, 4). Праворуч і ліворуч від нього два чотирируких будди в медитативних позах,

подібних за іконографією до нього самого. Традиційні макара завершують край торани; над ними дві йогині верхи на крилатих драконах, і, зрештою, "маска залякування" над центральним божеством вінчає дерев'яний тимпан (торану).

Храм Ваджрайогіні

Трьох'ярусна пагода Ваджрайогіні зведена на високій платформі. Вхід до храму охороняють два леви (сімха). Ця пагода має лише один портал, який має мідний оклад і позолочений, тонкої роботи тимпан (торана) (іл. 5). У центрі торани – власне Угратара, Ваджрайогіні, або Кхадгайогіні. Ваджрайогіні хоч і войовнича деві, але її танок відтворений більш стримано (не так експресивно, як у тибетських гнівливих божеств), рухи плавні. Деві стоїть, зігнувши в коліні праву ногу і випроставши ліву (поза пратьялідха) [Dowman, Bubriski 1995, *57–60*]. Говорячи про зображення буддійських божеств, не можна не згадати про їхню особливу плавність, де медитативне "вслухання" (як пише про це російський мистецтвознавець Е. Ганевська) є особливою рисою непальської скульптури [Ганевская 2001]. Все це тільки підкреслює безперервну спадковість традицій, які непальські митці берегли і розвивали протягом усього Середньовіччя.

З боків головну тантричну деві супроводжують дві однакові йогині, 4-рукі вияви тієї ж Ваджрайогіні. Поряд з ними – Багхіні і Сінгхіні, божества з головами лева і тигра. Над ними – будди Ваджрадгара і Ваджрасаттва (всього сім будд у медитативних позах). З боків порталу також зображені Магакали, багаторукі, з атрибутами, зокрема з мечами. На бокових вставках над порталом зображено на колісницях божеств Чандру і Сурію – втілення місяця і сонця, а на нижніх вставках – зображення йогинь з головами птахів.

Як стверджує англійський дослідник К. Доуман, іконографія богині Ваджрайогіні з тімпану храму рідкісна, нестандартна і не відповідає іншим її канонічним зображенням у живописі на паубха (неп. паубха – буддійський живопис на тканині), а в тибетській традиції – танках, де вона завжди зображується червоною [Dowman, Bubriski 1995, *57*; Sharma 1996, *268–270*; також див.: English 2002]. Тантричні форми божеств можуть бути численними, однак ця форма Ваджрайогіні, ймовірно, менш відома, менш вивчена. Як справедливо помічає Доуман, тантрична деві "позичила" меч в іншої своєї сестри, давньої Гухешварі, звідси й інше ім'я богині – Кхадгайогіні (від санскр. кхадга – меч). Дослідники небезпідставно проводять паралелі між Гухешварі, що втілює мудрість усіх будд, є Праджняпарамітою, жіночим виявом Будди, та кількома іншими богинями: індуською Дургою (одна з охоронців країни) і королівською династійною Таледжу (покровителька династій Малла (1200–1768) і Шах (з 1768)). Культи цих богинь є досить закритими[22]. Немає і єдиної точки зору щодо іконографії богині Таледжу. Інша сестра Ваджрайогіні із групи тантричних богинь, гнівних берегинь, Ваджраварахі, – також "таємнича", і навіть у її лісовій пагоді у Пхарпінгу, що розташована в іншій частині Непальської долини, богиню представляє необроблений камінь (вмістилище богині). Припускають, що зображення багаторукої деві над порталом королівського палацу в Бхактапурі (іл. 7) – це власне Таледжу [Gellner 2012, *304*]. Варто підтримати цю гіпотезу, як і можна припустити, що і в іконографії богинь відбулася "взаємодія", накладання їх одна на одну. Між зображенням на тимпані над порталом у храмово-палацовому комплексі Бхактапура та іконографією Гухешварі, а головне – Ваджрайогіні є спільні риси (хоча "гнівні" тантричні деві часто певною мірою подібні у своїх зображеннях), однак врахування релігієзнавчих та історичних студій щодо їхньої подібності дає змогу стверджувати, що й іконографічно можемо побачити результати взаємодії і "перероблення" іконографії цих богинь-сестер [Ледков 1999]. Глибше дослідження і порівняння іконографії тантричних деві в майбутньому могло б дати цікаві результати[23].

Якщо взяти до уваги наше припущення про іконографію тимпанів і порталів сусідньої двох'ярусної пагоди зі ступою всередині і зрештою, гіпотезу про те, що монастир ілюструє опосередковано, мовою езотеричної образності і метафор середньовічного буддизму, легенду про творення Непалу бодхісаттвою Манджушрі, то деві могла запозичити такий важливий атрибут у Манджушрі. Про такі символічні запозичення атрибутів – у цьому випадку 5 татхагатами у віхарі Чусья Баха, який присвячений Манджушрі, – пише К. ван Куїдж [Kooij 1977]. Манджушрі як творець буддійської країни обов'язково присутній і на пагорбі Сваямбгу-ступи в Катманду. Так, наприклад, *яшті*, центральна вісь ступи, що вставляється в центр купола храму, має перші літери мантри бодхісаттви Манджушрі [Rospatt 1999].

Монастир Ваджрайогіні в Санкху – унікальний. Він має нестандартне планування – ймовірно, через свою архаїчність, а ще через гірський рельєф місцевості. Більш рідкісним є й розташування пагод баха, а також те, що в основі двох'ярусної пагоди, присвяченої самовиявленій мудрості, лужить ступа, а не вівтар божества, яка є зменшеною копією, наслідуванням монументальної ступи Сваямбгунатх. Архітектурне декорування храмів буддійської віхари Ваджрайогіні (Гум Баха) в м. Санкху – яскравий приклад непальського традиційного мистецтва та архітектури. Проаналізувавши декорування порталів, що були виконані в 1650-х роках (можливо, з пізнішими елементами – наслідками реставрацій), можна побачити, що їхній стиль є продовженням давніх традицій мистецтва Непалу. Дослідження порталів Гум Баха та їхніх елементів справді підтверджує основну версію щодо пізнішого їхнього походження (хоча інші монастирські об'єкти, особливо скульптура, є й дуже давніми, зокрема датуються ще VI–VII ст.). Однак деякі найновіші дослідження потребують більш пильної уваги до порталів, іконографії божеств, які там зображені, що може й уточнити час побудови храмів. Так, важливою і малодослідженою є іконографія Ваджрайогіні та інших тантричних богинь, споріднених із нею, на храмових тимпанах.

Розвиток релігії від часів ранньої магаяни, коли віхара була заснована, і до часу ствердження (у часи Тхакурі (880–1200)) та активного розвитку за Малла (1200–1769) й головні ідеї буддизму відобразилися в архітектурі комплексу. Так, певним чином акцент змістився від шанування самовиявленої ступи (природної скелі) як головного об'єкта (на ритуальному рівні ступа і пагода Йогешвара залишаються таким центральним святилищем монастиря) до шанування храму деві Ваджрайогіні як основного, найбільш значущого, популярного, до того ж як серед буддистів, так і індуїстів. Ускладнення релігійної символіки тантризму, поява великої кількості божеств, їхні численні вияви і складна, часом прихована іконографія – все це виявилося і в еволюції стилю будівель монастиря. Як припускали дослідники, пагодові будівлі, можливо, є ознакою тантризму, а тому зведення в 1650-х рр. двох пагод у Гум Баха можна розглядати як архітектурно-мистецькі ілюстрації впливів тантричних ідей на архітектуру непальських віхар. На пагоди та їхню буддійську основу в часи Ліччхаві звертав увагу ще С. Леві. Проте все ж подібні асоціації можливі; до того ж посилення тантризму, реформи буддизму князя Лалітпура Сіддхі Нарасімха і будівництво пагод у Гум Баха приблизно збігаються – всі ці події і явища мали місце в XVII столітті.

Через численні паралелі, які, безсумнівно, можна провести ще, як це показали О. фон Роспатт, Г. Мевіссен та Д. Бангдел, іконографія тимпанів храмів, а отже, й божество, якому вони присвячені, можуть бути трактовані інакше. Так, деві Панчаракша, богині-захисниці, надзвичайно популярні в Непалі протягом століть, асоціюються з панча будда (з 5 татхагатами); вони ж присутні на торанах пагоди поряд зі ступою Сваямбгунатх – храму богині Харіті (зведеної в XVI–XVII ст. і реконструйованої близько 1800 року, що приблизно збігається із часом спорудження пагод у Гум Баха; окрім того, вони подібні стилістично, за архітектурою). Іконографія

гнівної іпостасі Ваджрайогіні не викликає сумнівів у її ідентичності, лише в її специфіці. Однак її зв'язок з іншими деві та роль Манджушрі в міфі про творення країни Непалу потребує подальших досліджень. Можливо, у віхарі відобразився й інший міф, схожий на той, що описаний у тексті Сваямбгу Пурани, і, ймовірно, похідний від нього міф із Манішайла-авадана, де Ваджрайогіні створює долину Санкху. Тому, зрештою, питання про іконографічну програму монастиря Гум Баха (Ваджрайогіні) в Санкху залишається відкритим.

Копія велетенської Сваямбгунатх у пагоді Самовиявленої мудрості, персонажі, пов'язані з Манджушрі; поряд із пагодою і ступою – храм тантричної деві, спорідненої з Гухешварі і Хараті (Харіті); поява нагів, господарів священного озера в часи, коли квітка лотоса і самовиявлена мудрість у вигляді світла тільки зародилися; присутність і 5 будд – все це своєрідна ремінісценція і міфу про творення Непалу, самого процесу творення та нагадування про спонтанне самовиявлене буття і мудрість ("буддовість") у буддійському вченні ваджраяни в Непалі, реалізоване в цеглі і дереві та камені, у храмі (храмовій архітектурі).

Висновки

Непальська архітектура вирізняється своєю самобутністю. Країна на перехресті різних культур, а можливо, частина давнішого ареалу поширення певного "архетипічного" просторово-архітектурного мислення, Непал представляє чудові зразки пагодової архітектури. Еволюція і походження непальської пагоди – складна проблема, однак очевидно, що вона займає своє особливе місце, адже, незважаючи на подібність до пагод Японії і Китаю, має риси, притаманні лише їй. Так само чисто індійські архітектурні форми (храми типу шикхари[24]) дістали в Непалі специфічне трактування.

Соціальний і релігійний контекст – це те, без чого не можна зрозуміти непальське буддійське мистецтво та архітектуру, адже вони як ніщо інше покликані виражати буддійські ідеї, тож важливо знати, у якому контексті вони формувалися і чому виявлялися саме так. Співіснування буддизму з індуїзмом накладало свій відбиток на іконографію та образи, але характер цього співіснування, яке можна назвати м'яким конкуруванням, із характерною взаємоповагою, відбився навіть у будові деяких ступ. Відсутність повноцінної "сектарності" в релігійній сфері та особливості непальського суспільства привели до такого ефекту творчої взаємодії – навіть художники, що часто працювали над індуськими скульптурами та оздобленням храмів шиваїтів, були нерідко буддистами тощо. Тому часто культові пам'ятки відображали ці тенденції. Водночас буддизм у Непалі зберігав свою чисто буддійську першооснову, успадковану від індійської магаяни. Пам'ятки яскраво виражають і стверджують саме буддійські ідеї. Це стосується і монастирського комплексу Гум Баха.

Водночас буддизм мав пристосовуватися до кастового суспільства, посилення тантризму, до преференції своїх королів, що шанували і навіть практикували буддизм, але самі були індуїстами (деякі – консервативними). Поміркованість монархів та їхня функція як захисників дгарми, популярність у Непалі деяких божеств, наприклад жіночих (шакті, праджні), як серед індусів, так і буддистів привели до того, що храми-центри таких культів дістали щедру підтримку королів і знаті (хоч і індуської). Це стосується і храму Ваджрайогіні в комплексі Гум Баха – через популярність і значущість богині в релігії та культурі.

Монастир Ваджрайогіні в Санкху унікальний, має нестандартне планування – ймовірно, через свою архаїчність, а також через гірський рельєф місцевості. Більш рідкісним є й розташування пагод баха, а також те, що в основі двох'ярусної пагоди присвяченої самовиявленій мудрості, є ступа, а не вівтар божества, а ступа, у свою чергу, є зменшеною копією, наслідуванням монументальної ступи Сваямбхунатх. Архітектурне декорування храмів буддійського монастиря Гум Баха в м. Санкху –

яскравий приклад непальського традиційного мистецтва та архітектури. Більше того, архітектура чудово показує еволюцію й архітектурних ідей, і уявлень буддійської релігії, що зазнавали змін протягом віків. Так, від шанування ступи, "самовиявленої" у вигляді скелі (що було в ранньомагаянську епоху), увага вірян і донаторів більше зсунулася в бік культу могутньої деві Ваджрайогіні та її храму. Навіть назва монастиря поступово відобразила цю тенденцію, дедалі більше асоціюючись із Ваджрайогіні.

Обдаровуючи і прикрашаючи храм важливого божества, непальський монарх не просто виконував свої функції захисника дгарми. Так правитель служив деві (особливо шактістським деві – захисницям держави), що було умовою перебування на троні і "тримання" ним землі від божеств, – у цьому аспекті розкривається низка релігійно-політичних і ритуально-політичних уявлень, що були значущими в епоху Середньовіччя і Ранньомодерний час (на що звертав увагу англійський дослідник Р. Бургхарт) [Burghart 1987, *237–270*]. Ваджрайогіні належить до групи богинь – саме захисників держави та має зв'язок із династійною королівською богинею Таледжу.

Увага до монастиря Гум Баха (Гум Віхара в ліччхавійських середньовічних джерелах) з боку монархії і передача віхарі певних політико-адміністративних функцій, про що розповідає епіграфіка; одночасне сприяння з боку короля співробітництву віхари і Пашупатінатха (в першу чергу індуїстського комплексу) і в будівництві іригацій, і, зрозуміло, в релігійній сфері, на нашу думку, не випадкові. У той час релігійні спільноти – гутхі, що також розпоряджалися і землею, дістали від короля завдання й адміністративного характеру. Цікаво, що в пізніший час саме Ваджрайогіні стає об'єктом шанування як індуїстів, так і буддистів, звісно, із синкретичними виявами; серед індуїстів у Ранньомодерний час деві стає надзвичайно популярною. Монархія, як медіатор у цих процесах, водночас підлаштовувалася і до буддійських традицій значної частини підданих, сприяла їхньому мирному співіснуванню з індуїстами. Ймовірно, один із найдавніших монастирів Гум Баха був обраний державою для втілення в життя політики співробітництва між різними групами, зокрема й релігійними; це був м'який процес санскритизації, у цьому випадку – політичної; водночас як багатовіковий процес взаємодії між буддизмом та індуїзмом формував той спільний буддійсько-індуський комплекс уявлень і практик, що охоплює багато сфер. У випадку віхари Гум Баха – тільки це, на нашу думку, маніфестується в архітектурі – буддисти заявляли саме про буддійську ідентичність божеств, зокрема шанованої й індуїстами, і королем Ваджрайогіні, а звертаючись до теми творення країни Манджушрі (за Сваямбгу Пураною), також стверджували значущість власної традиції як в очах вірян, так і в очах донаторів (ними часто були монархи).

Визначити, кому присвячений храм у непальській (як буддійській, так і індуїстській) традиції, можна за центральним зображенням головного порталу, точніше, тимпану над ним. Тому задля визначення "ідентичності" храмів, божеств, яким вони присвячені, і подальшої спроби визначити й текстуальну основу іконографічної програми віхари необхідно звернутися саме до тимпанів порталів храмів. Проаналізувавши декорування порталів, що були виконані в 1650-х роках, можна побачити, що їхній стиль є продовженням давніх традицій мистецтва Непалу. Дослідження порталів комплексу Гум Баха та їхніх елементів справді підтверджує основну версію щодо пізнішого їхнього походження (хоча інші монастирські об'єкти, насамперед скульптура, є дуже давніми, зокрема датуються ще VI–VII ст.). Однак деякі найновіші дослідження потребують більш пильної уваги до порталів, іконографії божеств, які там зображені, що може й уточнити час побудови храмів. Так, важливою і малодослідженою є іконографія Ваджрайогіні та інших тантричних богинь, споріднених із нею, на храмових тимпанах. Питання щодо іконографії та іконографічної програми торан, порталів храмів монастиря не є вичерпаним, залишається відкритим через складність тантричної мистецької образності, її

"таємничість" та інші обставини. Однак, на нашу думку, зображення Будди на торанах двох'ярусного храму Йогешвара являє собою продовження традиції іконографії ступи і мандали дгармадхату. За ваханами і просторовою орієнтацією, а також визначивши Будду на головному західному тимпані, можемо говорити про ідентичність трьох інших порталів. За логікою іконографічної програми дгармадхатувагішвара (коли в основі лежить мандала Манджушрі; більшість непальських ступ саме такого типу і належать до цієї іконографічної лінії) мандали і через відсилання до ступи Сваямбгу визначаємо зображених будд як 4 із 5 татхагат: Амітабга (західна торана), Акшобг'я (східна торана), Ратнасамбгава (південна торана) і Амогхасіддхі, що дивиться на північ. Таким чином, перед нами чоловіче святилище і жіноче поряд – богині Ваджрайогіні.

Паралелі, проведені з іншими пам'ятками (комплекс Сваямбгу-ступи разом із пагодою Харіті, ступа Боднатх та храм Харіті тощо), уточнили ці тонкощі тантричних метафор, втілених в архітектурі храмів: Гухешварі і Харіті заміщуються Ваджрайогіні, а ступа у випадку Гум Баха поміщається всередину пагоди (точніше, пагода будується над нею).

Невеличка ступа, створена з природної скелі, що вийшла назовні, – свого роду копія монументальної ступи Сваямбгунатх усередині пагоди Самовиявленої мудрості (Йогешвара), персонажі пов'язані з Манджушрі; поряд із пагодою і ступою – храм тантричної деві, спорідненої з Гухешварі і Хараті (Харіті); поява нагів, господарів священного озера в часи, коли квітка лотоса і самовиявлена мудрість у вигляді світла тільки зародилися; присутність і 5 будд – все це своєрідна ремінісценція і міфу про творення Непалу, самого процесу творення та нагадування про спонтанне самовиявлене буття і мудрість ("буддовість") у буддійському вченні ваджраяни в Непалі, реалізоване в архітектурі. Текстуальна основа зображень комплексу (і це допомагає зрозуміти наша інтерпретація торан і порталів) – Сваямбгу Пурана, міф про створення країни Непалу (або подібна до неї легенда про Ваджрайогіні і створення долини Санкху, Манішайла Авадана). Цим творці храму стверджували основні цінності буддизму, його ідентичність, причому дуже "непалізовану" після реформ 1400-х рр. Також це й відсилання до королівської влади і двору у пошуках статусу, визнання та підтримки. Ваджрайогіні має і сакрально-географічне значення, і ця символіка також присутня у віхарі через алюзії на Сваямбгу Пурану і міф про творення Непалу космічним буддою Манджушрі.

Таким чином, можемо висунути припущення, що храми відтворюють в архітектурі і декоруванні текст Сваямбгу Пурани (XV століття) або ж, можливо, Манішайла Авадани. Отже, визначення іконографічної програми на основі текстів показує, що архітектура та архітектурне декорування храмів Гум Баха відображають основні ідеї непальської ваджраяни, а саме концепцію самовиявленої мудрості будд і, відповідно, поєднують і іконографічну програму, пов'язану з богинями (деві) як одного онтологічного центру буддизму в Непалі (за визначенням непальської дослідниці Д. Бангдел), і "самовиявлену" ступу Сваямбгу; вони ж символізують жіноче і чоловіче начало (символіка характерна для тантризму).

Звертаючись до контексту і логіки розвитку архітектури, можемо зауважити, що такі особливості архітектури в Гум Баха, як побудова пагоди над ступою, пояснюються посиленням тантричних тенденцій саме в 1600-х рр. Так само більшого значення (але не в ритуальній практиці, коли монахи передусім шанують ступу) набув храм самої деві Ваджрайогіні, а не ступа, через популярність Ваджрайогіні і шактістських жіночих культів.

Загалом аналіз архітектури та архітектурного декорування порталів пагод комплексу Гум Віхари чудово ілюструє, як еволюціонували і релігія, і мистецтво в тонкій взаємодії (від ранньої магаяни до тантричного буддизму ваджраяни в її специфічній непальській формі), адже комплекс не тільки унікальний, а й один із найдавніших у Непалі і регіоні.

ІЛЮСТРАЦІЇ

Іл. 1. Північний портал пагоди Сваямбгу-ступи (фото Раджу Шак'я)[25]

Іл. 2. Тимпан північного порталу пагоди Сваямбгу-ступи (чайтьї). Центральне зображення – будда Амогхасіддгі (фото Раджу Шак'я)

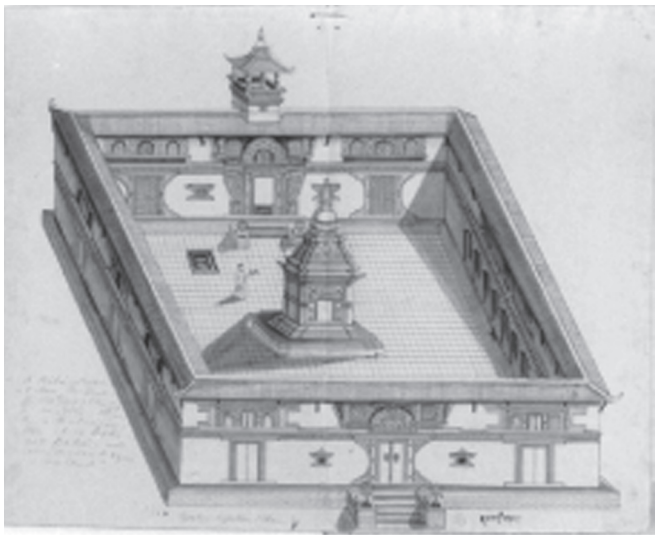
Іл. 3. Тимпан західного порталу пагоди Сваямбгу-ступи (із зображенням будди Амітабги) (фото Раджу Шак'я)

Іл. 4. Бокова вставка північного порталу пагоди Сваямбгу-ступи (фото Раджу Шак'я)

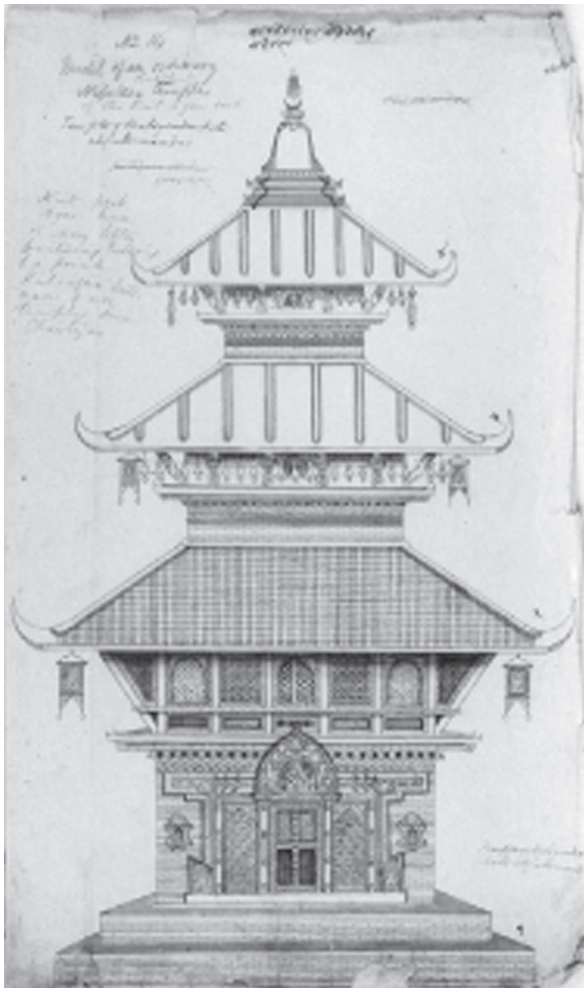
Іл. 5. Тимпан порталу пагоди Ваджрайогіні (фото Раджу Шак'я)

Іл. 6. Тимпан східного порталу пагоди Сваямбгу-ступи (фото Раджу Шак'я)

Іл. 7. Тимпан порталу (“Золотих воріт”) храмово-палацового комплексу у Бхактапурі (фото автора)



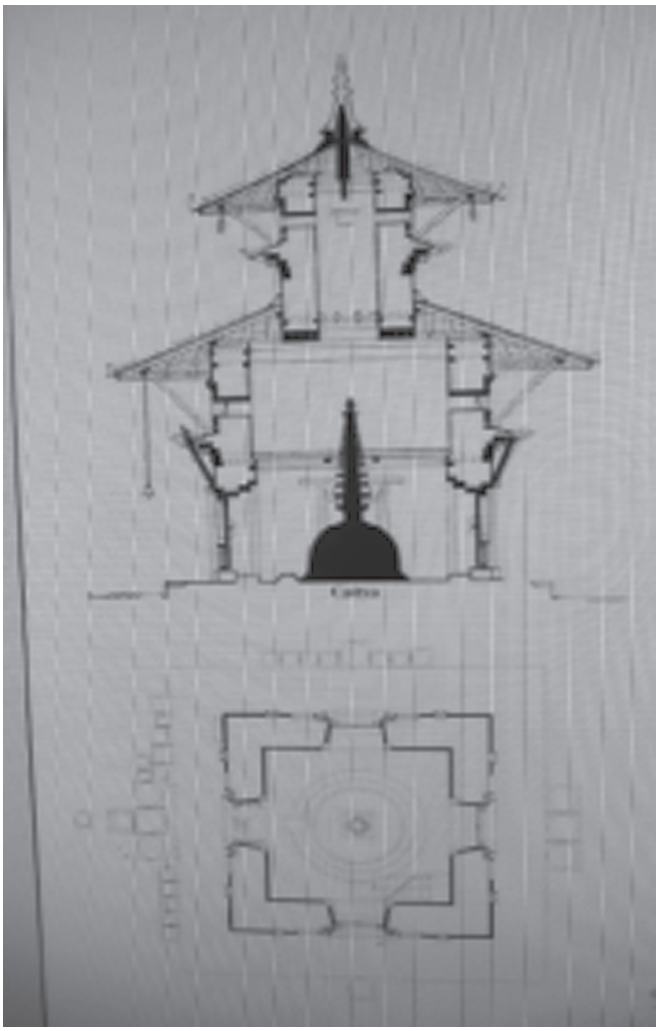
Іл. 8. Модель традиційного непальського монастиря. Старовинний непальський малюнок (з колекції Б. Ходжсона) [Losty 2004, *90–91*]



Іл. 9. Традиційна непальська пагода типу *кутагар*. Старовинний непальський малюнок (з колекції Б. Ходжсона) [Losty 2004, *90–91*]

Іл. 10. Амітабга, зображений на балці
між вікон Золотого храму,
Ква Баха, Лалітпур. Бл. 1409 р.

Іл. 11. Амітабга, зображення
на торані храму
Самовиявленої мудрості Будди



Іл. 12. Пагода зі ступою в розрізі і план будівлі зверху [Gutschow 1997, *101*]

[1] “Гум Баха” дослівно можна перекласти з непал бхаса як “Лісова віхара”, “лісовий монастир” (“баха” – від санскр. “віхара”; “гум” на *непал бхаса* – “ліс”) [Jorgensen 1989, *49*]. Цікаво, що монастир не має санскритського титульного імені, як решта непальських (наприклад, Ква Баха в Лалітпурі – Хіранія Варна Махавіхара тощо). Натомість у назві фігурує місцеве слово тибето-бірманського походження. Це може свідчити на користь припущення кількох дослідників про давнє походження віхари в Санкху.

[2] У Непалі чайтьями називають, у принципі, усі типи ступ, зокрема так зветься і центральна ступа країни – Сваямбгунатх, інакше Сваямбгу Магачайтья.

[3] Це традиційна непальська система водопостачання, що в містах і селах забезпечувала людей водою ще з часів середніх віків.

[4] Сваямбгу Пурана – середньовічний буддійський текст, який дослідники датують XV ст., що розповідає про творення країни Непалу як країни і як сакральної буддійської країни-мандали та ступи Сваямбгу бодхісаттвою мудрості Манджушрі в прадавні часи. Вона також містить інформацію про основні святині країни Непалу. Частина тексту – також бесіди між Буддою й учнями та імператором Ашокою.

[5] Манішайла авадана – старовинний текст, що відтворює ідею про творення краю буддійським божеством (чим подібна до Сваямбгу Пурани); тільки облаштовується не вся країна, а долина Санкху, а творцем її є деві Ваджрайогіні; опис її, іконографія деві та чудесна історія богині-захисниці, де її вшановують і високі індуські боги, – також частина Манішайла Авадана.

[6] Див. примітку 2.

[7] Шакті – у давньоіндійській тантричній традиції божественна жіноча енергія.

[8] Правда, необхідно тут зробити деякі поправки на те, що Пашупатінатх, як вважають дослідники, до XVI ст. мав не тільки особливе значення для буддистів, а вони, більше того, мали на території Пашупатінатху особливі права; тому комплекс формувався як своєрідний індусько-буддійський. І сьогодні в певні свята непальські монахи баджрачарія шанують символ Шиви – лінгам – як самого Будду і проводять у Пашупаті свої ритуали. У Середньовіччя Пашупаті також входив до тибетських “паломницьких мап” як визначна святиня, яку необхідно відвідати тибетському буддисту-паломнику в Непалі [Dowman, Bubriski 1995].

[9] Необхідно зазначити, що буддійські структури в Непалі в питаннях ієрархії – досить своєрідне явище; це радше “конфедерація” автономних віхар, хоча існував і пост верховного радж губхаджу при королі; певною мірою, держава часом виконувала цю роль верховного координаційного центру. Це ж стосується й індуїзму.

[10] Після середньовічних реформ і трансформацій непальського буддизму (в 1400-х рр.), монахів-аскетів фактично не залишилося, а усі ачарія перейшли до дгарми домогосподаря, одружилися, повертаючись до віхар для служб і ритуалів, часом живучи у віхарах, але зберегли свої давні традиції, зокрема особливі чернечі посвяти, що сягають своїм корінням у ранньосередньовічну індійську Магаяну. Тому усі непальські буддисти-священики вважаються монахами, бгікшу, продовжуючи “лінію передачі” вчення від монахів ранньосередньовічного Непалу та Індії.

[11] Як вважає непальський дослідник Г. В. Ваджрачарія, монастирі і були середньовічними фортецями, а деякі – і фортецями-палацами знаті, буддійських князів (в архітектурному плані вони справді подібні до князівських палаців Непалу) [Vajracharya 2004b, *108*].

[12] У Непалі найбільш поширений тип ступи *дгармадгату* (див.: [Rospatt 1999]).

[13] Брайан Ходжсон – посол Британії в Катманду в 1 пол. XIX століття, перший дослідник історії Непалу, який мав широкі наукові інтереси, був збирачем непальських творів мистецтва, зокрема першим спробував проаналізувати непальську буддійську архітектуру і мистецтво. Буддизм ваджраяни в Непальській долині привернув особливу увагу дипломата і дослідника.

[14] У непальській традиції саме зображення тимпану (торана) над головним порталом храму, як правило, вказує на божество, якому цей храм присвячений.

[15] З приводу ступи також див.: [Gutschow 1997; Kolver 1992; Rospatt 1999; Rospatt 2009].

[16] Манджушрі – у буддійські космогонії це бодгісаттва Мудрості. Має в руках книгу і меч: мечем бодхісаттва перемагає зло і темряву невігластва, а книгою сіє знання і відновлює Дгарму, одвічний закон. Саме мечем, як розповідають непальські легенди, і була створена країна Непал – бодхісаттва розрубав гори, випустивши озеро, і заселив долину людьми, а також звів першу ступу – ступу Сваямбгу.

[17] Детальніше про міф про походження Непалу, а також заснування, розвиток і розбудову монументальної ступи Сваямбгунатх пише німецький дослідник Олександр фон Роспатт [Rospatt 1999; Rospatt 2009].

[18] Непальський дослідник Баджрачарія вважає, що птах на тимпанах – Чепе, міфологічний непальський персонаж, що пов'язаний ще з добуддійськими віруваннями. Ймовірно, тут відбулося накладання "індійського" Гаруди, прийнятого й буддистами, і давнього непальського божества.

[19] Тут також можна сказати і про тонкі, але важливі відносини між Гухешварі і Таледжу, Кумарі, що особливо шанувалися королями династій Малла і Шах як власні династійні божества і як покровителі держави.

[20] Сама буддійська легенда *Манішаіла Магавадана,* пише непальський дослідник Бал Гопал Шрестха, у першу чергу описує історію короля Манічуди (в якому насправді виявився Будда), який народився із смарагдом, що прикрашав голову, і віддав його як дар (*дана*). Але в тексті увага приділяється і важливій для нас темі, створенню Санкху, долини і князівства. Б. Г. Шрестха, проаналізувавши кілька варіантів легенди за різними списками (зокрема "Манускрипт Гум Баха", де подається і легенда, і генеалогія сімей баджрачаріїв Санкху та тексти легенди, опублікований буддійським пандитом Б. В. Баджрачар'єю у 1962 році), подає стислий переказ із коментарями. У легенді описується творення долини Санкху, чудесне містичне виявлення богині Ваджрайогіні, її іконографія, поява місця сили на честь деві, її храму та ступи Самовиявленої Мудрості Будди; приділяється увага й особливостям культу та шанування Угратари Ваджрайогіні [Shrestha 2012, *70–78*].

[21] Ментальна географія – міждисциплінарне поняття в гуманітарній науці, на стику географії, історії, культурології і психології тощо. Ментальна географія вивчає творення уявлень про простір (простір міста, країни тощо) індивідом чи групою людей; перетинається зі студіями з історії уявлень і зачіпає низку інших аспектів; у цьому випадку близько пов'язана із сакральною географією, що досліджує релігійні "ментальні мапи", відтворює такі уявлення про "мапи" святих місць.

[22] За правилами, всередину пагод часто не може потрапити людина без особливої ініціації (дікша). Низка обмежень "доступності" пов'язана і з Таледжу, богинею династії, культ якої зосереджувався в палаці.

[23] Наприклад, Гухешварі, Таледжу – проведення паралелей може бути дуже корисним; також дослідники Д. Геллнер і Г. Мевіссен відзначають близькість чи існування зв'язку між Ваджрайогіні і буддійською богинею-захисницею від віспи Харіті (Хараті) [Mevissen 2006; Gellner 2012].

[24] Вежоподібні індійські храми; мають священну гору Сумеру як прообраз.

[25] Автор висловлює подяку Раджу Шак'я (Raju Sakya), досліднику історії і релігії Непалу та буддійському пандиту, за надані фото.

ЛІТЕРАТУРА

Ганевская Э. В. Металлическая скульптура Непала и северобуддийская художественная традиция // **Культура Непала. Традиции и современность.** Санкт-Петербург, *2001*.

Ледков А. Таледжу // **Древо Индуизма.** Москва, *1999*.

Лелюхин Д. Н. Грамоты из Харигаона. Изменения во внутренней и фискальной политике Личчхавов в VII–VIII вв. по сведениям надписей // **Эпиграфика Востока.** XXVIII, *2009*.

Муриан И. Ф. **Искусство Непала.** Москва, *2000*.

Приложение 2. Грамота Амшувармана из Харигаона, Самват 32 (608 г.) // Лелюхин Д. Н. Грамоты из Харигаона. Изменения во внутренней и фискальной политике Личчхавов в VII–VIII вв. по сведениям надписей // **Эпиграфика Востока.** XXVIII. *2009*.

Шевцова Г. **Історія японської архітектури і мистецтва.** Київ, *2011*.

Amitabha, eight-armed // **The Huntington Archive.** URL: http://dsalsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=16665 (дата звернення: 15.06.2018).

Bangdel Dina. **Manifesting the Mandala: a study of the core iconographic program of Newar Buddhist Monasteries in Nepal.** The Ohio State University, *1999*.

Bangdel Dina. Pilgrimage traditions of Nepal // **Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam.** Chicago, *2010*.

Burghart R. Gifts to the Gods. Power, Property and Ceremonial in Nepal **// Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies.** Cambridge, *1987*.

Bühnemann Gudrun. Śiva and Avalokiteśvara: On the iconography and date of the Golden Window and Golden Door of Patan's Royal Palace // **Bulletin of the School of Oriental and African Studies.** Vol. 75, Issue 02. *2012*.

Cram R. A. **Impressions of Japanese architecture and the allied arts.** New York, *1905*.

Dowman Keith, *Bubriski Kevin.* **Power-places of Kathmandu: Hindu and Buddhist Holy Sites in the Sacred Valley of Nepal.** London, *1995.*

English Elizabeth. **Vajrayogini: Her Visualization, Rituals, and Forms (Studies in Indian and Tibetan Buddhism).** Boston *2002*.

Gellner David N. **The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes.** Oxford University Press, New Delhi, *2012*.

Gutschow Niels. **The Nepalese Caitya: 1500 Years of Buddhist Votive Architecture in the Kathmandu Valley.** Stuttgart, *1997*.

Huntington John C., *Bangdel Dina*. **The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art.** Serindia Publications, Inc., *2003*.

Jørgensen Hans. **A Dictionary of the Classical Newari.** Kathmandu, *1989*.

Kolver B. **Re-Building a Stupa. Architectural Drawings of the Svayambhu.** Bonn, *1996*.

Kooij Karel Rijk van. The Iconography of the Buddhist Wood Carving in a Newar Monastery in Kathmandu (Chusyabaha) // **Journal of Nepal Research Center.** Vol. 1. *1977*.

Lévi S. **Le Népal: Étude historique d'un royaume hindou.** Vol. 1. Paris, *1905*.

Levy Robert I. **Mesocosm: the organization of a Hindu Newar city in Nepal.** Berkeley, *1990*.

Locke John K. Vajrayogini Temple of Samkhu **// Buddhist Himalaya.** Vol. I, No. II. 1988/89. URL: http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BH/bh117483.htm (дата звернення: 2.06.2018).

Losty J. P. The architectural monuments of Buddhism: Hodgson and the Buddhist architecture of the Kathmandu Valley // **The Origins of the Himalayan studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858.** London, *2004*.

Mandala of Manjushri (Bodhisattva & Buddhist Deity) – Dharmadhatu Vagishvara, Namasangiti // **Himalayan Art Resources**, **URL:** http://www.himalayanart.org/items/455 (дата звернення: 15.06.2018).

Mevissen Gerd. A Dated Pañcaraksåa torana from the Haratï Temple, Svayambhunath (Nepal), and Related Matters // **Vanamålå, Festschrift A. J. Gail, serta Adalberto Joanni Gail LKV. Diem natalem celebranti ab amicis collegis discipulis dedicata.** Berlin, *2006*.

Oldfield H. A. **Scetches from Nipal.** Vol. I–II. London, 1880.

Petech Luciano. **Mediaeval History of Nepal (ca. 750–1480).** Rome, *1958*.

Pratapaditya Pal. **Art of Nepal: A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection.** Los Angeles, *1985*.

Rospatt A. von. On the Conception of the Stūpa in Vajrayāna Buddhism: e Example of the Svayambhucaitya of Kathmandu // **Journal of the Nepal Research Centre.** Vol. 11. *1999*.

Rospatt A. von. The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth // **Journal of the Nepal Research Centre.** Vol. 13. *2009*.

Shakya Min Bahadur. Svayambhu Purana: A source of Nepalese Buddhist tradition and practice. *2009*. URL: https://ru.scribd.com/doc/19827016/Svayambhu-Purana (дата звернення: 21.06.2018).

Sharma R. S. A note on the historical and cultural significance of Vajrayogini of Sakhu // **Contributions to Nepalese Studies.** Vol. 23, No. 1. *1996*.

Shrestha Bal Gopal. **The Sacred Town of Sankhu: The Anthropology of Newar Ritual, Religion and Society in Nepal.** Cambridge, *2012*.

Slusser Mary Shepherd. **Nepal Mandala: A Cultural History of the Kathmandu Valley.** Vol. I. New Jersey, *1982*.

Slusser Mary Shepherd. Seeing, Rather Than Looking At, Nepalese Art: The Figural Struts // **Asianart.com. The on-line journal for the study and exhibition of the arts of Asia.** December 18, *2009*. URL: http://asianart.com/articles/slusser-wood/index.html (дата звернення: 22.06.2018).

Slusser Mary Shepherd, *Gautamavajra Vajrācārya*. Two Medieval Nepalese Buildings: An architectural and cultural study // **Asianart.com. The on-line journal for the study and exhibition of the arts of Asia.** December 22, *2004*. URL: http://asianart.com/articles/buildings/index.html (дата звернення: 10.06.2018).

The Origins of the Himalayan studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858. London, *2004*.

Vajracarya G. V. Elements of Newar Buddhist Art: *Circle of Bliss* – a Review Article // **Asianart.com. The on-line journal for the study and exhibition of the arts of Asia.** December 22, *2004a*. URL: http://asianart.com/articles/buildings/index.html (дата звернення: 2.06.2018).

Vajracarya G. V. Meet the Genies from Kathmandu // **Nepal: Old Images, New Insights.** Vol. 56, No. 2. *2004b*.

REFERENCES

Ganevskaya E. V. (2001), "Metallicheskaya skul'ptura Nepala i severobuddiyskaya khudozhestvennaya traditsiya", in *Kul'tura Nepala. Traditsii i sovremennost'*, Aleteyya, St. Petersburg, pp. 172–195. (In Russian).

Ledkov A. (1999), "Taledzhu", in I. P. Glushkova (Ed.), *Drevo Induizma*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 392–425. (In Russian).

Lelyukhin D. N. (2009), "Gramoty iz Kharigaona. Izmeneniya vo vnutrenney i fiskal'noy politike Lichchkhavov v VII–VIII vv. po svedeniyam nadpisey", *Epigrafika Vostoka*, XXVIII, Institut vostokovedeniya RAN, pp. 131–154. (In Russian).

Murian I. F. (2000), *Iskusstvo Nepala*, Vostochnaya literatura, Moscow. (In Russian).

"Prilozheniye 2. Gramota Amsh·chvarmana iz Kharigaona, Samvat 32 (608 g.)" (2009), in Lelyukhin D. N., Gramoty iz Kharigaona. Izmeneniya vo vnutrenney i fiskal'noy politike Lichchkhavov v VII–VIII vv. po svedeniyam nadpisey, *Epigrafika Vostoka*, XXVIII, Institut vostokovedeniya RAN. (In Russian).

Shevtsova H. (2011), *Istoriya yapons"koyi arkhitektury i mystetstva*, Grani-T, Kyiv. (In Ukrainian).

"Amitabha, eight-armed", in *The Huntington Archive*, available at: http://dsalsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=16665 (accessed June 15, 2018).

Bangdel Dina (1999), *Manifesting the Mandala: a study of the core iconographic program of Newar Buddhist Monasteries in Nepal*, The Ohio State University, Ohio.

Bangdel Dina (2010), "Pilgrimage traditions of Nepal", in Raguin V. C. and Bangdel D. (Eds.), *Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam*, Serindia Publications, Chicago, pp. 62–85.

Burghart R. (1987), "Gifts to the Gods. Power, Property and Ceremonial in Nepal", in Cannadine D. and Price S. (Eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 237–270.

Bühnemann Gudrun (2012), "Śiva and Avalokiteśvara: On the iconography and date of the Golden Window and Golden Door of Patan's Royal Palace", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 75, Issue 02, pp. 337–359.

Cram R. A. (1905), *Impressions of Japanese architecture and the allied arts*, The Baker and Taylor Company, New York.

Dowman Keith and Bubriski Kevin (1995), *Power-places of Kathmandu: Hindu and Buddhist Holy Sites in the Sacred Valley of Nepal*, Thames & Hudson, London.

English Elizabeth (2002), *Vajrayogini: Her Visualization, Rituals, and Forms (Studies in Indian and Tibetan Buddhism)*, Wisdom Publications, Boston.

Gellner David N. (2012), *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, Oxford University Press, New Delhi.

Gutschow Niels (1997), *The Nepalese Caitya: 1500 Years of Buddhist Votive Architecture in the Kathmandu Valley*, A. Menges, Stuttgart.

Jørgensen Hans (1989), *A Dictionary of the Classical Newari*, Tiwari's Pilgrims Book House, Kathmandu.

Kooij Karel Rijk van (1977), "The Iconography of the Buddhist Wood Carving in a Newar Monastery in Kathmandu (Chusyabaha)", *Journal of Nepal Research Center*, Vol. 1, pp. 37–82.

Kolver B. (1996), *Re-Building a Stupa. Architectural Drawings of the Svayambhu*, VGH Wissenschaftsverlag, Bonn.

Lévi S. (1905), *Le Népal: Étude historique d'un royaume hindou*, Vol. 1, Ernest Leroux, Paris.

Levy Robert I. (1990), *Mesocosm: the organization of a Hindu Newar city in Nepal*, University of California Press, Berkeley.

Locke John K. (1988–1989), "Vajrayogini Temple of Samkhu", in *Buddhist Himalaya*, Vol. I, No. II, available at: http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BH/bh117483.htm (accessed June 2, 2018).

Losty J. P. (2004), "The architectural monuments of Buddhism: Hodgson and the Buddhist architecture of the Kathmandu Valley", in Waterhouse D. M. (Ed.), *The Origins of the Himalayan studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858*, RoutledgeCurzon, London, pp. 77–110.

"Mandala of Manjushri (Bodhisattva & Buddhist Deity) – Dharmadhatu Vagishvara, Namasangiti", in *Himalayan Art Resources*, available at: www.himalayanart.org/items/455 (accessed June 15, 2018).

Mevissen Gerd (2006), "A Dated Pañcaraksåa torana from the Haratï Temple, Svayambhunath (Nepal), and Related Matters", in Mevissen G. and Bruhn K. (Eds.), *Vanamala: Fetschrift A. J. Gail*; *Serta Adalberto Joani Gail LXV. Diem Natalem Celebranti Ab Amicis Collegis Discipulis Dedicata*, Weidler Buchverlag, Berlin.

Oldfield H. A. (1880), *Sketches from Nipal*, Vol. I–II, Allen W. H. and Co., London.

Petech Luciano (1958), *Mediaeval History of Nepal (ca. 750–1480)*, Serie Orientale Roma, Rome.

Pratapaditya Pal (1985), *Art of Nepal: A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection*, University of California Press, Los Angeles.

Rospatt A. von (1999), "On the Conception of the Stūpa in Vajrayāna Buddhism: Example of the Svayambhucaitya of Kathmandu", *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. 11, pp. 121–147.

Rospatt A. von (2009), "The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth", *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. 13, pp. 33–91.

Shakya Min Bahadur (2009), "Svayambhu Purana: A source of Nepalese Buddhist tradition and practice", available at: https://ru.scribd.com/doc/19827016/Svayambhu-Purana (accessed June 21, 2018).

Sharma R. S. (1996), "A note on the historical and cultural significance of Vajrayogini of Sakhu", *Contributions to Nepalese Studies*, Vol. 23, No. 1, pp. 271–283.

Shrestha Bal Gopal (2012), *The Sacred Town of Sankhu: The Anthropology of Newar Ritual, Religion and Society in Nepal*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.

Slusser Mary Shepherd (1982), *Nepal Mandala: A Cultural History of the Kathmandu Valley*, Vol. I, Princeton University Press, New Jersey.

Slusser Mary Shepherd (2009), "Seeing, Rather Than Looking At, Nepalese Art: The Figural Struts", in *Asianart.com*. *The on-line journal for the study and exhibition of the arts of Asia*, available at: http://asianart.com/articles/slusser-wood/index.html (accessed June 22, 2018).

Slusser Mary Shepherd and Gautamavajra Vajrācārya (2016), "Two Medieval Nepalese Buildings: An architectural and cultural study", in *Asianart.com*. *The on-line journal for the study and exhibition of the arts of Asia*, April 25, available at: http://asianart.com/articles/buildings/index.html (accessed June 10, 2018).

The Origins of the Himalayan studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858 (2004), David M. Waterhouse (Ed.), RoutledgeCurzon, London.

Vajracarya G. V. (2004a), "Elements of Newar Buddhist Art: *Circle of Bliss* – a Review Article", in *Asianart.com. The on-line journal for the study and exhibition of the arts of Asia*, December 22, available at: http://asianart.com/articles/buildings/index.html (accessed June 2, 2018).

Vajracarya G. V. (2004b), "Meet the Genies from Kathmandu", in *Nepal: Old Images, New Insights*, Vol. 56, No. 2, pp. 106–115.

Непальський середньовічний храм:
на прикладі буддійського монастиря Ваджрайогіні (Гум Баха) у м. Санкху

Д. Є. Марков

Стаття досліджує соціорелігійну історію, іконографію та іконографічну програму храмів буддійського комплексу Гум Баха. Один із найдавніших монастирів у Непалі, буддійський комплекс Ваджрайогіні (Гум Баха) залишається малодослідженим. Робиться особливий акцент на іконографії тимпанів пагод віхари, адже саме за ними визначається і належність храмів. Пропонується своя інтерпретація цієї іконографії, і, таким чином, висувається припущення щодо можливої текстуальної основи зображень пагод віхари Гум Баха.

Все це дає змогу також говорити про те – які ідеї через архітектуру постулювали буддійська громада і донатори храму, зокрема звернути увагу на соціорелігійний та політичний аспекти цих ідей у контексті непальської історії Середньовіччя і початку Нового часу.

Ключові слова: архітектура, Гум Баха, іконографія, історія ідей, непальський буддизм, соціорелігійна історія, тантризм

Непальский средневековый храм:
на примере буддийского монастыря Ваджрайогини (Гум Баха) в г. Санкху

Д. Е. Марков

Статья исследует социорелигиозную историю, иконографию и иконографическую программу храмов буддийского комплекса Гум Баха. Один из древнейших монастырей в Непале, буддийский комплекс Ваджрайогини (Гум Баха) остается малоисследованным. Делается особый акцент на иконографии тимпанов пагод вихары, ведь именно по ним определяется и принадлежность храмов. Предлагается своя интерпретация этой иконографии, и, таким образом, выдвигается предположение о возможной текстуальной основе изображений пагод вихары Гум Баха. Все это дает возможность также говорить о том, какие идеи через архитектуру постулируют непальская сангха и донаторы храма, в том числе обратить внимание на социорелигиозный и политический аспекты этих идей в контексте непальской истории Средневековья и начала Нового времени.

Ключевые слова: архитектура, Гум Баха, иконография, история идей, непальский буддизм, социорелигиозная история, тантризм

Стаття надійшла до редакції 28.07.2018

ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО ТА ІСТОРІОГРАФІЯ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 44–57
doi: https://doi.org/10.15407/orientw2018.03.044

UDC 001.814

CERTIFICATE OF THE AWARD OF THE IMPERIAL ORDER OF THE DOUBLE DRAGON: AN UNKNOWN SOURCE FROM THE INSTITUTE OF MANUSCRIPT OF THE VERNADSKY NATIONAL LIBRARY OF UKRAINE

V. Kiktenko
DSc (Philosophy), Senior Fellow
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
kiktenko@gmail.com

The article examines certificate that has not been previously documented and was found in the funds of the Institute of Manuscript of the Vernadsky National Library of Ukraine – Certificate of the award of the Imperial Order of the Double Dragon. In the process of research, it was possible to establish that the Imperial Order of the Double Dragon of the Third Grade of the Second Class (ordinal number 970) was awarded on April 13, 1898, and on June 14, 1898, was granted to the captain of the second rank of the Dobrovolny Flot V. L. Gromashevskyi (格羅瑪捨費斯齊, Géluómǎshěfèisīqí). Additionally, in the document it is indicated that the petition to the emperor for the award was presented by the Prince Gong, the head of the Board of Ministers of Foreign Affairs of the Qing Empire. It is noted that the officer V. L. Gromashevskyi is awarded for the assistance or charity. Most likely, V. L. Gromashevskyi was one of the first partial of the Russian Empire, awarded the Order of the Double Dragon. Vasily Lvovich Gromashevskyi (1856–?) is a representative of the old Ukrainian Cossacks family, a naval officer and a prominent participant in the Ukrainian national-cultural movement in Odessa in the early 20th century.

Keywords: China, Russia, Ukraine, certificate, order, officer, Dobrovolny Flot

В. О. Кіктенко

СВІДОЦТВО ПРО НАГОРОДЖЕННЯ ІМПЕРАТОРСЬКИМ ОРДЕНОМ ПОДВІЙНОГО ДРАКОНА: НЕВІДОМЕ ДЖЕРЕЛО З ФОНДУ ІНСТИТУТУ РУКОПИСУ НАЦІОНАЛЬНОЇ БІБЛІОТЕКИ УКРАЇНИ ІМЕНІ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО

У фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського є понад 560 000 одиниць зберігання, до яких, окрім бібліотечно-рукописних колекцій, включено документи окремих осіб та архівні матеріали особистих архівів. Серед цих матеріалів є й китайські джерела, які на сьогодні найменш опрацьовані. Під час опису цієї частини колекції був виявлений цікавий, не описаний раніше документ[1] – свідоцтво про нагородження імператорським орденом Подвійного дракона [Імператорський "Орден Подвійного дракона"… 1898]. Цей орден є своєрідним символом епохи, коли Китай почав відкриватися світові і поступово запозичувати досвід Заходу, що, зокрема, торкнулося і системи нагород. До останньої чверті XIX століття за воєнні подвиги та за інші заслуги офіцерів або цивільних сановників зазвичай нагороджували пір'їнами павича на шапку, які відрізнялися "за ступенем", і нефритовим держаком для них, сріблом, тканинами, шкурками соболя,

© 2018 V. Kiktenko; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

гаманцями, ножами та іншим. Вищою винагородою було дарування імператором жовтих предметів начиння і одягу, наприклад жовтої куртки для верхової їзди (黃馬褂, *huáng măguà*), бо жовтий колір вважався імператорським і речі чистого, насиченого жовтого кольору не можна було використовувати під страхом смертної кари без дозволу імператора в кожному конкретному випадку.

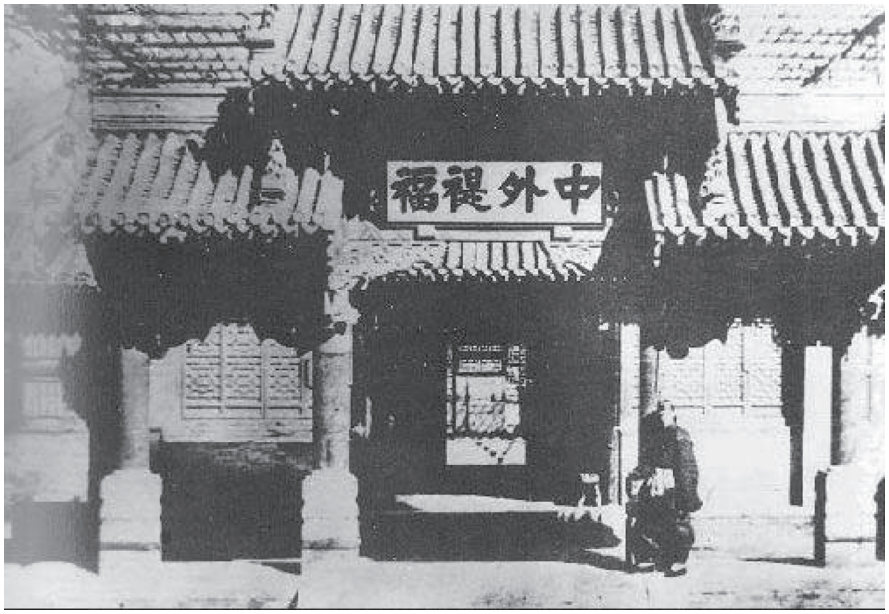


Рис. 1. Ямень з управління справами країн

Після Другої опіумної війни (1856–1860) почався процес посилення зв'язків Дайцінської імперії (大清國)[2] з країнами Заходу, що, зокрема, проявилося в запровадженні дипломатичної практики західного зразка – створенні міністерства закордонних справ (Ямень з управління справами країн, 總理各國事務衙門, *Zŏnglĭ gèguó shìwù yámén*)[3] (рис. 1), а також у залученні на службу значної кількості іноземців. 7 лютого 1882 року указом імператора Гуансюя (光緒) (рис. 2) було засновано вищу урядову нагороду європейського типу – імператорський орден Подвійного дракона (雙龍寶星, *Shuānglóng Băoxīng*), або буквально "Дорогоцінна зірка Подвійного дракона", яким нагороджувалися за видатні заслуги перед престолом та цінською державою. Спочатку планувалося нагороджувати цим орденом лише іноземних підданих, проте указом 1908 року ним почали нагороджувати і підданих Цінської імперії. Також із часом були засновані три ступені, з яких найвищий, перший ступінь мав три класи і призначався для вручення переважно першим особам іноземних держав і представникам маньчжурського правлячого дому. Другий ступінь також мав три класи, а найнижчий – третій – п'ять. Нагородні документи друкували на жовтому папері китайською та французькою мовами, з додаванням червоної імператорської печатки в центрі аркуша. На зворотному боці були розташовані зображення двох драконів та ієрогліфічний напис. Саме з таким документом ми маємо справу (рис. 3)[4], проте він втратив свій первісний вигляд, і тому для кращого уявлення поруч наводимо аналогічний у гарному стані (рис. 4).

Рис. 2. Імператор Гуансюй

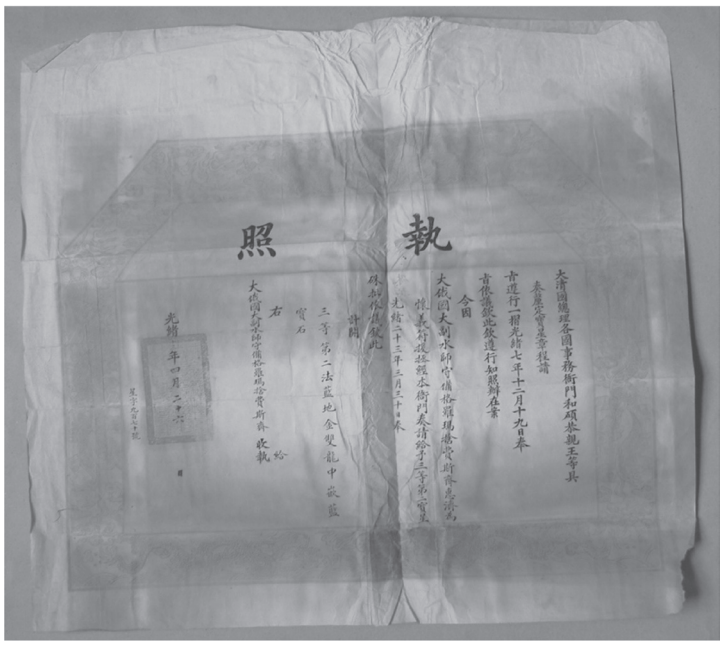


Рис. 3. Свідоцтво про нагородження імператорським орденом Подвійного дракона (1898 рік)

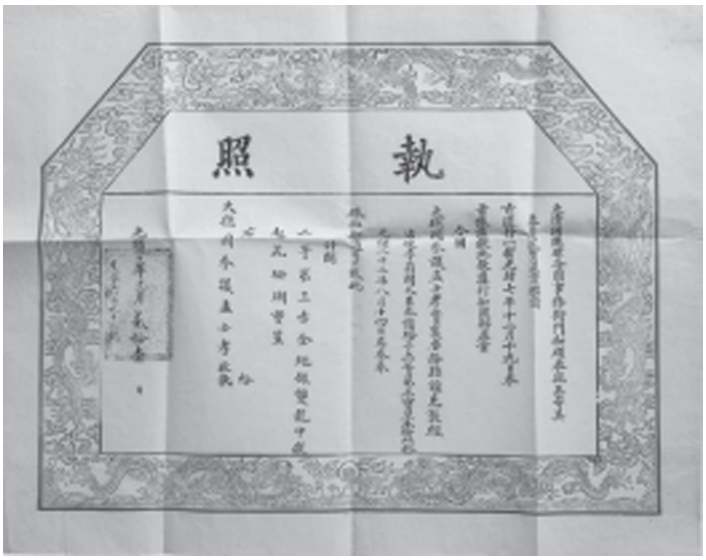


Рис. 4. Свідоцтво про нагородження імператорським орденом Подвійного дракона (1896 рік) [Krupp Director Carl Menshausen…]

執照	**Свідоцтво**
大清國總理各國事務衙門和碩恭親王等具	Великий князь Гун[5], Ямень з управління справами країн Дайцінської імперії
奏釐定寶星章程請	Доповідь про нагородження орденом Подвійного дракона
旨遵行一摺光緒七年十二月十九日奉	[Орден] вручається, починаючи з сьомого року девізу правління Гуансюй, 12 місяця, 19 дня (7 лютого 1882 року)
旨依議欽遵行知照辦在案	Схвалений імператором і відповідно до указу доводиться письмово
今因	Підстава

大俄國大副水師守備格羅瑪捨費斯齊惠濟為懷義符援拯	Офіцер [капітан другого рангу] Російського добровільного флоту Громашевський [нагороджується] за надану допомогу / благодійність
經本衙門奏請給予三等第二寶星	Ямень з управління справами країн направив на затвердження орден Подвійного дракона третього ступеня другого класу
光緒二十三年三月三十日奏	23 рік девізу правління Гуансюй, 3 місяць, 23 день (13 квітня 1898 року)
硃批依議欽此	Бути тому імператорською милістю
計開	Пояснення
三等第二	Третій ступінь другого класу
法藍地金雙龍中嵌藍寶石	На блакитному фоні два золотих дракони та інкрустований сапфіром
右給	Вищевикладене дається
大俄國大副水師守備格羅瑪捨費斯齊　收執	Офіцер Російського добровільного флоту Громашевський отримав у руки
光緒　二十三　年四月二十六　日	23 рік девізу правління Гуансюй, 4 місяць, 26 день (14 червня 1898 року)
星字九百七十號	970 зірка [порядковий номер виданого ордена]

Рис. 5. Великий князь Гун Айсіньгьоро Ісінь

У результаті проведеного аналізу[6] вдалося встановити, що імператорський орден Подвійного дракона третього ступеня другого класу[7] (порядковий номер 970) було присвоєно 13 квітня 1898 року, а 14 червня 1898 року вручено капітану другого рангу Російського добровільного флоту В. Л. Громашевському (格羅瑪捨費斯齊, *Géluómǎshěfèisīqí*). Також у документі зазначено, що прохання до імператора про нагородження було подане великим князем Гуном, главою Яменя з управління справами країн Дайцінської імперії (рис. 5). Зазначено, що офіцер В. Л. Громашевський нагороджується за надану допомогу або благодійність, проте, на жаль, більш докладної інформації немає.

Скоріш за все, В. Л. Громашевський був одним із перших підданих Російської імперії, нагороджених орденом Подвійного дракона, більшість із яких здобули цю нагороду 1902 року за внесок у відновлення спокою в Маньчжурії після розгрому Боксерського повстання 1898–1901 років. Місце зберігання самої нагороди на сьогодні встановити не вдалося, але який вона має вигляд, відомо. Орден Подвійного дракона є химерним симбіозом двох культур: поверх восьмикінечної зірки європейського типу розміщений диск із двома драконами, які борються за палаючу перлину, а в центрі – коштовний камінь і полум'я, що символізують імператорську владу в Китаї. Орден третього класу другого

Рис. 6. Орден Подвійного дракона третього ступеня другого класу

рангу зразка 1896–1911 років був шириною 80 мм і вагою 131 г, виготовлений у сріблястому кольорі зі сріблясто-позолоченим центром, срібними драконами, інкрустований двома каменями – у центрі синій кабошон (сапфір) і вище корал (рис. 6).

Збереглося небагато відомостей про Василя Львовича Громашевського, який належить до українського козацького роду. Найдавнішим представником Громашевських є козак Клим, який пішов на службу в Переяславський полк 1729 року і дослужився до сотенного отамана (1759 рік). Його син Григорій також був козаком, але на службі не перебував. Син Григорія Іван розпочав службу 1764 року, дослужився до сотенного отамана і в 1784 році за допомогою друзів став російським дворянином, а 1787 року за клопотанням графа П. О. Румянцева Іван Громашевський дістав чин корнета. Брат Івана, Максим, у 1787 році також був зарахований до дворянства Київського намісництва. Син Івана Громашевського, Василь, 1793 року народження, за протекцією віце-адмірала М. Л. Язикова 1810 року вступив на службу до миколаївської поліції писарем, а в 1811 році перейшов на військову службу, на якій досяг великих успіхів, отримавши в 1836 році звання підполковника і кавалера. Син Василя Громашевського, Лев, служив на Чорноморському флоті і займав важливу посаду (точніших відомостей немає) (рис. 7). І ось уже в родині Льва Васильовича та Надії Іванівни Громашевських (рис. 8) 7* липня 1856 року[8] народився герой нашої розповіді – Василь Львович Громашевський, який так само, як його батько, обрав службу на флоті [Родословная книга дворян…; Слабченко 1916, *232–234*].

Рис. 7. Лев Васильович Громашевський [Громашевские…]

Рис. 8. Надія Іванівна Громашевська [Громашевские…]

10* вересня 1877 він розпочав службу на флоті гардемарином, взявши участь у російсько-турецькій війні 1877–1878 рр. 30* липня 1878 року став мічманом, 1* січня 1883 року – лейтенантом, 27* березня 1895 року – капітаном другого рангу. 1889 року лейтенант В. Л. Громашевський перейшов на службу до Добровільного флоту і спочатку "ходив" на пароплаві "Петербург" (рис. 9, 10), вахтовий журнал якого за жовтень – грудень 1890 року зберігається в Російському державному історичному архіві в Санкт-Петербурзі. Цей документ є важливим джерелом для біографів А. П. Чехова, який на цьому судні повернувся до Одеси зі своєї знаменитої поїздки на Сахалін і провів 52 дні в захопливій подорожі навколо Азії. На борту

пароплава А. П. Чехов познайомився з командним складом екіпажу, серед якого був і лейтенант Громашевський [Капустин 2010]. Саме на рейсах Добровільного флоту В. Л. Громашевський відвідував і Китай – це, наприклад, рейс Одеса – Ханькоу. Під час російсько-японської війни В. Л. Громашевський служив на кораблі "Володимир", який входив до складу 2-ї Тихоокеанської ескадри. 1906 року після двадцяти років служби на Добровільному флоті В. Л. Громашевський вийшов у відставку.

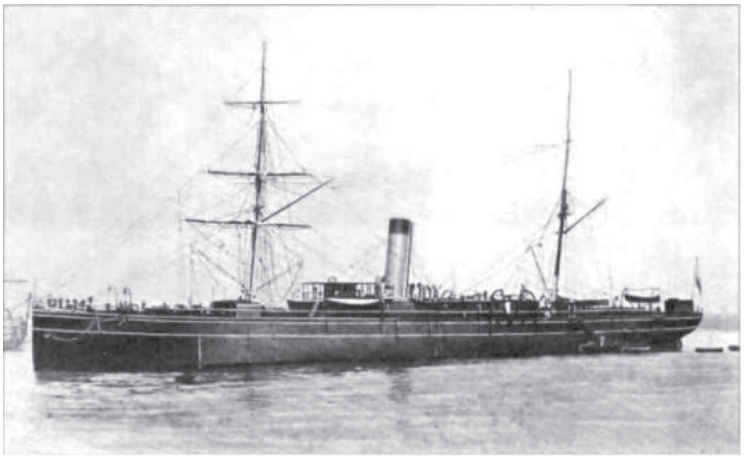


Рис. 9. Пароплав "Петербург"

Рис. 10. На борту пароплава "Петербург"

1889 року В. Л. Громашевський зі своєю родиною переселився з Миколаєва до Одеси, де його дружина Ганна Олександрівна (прибл. 1861 – 4*/17.06.1917, Одеса), випускниця знаменитого Смольного інституту, викладала в гімназії, заснованій А. І. Малиновською. У великій родині Громашевських було п'ятеро дітей – сини Борис (1884–1910), Лев (1887–1980, Київ)[9] і Олександр (нар. 1889) та дочки Лідія (нар. 1891) і Віра (нар. 1894) (рис. 11). В Одесі Громашевські мешкали в будинку № 5 по вулиці Чорноморській. Після виходу у відставку В. Л. Громашевський працював представником Одеської контори Північного пароплавного товариства[10], у справах якої він часто відвідував Крим [Командировочное удостоверение…], та був членом Одеського відділення Російського географічного товариства [Одесское отделение…]. В. Л. Громашевський жертвував гроші і книги на розвиток Одеського кадетського корпусу [Одесский кадетский корпус…]. Власний багаторічний досвід морський офіцер застосував для розробки пропозицій щодо можливості розвитку вантажних і пасажирських перевезень Північним пароплавним товариством (зокрема й на Чорному та Азовському морях) [Громашевский (b); Громашевский (c)] та задля читання лекцій про значення мореплавства [Громашевский (d)].

Рис. 11. В. Л. Громашевський (на задньому плані у формі морського офіцера) серед своєї родини. Одеса. 1899–1900 рр. [Громашевский (f)]

В. Л. Громашевський був помітним учасником українського національно-культурницького руху в Одесі на початку ХХ ст., що першим дослідив Олександр Музичко [Музичко 2016]. Він збирав українські прислів'я [Українські прислів'я…], ноти українських пісень [Список пьес и нот…], матеріали про діяльність українських літераторів [Збірка віршів…] і вчених, зоологічний та ботанічний матеріал, розмірковував про стан української драматургії[11]. На початку ХХ століття В. Л. Громашевський відіграв важливу роль у розбудові всіх українських товариств Одеси ("Просвіта" [Протокол засідання…], "Український клуб", Музично-драматична спілка "Українська хата" [Музично-драматична спілка…]), керівником яких він і був. За особливі заслуги перед "Просвітою", як людину, що пожертвувала велику суму грошей на її розвиток, В. Л. Громашевського обрали довічним членом цього товариства, як і його сина Бориса. Разом з однодумцями В. Л. Громашевський налагодив поширення в Одесі провідних українських журналів "Киевская старина" [Громашевський (b)] та "Літературно-науковий вісник" [Громашевський (c)], газет "Громадська думка" і "Рада" та книжок [Громашевський (d)]. Серед тих, хто звертався за допомогою у видавничій справі, була й О. Косач (Пчілка), мати Лесі Українки [Косач…]. За сприяння В. Л. Громашевського в Одесі було засновано Благодійне товариство видання та поширення релігійно-моральних та просвітницьких книг українською мовою, яке мало прийти на допомогу духовному розвитку українського народу [Устав…].

Після розпаду Російської імперії й з початком Української революції в 1917 році В. Л. Громашевський доклав багато зусиль до українського національного відродження: він був губерніальним комісаром освіти Херсона в 1918 році, членом Управи Одеської міської ради в 1919 році [Посвідчення, видане Управою…], обстоював у 1919–1920 роках права українців Одеси на власну церкву. Крім того, у 1920-х роках В. Л. Громашевський працював у музеї природознавства в колишньому Воронцовському палаці [Удостоверение, выданное Громашевскому…], викладав українську мову в сільськогосподарському технікумі [Удостоверение, выданное Одесским…], читав лекції в сільських клубах [Посвідчення, видане Громашевському…], був членом Спілки працівників землі і лісу [Громашевский (a)]. 1928 року він передав у дар Музею українських діячів науки і мистецтва при Всеукраїнській академії наук свою колекцію [Музей…]. Власних дітей В. Л. Громашевський виховував в українському дусі, що насамперед стосувалося вивчення української мови та літератури. Збереглися його листи до дітей, які він завжди писав українською мовою[12].

У 1920-ті роки В. Л. Громашевський потрапив у скрутне становище і, як він сам пише, "що було таке, без чого можна обійтися – спродав, і перебуваю в стані, можна сказати, трагічнім" [Громашевський (g)]. Скоріш за все, він був вимушений продати й орден Подвійного дракона. У ці ж роки В. Л. Громашевський переїхав до села Березівки Полтавської губернії (рис. 12, 13), ближче до землі своїх предків. Тут він купив хату та, можливо, отримав ділянку землі для садовини й шовківництва [Громашевський (a)].

У житті В. Л. Громашевського були і цікаві морські подорожі, і виховання дітей, і участь у розбудові українського національного руху, і захист православної віри, і важкі випробування в часи революції та громадянської війни. Відомостей про те, як завершилося життя В. Л. Громашевського, на сьогодні немає. Остання звістка – це отриманий ним лист від дочки Віри 20 серпня 1928 року [Кускова…]. На той час Василю Львовичу Громашевському було 72 роки. Завершити ж розповідь хотілося б словами голови ради хору с. Березівки, які якнайкраще зображають особистість видатного українця, кавалера китайського ордена: "Любий наш Дідусь! Твоя постать і Слово Правди пробудили нас любити Христа і його святий Заповіт…" [Голова ради…].

Рис. 12. Село Березівка на сучасній карті України

Рис. 13. Село Березівка (сучасне фото) [Село Березівка…]

[1] Щиро дякую доктору філологічних наук, провідному науковому співробітнику і завідувачу відділу Близького та Середнього Сходу Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України О. О. Хамраю за те, що він звернув увагу автора на цей недосліджений документ.

[2] Офіційна назва Китаю до 1912 р.

[3] Ямень з управління справами країн проіснував з 1861-го до 1901 року. Управлявся кабінетом з п'яти членів, головним із яких був великий князь Гун Айсіньгьоро Ісінь. У підпорядкуванні в них було 24 секретарі, серед яких 8 належали до "Відомства військових таємниць" – верховного органу цінського уряду, а решта набиралися з різних міністерств Пекіна.

[4] Детально про імператорський орден Подвійного дракона див.: [Goh 2012].

[5] Айсіньгьоро Ісінь, великий князь Гун (кит. 愛新覺羅 · 奕訢, 恭 親王, 11 січня 1833 – 29 травня 1898) – маньчжурський аристократ, державний діяч Цінської імперії. У 1861 році він заснував і очолив Цзунлі ямень, що став де-факто цінським міністерством закордонних справ, а в 1862 році заснував Тунвеньгуань, у якому китайські студенти вивчали іноземні мови і західні науки. Айсіньгьоро Ісінь був ініціатором і провідником курсу реформ, відомого як "Рух самопосилення".

[6] Щиро дякую за проведені текстологічні консультації Ши Яцзюню, доктору політичних наук, доценту Інституту європейських мов і культур Тяньцзінського університету іноземних мов, директору Інституту Конфуція Київського національного лінгвістичного університету.

[7] Ним нагороджувалися заступники консулів та офіцери третього рівня.

[8] Тут і далі зірочкою позначено дати за старим стилем.

[9] Громашевський Лев Васильович (1887–1980) – видатний український радянський епідеміолог, розробник вчення про механізми передачі інфекції, оригінальної класифікації інфекційних хвороб, організатор системи санітарно-епідеміологічних станцій в СРСР. Академік АМН СРСР, заслужений діяч науки УРСР, Герой Соціалістичної Праці. З 1983 року київський Інститут епідеміології, мікробіології та паразитології названий його ім'ям. Цікаво, що на початку своєї лікарської діяльності Л. В. Громашевський брав участь у боротьбі з епідеміями чуми в Маньчжурії. Слід зазначити, що Лев Васильович не поділяв християнської віри та українських просвітницьких прагнень свого батька, бо ще за студентських часів приєднався до більшовиків. Батько, у свою чергу, вважав цей вибір сина помилкою, з чим погоджувалася його донька Віра [Кускова…].

[10] Північне пароплавне товариство було відкрите 15 жовтня 1900 року з метою встановлення пасажирських та вантажних перевезень. Було одним з найбільших пароплавних товариств на Балтиці в дореволюційній Росії. Засновниками Північного пароплавного товариства виступили таємний радник В. М. Рейтц, датський королівський генеральний консул П. П. Берг, спадковий почесний громадянин Р. І. Паллізен і санкт-петербурзький 1-ї гільдії купець П. Г. Мерк. Пароплави товариства здійснювали регулярні рейси між портами Чорного моря та Далеким Сходом, а також на чорноморсько-балтійських і балтійсько-чорноморсько-азовських лініях. Товариство брало активну участь у перевезенні емігрантів з Росії до Південної Америки, Англії, Канади тощо.

[11] Йдеться про записку відомому київському літературознавцеві В. Науменку [Громашевський (е)].

[12] Див. фонд 182 Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

ЛІТЕРАТУРА

Голова ради [хору] с. Березівки – [Громашевському Василю Львовичу]. Лист, 31.XII.1925 р. з с. Березівки до […] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 104.

Громашевские: Надежда Ивановна и Лев […] – родные Громашевского Василия Львовича // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 299.

Громашевский Василий Львович (а). Личные документы: паспорт, книжка члена союза работников земли и леса и пенсионная. 1906–1917 г. // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 1–3.

[Громашевский Василий Львович] (b). [О возможностях развития грузовых и пассажирских перевозок Северным пароходным обществом]. [Записка]. Черновик // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 10.

[Громашевский Василий Львович] (c). [О возможностях развития грузовых и пассажирских перевозок Северным пароходным обществом на Черном и Азовском морях]. [Записка]. Машинопись // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 11.

[Громашевский Василий Львович] (d). [О значении мореплавання]. [Лекция]. Машинопись // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 12.

Громашевський Василь Львович (a). – Березівській сільраді. Заява з проханням виділити йому ділянку землі для садовини й розведення шовківництва. [20-ті рр. XX ст.] с. Березівка // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 34.

Громашевський В[асиль] Л[ьвович] (b). – До книгарні [журналу "Киевская старина"] / Листи з проханням прийняти передплату на журнал та книжки. 14 лютого – / / 1904 р. з Севастополя до [Києва] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 23–24.

Громашевський Василь [Львович] (c). – До редакції "Літературно-наукового вісника". Лист. [1902–1903 рр.] Чернетка. З / / до Львова // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 25.

Громашевський В[асиль Львович] (d). – [Книгарні Наукового товариства ім. Шевченка]. Листи: 17[30] вересня 1903–/1904–5 рр. / з / / до [Львова] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 26–27.

Громашевський Василь Львович (e). – [Науменку] Володимиру Павловичу. Лист про стан української драматургії і засоби створювання заохочувальних премій. Рукопис. З Одеси до Києва // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 129.

[Громашевський Василь Львович (f) серед своєї родини. Одеса. 1899–1900 рр.] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 298.

[Громашевський Василь Львович] (g). – […] Тимофію Микитовичу. Лист […] Чернетка з [Березівки] до [Одеси] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 131.

Збірка віршів укр. письменників: П. Куліша, Я. Щоголєва, С. Руданського, О. Афанасьєва, В. Мови, В. Александрова, І. Манжури, О. Пчілки, О. Федьковича, В. Самійленка, М. Старицького, Б. Грінченка, Л. Глібова, І. Франка, Лесі Українки та ін. // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 270.

Імператорський "Орден Подвійного дракона" третього ступеня другого класу (порядковий номер 970), присвоєний 13 квітня 1898 року, вручений 14 червня 1898 року капітану другого рангу Російського Добровільного флоту В. Л. Громашевському // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 74, оп. 61.

Капустин Д. Вахтенный журнал парохода "Петербург". Документ биографии // **Нева,** *2010*, № 11.

Командировочное удостоверение, выданное Громашевскому В. Л. Северным пароходным обществом (Одесская контора) для поездки в Крым по делам общества. 4 октября 1906 г. Одесса. Машинопись // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 5.

Косач Ольга [Пчілка] – Громашевському Василю Львовичу. Лист […] з Києва до [Одеси] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 220.

Кускова Вера Васильевна – дочь – [Громашевскому Василию Львовичу] Письма: 28 июня – 20 августа 1928 г. из Ленинграда в [с. Березовку, Полтавской губ.] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 222–223.

Музей Українських діячів науки і мистецтва Українськ. акад. наук – [Громашевському] Василю Львовичу. Лист з повідомленням про прибуття його власної колекції до музею і висловлюванням подяки за цей дар. Машинопис. Київ, 16.VII.1928 р. // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 105.

Музичко О. Одеські українські націєтворці "другого плану" кінця XIX – початку XX століть: Василь Громашевський, Василь Чудновцев та Антін Крижанівський // **Гуманітарні дисципліни у навчально-виховному процесі вищих навчальних закладів.** Львів, *2016*.

Музично-драматична спілка "Українська хата" – Громашевському В[асилю Львовичу]. Запрошення на відкриття "Української хати" та інші музичні вечори. [1913–1915 рр.] [Одеса] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 92–94.

Одесские новости, *1906*, 2 июля.

Одесский кадетский корпус. Директор – Громашевскому В[асилию] Львовичу. Благодарственное письмо за внимание и заботливость к кадетам корпуса. 7 июля 1904 г. Одесса. Машинопись // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 69.

Одесское отделение Русского географического общества – Громашевскому В[асилию] Л[ьвовичу] приглашение принять участие в заседании общества. Открытка. Машинопись. Одесса, [26.XII.1913] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 97.

Посвідчення, видане Громашевському В. Л. Циглерівською сільрадою. 3 вересня 1925 р. // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 9.

Посвідчення, видане Управою Одеської Міської Української Ради Громашевському В. Л. та іншим про уповноваження їх прохати допомоги одеському громадянству. 3 квітня 1919 р. Оригінал. Одеса // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 6.

[Протокол засідання правління товариства "Просвіта" та інші замітки] [1909 р.] [Одеса]. Чернетки // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 71.

Родословная книга дворян Киевской губернии за 1885–1894 гг., часть 2. 1885–1894 гг. 284 л. // **Державний архів Київської області,** ф. 782, оп. 2, д. 436.

Село Березівка Гребінківського району // **Міський сайт Гребінки.** URL: http://www.grebenka.com/index/berezivka_berezovka_berezivska_silska_rada_grebinkivskij_rajon_poltavska_oblast/0-40 (дата звернення: 7.06.2018).

Слабченко М. К истории малорусских дворянских родов // **Труды Полтавской ученой архивной комиссии.** Вып. 14. Полтава, *1916*.

Список пьес и нот, пожертвованных В. Л. Громашевским музыкально-драматическому кружку "Українська хата". Рукопис, Одесса, [1912–1913 гг.] // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 90.

Удостоверение, выданное Громашевскому Василию Львовичу профкомом общества "Югоклимат" о проживании его при музее природоведения [бывшем Воронцовском дворце]. 20 января 1924 г. // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 8.

Удостоверение, выданное Одесским губкомом профобразования Громашевскому В. Л. в том, что он состоит в должности преподавателя украинского языка в с/х техникуме. 17 августа 1921 г. Одесса // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 7.

[Українські прислів'я]. Зібрав Громашевський Василь Львович // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 21.

Устав благотворительного Общества издания и распространения религиозно-нравственных и просветительных книг на украинском языке [начало XX века], [Одесса]. Машинопись с правкой // **Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського,** ф. 182, оп. 272.

Goh G. **Order of the Double Dragon: Imperial China's Highest Western Style Honour 1882–1912.** Brookvale, *2012*.

Krupp Director Carl Menshausen – an award document for the Imperial Chinese Order of the Double Dragon 1896 // **Hermann historica.** URL: https://www.hermann-historica.de/en/l/146403/krupp_director_carl_menshausen_-_an_award_document_for_the_imperial_chinese_orde?aid=148&Lstatus=0&ord=result_d&currentpos=42 (дата звернення: 23.05.2018).

REFERENCES

"Holova Rady /khoru/ s. Berezivky – /Hromashevs"komu Vasylyu L"vovychu/. Lyst, 31. XII.1925 r. z s. Berezivky do /…/", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 104.

"Gromashevskiye: Nadezhda Ivanovna i Lev /…/ – rodnyye Gromashevskogo Vasiliya L'vovicha", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 299.

"Gromashevskiy Vasiliy L'vovich (a). Lichnyye dokumenty: pasport, knizhka chlena soyuza rabotnikov zemli i lesa i pensionnaya. 1906–1917 g.", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 1–3.

"/Gromashevskiy Vasiliy L'vovich/ (b). /O vozmozhnostyakh razvitiya gruzovykh i passazhirskikh perevozok Severnym parokhodnym obshchestvom/. /Zapiska/. Chernovik", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 10.

"/Gromashevskiy Vasiliy L'vovich/ (c). /O vozmozhnostyakh razvitiya gruzovykh i passazhirskikh perevozok Severnym parokhodnym obshchestvom na Chernom i Azovskom moryakh/. /Zapiska/. Mashinopis' ", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 11.

"/Gromashevskiy Vasiliy L'vovich/ (d). /O znachenii moreplavaniya/. /Lektsiya/. Mashinopis' ", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 12.

"Hromashevs"kyy Vasyl" L"vovych (a). – Berezivs"kiy sil"radi. Zayava z prokhannyam vydilyty yomu dilyanku zemli dlya sadovyny y rozvedennya shovkivnytstva. /20-ti rr. XX st./ s. Berezivka", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 34.

"Hromashevs"kyy V/asyl"/ L/"vovych/ (b). – Do knyharni /zhurnalu 'Kiyevskaya starina'/ Lysty z prokhannyam pryynyaty peredplatu na zhurnal ta knyzhky. 14 lyutoho – / / 1904 r. z Sevastopolya do /Kyyeva/", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 23–24.

"Hromashevs"kyy Vasyl" /L"vovych/ (c). – Do redaktsiyi 'Literaturno-naukovoho visnyka'. Lyst. /1902–1903 rr./ Chernetka. Z / / do L"vova", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 25.

"Hromashevs"kyy V/asyl" /L"vovych/ (d). – /Knyharni 'Naukovoho tovarystva im. Shevchenka'/. Lysty: 17/30/ veresnya 1903–/1904–5 rr. / z / / do /L"vova/", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 26–27.

"Hromashevs"kyy Vasyl" L"vovych (e). – [Naumenko] Volodymyru Pavlovychu. Lyst pro stan ukrayins"koyi dramaturhiyi i zasoby stvoryuvannya zaokhochuval"nykh premiy. Rukopys. Z Odesy do Kyyeva", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 129.

"/Hromashevs"kyy Vasyl" L"vovych (f) sered svoyeyi rodyny. Odesa. 1899–1900 rr./", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 298.

"/Hromashevs"kyy Vasyl" L"vovych/ (g). – /…/ Tymofiyu Mykytovychu. Lyst /…/ Chernetka z /Berezivky/ do /Odesy/", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 131.

"Zbirka virshiv ukr. pys"mennykiv: Kulisha, Ya. Shchoholyeva, S. Rudans"koho, O. Afanas"yeva, V. Movy, V. Aleksandrova, I. Manzhury, O. Pchilky, O. Fed"kovycha, V. Samiylenko, M. Staryts"koho, B. Hrinchenko, L. Hlibova, I. Franka, Lesi Ukrayinky ta in.", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 270.

"Imperators"kyy 'Orden Podviynoho drakona' tret"oho stupenya druhoho klasu (poryadkovyy nomer 970), prysvoyenyy 13 kvitnya 1898 roku, vruchenyy 14 chervnya 1898 roku kapitanu druhoho ranhu Rosiys"koho Dobrovil"noho flotu V. L. Hromashevs"komu", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 74, op. 61.

Kapustin D. (2010), "Vakhtennyy zhurnal parokhoda 'Peterburg'. Dokument biografii", in *Neva*, No. 11, pp. 212–59. (In Russian).

"Komandirovochnoye udostovereniye, vydannoye Gromashevskomu V. L. Severnym parokhodnym obshchestvom /Odesskaya kontora/ dlya poyezdki v Krym po delam obshchestva. 4 oktyabrya 1906 g. Odessa. Mashinopis' ", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 5.

"Kosach Ol"ha /Pchilka/ – Hromashevs"komu Vasylyu L"vovychu/ Lyst /…/ z Kyyeva do / Odesy/", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 220.

"Kuskova Vera Vasil'yevna – doch' – /Gromashevskomu Vasiliyu L'vovichu] Pis'ma: 28 iyunya – 20 avgusta 1928 g. iz Leningrada v /s. Berezovku, Poltavskoy gub./", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 222–223.

"Muzey Ukrayins"kykh diyachiv nauky i mystetstva Ukrayins"k. akad. nauk – /Hromashevs"komu/ Vasylyu L"vovychu. Lyst z povidomlennyam pro prybuttya yoho vlasnoyi kolektsiyi do muzeyu i vyslovlyuvannyam podyaky za tsey dar. Mashynopys. Kyyiv, 16.VII.1928 r.", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 105.

Muzychko O. (2016), "Odes"ki ukrayins"ki natsiyetvortsi 'druhoho planu' kintsya XIX – pochatku XX stolit": Vasyl" Hromashevs"kyy, Vasyl" Chudnovtsev ta Antin Kryzhanivs"kyy", in V. M. Burdulanyuk [at all], Ye. N. Prystupa (Ed.), *Humanitarni dystsypliny u navchal"no-vykhovnomu protsesi vyshchykh navchal"nykh zakladiv: [zb. nauk. st.]*, Soroka P. B., L"vivs"kyy derzh. un-t fiz. kul"tury, Kaf. humanitarnykh dystsyplin, Issue 5, Lviv, pp. 119–36. (In Ukrainian).

"Muzychno-dramatychna spilka 'Ukrayins"ka khata' – Hromashevs"komu V/asylyu L"vovychu/. Zaproshennya na vidkryttya 'Ukrayins"koyi khaty' ta inshi muzychni vechory. /1913–1915 rr./ / Odesa/", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 92–94.

Odesskiye novosti (1906), July 2. (In Russian).

"Odesskiy kadetskiy korpus. Direktor. – Gromashevskomu V/asiliyu/ L'vovichu. Blagodarstvennoye pis'mo za vnimaniye i zabotlivost' k kadetam korpusa. 7 iyulya 1904 g. Odessa. Mashinopis' ", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 69.

"Odesskoye otdeleniye Russkogo geograficheskogo obshchestva – Gromashevskomu V/asiliyu/ L/'vovichu/ priglasheniye prinyat' uchastiye v zasedanii obshchestva. Otkrytka. Mashinopis'. – Odessa, /26.XII.1913", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 97.

"Posvidchennya, vydane Hromashevs"komu V. L. Tsyhlerivs"koyu sil"radoyu. 3 veresnya 1925 r.", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 9.

"Posvidchennya, vydane Upravoyu Odes"koyi Mis"koyi Ukrayins"koyi Rady Hromashevs"komu V. L. ta inshym pro upovnovazhennya yikh prokhaty dopomohy odes"komu hromadyanstvu. Z kvitnya 1919 r. Oryhinal. Odesa", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 6.

"/Protokol zasidannya pravlinnya tovarystva 'Prosvita' ta inshi zamitky/ /1909 r./ /Odesa/. Chernetky", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 71.

"Rodoslovnaya kniga dvoryan Kiyevskoy gubernii za 1885–1894 gg. chast' 2. 1885–1894 gg. 284 l.", in *Derzhavnyy arkhiv Kyyivs"koyi oblasti*, f. 782, op. 2, delo 436.

"Selo Berezivka Hrebinkivs"koho rayonu", available at: www.grebenka.com/index/berezivka_berezovka_berezivska_silska_rada_grebinkivskij_rajon_poltavska_oblast/0-40 (accessed June 7, 2018). (In Ukrainian).

Slabchenko M. (1916), "K istorii malorusskikh dvoryanskikh rodov", in Vasilenko V. I. (Ed.), *Trudy Poltavskoy uchenoy arkhivnoy komissii*, Issue 14, Poltava, pp. 229–34. (In Russian).

"Spisok p'yes i not, pozhertvovannykh V. L. Gromashevskim muzykal'no-dramaticheskomu kruzhku 'Ukraïns'ka khata'. Rukopis, Odessa, /1912–1913 gg./", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 90.

"Udostovereniye, vydannoye Gromashevskomu Vasiliyu L'vovichu profkomom obshchestva 'Yugoklimat' o prozhivanii ego pri muzeye prirodovedeniya /byvshem Vorontsovskom dvortse/. 20 yanvarya 1924 g.", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 8.

"Udostovereniye, vydannoye Odesskim gubkomom profobrazovaniya Gromashevskomu V. L. v tom, chto on sostoit v dolzhnosti prepodavatelya ukrainskogo yazyka v s/kh tekhnikume. 17 avgusta 1921 g. Odessa", in *Instytut rukopysu Natsional"noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads"koho*, f. 182, op. 7.

“/Ukrayins”ki prysliv”ya/. Zibrav Hromashevs”kyy Vasyl” L”vovych”, in *Instytut rukopysu Natsional”noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads”koho*, f. 182, op. 21.

“Ustav blagotvoritel’nogo Obshchestva izdaniya i rasprostraneniya religiozno-nravstvennykh i prosvetitel’nykh knig na ukrainskom yazyke /Nachalo XX veka/, /Odessa/, Mashinopis’ s pravkoy”, in *Instytut rukopysu Natsional”noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads”koho*, f. 182, op. 272.

Goh G. (2012), *Order of the Double Dragon: Imperial China’s Highest Western Style Honour 1882–1912*, Brookvale.

Krupp Director Carl Menshausen – an award document for the Imperial Chinese Order of the Double Dragon 1896, available at: www.hermann-historica.de/en/l/146403/krupp_director_carl_menshausen_-_an_award_document_for_the_imperial_chinese_orde?aid=148&Lstatus=0&ord=result_d&currentpos=42 (accessed May 23, 2018).

Свідоцтво про нагородження імператорським “Орденом Подвійного дракона”: невідоме джерело з фонду Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського

В. О. Кіктенко

У статті досліджується виявлений у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського не описаний раніше документ – свідоцтво про нагородження імператорським “Орденом Подвійного дракона”. В результаті проведеного аналізу вдалося встановити, що імператорський “Орден Подвійного дракона” третього ступеня другого класу (порядковий номер 970) було присвоєно 13 квітня 1898 року, а 14 червня 1898 року вручено капітану другого рангу Російського добровільного флоту В. Л. Громашевському (格羅瑪捨費斯齊, *Géluómǎshěfèisīqí*). Також у документі зазначено, що прохання до імператора про нагородження було подане великим князем Гуном, главою Яменя з управління справами країн Дайцінської імперії. Зазначено, що офіцер В. Л. Громашевський нагороджується за надану допомогу або благодійність. Скоріш за все, В. Л. Громашевський був одним із перших підданих Російської імперії, нагороджених “Орденом Подвійного дракона”. Василь Львович Громашевський (1856–?) – представник старого українського козацького роду, морський офіцер та помітний учасник українського національно-культурницького руху в Одесі початку XX ст.

Ключові слова: Китай, Росія, Україна, свідоцтво, орден, офіцер, Добровільний флот

Свидетельство о награждении императорским “Орденом Двойного дракона”: неизвестный источник из фонда Института рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского

В. А. Киктенко

В статье исследуется обнаруженный в фондах Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского не описанный ранее документ – Свидетельство о награждении императорским “Орденом Двойного дракона”. В результате проведенного анализа удалось установить, что императорский “Орден Двойного дракона” третьей степени второго класса (порядковый номер 970) был присвоен 13 апреля 1898, а 14 июня 1898 вручен капитану второго ранга Российского добровольного флота В. Л. Громашевскому (格羅瑪捨費斯齊, *Géluómǎshěfèisīqí*). Также в документе указано, что прошение к императору о награждении было подано великим князем Гуном, главой Яменя по управлению делами стран Дайцинской империи. Отмечено, что офицер В. Л. Громашевский награждается за оказанную помощь или благотворительность. Скорее всего, В. Л. Громашевский был одним из первых подданных Российской империи, награжденных “Орденом Двойного дракона”. Василий Львович Громашевский (1856–?) – представитель старого украинского казацкого рода, морской офицер и видный участник украинского национально-культурного движения в Одессе в начале XX в.

Ключевые слова: Китай, Россия, Украина, свидетельство, орден, офицер, Добровольный флот

Стаття надійшла до редакції 27.06.2018

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, № 3, pp. 58–69
doi: https://doi.org/10.15407/orientw2018.03.058

UDC 025.171(470+571)

BIBLICAL TEXTS IN THE JUDAICA COLLECTION OF THE V. VERNADSKY NATIONAL LIBRARY OF UKRAINE

O. Khamray
DSc (Philology), Senior Fellow
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
akhamray@yahoo.com

Today there are few ancient documents reflecting the original form of the Biblical text.

Therefore, the description and study of handwritten documents displaying these texts have a great importance. In the collections of the Institute of Manuscripts of the National Library of Ukraine keeps a lot of manuscripts of different origin, displaying the biblical text in the original languages (Hebrew, Aramaic), as well as translations of biblical texts, comments and interpretation of these texts are kept.

The publication describes the handwritten materials from the Judaica Department of the Library's Institute for Manuscripts. As for today, there are 32 storage units in the 321 fund of the Judaica Department, containing the original Biblical text in Hebrew and Aramaic. These manuscripts can be divided into two categories. The first include fragments of the Torah scrolls and some other texts used in the religious practice of Judaism. The second category should include manuscripts in the form of codex, written in accordance with the Masoretic tradition.

In addition, there are documents containing comments on Hebrew Bible texts, as well as translations and commentaries of these texts in Aramaic, Arabic and European languages and other texts on biblical themes. In addition to the canonical texts, the fund has documents showing non-canonical texts. The remaining documents are translations and comments in various languages referring to standard Biblical texts. The article includes also a list of manuscripts containing the biblical texts, fragments or comments that can correlate with the identified Biblical texts.

The list includes basic information about the physical conditions of some documents. Despite the small volume and relatively small age of the oldest documents of this part of the collection, these manuscripts have certainly a considerable historical and cultural value and are the matter of more detailed research.

Key words: Paleography, biblical studies, Judaism, the Old Testament

О. О. Хамрай

БІБЛІЙНІ ТЕКСТИ У ЗІБРАННЯХ ВІДДІЛУ ФОНДУ ЮДАЇКИ НАЦІОНАЛЬНОЇ БІБЛІОТЕКИ УКРАЇНИ ІМ. В. ВЕРНАДСЬКОГО

Від біблійних часів до нас дійшло дуже мало документів, що відображають оригінальну форму текстів Старого Заповіту. Навіть рукописи доби Другого Храму, що містять пізню форму біблійного тексту, представлені надзвичайно невеликою кількістю документів. Так, засвідчено менш ніж триста рукописів зазначеного періоду гебрайською, грецькою та арамейською мовами [Lange, Matthias 2011, *15*]. Решта сучасного загального обсягу біблійних текстів являють собою копії, цитати

© 2018 O. Khamray; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

й алюзії, що зустрічаються в перекладах, коментарях та авторських творах на біблійну тематику. Тому опис і дослідження рукописних документів, що відображують вищезгадані тексти, набуває великого значення.

Як відомо, у фондах Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського зберігається кілька десятків рукописів різного походження, що містять біблійний текст мовами оригіналу (гебрайська й арамейська), а також переклади біблійних текстів, коментарі й тлумачення цих текстів. У пропонованій публікації ми розглядаємо рукописні матеріали з відділу фонду юдаїки Інституту рукопису бібліотеки (ВФЮ ІР НБУВ). Раніше ми вже повідомляли про ці матеріали [Хамрай 2008], а зараз наводимо їхню детальнішу характеристику.

Отже, станом на сьогодні у фонді 321 відділу фонду юдаїки налічується 32 одиниці зберігання, що містять оригінальні біблійні тексти гебрайською мовою. Названі рукописи можна розділити на дві категорії. До першої належать фрагменти сувоїв Тори й деякі інші тексти, що використовуються в релігійній практиці юдаїзму, зокрема мезузи, що містять згідно з юдейською традицією текст двох із трьох частин молитви Шма (Второзаконня 6:4–9 та 11:13–21), а також сувої, у яких відображено текст Книги Естер, що й можна побачити на прикладі документів за номерами 874 й 875 та 879 й 880 з опису № 5. Зібрання не містить жодного повного сувою Тори. Найбільший з наявних сувоїв відображує текст П'ятикнижжя від книги Второзаконня 1:2 й до кінця П'ятикнижжя (див. рис. 1). Зазначимо, що через фізичний стан і неповноту цей сувій не має ритуальної цінності.

До другої категорії варто віднести біблійні рукописи у вигляді кодексів, виконані згідно з масоретською традицією. Серед них є декілька повних текстів (як П'ятикнижжя в цілому, так і окремих біблійних книг) та їхніх фрагментів, не усі з яких входять до П'ятикнижжя, зокрема Книга Ісуса Навина, частини Книг Ісаї та Самуїла тощо. Більшість цих документів, як і сувоїв Тори, являють собою фрагменти обсягом один або два аркуші. Як приклад повного тексту можна навести рукописний кодекс П'ятикнижжя (документ за номером 863 з опису № 5 – див. рис. 2). Фрагменти сувоїв Тори та мезузи, наявні в колекції, як і більшість масоретських рукописів, написані, за визначенням, відповідно до релігійних вимог, на пергамені (за винятком документа за номером 204 з опису № 5).

Окрім цього, у фонді наявні документи, що містять коментарі біблійних текстів гебрайською та переклади й коментарі цих текстів арамейською, арабською та європейськими мовами, а також авторські тексти на біблійну тематику. Ми включили ці документи до пропонованого опису, адже деякі з них поряд із перекладами і коментарями містять окремі частини біблійного тексту, наприклад документ з опису № 5 за номером 870 і документ за номером 97 з опису № 6.

Перший документ являє собою фрагмент тексту з Книги Второзаконня мовою оригіналу разом з арамейським перекладом, відомим як Тагум Онкелоса. Як можна побачити на рис. 3, переклад розміщений послідовно разом з оригіналом згідно з розділами й відображує канонічний текст пам'ятки.

Другий документ містить початок Книги Левіт гебрайською мовою, написаний квадратним письмом, під яким розташований рядок, що являє собою переклад зазначеного речення на арабську мову, написаний рабиністичним напівкурсивом з розділовим знаком (:), що використовується здебільшого в текстах, написаних квадратним письмом, характерним для оригінального біблійного тексту. Нижче міститься коментар біблійного тексту, виконаного арабською мовою подекуди з діакритикою та знаками вокалізації, що використовуються в арабській графіці (рис. 4). У деяких документах можна побачити оригінальний біблійний текст гебрайською мовою, що супроводжується коментарями арабською мовою в арабській графіці. Наприклад, документ за номером 67 з опису № 6 містить, зокрема, текст

Приповісті Соломона 30:33 гебрайською і відповідний коментар арабською (рис. 5).

Окрім канонічних біблійних текстів, у фонді наявні документи, що містять неканонічні тексти. Наприклад, документ за номером 522 з опису № 5 являє собою фрагмент мідраша, відомого як "Книга Антиоха", що не входить до числа ані християнських, ані юдейських канонічних текстів. Утім, вона описує події, згадувані в Макавейських книгах, що входять, хоч і на правах другоканонічних, у Старий Заповіт християн східних обрядів, а сюжет цього й деяких інших мідрашів, а саме «перемога через смерть як рішучий "аргумент" у суперечці – самопожертва» [Брагинская 2014, *425*], дістав розвиток як у юдейській, так і в християнській традиції, тому ми включили цей документ до переліку (рис. 6).

Решта документів являють собою переклади й коментарі різними мовами, що відтворюють, втім, канонічні біблійні тексти, тому були включені в запропонований перелік. Як приклад можна навести специфічний жанр біблійного коментаря, тією чи іншою мірою пов'язаного з караїмськими громадами Близькосхідного регіону, а саме мукаддіму, (букв. "вступ" або "передмова") до біблійних книг [Котик 2016, *8*]. У фонді наявні понад двадцять одиниць зберігання, що можуть бути віднесені до цієї категорії, деякі з них мають саме такий заголовок, наприклад документи 36–40 з опису № 6 (див. рис. 7), але більшість збереглися лише фрагментарно, тому, на нашу думку, недоречно позначати їх саме цим терміном. Окрім того, у фонді, зокрема в описі № 6, міститься певна кількість фрагментів арабомовних коментарів біблійного тексту різного походження, і встановити їхню належність до жанру мукаддіми можна лише після ретельного вивчення кожного фрагмента, що може бути об'єктом подальших досліджень.

Важливою лінгвістичною характеристикою опису є відповідність системи вокалізації, використаної в тому чи іншому фрагменті, тій чи іншій масоретській традиції [Hebrew Bible Manuscripts… 1978, *xii*]. При цьому часто в рукописах зустрічаються змішані системи, тому в описах можна побачити визначення типу "стандартна тиверіадська" або "переважно палестинська", що відбиває міру відповідності системи вокалізації "стандартній" традиції. Утім, у випадку описуваної колекції фізичний стан деяких документів не дає змоги адекватно оцінити цю характеристику, тому в описі вона не фігурує.

Нижче наведено список рукописів, що містять біблійний текст, його фрагменти або коментарі, які можна співвіднести з ідентифікованим біблійним текстом. До пропонованого списку включено також основні відомості, такі як розмір та обсяг документа.

У тих випадках, коли визначити розміри рукопису та кількість сторінок неможливо або недоречно (наприклад, за наявності суттєвих пошкоджень або якщо це сувій), вказані характеристики не наводяться.

Рукописи, що містять біблійний текст гебрайською мовою, у запропонованому списку наводяться переважно на початку, переклади й коментарі наведено пізніше, а рукописи, що поряд з оригінальним текстом містять переклади й коментарі іншими мовами (переважно арамейською та арабською), як, наприклад, документ за номером 870 з опису № 5, наведені в самому кінці. Окрім того, задля уникнення плутанини в нумерації документів список спочатку містить документи з опису № 5, а потім – з опису № 6, що дещо порушує вищезгаданий порядок, але забезпечує послідовність і наскрізний характер нумерації документів усередині описів.

А. Документи з опису № 5:
1. Оригінальні канонічні біблійні тексти

ВФЮ ІР НБУВ, ф. 321, оп. 5, од. зб. 206	Книга Даниїла. Друк, Копенгаген, 1626, з алфавітним рукописним глосарієм, 155x92, 54+20+42 арк.
383	Книга Нехемії. 9:10 – І Книга хронік, 6:58, фрагмент, 240x178, 6 арк. Інципіт: כי הזידו עליהם ותעש לך שם כהיום Експліцит: אשתמע ואת מגרשיה: ואת חיל
459	Книга Чисел. 5:21 – 6:21, фрагмент, 180x130, 2 арк. Інципіт: האשה בשבעת האלה ואמר הכהן לאשה Експліцит: קרבנו ליהוה על נזרו מלבד אשר תשיג
862	П'ятикнижжя. З початку до кн. Второзаконня 31:28, фрагмент, 380x300, 222 арк. Експліцит: [האלה] באזניהם את הדברים
863	П'ятикнижжя. 335x279, 116 арк.
864	Фрагмент сувою Тори. Вихід 16:17 - 21:5. Інципіт: -ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעיט Експліцит: :ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי
865	Книга Ісуса Навина. 305x240, 21 арк.
866	ІІ Книга Царів. 12:16 – 19:2, фрагмент, 370x335, 4 арк. Інципіт: על ידם לתת לעשי המלאכה כי Експліцит: מתכסים בשקים אל ישעיהו
867	ІІ Книга Самуїла. 7:9 – 11:2, фрагмент, 2 арк. Інципіт: [ואכרתה את כל איביך מפניך ועשתי לך שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ:] ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו Експліцит: בית המלך וירא אשה
868	Книга Ісаї. 1:21 – 3:7, фрагмент, 1 арк. Інципіт: נאמנה מלאתי משפט Експліцит: :לא תשימני קצין עם
869	А) Книга Приповістей Соломонових. 4:5 – 6:17, фрагмент, 2 арк. Інципіт: :ואל תט מאמרי פי Експліцит: מות לשון שקר Б) Книга Іова. 39:28 – 42:6, фрагмент. Інципіт: דגים ראשו סלע ישכן ויתלנן על שן סלע ומצודה Експліцит: ראתך: על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר
870	Книга Второзаконня з Таргумом Онкелоса. 2:2(1) – 2:16, фрагмент, 1 арк. Інципіт: Таргум 2:1: כְּמָא [אוֹרַח יַמָּא דְסוּף] Тора 2:2: [אלי וה(יה) (ויאמר Експліцит: [כאשר [כל תמו] אנשי [המלחמה]

871	II Книга Царів. 8:18 – 9:27 та 12:11 – 14:6, фрагменти, 2 арк. Інципіт: 8:18 כי בת אחאב היתה לו לאשה 12:11 ולבנים העשים בית יהוה Експліцит: 9:27 ואחזיה מלך יהודה ראה וינס דרך בית הגן וירדף אחריו יהוא ויאמר גם אתו הכהו 14:6 יומתי לא לאמר יהוה
872	II Книга Царів. 15:8 – 16:10, фрагмент, 1 арк. Інципіт: לעזריהו מלך יהודה מלך Експліцит: וישלח המלך אחז אל אוריה הכהן
873	II книга Самуїла, 9:13 – 11:16, фрагмент, 1 арк. Інципіт: המלך תמיד הוא אכל Експліцит: אשר ידע כי אנשי חיל
874	Мезуза, 123x103.
875	Мезуза, 145x118
876	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня: 28:68 – 30:12, 1 арк. Інципіт: והתמכרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחות ואין קנה: Експліцит: לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה הוא:
877	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня 28:68 – 29:22 Інципіт: וברוך אתה בשדה Експліцит: ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם והנכרי אשר יבא מארץ רחוקה
878	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня 12:31 – 16:14, 1 арк. Інципіт: ואת בנתיהם ישרפו באש Експліцит: ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך
879	Сувій Естер,1 арк.
880	Сувій Естер, 1 арк.
881	Фрагмент сувою Тори, Книга Чисел, 30:5 – 32:33, 1 арк. Інципіт: ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום Експліцит:מנשה בן יוסף את ממלכת סיחן
882	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня 7:1 – 10:5, 1 арк. Інципіт: ונשל גוים רבים מפניך Експліцит: מן ההר ואשם את הלחת בארון אשר עשיתי י
883	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня 16:14 – 20:14, 1 арк. Інципіт: ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך: Експліцит: והבהמה וכל אשר יהיה בעיר כל שללה תבז לך
884	Фрагмент сувою Тори, Книга Чисел 5:15 – 7:85, 1 арк. Інципіт: והביא את קרבנה עליה עשירת האיפה קמח Експліцит: שלשים שנים עשר כפות זהב שתים עשרה:
885	Фрагмент сувою Тори, Книга Чисел 2:24 – 4:39, 1 арк. Інципіт: ושמנת אלפים ומאה לצבאתם ושלשים Експліцит: למשפחותם ולבית אבתם: מבן שלשים שנה

886	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня 1:2 – 34:12, 1 арк. Інципіт: ובין תפל ולבן וחצרת ודי זהב: אחד עשר יום Експліцит: לעיני כל ישראל (кінець тексту П'ятикнижжя)
887	Фрагмент сувою Тори, Книга Виходу 4:12 – 8:6, 1 арк. Інципіт:לך ואנכי אהיה עם פיך והוריתיך אשר דבר:י Експліцит:ויט אהרן את הצפרדעים על ארץ מצרים
888	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня 5:12 – 9:20, 1 арк. Інципіт: שמור את יום השבת Експліцит: ובאהרן התאנף יהוה מאד להשמידו ואתפלל
889	Фрагмент сувою Тори, Книга Чисел 21:14 – 24:14, 1 арк. Інципіт: על כן יאמר בספר מלחמת יהוה את ובין האמרי: Експліцит: נאם שמע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים:
1025	Фрагмент сувою Тори, Книга Второзаконня 1:3 – 1:44, 1 арк. Інципіт [ויהי]בארבעים שנה בעשתי Експліцит: ויצא ה[אמרי הישב בהר ההוא לקראתכם] וירׁ[דפו אתכם כאשר תעשינה הדברים]

2. Коментарі, тлумачення й переклади біблійних текстів

ВФЮ ІР НБУВ, ф. 321, оп. 5, од. зб. 125	Коментар до П'ятикнижжя, фрагмент, 220x163, 9 арк.
126	Коментар до П'ятикнижжя, фрагмент, ~225x178, 248 арк.
127	Коментар до П'ятикнижжя, фрагмент, ~219x160, 6 арк.
128	Коментар до П'ятикнижжя, фрагмент, 220x157, 2 арк.
207	[Фрагмент коментованого тлумачення біблійного характеру], 170x127, 4 арк.
209	Полічинецький Йосип Цві. Книга читання Біблії, 210x166, 778 арк.
210	П'ятикнижжя для дітей. Упорядник А. Кагана, 201x112, 61 арк.
211	А. Кагана. Тлумачення Книги Виходу, фрагмент, 358x222, 51 арк.
212	Тлумачення П'ятикнижжя, фрагмент, 244 x 164, 2 арк.
213	[Тлумачення Книги Йова], фрагмент, 209x150, 2 арк.
214	Коментар до Пісні пісень, 162x120, фрагмент, 2 арк.
215	Тлумачення Книги Рут, 205x167, фрагмент, 2 арк.
216	Тувія бен Еліезер, тлумачення до Книги Рут, копія [XIX ст.], 180x111, 14 арк.
217	[Коментарі до Книги Екклезіаста], 221x180, 16 арк.
382	Книга Виходу за масоретським та самаритянським обрядами. Глава XX. 1860. Єрусалим, переклад на рос. мову, ~ 550x310, 4 арк.
456	Коментарі до Книги Буття, 204x155, 22 арк.
457	[Книга Буття]. Фрагмент коментаря. 4 арк., 1 чистий
458	[Книга Буття]. Фрагмент коментаря. XIX ст. Переклад на рос. мову, ~ 365x230, 2 арк.
460	[Книга Ісуса Навина]. Фрагмент перекл. на арам. мову, 235x169, 1 арк.
461	[Книга Єзекіїля]. Фрагмент перекл. на арам. мову, 240x167, 1 арк.
463	Коментар до [Книги Естер], ~ 210x180, 15 арк.
464	Тлумачення Біблії. 3 арк. різного формату
465	Гафтарот, 195x145, 6 арк.
466	Тлумачення П'ятикнижжя, фрагмент, 250x195, 12 арк.
467	Коментарі до П'ятикнижжя, фрагмент, 336x210
469	Коментарі до П'ятикнижжя, 200x160, 255 арк.
471	Тлумачення П'ятикнижжя, фрагмент, 210x145.

522	“Книга Антиоха”, 10–29, 51(?) – 73, фрагмент, 2 арк. Інципіт: קם אנטיוכס מלכא Експліцит: ועל בני בניהון עד עלמא:
738	Цитати з Біблії. Переклад із французької на їдиш, 180x110, 7 арк.
796	Коментар до П’ятикнижжя, фрагмент, 208x150, 2 арк.
816	Гінцбург Д. Г. Примітка до П’ятикнижжя, фрагмент, 232x175, 2 арк.
901	Коментар до Книги Буття, фрагмент, 158×108, 1 арк.
958	Коментар до Книги Єремії, фрагмент, 187×137, 1 арк.
990	Коментар на приповісті Соломона, фрагмент, 218x150, 11 арк.
1010	Передтитул книги тлумачення Тори, 217x153, 1 арк.
1024	Тлумачення Тори й мідрашів, 220x175, 23 арк.

Б. Документи з опису № 6:
1. Оригінальні канонічні біблійні тексти

ВФЮ ІР НБУВ, ф. 321, оп. 6, од. зб. 27	Псалми Давида в перекл. на араб. м. [Саадія Гаон], 260x200, 152 арк.
28	Псалми Давида в перекл. на араб. мову, фрагмент, 168x129, 2 арк.
65	Книга Ісуса Навина, 8:23–29, в перекл. на араб. мову, фрагмент, 175x134, 1 арк.

2. Коментарі, тлумачення й переклади біблійних текстів

ВФЮ ІР НБУВ, ф. 321, оп. 6, од. зб. 23	Про Тору і Талмуд. Тлумачення окремих місць Святого Письма. 220x160, 1 арк.
24	Тлумачення окремих місць Святого Письма. 285x225, 12 арк.
29	[Вступ до тижневої глави Тори (?)] 178x133, 3 арк.
30	Абу Йосеф Якуб Аль-Кіркасані (див. ост. стор.). Тлумачення Тори, копія Єгушуа бен Натанієля бен Єгуди, 205x145, аркуші склеєні
31	Фрагмент тлумачення Тори, Левіт, 27:1–8, 185x140, 6 арк.
32	Фрагмент тлумачення Тори, 200x160, 12 арк.
33	[Вступ до тижневої глави Тори], 177x126, 12 арк.
34	[Вступ до тижневої глави Тори צו], 157x108, 5 арк.
35	[Вступ до тижневої глави Тори], 157x117, 4 арк.
36	Вступ до тижневої глави Тори צו, 147x95, 10 арк.
37	Вступ до тижневої глави Тори צו, 158x107, 7 арк.
38	Вступ до тижневої глави Тори צו, 167x108, 5 арк.
39	[Вступ до тижневої глави Тори שמיני עצרת], 205x148, 10 арк.
40	Вступ до тижневої глави Тори בחוקותי, 158x107, 8 арк.
41	Вступ до тижневої глави Тори בחוקותי, 177x117, 8 арк.
42	[Вступ до тижневої глави Тори צו], 170x117, 10 арк.
43	[Вступ до тижневої глави Тори], 210x150, 1 арк.
44	Вступ до тижневої глави Тори במדבר, 157x108, 7 арк.
45	[Вступ до тижневої глави Тори בהעלותך], 291x150, 4 арк.
46	[Вступ до тижневої глави Тори], 157x108, 7 арк.
47	Вступ до тижневої глави Тори בהעלותך, 158x108, 9 арк.
48	Вступ до тижневої глави Тори בהעלותך, 157x107, 10 арк.
49	[Вступ до тижневої глави Тори מטות], 197x140, 8 арк.

50	[Вступ до тижневих глав Тори – зак. במדבר – поч. ואתחנן], 189x139, 2 арк.
51	Вступ до тижневої глави Тори שופטים, 172x112, 18 арк.
52	Вступ до тижневої глави Тори נצבים, 143x98, 6 арк.
53	Вступ до тижневої глави Тори צו, 170x117, 10 арк.
54	Фрагмент коментаря біблійного характеру ~ 175x125, 9 арк.
55	Тлумачення Книги Даниїла, 165x130, 10 арк.
56	Абу Йосеф Якуб Аль-Кіркасані (?), Тлумачення Книги Даниїла, фрагмент, 170x127, 1 арк.
57	[Тувія бен Еліезер, Тлумачення Книги Рут], 144x100, 14 арк.
58	[Коментарі до Книги Екклезіаста], 173x136, 4 арк.
59	[Тлумачення Книги Естер], фрагмент, 180x132
60	[Коментар до Книги Естер], фрагмент, 212x176, 1 арк.
61	[Тлумачення Книги Естер], фрагмент, 210x143, 7 арк.
67	Коментар на Приповісті Соломона, фрагмент, 155x120, 2 арк.
68	Коментар на Приповісті Соломона, фрагмент, 173x135, 2 арк.
69	Вказівник гафтарот до Книги Левіт, фрагмент, 120x112, 1 арк.
70	Вказівник гафтарот, фрагмент, 205x142, 1 арк.
71	[Вступ до тижневої глави Тори תולדות], фрагмент, 215x155, 1 арк.
72	[Вступ до тижневої глави Тори לחשוי], фрагмент, 160x108, 1 арк.
73	[Вступ до тижневої глави Тори], фрагмент, 215x155, 1 арк
74	[Вступ до тижневої глави Тори], фрагмент, 204x158, 1 арк.
75	[Вступ до тижневої глави Тори], фрагмент, 147x103, 2 арк.
76	[Вступ до тижневої глави Тори], фрагмент, 158x105, 1 арк.
77	[Вступ до тижневої глави Тори וירא], фрагмент, 158x105, 1 арк.
78	[Вступ до тижневої глави Тори], фрагмент, 147×103, 7 арк.
94	[Фрагменти біблійних коментарів], 234x131, 6 арк.
97	Коментар на Книгу Левіт, 1:1, фрагмент, 254x145, 1 арк.
98	Коментар на псалми, 165x120, фрагмент, 1 арк.
99	Коментар на псалми, 130x109, фрагмент, 2 арк.
100	Коментар на П'ятикнижжя, 153x125, фрагмент, 1 арк.
101	Коментар на П'ятикнижжя, 219x170, фрагмент, 1 арк.
113	[Вступ до тижневої глави Тори], фрагмент, 180x135, 1 арк.
177	Коментар життєпису Йова, 205x155 , фрагмент, 1 арк.
178	Приповісті Соломона з ар. перекл., 205x144, 1 арк.
179	Коментар до Приповістей Соломона, 196x144, 1 арк.
180	Приповісті Соломона з ар. перекл., 220x155, 1 арк.
181	Приповісті Соломона з ар. перекл., 190x127, 1 арк.
182	Коментар до Приповістей Соломона, 190x127, 3 арк.
183	Приповісті Соломона з ар. перекл., 27:17 – 27:22, 165x130, 1 арк.
184	Приповісті Соломона з ар. перекл. і комент., 91x135, 2 арк., 1 чист.
188	Приповісті Соломона з ар. перекл., 190x139, 1 арк.
192	Коментар до життєпису Єремії, 207x151, 4 арк.

Датування наявних рукописів, особливо фрагментарних, пов'язане з певними труднощами, утім, найімовірніше, найдавніші документи вказаного типу із зібрання можна датувати XIV ст., а найновіші – можливо, початком XX ст. Попри невеликий обсяг і відносно невеликий вік найдавніших документів цієї частини колекції, вищезгадані рукописи становлять, беззаперечно, неабияку історичну та культурну цінність і потребують ретельнішого дослідження.

ІЛЮСТРАЦІЇ

Рис. 1. Сувій Тори

Рис. 2. Рукописне П’ятикнижжя

Рис. 3. Фрагмент Таргума Онкелоса

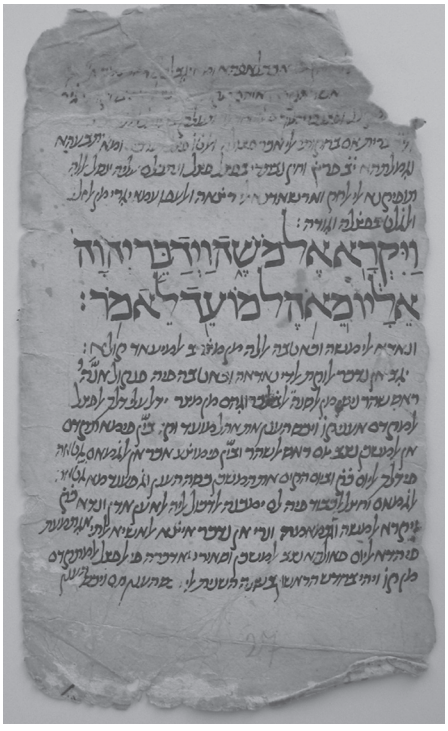


Рис. 4. Фрагмент біблійного тексту з перекладом і коментарем арабською мовою

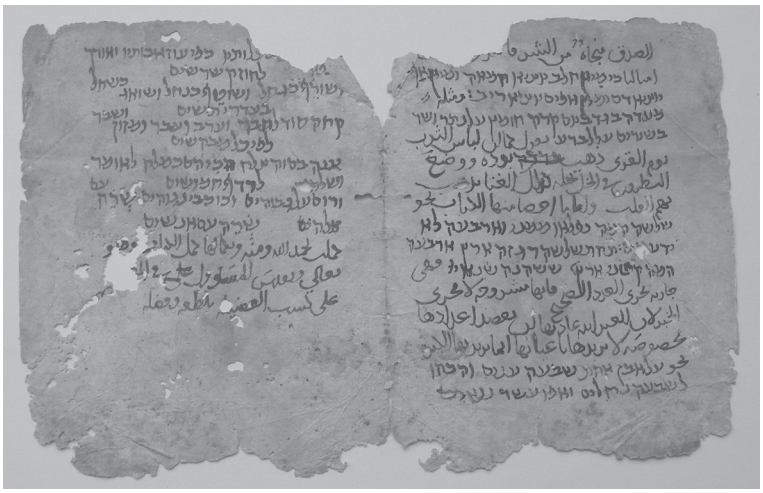


Рис. 5. Приповісті Соломона з арабським коментарем

Рис. 6. Закінчення “Книги Антиоха”

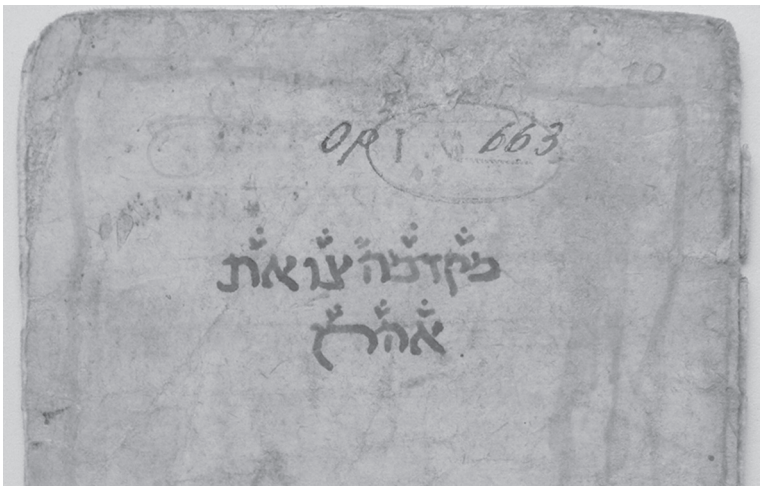


Рис. 7. Вступ до тижневої глави Тори

ЛІТЕРАТУРА

Брагинская Н. В. (ред.). **Книги Маккавеев (четыре книги Маккавеев).** Москва, *2014*.

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (ІР НБУВ). Ф. 321, оп. 5, од. зб. 125–128, 206–207, 209–217, 221, 382, 383, 456–461, 463–467, 469, 471, 522, 738, 796, 816, 862–889, 901, 958, 990, 1010, 1024–1025; оп. 6, од. зб. 23–24, 27–61, 65, 67–74, 77–78, 94, 96–100, 112, 177–184, 188, 192.

Котик А. А. **Караимские документы на еврейско-арабском языке в собрании РНБ.** Санкт-Петербург, *2016*.

Хамрай О. О. Єврейські рукописи у фондах НБУВ // **Східний світ,** *2008*, № 1.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, *1997*.

Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections. Vol. I. Cambridge, *1978*.

Lange Armin, *Weigold Matthias*. **Biblical Quotations and Allusions in second Temple Jewish Literature.** Göttingen, *2011*.

Targum Onkelos. T. I. Berlin, *1884*.

ספר מגלת אנטיוכוס. לונדון, תיר"א/1851. 28 ד׳

REFERENCES

Braginskaya N. V. (Ed.) (2014), *Knigi Makkaveyev (chetyre knigi Makkaveyev)*, Mosty kul'tury / Gesharim, Moscow. (In Russian).

Instytut rukopysu Natsional'noyi biblioteky Ukrayiny im. V. I. Vernads'koho, F. 321, Op. 5, 125–128, 206–207, 209–217, 221, 382, 383, 456–461, 463–467, 469, 471, 522, 738, 796, 816, 862–889, 901, 958, 990, 1010, 1024–1025; Op. 6, Od. zb. 23–24, 27–61, 65, 67–74, 77–78, 94, 96–100, 112, 177–184, 188, 192.

Kotik A. A. (2016), *Karaimskiye dokumenty na evreysko-arabskom yazyke v sobranii RNB*, Saint Petersburg. (In Russian).

Khamray O. O. (2008), "Yevreys"ki rukopysy u fondakh NBUV", *Shìdnij svìt*, No. 1, pp. 47–49. (In Ukrainian).

Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections (1978), Vol. I, The Library, Cambridge.

Lange Armin and Weigold Matthias (2011), *Biblical Quotations and Allusions in second Temple Jewish Literature*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Targum Onkelos (1884), T. I, Gorzelanczyk, Berlin.

Sefer Megillat Antiokhos (1851), London. (In Hebrew).

Біблійні тексти у зібраннях Відділу фонду юдаїки Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського

О. О. Хамрай

Нині збереглося дуже мало документів біблійних часів, що відображають оригінальну форму текстів Старого Заповіту. Тому опис і дослідження рукописних документів, що відображують вищезгадані тексти, мають велике значення.

У фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського зберігається доволі багато рукописів різного походження, що містять біблійний текст мовами оригіналу (гебрайська й арамейська), а також переклади біблійних текстів, коментарі й тлумачення цих текстів. У пропонованій публікації розглянуто рукописні матеріали з Відділу фонду юдаїки Інституту рукопису бібліотеки (ВФЮ ІР НБУВ).

Станом на сьогодні у фонді 321 Відділу фонду юдаїки налічується 32 одиниці зберігання, що містять оригінальний біблійний текст гебрайською та арамейською. Названі рукописи можна розділити на дві категорії. До першої належать фрагменти сувоїв Тори й деякі інші тексти, що використовуються в релігійній практиці юдаїзму.

До другої категорії варто віднести біблійні рукописи у вигляді кодексів, виконані згідно з масоретською традицією. Окрім цього, у фонді наявні документи, що містять коментарі біблійних текстів гебрайською, а також переклади й коментарі цих текстів арамейською, арабською та європейськими мовами й авторські тексти на біблійну тематику.

Окрім канонічних біблійних текстів, у фонді наявні документи, що містять тексти, які не входять до відомих канонів. Решта документів являють собою переклади й коментарі різними мовами, що відповідають стандартним біблійним текстам.

У статті наведено список рукописів, що містять біблійний текст, його фрагменти або коментарі, які можна співвіднести з ідентифікованим біблійним текстом. До списку включено також основні відомості про фізичні характеристики того чи іншого документа.

Попри незначний обсяг і відносно невеликий вік найдавніших документів цієї частини колекції, вищезгадані рукописи становлять, беззаперечно, неабияку історичну та культурну цінність і потребують ретельнішого дослідження.

Ключові слова: палеографія, біблеїстика, юдаїзм, Старий Заповіт

Библейские тексты в собраниях Отдела фонда иудаики Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского

А. А. Хамрай

Сегодня сохранилось очень мало документов библейских времен, отображающих оригинальную форму текстов Ветхого Завета. Поэтому описание и исследование рукописных документов, отображающих указанные тексты, имеет большое значение.

В фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского хранится довольно много рукописей различного происхождения, отображающих библейский текст на языках оригинала (иврит, арамейский), а также переводы библейских текстов, комментарии и толкование этих текстов. В предлагаемой публикации рассматриваются рукописные материалы из Отдела фонда иудаики Института рукописи библиотеки (ОФИ ИР НБУВ).

По состоянию на сегодняшний день в фонде 321 Отдела фонда иудаики насчитывается 32 единицы хранения, содержащих оригинальный библейский текст на иврите и арамейском языках. Указанные рукописи можно разделить на две категории. К первой относятся фрагменты свитков Торы и некоторые иные тексты, использующиеся в религиозной практике иудаизма.

Ко второй категории следует отнести рукописи в виде кодексов, исполненные в соответствии с масоретской традицией. Кроме того, в фонде присутствуют документы, содержащие комментарии библейских текстов на иврите, а также переводы и комментарии этих текстов на арамейском, арабском и европейских языках и авторские тексты на библейскую тематику.

Кроме канонических текстов, в фонде имеются документы, отображающие тексты, не входящие в известные каноны. Остальные документы представляют собой переводы и комментарии на различных языках, соответствующие стандартным библейским текстам.

В статье приведен список рукописей, содержащих библейский текст, его фрагменты либо комментарии, которые можно соотнести с идентифицированным библейским текстом. В список включены также основные сведения о физическом облике того или иного документа.

Несмотря на незначительный объем и относительно небольшой возраст самых старых документов этой части коллекции, указанные рукописи представляют собой, безусловно, немалую историческую и культурную ценность и нуждаются в более детальном исследовании.

Ключевые слова: палеография, библеистика, иудаизм, Ветхий Завет

Стаття надійшла до редакції 30.07.2018

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 70–85
doi: https://doi.org/10.15407/orientw2018.03.070

UDC 821.584.6

NORBU TSERING AND HIS STORY "A RELEASED SHEEP" (放生羊): THE CONTEXT OF THE CREATION

O. Ohnyeva
PhD (History), Senior Fellow
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
gulripsh17@gmail.com

The fiction of Tibetan authors living in the Tibet Autonomous Region (Lhasa, TAR, PRC), in Amdo and Kham (now part of the Chinese provinces of Gansu, Sichuan, Yunnan, Qinghai) is addressed to various readers: Tibetans, Tibetans who know Chinese and Chinese in China. The fiction of the Tibetan diaspora writers is written mostly in English. The multilingualism of the participants in the literary process is a characteristic feature of the modern literature of Tibet. Multilingualism did not disappear after the events of the Cultural Revolution. The restoration of the cultural heritage of Tibet (including new literature) affected by the "Cultural Revolution" begins in the 80 years of the last century. The literary activities of Tibetan writers, whose birth coincided with years of silence, already characterize the 90s of the same century. These are the so-called third-generation writers. They, as well as writers of the older generation, create their works in Tibetan, Chinese and English. Norbu Tsering (born 1965 / 1966), a native of Lhasa, is one of them and in Western literary tradition is characterized as Sinophone writer. His best stories, marked by literary prizes, are written in Chinese and the story "Liberated Sheep" ("Released lamb", "放生羊") among them. The article is devoted to the author – Norbu Tsering. Also, the plot (storyline) of this story is examined and its context is analyzed. The presence of the influence of the author native language on the Chinese text of the story is revealed, which makes it possible to further study a practically unexplored topic within the Tibet-Chinese interliterary dialogue.

Keywords: Norbu Tsering, samsara, Nyandak / Nyanja, modern Tibetan Sinophone literature, liberated sheep / released lamb, fàngshēng (Chinese 放生), tshe thar (Tibetan)

О. Д. Огнєва

НОРБУ ЦЕРІНГ І ЙОГО ОПОВІДАННЯ "ВІДПУЩЕНА ВІВЦЯ" (放生羊): КОНТЕКСТ СТВОРЕННЯ[1]

На 80-ті рр. минулого сторіччя припадає початок відродження культурної спадщини Тибету, що постраждала під час подій Культурної революції. Відродження насамперед було зосереджено на створенні образу тибетської світської культури, зокрема й літератури, і сприяло активізації літературної творчості нового спрямування. Проте ця активізація відбувалася на тлі тисячолітньої історії тибетської літератури, становлення і розвиток якої, за визначеннями фахівців, відбувався під дедалі більшим домінуванням письмових форм над усними, дедалі сильнішим впливом індійської літературної традиції і поступовою інтенсифікацією релігійного, особливо

© 2018 O. Ohnyeva; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

буддійського, наповнення [Cabezon, Jackson 1996, *14–15*; див.: Гроховский 2014a, *11*; Михайлова 2014, *79–80*]. Але, попри певне протистояння традиції і новаторства, наприкінці XX сторіччя поступово формується новий напрямок у тибетології – тибетська сучасна література, що стала також складовою і сучасного світового літературного процесу [Shakya 2004; Venturino 2004; Contemporary Tibetan Literary… 2007; Гроховский 2014c, *350–357*; Тибетская литература… 2014].

Процес відбувався, незважаючи на те що протягом 1949–1980 рр. не видано жодного роману або повісті, авторами яких були тибетські письменники – чи то тибетомовні, чи то китаємовні; нечисленною була і кількість оповідань, створених тибетцями [Hartley 2003, *158*; Гроховский 2014a, *26*]. Визначення "сучасна" переважно стосується новітньої художньої літератури, на противагу традиційній буддійській літературі. Виразні ознаки творів нової літератури Тибету – полімовність літературної спільноти і її роз'єднаність. Автори-тибетці, творці сучасної літератури, мешканці Тибетського автономного району (Лхаса, ТАР, КНР), історико-культурних областей Амдо і Кхаму (тепер у складі китайських провінцій Ганьсу, Сичуань, Юннань, Цінхай), пишуть і тибетською, і китайськими мовами. Щодо представників тибетської діаспори, то мова їхніх творів переважно англійська.

Для китаємовних тибетських літераторів китайська література ще не стала повною мірою доменом літератури, оскільки відсутній механізм спадкоємності, збереження традиції. Тенденції зближення літератур Тибету та Китаю відчуваються, але переважно на основі буддійського контексту і беруть свій початок у часах імперії Цін. Тогочасний образотворчий матеріал – зображення на буддійські сюжети – супроводжували полімовні написи чотирма мовами (китайська, маньчжурська, тибетська, монгольська). Здійснювалися численні тибетомовні, буддійські за змістом, видання (зокрема і Канону) в Пекіні, друкувалися численні двомовні, багатомовні словники і довідники – необхідний інструментарій при розробці шляхів для контактів, а тибетська мова і література дістали поширення на велетенській території аж до берегів Волги. Схожа ситуація була після включення Тибету до складу КНР, коли виникла потреба у великої кількості довідкової літератури, словників, граматик і словників класичної тибетської мови, відбувається процес інтеграції тибетської релігійної культури у більш широку китайську культуру [Смирнова 2014, *126–127*; Tuttle 2005, *231*].

Нині певній частині сучасних китаємовних тибетських письменників притаманне ставлення до китайської мови як до такої, що може стати важливим елементом власної літератури, розширити її кордони і сприяти виходу за межі тибетської мономовності до явища світового значення (через китайську або англійську мови, якщо це література тибетської діаспори). Явище, що, наприклад, було властиве новим літературам народів у складі Радянського Союзу довоєнної доби, для багатьох з яких російська мова внаслідок сформованої системи освіти на початку становлення стала також шляхом виходу за межі мономовності і входження в загальний світовий літературний процес [Огнєва 2016a, *429*]. Щодо Тибету, то в західноєвропейській традиції вважається, що така тенденція мовної політики Китайської держави стосовно освіти національних меншин виникла під впливом відповідної політики Радянського Союзу в 1921–1939 рр., який, таким чином, дістав визначення "імперія позитивної дискримінації" [Robin].

Однією з цікавих спроб встановлення відповідних контактів можна вважати творчість тибетського письменника Норбу Церінга (тиб. nor-bu tshe-ring; кит. Лобу Цзижень, 次仁罗布, 次仁羅布), який займає в Китаї чільне місце серед найкращих майстрів у жанрах роману та короткого оповідання. Мова його творів – китайська, і в сучасній літературній спільноті Тибету він, за визначенням західноєвропейських дослідників, належить до так званих "синофонних", тобто китаємовних, письменників.

Пропонована стаття має на меті представити постать китаємовного письменника Норбу Церінга – тибетця, уродженця Лхаси (адміністративний центр ТАР, КНР), його твір "Відпущена вівця", де події розгортаються в 90-му р. XX ст. в рідному місті автора, і контекст появи твору. Джерелами для написання статті стали оповідання Норбу Церінга "Відпущена вівця" (переклад Надії Кірносової, рукопис), деякі його інтерв'ю, дослідження західних вчених і перекладачів, зокрема Хосе Кабезона, Лаури Хартлі, Камілли Хладікової, Бріджитт Дузан, Франсуаз Робен, по можливості – статті китайських літературознавців, і серед них Ген Юйфана, Сюй Цінь, Лі Сяопіна, представників російської сходознавчої школи – П. Гроховського, Є. Завидовської, Т. Корнильєвої, М. Смирнової [Contemporary Tibetan… 2007; Тибетская литература… 2014], що стосуються до проблем сучасної тибетської літератури, і зокрема творчості Норбу Церінга.

Під час роботи над статтею використовувалися методи комплексного міждисциплінарного порівняльного дослідження разом із порівняльно-історичним, текстологічним, культурологічним методами.

Норбу Церінг належить до покоління письменників, народження і духовне дозрівання яких відбулися в часи Культурної революції, безмовності літературного життя в Китаї і, відповідно, в Тибеті, а також у роки оновлення – 1980-ті. Початок їхньої літературної діяльності припадає на кінець 80-х – початок 90-х рр. XX сторіччя, коли саме у ТАР змінюється політичний клімат, настає різке похолодання після політичних демонстрацій у Лхасі 1987–1989 рр. і центр літературної діяльності та духовного життя зміщується за його межі – в історико-культурні області Амдо і Кхаму у складі китайських провінцій Ганьсу, Сичуань, Юннань, Цінхай [Robin 2009–2010, *35*; Hladíková 2013, *249*; Thurston 2018, *143–162*].

Письменник народився в 1965/1966 р., дитинство пройшло на Баркорі, у серці старої Лхаси [Duzan 2014]. На очах малого Норбу відбувалися події Культурної революції, зміни навколишнього середовища: від руйнування і знищення тибетських святинь до подальшого поступового їхнього відновлення, із внесенням змін [Огнєва 2018, *95–113*]. По завершенні жахливих часів відбуваються позитивні зміни в багатьох галузях культурної політики, відродження тибетської мови в начальних закладах (1977–1979), змінюється ставлення до релігії [Hartley 2003, *99–100*, *147–150*; Гроховский 2014a, *25–30*; Завидовская 2014a, *154–155*]. 1982 року за Конституцією офіційно проголошується свобода віросповідання, і деякі значні монастирі у 1980-ті рр. відбудовуються за державний кошт, хоча на кінець 1990-х рр. це фінансування припиняється. Спостерігається пожвавлення видавничої діяльності (1976–1980). До роботи у вищих навчальних закладах повертаються представники тибетської релігійної еліти, репресовані в попередні роки, їхні перевидані праці використовуються в навчальному процесі з метою подолання наслідків Культурної революції. Так, улітку 1981 року під час свого паломництва до Лхаси колишній репресований Цетен Жабдрунгон (1910–1985) прочитав кілька лекцій у Лхаському університеті (педагогічний інститут з 1964 р.; університет з 1985 р.) [Willock 2009–2010, *21*]. 1984 року в тому ж навчальному закладі створюються факультет буддології і кафедра релігії.

За плечима Норбу Церінга Університет у Лхасі, до якого він вступив у 1981році, аби вивчати тибетську літературу на філологічному факультеті, і закінчив у 1986-му. Під час навчання майбутній літератор захоплюється творами англійських письменників у китайських (поезія Вільяма Шекспіра, Персі Біші Шеллі, Джорджа Гордона Байрона та інших) і тибетських (Тагор, Шекспір, Толстой, Чехов, Мопассан, Марк Твен та інші) перекладах [Yang Guang 2011; Duzan 2014; Завидовская 2014c, *272–314*]. Наслідуючи "Оді соловейку" Джона Кітса, він створює свій перший китаємовний вірш "Ода ночі" ("颂夜"). Але, без сумніву, студент Норбу Церінг, який навчався на філологічному факультеті, був зобов'язаний знайомитися з китайською

класичною літературою, тим більше що така можливість існувала, принаймні в тибетських перекладах. Після 1949 року в Тибеті з'являються в перекладі на тибетську мову чотири великих китайських романи [Завидовская 2014c, *291*]. Йдеться про романи "Три царства" (авторство приписується Ло Гуанчжуну, 1315–1385), "Річкові заводі" Ши Найаня (1296–1370), відомий за редакцією XVII ст., "Подорож на Захід", надрукований у 1590-х рр. (авторство пов'язують з ім'ям У Чен'еня), "Сон у червоному теремі" Цао Сюеціня (1724–1764). Опанування китайською мовою дало можливість Норбу Церінгу читати твори китайської літератури в оригіналі, і, вочевидь, коло читання не обмежувалося тільки класичними зразками. Окрім того, обраний фах – тибетська література – припускав вивчення, попри всі заборони, у будь-якому обсязі творів знаних авторів тибетської буддійської літературної традиції. І знання тибетської давньої літератури відчувається в його творах.

Завершивши навчання в університеті, Норбу Церінг два роки викладав у Чамдо (тиб. chab-mdo sa-khul, тобто "місце злиття двох річок") – це головне місто історико-культурної області Кхам на сході Тибету (ТАР, Тибетський автономний район, КНР). По поверненні до Лхаси продовжив роботу викладача, був деякий час безробітним, потім зайнявся літературною діяльністю [Duzan 2014; Завидовская 2014c, *272–314*]. Протягом десяти років Норбу Церінг займався журналістикою, як це було властиво іншим китаємовним письменникам-тибетцям, зокрема Алаю, відомому українському читачеві за романом "Коли спаде курява" в перекладі Надії Кірносової (2016). Він видавав китаємовну газету "Тибет щодня" (藏日报社). Удосконалював майстерність на курсах письменницької майстерності в Літературному інституті ім. Лу Сюня в Пекіні (2004), що, без сумніву, сприяло поглибленому знайомству з китайською літературою, і, мабуть, не тільки класичною, а й із шаром етико-дидактичної літератури, що репрезентувала сприйняття світу звичайними китайцями, не завжди послідовниками чи то буддизму, чи то даосизму, чи то конфуціанства. По поверненні до Лхаси Норбу Церінг із 2005 р. брав участь у виданні журналу "Тибетська література" і працював у редакції цього журналу. Він є членом правління Спілки письменників ТАР (заснована 1980 р., Спілка письменників Тибетського автономного району, СП ТАР, або англ. Tibet Autonomous Region Writers Association, чи TARWA).

Перший прозовий твір Норбу – "Човняр Лхоцзе" ("罗孜的船夫") – побачив світ у 1992 р. в китаємовному журналі "Тибетська література" [Yang Guang 2011; Duzan 2014; Завидовская 2014b, *267–271*][2]. За оповідання "Кордон" (кит. "Цзе") він здобуває премію на п'ятому конкурсі "Тибетська література нового сторіччя". У видавничій серії "Тибетська антилопа" (кит. "Цзанлін цуншу", 2007 р., Лхаса) виходить збірка його оповідань "Кордон", до якої ввійшли і згадане однойменне оповідання, й оповідання "Вбивця" (кит. "Шашоу", "鬆手", "杀手"), що було включене до збірки найкращих оповідань Китаю за 2006 р., "Америка" (кит. "Аміжика", "阿米日嘎"), "Відпущена вівця" (кит. "Фаншен ян" 放生羊), відзначене премією Лу Сюня (2010, існує з 1986 р.), "Дар від бога" (кит. "Шеньшоу") тощо. Здобули популярність "Казання" ("传说"), "Зелена Тара" ("Лю ду му", "绿度母"). На основі оповідання "Америка" тибетським кінорежисером і знаним письменником Пемою Цетеном[3] був знятий фільм.

Призначення своєї творчості Норбу Церінг, як він сказав в одному зі своїх інтерв'ю, вбачає в необхідності представити світові справжній Тибет, справжню сутність тибетців, віру, терпимість і мужність, що властиві тибетській культурі [Yang Guang 2011]. Обрана ним позиція засвідчує гостру національну свідомість, яка спирається на усвідомлення значимості рідної культури, релігії, історії. На початку XXI ст. Норбу Церінг, як вважають окремі китайські критики, зокрема Сюй Цінь (див.: [Завидовская 2014c, *296–297*], стає одним з провідних письменників. Запорукою успіху його творів вдало використаний ним метод "національно

забарвленого сюжету", властивий для літератури національних меншин, зокрема тибетської, де релігія є духовною силою, що рухає героями його творів.

Один з найцікавіших творів письменника – згадане оповідання "Відпущена вівця", що надруковане у 2-му номері журналу "Фанцао" ("芳草") за 2009 р. і відзначене літературною премією Лу Сюня. Автор є першим тибетським письменником, нагородженим цією премією [Yang Guang 2011; Завидовская 2014b, *268*]. "Відпущена вівця" (як й інші – "Америка", "Зелена Тара") з'являється в перекладі на англійську мову (*Norbu Tsering*. A Sheep Released to Life / Trans. by Weldon, Jim // Pathlight: New Chinese Writing 2012. 1. P. 91–113)[4]. Норбу Церінг обрав шлях поступового введення реалій тибетської культури в китайську, оскільки, без сумніву, не тільки усвідомлював присутність різниці в культурі між своєю рідною і китайською, а й, що найважливіше, шукав спільні дотики, що знайшло відображення в його творах, зокрема в оповіданні "Відпущена вівця", і що можна розглядати як кроки до встановлення відповідних контактів.

Опорою в цьому Норбу Церінгу було і домашнє виховання, і родинне оточення. Уродженець Лхаси, він на власні очі бачив все, що відбувалося з рідним містом – серцем Тибету: процеси руйнування та знищення і поступового відновлення. Завдяки сімейному вихованню, попри всі зовнішні обставини, залишався традиційним вірянином, бо, як зазначає письменник в одному зі своїх інтерв'ю, він "виховувався у світі вірян-буддистів, де молитви, ревні поклони і пожертви були повсякденним звичаєм" [Award-winning… 2011]. Так закладалися основи майбутнього усвідомлення себе тибетцем.

Щодо родинного оточення, то, ймовірно, можна говорити про Лангдуна Пелджора (тиб. glang-mdun dpal-'byor, кит. Бань Цзюе, р. нар. 1941, Лхаса), відомого також як Пелджор Церінг (тиб. dpal-'byor tshe-ring), оскільки Норбу Церінга вважають його племінником [Robin 2009–2010, *31–33*; Завидовская 2014a, *163–164*, *166*]. Пелджор Церінг був знаковою постаттю в тогочасній Лхасі. Він займав ключові посади в державних органах, походив з лхаської аристократії, бо був двоюрідним племінником Тхубтенг'яцхо (thub-bstan rgya-mtsho, 1876–1933) – Далай-лами XIII [Robin 2009–2010, *33*; Гроховский 2014b, *173*; Завидовская 2014c, *292–293*]. Окрім того, Пелджор Церінг у контексті історії сучасної літератури Тибету займає чільне місце. Він є автором оповідання "Суперечка в саду" (тиб. me-tog ldum-ra'i nang-gi klan-ka, кит. "Хуаюаньли де фенбо", 1980 р.), що відзначене премією як найкращий твір представника нацменшин [Завидовская 2014c, *282*]. Йому належить і твір "Бірюзова діадема" (тиб. gtsug gyu) – перший в історії сучасної тибетської літератури тибетомовний роман, створений тибетцем, що спочатку з'являється в журнальному варіанті протягом 1982–1984 рр., у 1985 році друкується окремою книгою, а у 2002 році виходить його другий тираж накладом у 6000 примірників [Robin 2009–2010, *31–32*; Завидовская 2014a, *163–164*]. "Бірюзова діадема" багато разів перекладалась на китайську мову, але під різними назвами ("Яшма", "Камінь сунер", "Перлина"). Такому успіху сприяли досить критичний опис повсякденного життя лхаських аристократів, до кола яких автор належав за походженням, і негативне відображення знатних мешканців Лхаси, що вписувалось у сучасний Пелджору Церінгу політичний стан Тибету. Водночас текст роману містив відомості про життя і побут старого Тибету, що було цікаво для нового покоління тибетців [Robin 2009–2010, *30–32*], яке з'явилося чи напередодні, чи під час Культурної революції, яка фактично перервала зв'язок поколінь і культурну традицію.

Але, здається, дядька і племінника поєднували не тільки родинні стосунки. Зв'язок між ними був значно глибшим, ніж здавалося на перший погляд, і про це свідчать їхні імена. За буддійською традицією до імені учня могла приєднуватися частина імені вчителя при передачі певного напрямку вчення, і це було властиве усій тибетській буддійській традиції. Наприклад, Сак'я Пандита Кунгаг'ялцен *пелсангпо*

(1182–1251) у віці двадцяти трьох років прийняв обітницю в кашмірського вченого і просвітителя на ім'я Шак'я *шрібхадра* (1127–1225), або Шак'я *пелсангпо*. На знак цього до його імені і додається частка *пелсангпо*. Можна вважати наявність спільної частини *Церінг* в іменах родичів Пелджор *Церінг* і Норбу *Церінг* як своєрідну вказівку на існування між ними відносин "вчитель – учень". Таке припущення пояснює обізнаність Норбу Церінга і в обрядовості, і в традиційній тибетській літературі, свідченням чого є його твори, і зокрема "Відпущена вівця". В оповіданні наводиться текст "Молитви усунення перешкод на шляху" (поч. dus gsum sangs-rgyas guru rin-po-che) – звернення до Падмасамбхави (VIII ст.), буддійського проповідника, якого вважають автором книги Бардо Тходол (тиб. bar-do thos-grol), де відтворено як можливість виходу небіжчика за межі буття і здобуття звільнення від пут світу страждань, так і кружляння шляхами цього світу залежно від результатів накопичених неблагих діянь. Європейцям цей текст відомий як "Книга мертвих".

Присутні імена вчителя Марпи (1012–1097) і його учня, поета Міларепи (1052–1135), чия поява на сторінках оповідання видається зовсім не випадковою в контексті взаємодії вчителя та учня. Змістове наповнення роману Пелджора Церінга "Бірюзова діадема" вплинуло на оповідання "Кордон", перший твір Норбу Церінга. Існує ще одна зовнішня деталь, що їх об'єднує: Пелджор Церінг є автором "Суперечки в саду" – оповідання, що відзначене премією як найкращій твір представника нацменшин. І через багато років "Відпущена вівця", оповідання Норбу Церінга, його небожа, відзначається такою ж премією – премією ім. Лу Сюня. Збережена спадкоємність забезпечила Норбу Церінгу, окрім інших джерел, шар тибетської основи, рідної культури, попри всі зовнішні обставини. Ймовірно, й успіх роману Пелджора Церінга також сприяв вибору письменницького фаху Норбу Церінгом, а багаторазові переклади роману на китайську мову стали однією з ланок, окрім інших, звернення до китайської мови як мови творчості.

За сюжетом оповідання Н'яндак (кит. Нянджа, 年扎), вдівець, мешканець Лхаси, наприкінці ночі в кошмарному сні бачить Сангмо (кит. Санму 桑姆), свою дружину, яка пішла з життя дванадцять років тому. За вчинений у минулому житті поганий вчинок нині вона перебуває в Пеклі (Нарака, скр.; Діюй, кит.; Дзігоку, яп.; записується одними ієрогліфами 地狱), Н'ялва (тиб. dmyal-ba). Пекло це один (два інших – народження в уділі Тварин та уділі Духів-Прета) з неблагих уділів світу буття, чи сансари, світу страждань, згідно з буддійськими, а зокрема і тибетськими, уявленнями про перебування живих істот, зокрема й людини, у цьому світі. Сангмо благає свого чоловіка допомогти їй спокутувати провину і сприяти народженню в іншому, благому уділі сансари (уділ Богів, уділ Заздрісних богів, уділ Людей). Прокинувшись і прийшовши до тями, Н'яндак починає цілеспрямовано здійснювати необхідні обрядові дії, що мають на меті завершитися виконанням даної дружині обіцянки – допомогти Сангмо змінити її долю, отримати можливість відродитися в доброму уділі сансари. Він звертається до Трьох коштовностей – Будди, Дхарми, Сангхі (своєрідного символу віри вірянина-буддиста) – з проханням про допомогу. З молитвою до Падмасамбхави усунути перешкоди на шляху[5] Н'яндак звертається при виході на один із традиційних паломницьких шляхів – Лінгкхор. Так зветься зовнішня кора, або кхорва (тиб. 'khor-ba), шлях прочан – обхід за ходом сонця святинь Лхаси. Причому Норбу Церінг цитує молитву тибетською мовою, що передана в записі китайською ієрогліфікою. Ось початок цієї молитви:

tuì sōng sāng jiē gǔ rú rén bù qí (退松 桑皆 古如 仁不其)

dus gsum sangs-rgyas guru rin-po-che (དུས་གསུམ་སངས་རྒྱས་གུ་རུ་རིན་པོ་ཆེ)

ōu zhū gǔn dá dì wá qīn bo xiá (欧珠 衮达 帝娃 亲卜霞)

dngos-grub kun bdag bde-ba chen-po'i zhabs (དངོས་གྲུབ་ཀུན་བདག་བདེ་བ་ཆེན་པོའི་ཞབས).

Схожий прийом зустрічається в тибетських канонічних сутрах, де спочатку в тибетській транслітерації наводиться санскритська назва твору, а потім – назва в

перекладі на тибетську мову. У цьому разі автор китайськими ієрогліфами відтворив фонетику тибетського тексту і зберіг при тому дев'ятискладову структуру рядка молитви. Наведений приклад свідчить про рівень обізнаності Норбу Церінга в обрядових текстах традиції н'їнгма, найдавнішої буддійської школи Тибету, засновником якої вважають проповідника Падмасамбхаву. Зверненням до Трьох коштовностей і введенням тексту молитви письменник засвідчує присутність загальнобуддійського і суто тибетського буддійського контекстів у своєму оповіданні.

Серед обрядових дій, що їх виконує головний герой оповідання, присутній обряд фаншен (кит. фаншен, яп. хо:дзьо, записується одними ієрогліфами 放生), або в тибетців – цхе тхар (тиб. tse thar). В обрядовій практиці цхе тхар визначається як звільнення викуплених (загальнобуддійське), а також і власних (у тибетців і монгольських народів, монг. сетер) тварин від смерті, збереження їхнього життя з метою поліпшити карму. Відпущення на волю живих полягало в тому, що тваринам і птахам, здобутими під час полювання, зберігають життя і відпускають у живу природу. Так само ставилися до риб, земноводних тощо, але ці істоти мали бути при храмі до виконання обряду, і доглядали за ними ченці. Часом таких тварин заготовляли заздалегідь чи майбутні виконавці закуповували їх на базарі. Назва обряду винесена в заголовок твору: "Звільнена / відпущена [для життя] вівця", що не випадково і, вочевидь, розраховано на реакцію привертання уваги читацької аудиторії. У тексті оповідання спочатку обряд відтворений у тибетській редакції – цхе тхар. Н'яндак, головний герой, викуповує вівцю, призначену на забій, тобто рятує їй життя, а потім чоловік, знаний суто на тибетських реаліях обряду, виконує його: проколює вуха вівці, протягає червоні стрічки, визначає червоною фарбою лінію хребта. І далі протягом оповідання Н'яндак турбується про вівцю і в її супроводі продовжує виконувати дії, необхідні для звільнення дружини від тягаря провин.

Відповідно до розвитку подій в оповіданні цей обряд представлений також у вигляді, більш звичному для китайців і японців та й для всієї Південно-Східної Азії, а також для європейців-буддистів. Головний герой виконує його в супроводі відпущеної вівці: він іде на базар, купує живих рибинок, разом з вівцею вирушає до річки, де відпускає їх на волю, тобто у воду. І, таким чином, відбувається ще один порятунок живих істот від смерті, дарування їм життя – обряд "звільнення живності" – фаншен. Обряд відомий у Китаї з часів династії Сун (можливо, й раніше), а кінцем династії Мін датується поява навіть авторських збірок дидактичного змісту, що описують його, наприклад "Текст про відмову від вбивства [живих істот] і відпущення на волю тварин" (Цзе ша фаншен вень, 戒殺放生文) [Корнильева 2017, *43*, *60*, *93*; див. також: Smith 1999, *51–84*]. Віряни купують черепашок, рибок, молюсків або пташок, для того щоби відпустити їх на волю. Доволі часто це відбувається під час великих релігійних свят. І такий контекст співвідносний з, наприклад, пушкінськими рядками "На волю пташку відпускаю // При святі світлому весни" де відтворено традицію відпущення пташок на волю на Благовіщення в православ'ї, що ґрунтувалася на вірі в те, що птахи донесуть до Господа прохання захисту і благословення для людини, яка подарувала їм свободу. Автором окреслений загальний контекст твору, що, не втративши свого первісного тибетського наповнення, буде зрозумілим не тільки китайцям, а й представникам інших віросповідань і власне тибетцям за умови перекладу оповідання на тибетську мову. Фаншен / цхе тхар стає сходинкою, ще одним кроком до формування спільних ланок, необхідних для встановлення порозуміння з представниками іншої культури і водночас зі своєю.

Початок твору – це кошмар сновидіння наприкінці ночі, у якому Н'яндаку, головному герою оповідання, являється дружина в образі істоти, що перебуває в Пеклі, і прохає чоловіка допомогти їй поліпшити карму, змінити неблагий уділ перебування на благий. Початок усвідомленого, цілеспрямованого здійснення необхідної

обрядовості супроводжується з'явленням у Джокханзі (головному храмі тибетців) у хмарах пахощів образу Сангмо своєму чоловікові під час однієї з обрядових дій. Після виконання низки обрядів у храмі, зокрема і Нангкхору, обходу святинь храму за ходом сонця, регулярної ходи іншими паломницькими шляхами Лхаси (Лінгкхор, Баркхор), здійснення цхе тару тощо Сангмо перестала з'являтися Н'яндаку у снах: сон неспокійний, потім сон без сновидінь, в останньому сні, згаданому в оповіданні, вона була присутня, і наснився він на початку ночі. Цього разу Н'яндак побачив змінений (відсторонений, спокійний, схожий на іншу людину) образ дружини, який під кінець сну почав розчинятися, що свідчило про її звільнення від страждань Пекла, переселення в благий уділ і, отже, про виконання даної чоловіком обіцянки.

Введення Норбу Церінгом снів, різних за змістом, в оповідання бере початок у тибетських так званих намтхарах (тиб. rnam-thar – житіє). За тибетською буддійською літературною традицією сновидіння головної особи життя, аби спонукати героя до дій, відмінних за призначенням, є обов'язковою складовою більшості тибетських агіографічних творів. Натяком на такий житійний корпус тибетської літератури можна вважати включення в оповідання імен вчителя Марпи та його учня – поета і йогіна Міларепи. Реально за включенням сновидінь до тибетських житій стоять як індійська буддійська традиція житій святих, так і власні тибетські уявлення про сакральну природу сновидінь, властивих тибетській культурі і присутніх у міфах, епосі про царя Гесара, релігії бон. Сни і сновидіння як прийом, так само як і введення в структуру оповідання різних обрядів, зокрема і цхе тхару, властиві творам сучасних Норбу Церінгу письменникам, зокрема і Пема Цетену[6] [Завидовская 2014b, *256–263*], з яким його, окрім творчих, пов'язували дружні стосунки.

Водночас сон як метафора присутній і в китайській літературі. Можна згадати знамениту притчу про даоса Чжуанцзи і його сон про метелика, коли йому наснилося, що він метелик, а коли він прокинувся, то не міг зрозуміти, чи то він метелик, чи то метелику сниться, що він Чжуанцзи. Можна також згадати сни як прийом, властивий творам класичної китайської літератури, зокрема танській новелі, оповідкам Пу Сунліна, драмі "Західний флігель" Ван Шіфу, романам "Річкові заводі" Ши Найаня, "Сон у червоному теремі", у якому "сон" навіть включений до назви твору. І ще одне, теми сну і сновидіння пронизують майже усі твори світової літератури. Не є винятком і автори, чиї твори вплинули на Норбу Церінга під час навчання в університеті, зокрема Шекспір, Шеллі, Толстой, Чехов, Твен. Не викликає сумнівів і те, що подальше знайомство з їхньою творчістю продовжувалося в наступні роки. За снами і сновиднями стоїть традиція світової культури, у будь-яких проявах, чи то іслам, чи то християнство, а ще епос, міфи. Тобто сон і сновидіння в оповіданні Норбу Церінга постають ще однією з'єднувальною ланкою в контексті міжкультурного діалогу.

Згідно із задумом Норбу Церінга, події оповідання відбуваються на тлі міського пейзажу Лхаси у вигляді руху переважно по так званих корах (тиб. 'khor-ba), сакральних шляхах прочан, якими вони просуваються за сонцем навколо святинь з метою заробити релігійну заслугу для кращої долі в майбутньому. Історичну Лхасу, її сакральні місця і частину сучасної Лхаси з її новобудовами об'єднує, чи, навпаки, постає межею між ними, Лінгкхор, зовнішній шлях прочан, яким вони рухаються за сонцем навколо старої Лхаси, а також здійснюють ще Баркор – обхід навколо храму Джокханг, і Нангкхор – рух навколо святинь храму [Огнєва 2018, *95–113*]. Герой оповідання Н'яндак спочатку один, а потім разом із вівцею проходить ці паломницькі шляхи, накопичуючи заслуги, необхідні для визволення Сангмо. Ці зовнішні кола в оповіданні сприймаються як алюзія на простір світу буття – бхавачакри, буддійської картини світу з її уділами: благими (уділ Богів, уділ Заздрісних богів, уділ Людей) і неблагими (уділ Прета, уділ Тварин, Пекло). Будує цей простір Норбу Церінг на

основі зорового образу Срідпе кхорло (тиб. srid-pa'i 'khor-lo), або Бхавачакри (санскр.), що зустрічає кожного вірянина в храмі і відтворений на численних танках [Огнєва 2017, *131–142*]. Практично будь-яке зображення Бхавачакри, незалежно від місця і часу його появи, легко упізнається за формальними ознаками композиції: чотири концентричні кола, які охопив іклами і пазурами Мара, вписані одне в одне.

Зовнішнє коло складають дванадцять ланок: жанрові сценки, що символізують пратітьясамутпаду, або взаємообумовлене існування. Воно охоплює наступне коло, що розподілене на шість секторів, які репрезентують уділи – шість форм існування істот залежно від благої чи неблагої карми. Шість уділів оточують коло, розподілене на чорне і біле поля. Колір кожного поля є символом благого (білий) і неблагого (чорний) діянь, що накопичуються в процесі існування кожної істоти, у будь-якому із шести станів, унаслідок карми. У зображеннях тибетської Бхавачакри, окрім того, на білому полі зображений можливий вихід в інші уділи, а на чорному полі відтворений прямий шлях до Пекла, що міститься в нижній частині зображення. У центрі Пекла Судилище його володаря Ями – до нього два демони підводять грішника. Праворуч і ліворуч різні відділки (гарячий, холодний, різальний тощо) Пекла, де нараки, його мешканці, зазнають тортур залежно від виду провин. У центральному колі Бхавачакри відтворено малюнки трьох тварин, що втілюють пристрасть (хіть) – птах/півень, невідання – свиня, гнів – змія, три затьмарення – клеші, чи три афективних стани свідомості, які стають причинами постійного кругообігу істот у світах сансари. І завдання Н'яндаку – допомогти Сангмо спокутувати неблагі діяння та змінити Пекло на благий уділ, в ідеалі – на уділ Людей. Хоча в оповіданні це не визначено, але йдеться саме про уділ Людей, бо лише народження людиною, за буддійською традицією, дає можливість сподіватися на звільнення від сансари – світу страждань, єдиний спосіб допомогти іншому і собі, також позбутися пут світу страждання.

Норбу Церінг як автор і тибетець-вірянин, що володіє китайською мовою, без сумніву, усвідомлював складність завдання представити тибетську буддійську картину світу в китайських реаліях, необхідність переключити власну картину світу на властиву китайцям. Під час перебування на навчанні в Пекіні в нього була можливість ознайомитися з релігійним життям столиці, з'ясувати стан і долю храмів у тибетській буддійській та у власне китайській буддійській традиціях. Уявлення китайців про сансару певним чином, так само як і в тибетців, беруть початок у канонічних буддійських сутрах, за якими сансара складається із шести уділів, з яких три благих і три неблагі. Але в Китаї, а оповідання створене китайською мовою й адресоване китайцям, паралельно з традиційним буддизмом з його канонічними текстами існують різноманітні твори, що належать до корпусу етико-дидактичної літератури. Серед них – історії про відплату за добро, оповіді про відплату за зло, розповіді про кари за злочини, розділи про уділи Перевтілень, про Пекло. Представлені й таблиці благих і неблагих вчинків, за якими можна дізнатися про ступінь провини, з'ясувати вирок і форму наступного перевтілення. Включено до таких текстів молитви або мантри чи магічні заклинання. Причому молитви можуть бути і китайською мовою, і на санскриті, але записані китайськими ієрогліфами [Корнильева 2017, *15*, *30–43*].

Один з найпопулярніших серед таких творів – "Нефритові скрижалі" (Юйлі баочао, 玉曆寶鈔, відомі й інші його назви), що має переважно буддійську духовну прив'язку і належить до так званих зводів доброчинної поведінки, які у велетенській кількості заповнюють храми, перевидаються і поширення яких вважається доброчинною заслугою. "Нефритові скрижалі" майже завжди багато ілюстровані, і заключна ілюстрація – "Колесо буття", шість шляхів, по яких ідуть до нових уділів ті, хто залишає Пекло [Корнильева 2017, *45*, *49*, *61*]. Перший переклад "Нефритових скрижалей" російською мовою відомий як "Китайська книга мертвих", яку

небезпідставно можна вважати формальною подобою Тибетської книги мертвих" – "Бардо тходол". І в першому, і в другому творі описується рух небіжчика в потойбічному світі. Проте в тибетському тексті йдеться про духовний досвід небіжчика, від засвоєння якого відбувається його нове відродження. Водночас у китайському творі нове відродження – це наслідок винесеного Ямою, володарем Пекла (китайською Діюй, одне зі значень – "Підземна тюрма"), вироку. Після завершення терміну перебування мешканець Діюй має випити трунок забуття і розпочати нове життя фактично з чистого аркуша. Ключове поняття для одного і другого тексту – відродження в новому уділі, якому передує шлях, сповнений жахами, але різновекторне.

Наприкінці кожної глави "Нефритових скрижалей" говориться, що якщо людина щиро розкається, дасть обіцянку більше не грішити, буде, окрім іншого, постити і здійснювати обряд фаншен, то може таким чином заробити доброчинну заслугу і покращити своє майбутнє втілення – відродитися в одному з благих уділів [Корнильева 2017, *60*]. Зовні зберігається розподіл світу на шість благих і неблагих уділів, але від класичного розподілу їхній склад відрізняється. Згідно з "Нефритовими скрижалями" благі уділи – три ступені народження людиною: князь, канцлер, військовий начальник; купець, вчений, ремісник чи землероб; вдівець, бездітний, вдова або сирота. Неблагі уділи – три ступені народження твариною: ссавці; птахи; комари, земноводні, змії, риби [Корнильева 2017, *96–97*]. Фактично від традиційного розподілу залишається два уділи. В оповіданні Норбу Церінга представлені нижчий ступінь благого уділу Людей – вдівець Н'яндак та вищий ступінь неблагого уділу Тварин – вівця. Пекло визначено як місце тортур. У китайській традиції Сангмо перебуває в Діюї, "Підземній тюрмі", бо відбуває покарання згідно з вироком Ями. По завершенні строку вона має випити трунок забуття і розпочати життя в новому уділі фактично з чистого аркуша. Відповідно до тибетських уявлень вона є істотою Пекла, аж поки не спокутує тягар неблагих вчинків сама чи за допомогою когось.

Знаковою в оповіданні Норбу Церінга є і згадка про те, що образ Сангмо з'явився чоловікові через дванадцять років по її смерті. Визначення "дванадцять років" є значимим згідно зі згаданими вище таблицями. Зазначено, що на землі і на небі є божества, що стежать за вчинками людей. Залежно від їхніх провин ті божества зменшують відміряний строк життя на дванадцять років або тільки на сто днів [Корнильева 2017, *30–33*]. Введенням часової одиниці "дванадцять років" у текст оповідання автор акцентує увагу на часі майбутніх змін у дійових осіб оповідання. І згадка про півня, після якої припиняється жахливе сновидіння Н'яндака і зникає Сангмо, свідчить про іншу, окрім символу хтивості в центрі Бхавачакри, не буддійську символіку птаха в контексті оповіді, алюзію на майже універсальну характеристику півня як знака часу.

Припущення про те, що Норбу Церінг був знайомий із творами етико-дидактичної літератури (жанр шаньшу) і певною мірою на них спирався, підтверджує, окрім інших ознак, не тільки присутність згаданої вище "Молитви усунення перешкод на шляху", а й те, яким чином він це робить. Цілком свідомо Норбу Церінг використав прийом, властивий тибетським канонічним творам, що має паралеллю відповідні тексти в традиції шаньшу, коли молитва однією мовою (на санскриті) відтворена в іншій (китайській) графіці [Корнильева 2017, *15*]. Н'яндак промовляє молитву при виході на Лінгкхор – шлях прочанина, і ця молитва стає своєрідним настроєм, що потрібний йому для виконання даної обіцянки.

Ключові слова: обряд фаншен (винесений у назву оповідання), уділ Пекла, дванадцять років по смерті Сангмо, уділ Людей, вдівець Н'яндак, відродження в новому уділі, півень (присутні на самому початку оповідання), вівця, тибетомовна молитва-звернення до Падмасамбхави – є своєрідними позначками на шляху до зміни долі померлої дружини: шлях із Пекла в інший уділ. Власне кажучи, Норбу Церінг чудово

усвідомлював наявність різниці між своєю рідною мовою і культурою та нерідними китайською мовою і культурою, розбіжності у складових картин світу. І він цілком свідомо будує свій твір на таких узагальнених складових, яким існують кодові відповідники чи наближені до них значення, прагнучи зблизити різні картини світу, властиві іншим культурам, і сприяти виникненню і міжлітературного, і міжкультурного діалогу. На початку XXI ст. Норбу Церінг, як вважають окремі китайські критики, зокрема Сюй Цінь (див.: [Завидовская 2014c, *296–297*]), стає одним з провідних письменників. Запорукою успіху його творів є вдало використаний ним метод "національно забарвленого сюжету", властивий для літератури національних меншин, зокрема тибетської, де релігія є духовною силою, що рухає героями його творів. Але тибетські складові того, що формулюється як "національно забарвлений сюжет", можна вважати визначенням шляху до тибетської картини світу при перекладі "Звільненої вівці" Норбу Церінга на рідну йому мову.

Слід відзначити ще одну важливу обставину. Як сказав Норбу Церінг в одному зі своїх інтерв'ю, він вважає, що в читачів може бути власна інтерпретація змісту оповідання: і як заклик до доброти та милосердя, і як символ гармонії людини та природи [Award-winning Tibetan author… 2011]. Його визначення "власна інтерпретація змісту оповідання як символ гармонії людини та природи" в теперішній час сприймається як відгук на сучасну ситуацію з виконанням обряду фаншен вірянами-буддистами. Внаслідок надмірного прагнення заробити благу заслугу і поліпшити власну карму виникла ціла галузь, представники якої відловлюють і продають для здійснення обряду диких тварин, переважно земноводних, змій, риб, черепашок, морських тварин, тобто тих, що репрезентують нижній щабель уділу Тварин. Значна більшість із них травмуються, хворіють, гинуть, або їх відпускають у нове природне середовище проживання, і тому може відбуватися порушення рівноваги співіснування між новими і старими видами [Буддисты… 2017]. Отже своїм оповіданням Норбу Церінг привертає увагу до однієї з найважливіших проблем сучасного світу – гармонійного співіснування природи і людини, що в оповіданні представлено низкою образів-сигналів, які присутні, окрім буддизму, і в християнстві, ісламі, іудаїзмі, народних релігіях, а також у світовій художній літературі, зокрема й китайській і тибетській, і, таким чином, стають фактично опорними пунктами в контексті міжкультурних і міжлітературних контактів.

---

[1] Стаття створена на основі доповіді «Норбу Церінг і його оповідання "Відпущена вівця": контекст створення», що була представлена на XI Міжнародній науковій конференції "Китайська цивілізація: традиції та сучасність", 26 вересня 2017 р., Київ.

[2] Огляд прозових творів Норбу Церінга представлений у згаданій статті Завидовської [див.: Завидовская 2014b, *233–271*; див. також: Duzan 2014].

[3] Пема Цетен (тиб. pad-ma tshe-brtan, нар. 1969) – уродженець Амдо, двомовний письменник, перекладач творів тибетської літератури на китайську мову, кінорежисер, лауреат багатьох кінопремій, як національних, так і закордонних [див. також: Тибетская литература… 2014, *186*, *256–263*, *344–346*].

[4] 2017 р. датований переклад українською мовою, здійснений Надією Кірносовою, що, на жаль, поки не виданий. Щира подяка Н. Кірносовій за можливість ознайомитися з рукописом.

[5] "Молитва усунення перешкод на шляху", що її відкрив Чокг'юр Дечен Лінгпа (1829–1870), знаний тертон (тиб. gter-ston), або відкривач скарбів, прихованих Падмасамбхавою, і представник екуменічного руху ріме (див.: [Источник достижений блага… 2013, *105*]).

[6] Пема Цетен як кінорежисер звертався до твору "Вбивця" (кит. "Шашоу", "鯊手"), ще одного оповідання Норбу Церінга, на основі якого разом з іншою новелою створив фільм "Jinpa", що був представлений на 75-му Венеційському фестивалі 2018 р. в програмі "Горизонти".

ЛІТЕРАТУРА

Буддисты нанесли ущерб морской среде обрядом "выпуска жизни на свободу"// **Сибирская католическая газета.** 1 октября *2017*. URL: http://sib-catholic.ru/buddistyi-nanesli-ushherb-morskoy-srede-obryadom-vyipuska-zhizni-na-svobodu/ (дата звернення: 2.08.2018).

Гроховский П. Л. Предпосылки возникновения современной тибетской литературы в КНР // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014a*.

Гроховский П. Л. Корпус произведений современной тибетской литературы: основные источники и направления изучения // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014b*.

Гроховский П. Л. Изучение современной тибетской литературы – новая область тибетологии // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014c*.

Завидовская Е. А. Политика КНР в отношении литератур национальных меньшинств с середины XX в.: на примере тибетской литературы // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014a*.

Завидовская Е. А. Отражение этнического самосознания и специфика современной тибетской литературы, написанной на китайском языке // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014b.*

Завидовская Е. А. Современная тибетская литература глазами китайских критиков // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014c*.

Источник достижений. Блага от чтения ВАДЖРА ГУРУ мантры и объяснение ее слогов. Молитва второму Будде-Ачарье в семи главах и другие молитвы. Москва, *2013*.

Корнильева Т. И. Традиционные китайские представления о загробном мире, отраженные в своде "Юйли баочао": ортодоксальный буддизм и народные верования // **Вестник Санкт-Петербургского университета.** Серия 13: Востоковедение. Африканистика, *2010*, № 1.

Корнильева Т. И. **Шаньшу как жанр китайской литературы:** дис. …к-та филол. наук: 10.01.03 – литература народов стран зарубежья (литература Ближнего и Дальнего Востока) / Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, *2017*.

Михайлова Н. Н. Значение газеты "Юлчог сосой саргьюр мелонг" (1925–1963) для модернизации тибетского литературного языка и создания светской литературы на тибетском языке // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014*.

Норбу Церінг. **Відпущена вівця** / Переклад Н. А. Кірносової (рукопис).

Огнєва О. Д. Післямова та коментарі до роману "Коли спаде курява" Алая // **Алай. "Коли спаде курява".** Харків, *2016a.*

Огнєва О. Д. Стан сучасної художньої прози тибетців: автор, мова, адресат // **Китаєзнавчі дослідження,** *2016b*, № 1–2.

Огнєва О. Д. Тибетець Джам'янг Норбу як автор на сторінках свого роману "Мандала Шерлока Холмса: Пригоди великого детектива в Індії та Тибеті" // **Східний світ,** *2016c*, № 4.

Огнєва О. Д. Образ та слово: до питання формування сюжету "Бхавачакра" в традиції буддійського живопису // **Східний світ,** *2017*, № 1–2.

Огнєва О. Д. Образ Лхаси в тибетській сучасній прозі (за оповіданням "Відпущена вівця" Норбу Церінга*)* // **Східний світ,** *2018*, № 2.

Смирнова М. О. Политика модернизации тибетского литературного языка как одна из предпосылок возникновения современной тибетской литературы // **Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики** / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014*.

Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики / Под редакцией П. Л. Гроховского. Санкт-Петербург, *2014*.

Тибетская письменная традиция и современность. Тезисы и доклады / Отв. ред. П. Л. Гроховский. Санкт-Петербург, *2014*.

Успенский Б. Л. **Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644–1911) в культурно-историческом контексте эпохи:** автореф. дис. … д-ра ист. наук: 07.00.03 – Всемирная история / Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербургский филиал. Санкт-Петербург, *2004*.

Award-winning Tibetan author tells redemption story // **China Daily.** May 23, *2011*. URL: http://www.chinadaily.com.cn/china/2011-05/23/content_12561834.htm (дата звернення: 30.07.2018).

Cabezon J. I., *Jackson R. R.* Editor's Introduction // **Tibetan Literature: Studies in Genre** / Ed. by Jose Ignacio Cabezon and Roger R. Jackson. Ithaca – New York, *1996*. (Studies in Indo-Tibetan Buddhism).

Contemporary Tibetan Literary Studies / Editor: Steven Venturino. Leiden – Boston, *2007*. (Series: Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003; Brill's Tibetan Studies Library, Volume: 10/6).

Duzan Brigitte. Tsering Norbu 次仁罗布 Présentation // **La nouvelle dans la littérature chinoise contemporaine.** 20 décembre *2014*. URL: http://www.chinese-shortstories.com/Auteurs_de_a_z_Tsering_Norbu.htm (дата звернення: 7.04.2018).

Hartley Lauran R. **Contextually Speaking: Tibetan Literary Discourse and Social Change in the People's Republic of China (1980–2000).** Ph.D. diss. Indiana University, *2003.*

Hladíková Kamila. **The Exotic Other and Negotiation of Tibetan Self: Representation of Tibet in Chinese and Tibetan Fiction of the 1980s.** Olomouc, *2013*.

Li Xiao-ping. An Analysis of a Tsering Norbu's Work: The Released Sheep // **Journal of Tibet University.** Vol. 28, Issue 3. *2013*.

Robin Françoise. Tibetan Novels: Still a Novelty A Brief Survey of Tibetan Novels Since 1985 // **Trace Foundation's Latse Library Newsletter.** Vol. 6. *2009–2010*.

Robin Françoise. VI – La montée en audace des écrivains tibétains et l'évolution du champ littéraire de langue tibétaine (1980–2014) // **Sénat.** URL: http://www.senat.fr/ga/ga127/ga12713.html (дата звернення: 27.07.2018).

Shakya Tsering Wangdu. **The emergence of modern Tibetan literature: gsar rtsom.** Thesis (Ph.D.). School of Oriental and African Studies (University of London). *2004*.

Smith Joanna F. Handlin. Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination // **The Journal of Asian Studies.** Vol. 58, № 1. *1999*.

Thurston Timothy. Onartistic and cultural generations in Northeastern Tibet // **Asian Ethnicity.** Vol. 19, Issue 2. *2018*.

Tuttle Gray. **Tibetan Buddhists in the Making of Modern China.** New York, *2005*.

Venturino Steven J. Where Is Tibet in World Literature? // **World Literature Today.** Vol. 78, Issue 1. *2004*. URL: http://college.holycross.edu/projects/himalayan_cultures/2011_plans/smorriso/images/tibetinworlldlit.pdf (дата звернення: 2.10.2017).

Venturino Steven J. Introduction: Approaching Contemporary Tibetan Literature **// Contemporary Tibetan literary studies:** PIATS 2003: Tibetan studies: proceedings of the tenth seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford 2003 / Ed. by Steven J. Venturino. Leiden, *2007*. (Brill's Tibetan Studies Library, vol. 10/6).

Willock Nicole. Rekindling Ashes of the Dharma and the Formation of Modern Tibetan Studies: The Busy Life of Alak Tseten Zhabdrung // **Trace Foundation's Latse Library Newsletter**

Yang Guang. Demystifying Tibet // **China Daily.** July 8, *2011*. URL: http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2011-07/08/content_12859567.htm (дата звернення: 27.07.2018).

REFERENCES

"Buddisty nanesli ushcherb morskoy srede obryadom 'vypuska zhizni na svobodu' " (2017), in *Sibirskaya katolicheskaya gazeta*, October 01, available at: http://sib-catholic.ru/buddistyi-nanesli-ushherb-morskoy-srede-obryadom-vyipuska-zhizni-na-svobodu/ (accessed August 2, 2018). (In Russian).

Grokhovskiy P. L. (2014a), "Predposylki vozniknoveniya sovremennoy tibetskoy literatury v KNR", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki*, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 170–192. (In Russian).

Grokhovskiy P. L. (2014b), "Korpus proizvedeniy sovremennoy tibetskoy literatury: osnovnyye istochniki i napravleniya izucheniya", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v*

sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 170–192. (In Russian).

Grokhovskiy P. L. (2014c), "Izucheniye sovremennoy tibetskoy literatury – novaya oblast' tibetologii", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki*, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 350–351. (In Russian).

Zavidovskaya E. A. (2014a), "Politika KNR v otnoshenii literatur natsional'nykh men'shinstv s serediny XX v.: na primere tibetskoy literatury", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki*, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 134–170. (In Russian).

Zavidovskaya E. A. (2014b), "Otrazheniye etnicheskogo samosoznaniya i spetsifika sovremennoy tibetskoy literatury, napisannoy na kitayskom yazyke", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki*, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 267–271. (In Russian).

Zavidovskaya E. A. (2014c), "Sovremennaya tibetskaya literatura glazami kitayskikh kritikov", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki*, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 272–314. (In Russian).

Istochnik dostizheniy. Blaga ot chteniya VADZHRA GURU mantry i ob"yasneniye eyë slogov. Molitva vtoromu Budde-Achar'ye v semi glavakh i drugiye molitvy (2013), Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, Moscow. (In Russian).

Kornil'yeva T. I. (2010), "Traditsionnyye kitayskiye predstavleniya o zagrobnom mire, otrazhennyye v svode 'Yuyli baochao': ortodoksal'nyy buddizm i narodnyye verovaniya", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, Seriya 13: Vostokovedeniye. Afrikanistika, No. 1, pp. 41–61. (In Russian).

Kornil'yeva T. I. (2017), *Shan'shu kak zhanr kitayskoy literatury*, dis. …k-ta filol. nauk, Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet, Saint Petersburg. (In Russian).

Mikhaylova N. N. (2014), "Znacheniye gazety 'Yulchog sosoy sarg'yur melong' (1925–1963) dlya modernizatsii tibetskogo literaturnogo yazyka i sozdaniya svetskoy literatury na tibetskom yazyke", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki*, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 71–121. (In Russian).

Norbu Tsering, *Vidpuchshena vivtsya*, Transl. by N. A. Kirnosova, Unpublished manuscript. (In Ukrainian).

Ohnyeva O. D. (2016a), "Pislyamova ta komentari do romanu 'Koly spade kuryava' Alaya", in Alay, *Koly spade kuryava*, Folio, Kharkiv, pp. 428–441. (In Ukrainian).

Ohnyeva O. D. (2016b), "Stan suchasnoyi khudozhn'oyi prozy tybettsiv: avtor, mova, adresat", in *Kytayeznavchi doslidzhennya*, No. 1–2, pp. 97–109. (In Ukrainian).

Ohnyeva O. D. (2016c), "Tybetets' Dzham"yanh Norbu yak avtor na storinkakh svoho romanu 'Mandala Sherloka Kholmsa: Pryhody velykoho detektyva v Indiyi ta Tybeti'", *Shìdnij svìt*, No. 4, pp. 104–110. (In Ukrainian).

Ohnyeva O. D. (2017), "Obraz ta slovo: do pytannya formuvannya syuzhetu 'Bkhavachakra' v tradytsiyi buddiys'koho zhyvopysu", *Shìdnij svìt*, No. 1–2, pp. 131–142. (In Ukrainian).

Ohnyeva O. D. (2018), "Obraz Lkhasy v tybets'kiy suchasniy prozi (za opovidannyam 'Vidpushchena vivtsya' Norbu Tserinha)", *Shìdnij svìt*, No. 2, pp. 95–113. (In Ukrainian).

Smirnova M. O. (2014), "Politika modernizatsii tibetskogo literaturnogo yazyka kak odna iz predposylok vozniknoveniya sovremennoy tibetskoy literatury", in P. L. Grokhovskiy (Ed.), *Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki*, Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg, pp. 122–133. (In Russian).

Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitayskoy Narodnoy Respubliki (2014), P. L. Grokhovskiy (Ed.), Filologicheskiy fakul'tet SPbGU, Saint Petersburg. (In Russian).

Tibetskaya pis'mennaya traditsiya i sovremennost'. Tezisy i doklady (2014), P. L. Grokhovskiy (Ed.), NP-PRINT, Saint Petersburg. (In Russian, in English).

Uspenskiy B. L. (2004), *Tibetskiy buddizm v Pekine pri dinastii Tsin (1644–1911) v kul'turno-istoricheskom kontekste epokhi*, Avtoref. dis. … d-ra ist. nauk, Sankt-Peterburg. (In Russian).

"Award-winning Tibetan author tells redemption story" (2011), *China Daily*, May 23, available at: www.chinadaily.com.cn/china/2011-05/23/content_12561834.htm (accessed July 30, 2018).

Cabezon J. I. and Jackson R. R. (1996) “Editor’s Introduction”, in *Tibetan Literature: Studies in Genre*, Jose Ignacio Cabezon and Roger R. Jackson (Eds.), Snow Lion, Ithaca and New York, pp. 14–15.

Contemporary Tibetan Literary Studies (2007), Steven Venturino (Ed.), Brill, Leiden and Boston.

Duzan Brigitte (2014), “Tsering Norbu 次仁罗布 Présentation”, *La nouvelle dans la littérature chinoise contemporaine*, 20 décembre, available at: www.chinese-shortstories.com/Auteurs_de_a_z_Tsering_Norbu.htm (accessed April 7, 2018).

Hartley Lauran R. (2003), *Contextually Speaking*: *Tibetan Literary Discourse* and *Social Change* in the *People’s Republic* of *China* (*1980–2000*), Ph.D. diss., Indiana University.

Hladíková Kamila (2013), *The Exotic Other and Negotiation of Tibetan Self: Representation of Tibet in Chinese and Tibetan Fiction of the 1980s*, Univerzita Palackého, Olomouc.

Li Xiao-ping (2013), “An Analysis of A Tsering Norbu’s Work: The Released Sheep”, *Journal of Tibet University*, Vol. 28, Issue 3, pp. 156–160.

Robin Françoise (2009–2010), “Tibetan Novels: Still a Novelty A Brief Survey of Tibetan Novels Since 1985”, in *Latse Library Newsletter*, Vol. 6, pp. 26–45.

Robin Françoise, “VI – La montée en audace des écrivains tibétains et l’évolution du champ littéraire de langue tibétaine (1980–2014)”, *Sénat*, available at: www.senat.fr/ga/ga127/ga12713.html (accessed July 27, 2018).

Shakya Tsering Wangdu (2004), *The emergence of modern Tibetan literature: gsar rtsom*, Thesis (Ph.D.), School of Oriental and African Studies (University of London).

Smith Joanna F. Handlin (1999), “Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 58, No. 1, pp. 51–84.

Thurston Timothy (2018), “Onartistic and cultural generations in Northeastern Tibet”, *Asian Ethnicity*, Vol. 19, Issue 2, pp. 143–162.

Tuttle Gray (2005), *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, Columbia University Press, New York.

Venturino Steven J. (2004), “Where Is Tibet in World Literature?”, in *World Literature Today*, Vol. 78, Issue 1, available at: http://college.holycross.edu/projects/himalayan_cultures/2011_plans/smorriso/images/tibetinworlldlit.pdf (accessed October 2, 2017).

Venturino Steven J. (2007), “Introduction: Approaching Contemporary Tibetan Literature”, in Steven J. Venturino (Ed.), *Contemporary Tibetan literary studies: PIATS 2003: Tibetan studies: proceedings of the tenth seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford 2003*, Brill, Leiden, pp. 1–6.

Willock N. (2009), “Rekindling Ashes of the Dharma and the Formation of Modern Tibetan Studies: The Busy Life of Alak Tseten Zhabdrung”, in Trace *Foundation’s Latse Library Newsletter*, Vol. 6, pp. 1–25.

Yang Guang (2011), “Demystifying Tibet”, *China Daily*, July 8, available at: www.chinadaily.com.cn/cndy/2011-07/08/content_12859567.htm (accessed July 27, 2018).

Норбу Церінг і його оповідання “Відпущена вівця” (放生羊): контекст створення

О. Д. Огнєва

Характерна ознака сучасної літератури Тибету – полімовність учасників літературного процесу. Автори-тибетці, які є мешканцями Тибетського автономного району (Лхаса, ТАР, КНР), історико-культурних областей Амдо і Кхаму (тепер у складі китайських провінцій Ганьсу, Сичуань, Юннань, Цінхай), пишуть і тибетською, і китайськими мовами, у представників тибетської діаспори мова творів переважно англійська. За зверненням тибетських письменників до китайської мови, окрім інших причин, стоїть в основному бажання збільшити коло читацької аудиторії, розширити межі власної літератури, сприяти її виходу за межі тибетської мономовності і включенню у світовий міжлітературний діалог через китайську мову. У пропонованій статті йдеться про китаємовного письменника – тибетця Норбу Церінга (тиб. nor-butse-ring), який народився у Лхасі (адміністративний центр ТАР, КНР). Розглядається його оповідання “Відпущена вівця” (кит. “Фаншен ян” 放生羊), за яке Норбу Церінг здобув літературну премію Лу Сюня. Також аналізується контекст появи цього твору. Оповідання Норбу Церінга привертає увагу до однієї з найважливіших проблем сучасного світу – гармонійного співіснування природи і людини, що в оповіданні представлено низкою образів-сигналів, які присутні, окрім буддизму, і в християнстві, ісламі,

іудаїзмі, народних релігіях, а також у світовій художній літературі, зокрема китайській та тибетській, і, отже, стають фактично опорними пунктами в контексті міжкультурних і міжлітературних контактів. Виявлено присутність впливу рідної мови автора на китайський текст оповідання, що дає можливість подальшого вивчення практично недослідженої теми в межах тибето-китайського міжлітературного діалогу.

Ключові слова: Норбу Церінг, сансара, відпущена вівця, Н'яндак / Н'янджа, сучасна тибетська китаємовна література, фаншен (放生), цхе тхар (tshe-thar)

Норбу Церинг и его рассказ "Отпущенная овца" (放生羊): контекст создания

Е. Д. Огнева

Характерный признак современной литературы Тибета – полиязычие участников литературного процесса. Авторы-тибетцы, что проживают в Тибетском автономном районе (Лхаса, ТАР, КНР), историко-культурных областях Амдо и Кхама (ныне в составе китайских провинций Ганьсу, Сычуань, Юннань, Цинхай) пишут и на тибетском, и на китайском языках; у представителей тибетской диаспоры язык произведений преимущественно английский. За обращением тибетских писателей к китайскому языку, помимо других причин, стоит в основном желание увеличить круг читательской аудитории, расширить границы собственной литературы, содействовать ее выходу за пределы тибетского моноязычия и включению ее в мировой межкультурный литературный диалог через китайский язык. В предлагаемой статье представлен китаеязычный писатель Норбу Церинг (тиб. nor-butse-ring) – тибетец, уроженец Лхасы (административный центр ТАР, КНР). Рассматривается его рассказ "Отпущенная овца" (кит. "Фаншен ян" 放生羊), за который Норбу Церинг получил литературную премию Лу Сюня. Также анализируется контекст создания этого рассказа. Рассказ Норбу Церинга привлекает внимание к одной из самих актуальных проблем современного мира – гармоничного сосуществования природы и человека, что в рассказе представлено рядом образов-сигналов, которые присутствуют, помимо буддизма, и в христианстве, исламе, иудаизме, народных религиях, а также в мировой художественной литературе, в том числе и китайской, и тибетской, и, соответственно, становятся фактически опорными пунктами в контексте межкультурных и межлитературных контактов. Выявлено присутствие влияния родного языка автора на китайский текст рассказа "Отпущенная овца", что дает возможность для дальнейшего изучения практически неисследованной темы в пределах тибето-китайского межлитературного диалога.

Ключевые слова: Норбу Церинг, сансара, Ньяндак / Ньянджа, современная тибетская китаеязычная литература, отпущенная овца, сансара, фаншен (放生), цхе тхар (tshe-thar)

Стаття надійшла до редакції 2.08.2018

ПЕРЕКЛАДИ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 86–105

BHAGAVADGĪTĀ. CHAPTER 2 /
TRANSLATED FROM THE SANSKRIT AND COMMENTED BY D. BURBA

D. Burba
Independent Researcher
boorba@gmail.com

This publication presents the Ukrainian translation of the second chapter of *Bhagavadgita*. This book is the most famous of the Hindu Scriptures, so it is often called the *Gospel of Hinduism*. The *Bhagavadgita* is part of the grand Indian epic *Mahabharata*, which volume is three times that of the Bible. However, the *Bhagavadgita* itself is a relatively small religious and philosophical poem consisting of 700 verses, which fill chapters from 23 to 40 of the Critical Edition of the sixth book of the *Mahabharata* (or chapters from 25 to 42 in other editions). This text composed perhaps in the 1st or 2nd century CE.

The second chapter is called Samkhya Yoga. This one is also the second-largest chapter of the *Bhagavadgita*, since it contains 72 verses and is inferior only the eighteenth chapter in this respect. Although the word sāṁkhya is the name of one of the six systems of Indian philosophy, there this term should be understood in a wide sense, which means reasoning.

Second chapter postulates fundamental concepts of Hinduism such as the eternity of the soul, its beginingless and endless. Is proclaimed, death be only change of the worn out material body, which for a soul is similar to a garment. The chapter says the unreal (i. e. matter) has no existence and the real (i. e. spirit), never ceases to be. The theme of selfless activity is developed. Two definitions of yoga are given, namely 'Equanimity is called yoga' and 'Yoga is skill in action.'

The concepts and realities considered in second chapter are explained by the translator in notes, with quotations from the *Mahabharata*, as well as by citing the *Vedanta Sutras*, *Yoga Sutras*, *Laws of Manu*, *Upanihsad*s, *Arthashastra*, *Sankya Karika*, and other classical texts of Hinduism.

Keywords: *Bhagavadgita*, *Mahabharata*, India, Sanskrit, translation, Hinduism, religion

БГАҐАВАДҐІТА, ГЛАВА 2 /
ПЕРЕКЛАД ІЗ САНСКРИТУ ТА КОМЕНТАРІ Д. В. БУРБИ

Продовжуємо публікацію перекладу найвідомішої священної книги індусів – "Бгаґавадгіти". Цей номер журналу містить главу 2, яка перекладалася із санскритського тексту критичного видання шостої книги "Магабгарати"[1] [The Mahabharata 1947]. (Першу главу див. у: [Бгаґавадгіта 2018]). Це одна з найбільших глав "Бгаґавадгіти" (72 вірші). Інші фрагменти "Магабгарати", процитовані в примітках, перекладалися з відкоректованого санскритського тексту, який теж базується на цьому виданні[2]. Незначні розбіжності з оригінальним текстом інших видань розглянуто в примітках. Санскритська термінологія передана згідно з рекомендаціями, викладеними в статті "Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові" [Бурба 2018]. Читачам, які звикли до російського написання, українська транскрипція може видатись незвичною – наприклад, написання імені *Шянкара* через *я*, а не *а*. Але саме так писав український санскритолог Павло Ріттер [Риттер 1932], репресований органами НКВС [Завгородній 2013]. Таким чином,

© 2018 D. Burba; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

запропоноване написання не лише відповідає фонетичному й розрізнювальному принципам (оскільки дає змогу розрізняти санскритські *śa* і *ṣa*), а й повертає до традицій української санскритології.

Необхідно зауважити, що переклад низки понять, зокрема manas (“розум”) та buddhi (“інтелект”), є умовним. Манас розуміється як координатор органів чуття, а також накопичувач інформації, тоді як функцією буддгі є прийняття рішень і проведення межі між істинним та неістинним. Санскритський термін yukta умовно перекладено як “зосереджений” (з урахуванням коментаря Шянкари [Bhagavad-Gita-Bhashya 1910], який стосовно вірша 6.8 пояснює, що yukta – це samāhita, тобто “зібраний”, “зосереджений”). Однак спектр значень цього слова набагато ширший: “возз’єднаний”, “відданий”, “побожний”, “йоґ”.

У другій главі із сюжетом “Магабгарати” пов’язані перші десять віршів (також частково – вірші 11–12, 18), тоді як подальші сентенції на тему вічності і минущості, смерті і безсмертя цілком могли б бути частиною якогось абстрактно-філософського трактату. Недарма глава має назву “Санкх’я-йоґа”. Слово *санкх’я* (sāṁkhya “рахунок, число, міркування”) є назвою однієї із шести даршян (darśana “погляд”, “система індійської філософії”), яка розглядає вияв матерії в процесі переходу від тонкого рівня до грубого, але тут термін *санкх’я*, вочевидь, слід сприймати в широкому сенсі – “теоретизування”, а не як назву конкретної філософської школи. У третій главі методами йоґів і послідовників санкх’ї названі, відповідно, *карма-йоґа* (“йоґа діяння”) і *джняна-йоґа* (“йоґа знання”). Під йоґою (yoga “єднання”) розуміється інтегрований стан єднання з вищим Я, а також дії та техніки, що ведуть до такого стану.

У віршах 12–25 постулюється, що душа вічна, вона не має початку в часі й кінця. Смерть – це лише зміна душею зношеного матеріально тіла, яке подібне до одежини. Матерія взагалі не має справжнього існування, а дух ніколи не перестане бути. Та й взагалі він не підвладний впливу жодних матеріальних чинників.

Теза про неіснування матерії тлумачиться по-різному. Послідовники монізму Шянкари твердять, що матеріальний світ – суцільна ілюзія, а реальним є лише Дух. Натомість послідовники Рамануджі вважають світ таким, що існує, а слово “нереальний” (чи “несущий”, asat) – характеристикою його невічності. Критики першої точки зору вказують на те, що нею світ не пояснюється, а просто усувається з розгляду, тоді як проблеми людини залишаються невирішеними. Однак вірші 14–15 пояснюють: “Невічні відчуття холоду й спеки, насолоди й страждання, які виникають і зникають, породжуються стиканням з матерією”[3]. Треба терпіти їх стійко, бо та людина, яку це не може похитнути, незмінна серед насолод і страждань, воістину гідна безсмертя. Очевидно, що під безсмертям мається на увазі не нескінченне продовження існування тіла, а усвідомлення людиною вічності свого духовного Я.

Вірші 26–28, здавалося б, адресовані матеріалістам, які не вірять у вічність душі. Для такої людини розрадою могла б бути хіба що думка про те, що смерть – природне явище, властиве всім істотам. Але тут ми стикаємося з характерною особливістю індійського світосприйняття, невід’ємною складовою якого є вчення про реінкарнацію: “Народженого, безперечно, чекає смерть, а померлого, безперечно, – народження”.

Знову до реалій сюжету епосу глава повертається лише у віршах 31–37, які на тлі міркувань про граничні філософські категорії сприймаються як чужорідна вставка, оскільки в них ідеться про такі приземлені речі, як “безчестя, котре для поважної людини гірше за смерть”, про прикрість від лайливих слів ворогів, про владу над землею тощо. Утім, не виключено, що саме ці вірші належать до найдавнішого шару “Магабгарати”, а “філософія” додана пізніше.

У вірші 38 вперше порушується важлива тема безкорисливого діяння, яке не породжує нової карми (котра й утримає душу в стані поневолення матерією).

Починаючи з вірша 39, мова йде про духовну практику (йоґу), яка проголошується вищою за обрядовір'я послідовників ранньої міманси (mīmāṃsā), котрі вважають вищою дгармою (dharma "закон", "обов'язок", "релігія") скрупульозне виконання описаних у Ведах обрядів, що начебто гарантує виконавцеві комфортні умови життя в наступному матеріальному втіленні – на землі чи в раю. Цікаво, що райські світи розглядаються "Бгаґавадґітою" як частина матеріального Всесвіту. І стверджується, що Веди мають справу лише з ним ("обмежуються сферою трьох *гун*[4]"). Але, хоча авторитет Вед не абсолютизується, їхня корисність не заперечується, лише зазначається: "Скільки користі від ставочка, коли вода стікається звідусіль, стільки й у всіх Ведах для брагмана, який пізнав [Істину]". Саме шанобливе ставлення до Вед є критерієм поділу індійських даршан на "правовірні" (āstika), як-от, наприклад, веданта, і "єретичні" (nāstika) як-от, наприклад, буддизм.

З вірша 47 поглиблено розвивається тема безкорисливої діяльності: "У тебе є право лише на дію, але не на її плоди; нехай не буде твоїм мотивом плід діяльності і хай не буде прив'язаності до бездіяльності". Наводяться два визначення йоґи: "Урівноваженість називається йоґою" (вірш 48) і "Йога – майстерність у діяльності" (вірш 50). Хоча здається, що ці визначення суперечать одне одному, з тексту стає зрозуміло, що це не так, оскільки "майстерність у діяльності" потребує урівноваженості.

У віршах 50–53 ідеться про мудреця, який завдяки йозі піднявся над дихотомією світу та, "відмовившись від плоду, породженого дією, досягає безскорботності (anāmaya)". На поставлене (у вірші 54) Арджуною запитання про ознаки такого мудреця Кришна відповідає, що той "позбувається усіх бажань, котрі йдуть від розуму, і завдяки Атману (ātmanā) отримує вдоволення в собі (ātmani)". Вірш 58 містить відоме порівняння йоґа з черепахою: "Він, наче черепаха, [яка вбирає в себе] члени тіла, цілком відводить чуття від об'єктів органів чуття". Однак механічне стримування приховує в собі загрозу, бо в того, хто "утримується від усолод, немає [їхнього] об'єкта, але є смак [до них]. Якщо ж хто побачив Вищу [Сутність], то зникає навіть смак" (59). А інакше "настирні чуття силоміць викрадають розум навіть пильної людини, яка намагається [приборкати їх]" (60).

У 61-му вірші вперше в "Бгаґавадґіті" звучить тема бгакті (відданості Всевишньому). Кришна каже: "Нехай перебуває в зосередженні на Мені як на Вищій [Сутності]".

Вірші 62–63 містять опис причинно-наслідкового ланцюжка, який цілком можна було б наводити як ілюстрацію в підручниках із психології чи криміналістики: зосередженість на об'єктах чуття → прив'язаність до них → бажання → гнів → омана → примхи пам'яті → затьмарення інтелекту → загибель. Натомість той, "хто панує над собою й живе у світі об'єктів, керуючи чуттями, вільними від жадання й відрази, досягає прозорої свідомості", у якій "зникають усі його страждання".

ГЛАВА 2: САНКХ'Я-ЙОҐА

Санджая сказав:

1 Йому, охопленому жалем, із сумними очима, повними сліз, зажуреному, Мадгусудана[5] сказав такі слова:

Господь[6] сказав:

2 – Арджуно, звідки в тебе у важку хвилину ця не властива аріям[7] малодушність, яка позбавляє небес і призводить до безчестя?[8]

3 Не піддавайся слабкості-то[9], Партхо, вона тобі не личить[10]. Відкинувши принизливі страхи, підіймися[11], Парантапо![12]

Арджуна сказав:

4 Мадгусудано, як уражу я в бою стрілами Бгішму й Дрону – гідних шанування, Арісудано?[13]

5 Краще вже бути в цьому світі жебраком[14], аніж убивати вельмишановних учителів: адже, вбивши учителів[15], навіть користолюбних, буду насолоджуватися тут тим, що заплямоване кров'ю[16].

6 І не знаємо, що краще для нас – перемогти чи бути переможеними. Навпроти стоять сини Дгритараштри, вбивши яких, не захочемо жити[17].

7 Від жалю уражений слабкістю, з думками, що заплутались у [розумінні] обов'язку, запитую тебе: що достеменно буде кращим?[18] Скажи мені це. Я твій учень. Навчи мене, до тебе припалого.

8 Бо не очікую, щоб цю скорботу, яка висушує мої чуття, усунуло отримання на землі царства, що не має суперників і процвітає, або навіть владарювання над богами[19].

Санджая сказав:

9 Каральнику ворогів, сказавши це Гришикеші, Ґудакешя[20] сказав Ґовінді[21]: "Не буду битися" – і замовк[22].

10 Нащадку Бгарати[23], йому, зажуреному, посеред двох військ Гришикешя сказав, наче посміхаючись, такі слова:

Господь сказав:

11 Ти промовляєш премудрі слова[24] – і журишся за тим, за чим журитися не треба[25]. Мудрі не журяться ні за живими, ні за мертвими[26].

12 Адже ніколи не було так, щоб не існував Я, ти та ці князі. І в майбутньому буття усіх нас, звичайно, не перерветься.

13 Як у втіленого [чергуються] в цьому тілі дитинство, юність, старість, так [відбувається й] отримання нового тіла. Хто твердо [тримається мудрості], той цим не оманюється[27].

14 Але стикання з матерією[28], Каунтеє, викликає невічні[29] відчуття холоду й спеки, насолоди й страждання[30], які виникають і зникають. Намагайся терпіти їх стійко, нащадку Бгарати![31]

15 О найкращий з людей[32], та людина, яку це не може похитнути, незмінна серед насолод і страждань, стійка, воістину гідна безсмертя.

16 У несущого немає буття, немає небуття в сущого[33]. Такий висновок провидців[34], які розглянули обидві категорії.

17 Знай, незнищенне те, чим усе пронизане. Ніхто не може знищити це нетлінне[35].

18 Сказано, що минущі лише ці тіла втіленого – вічного, незмірного, незнищенного. Тому бийся, нащадку Бгарати[36].

19 Хто думає, що він вбиває, і хто вважає його вбитим – обидва не знають істини. Він не вбиває, і його не можна вбити[37].

20 Він не народжується й ніколи не помирає. Не виникнувши, він не виникне й потім. Ненароджений, вічний, постійний, давній, він не помирає зі вбитим тілом[38].

21 Партхо, хіба та людина, яка знає його – незнищенного, вічного, ненародженого, нетлінного – убиває когось чи стає причиною вбивства?[39]

22 Як людина, скинувши стару одежину, убирається в іншу, нову, так втілений, залишивши старі тіла, входить у нові[40].

23 Не розсікає його зброя, не спалює його вогонь, не змочує його вода й не висушує вітер[41].

24 Його неможливо розсікти, спопелити, змочити, висушити; він вічний, усюдисущий, постійний, непорушний, невмирущий.

25 Його називають невиявленим, незбагненним, незмінним[42]. Тому, знаючи його таким, ти не маєш журитися.

26 Якщо ж думаєш, що він завжди народжується та назавжди помирає, то й тоді, Магабагу[43], ти не маєш журитися.

27 Народженого, безперечно, чекає смерть, а померлого, безперечно, – народження[44]. Тому ти не повинен журитися про невідворотне[45].

28 Нащадку Бгарати, істоти спочатку не виявлені, виявлені посередині, наприкінці знову не виявлені. За чим тут сумувати?[46]

29 Один дивиться на нього як на диво, інший розповідає як про диво, ще інший слухає про нього як про диво, і, навіть почувши, ніхто не знає його[47].

30 Цей втілений у всіх тілах завжди незнищенний. Тому, нащадку Бгарати, ти не повинен журитися ні за якими істотами[48].

31 Далі: розглядаючи свою дгарму, ти не маєш вагатися, бо для кшатрія[49] немає нічого кращого за праведну битву[50].

32 Партхо, щасливі кшатрії, які стають до такої, подібної до відчинених дверей раю, битви, що судилася їм[51].

33 Але якщо ти до цього праведного бою не станеш, то, зрадивши свій обов'язок і честь, візьмеш на себе гріх[52].

34 І всі говоритимуть про твоє вічне безчестя, а для поважної людини безчестя гірше за смерть.

35 Великі воїни вважатимуть, що ти ухилився від бою з остраху; ти, кого вони так цінували, переведешся для них нінащо.

36 І багато лайливих слів скажуть твої вороги, насміхаючись над твоєю силою. Що може бути прикрішим?

37 Або ти, загиблий, потрапиш на небо, або, перемігши, насолоджуватимешся владою над землею[53]. Тому підіймися, Каунтеє, зважившись на битву.

38 Однаково ставлячись до насолод і страждань, надбань і втрат, перемоги і поразки, ставай до бою. Так не візьмеш на себе гріх[54].

39 Ця мудрість подана тобі згідно із санкх'єю. Тепер почуй про неї згідно з йоґою[55] – про мудрість, маючи яку, Партхо, уникнеш поневолення кармою[56].

40 Тут[57] немає ні загибелі починань, ані чогось протилежного[58]. Навіть дещиця цієї дгарми рятує від великого страху[59].

41 Курунандано[60], тут інтелект рішучий та односпрямований, але розгалужені й нескінченні думки нерішучих.

42 Задоволені буквою Вед[61] нерозумні[62], які кажуть "немає [нічого] іншого", виголошують, Партхо, квітисті промови,

43 що обіцяють народження як плід дій, рясніють різноманітними ритуалами, скерованими на отримання насолод та влади. [Такі люди] сповнені бажань[63]; їхня найвища мета – рай[64].

44 У прив'язаних до втіх та багатства, чий розум захоплений тими [промовами], не буває рішучого інтелекту, [зануреного] в самадгі[65].

45 Веди[66] обмежуються сферою трьох ґун[67]. Арджуно, будь вищим за три ґуни, поза дихотомією[68]. Завжди будь у саттві, не переймайся статками[69], перебувай у своєму Я.

46 Скільки користі від ставочка, коли вода стікається звідусіль, стільки й у всіх Ведах для брагмана, який пізнав [Істину][70].

47 У тебе є право лише на дію, але не на її плоди; нехай не буде твоїм мотивом плід діяльності і хай не буде прив'язаності до бездіяльності[71].

48 Перебуваючи в йозі, виконуй, Дгананджає, дії, відкинувши прив'язаності[72], однаково ставлячись до успіху й невдачі[73]. Урівноваженість називається йоґою[74].

49 Дгананджає, діяльність значно нижча за буддгі-йоґу[75]. Шукай притулку в буддгі[76]. Жалюгідні ті, хто прагне плодів [діяльності][77].

50 Той, чий інтелект зосереджений, позбувається тут доброго й поганого[78]. Тому вдайся до йоґи. Йоґа – майстерність у діяльності[79].

51 Звільнені від пут народження[80] мудреці із зосередженим інтелектом, відмовившись від плоду, породженого дією, досягають безскорботності[81].

52 Коли твій інтелект вибереться з хащі омани, тоді станеш байдужим до почутого й того, що має бути почутим[82].

53 Коли твій інтелект, збитий з пантелику[83] Писанням, утвердиться в непохитному самадгі й [стане] нерухомим, тоді досягнеш йоґи.

Арджуна сказав:

54 Кешяво, які ознаки твердого знавця, який перебуває в самадгі? Що може сказати той, чия думка тверда? Як він буде поводитися й навіщо стане мандрувати?[84]

Господь сказав:

55 Коли він позбавляється усіх бажань, що йдуть від розуму, і завдяки Атману отримує вдоволення в собі[85], тоді, Партхо, його називають твердим знавцем.

56 Чий розум незворушний у стражданнях і байдужий до насолод, хто звільнився від бажань, страху[86] й гніву[87], того називають мудрецем, чия думка тверда.

57 Хто ні до чого не прив'язаний, хто, отримуючи добре й погане[88], не радіє й не обурюється – мудрість того утвердилася[89].

58 І якщо він, наче черепаха, [яка вбирає в себе] члени тіла[90], цілком відводить чуття від об'єктів органів чуття – мудрість його утвердилася[91].

59 У втіленого, який утримується від усолод, немає [їхнього] об'єкта, але є смак [до них]. Якщо ж хто побачив[92] Вищу [Сутність], то зникає навіть смак[93].

60 Каунтеє, настирні чуття силоміць викрадають розум навіть пильної людини, яка намагається [приборкати їх][94].

61 Приборкавши їх усі, нехай перебуває в зосередженні[95] на Мені як на Вищій [Сутності][96]. Кому чуття підвладні[97], мудрість того утвердилася.

62 У людини, яка концентрується на об'єктах чуття, зароджується прив'язаність до них; через прив'язаність розвивається бажання; з бажання народжується гнів[98].

63 Із гніву виникає омана, від омани – примхи пам'яті[99], через втрату пам'яті пропадає інтелект, через руйнування інтелекту [людина] гине.

64 Але хто панує над собою й живе у світі об'єктів, керуючи чуттями, вільними[100] від жадання й відрази, досягає прозорої [свідомості][101].

65 У прозорості зникають усі його страждання. Інтелект того, чия свідомість прозора, швидко міцніє.

66 У незосередженого немає інтелекту. І нема в незосередженого здатності споглядати[102]. У нездатного споглядати немає спокою, а в неспокійного – звідки бути щастю?

67 Коли розум йде слідом за чуттями, що блукають, тоді він відносить мудрість тієї [людини] [подібно до того], як вітер [жене] човен на воді[103].

68 Отже, Магабагу, у кого чуття повністю відвернуті від їхніх об'єктів[104], мудрість того утвердилася.

69 Коли для усіх істот ніч, тоді той, хто володіє собою, не спить, а [час], коли істоти не сплять, – це ніч для мудреця, який бачить [Істину][105].

70 У кого всі бажання входять[106] так, як води[107] розчиняються в океані, який наповнюється, але незмінно непорушний, той здобуває спокій – а не той, хто бажає [здійснення] бажань[108].

71 Людина, яка, обійшовши бажання [стороною], іде [життям] без жадань, без власництва[109], без ego[110], досягає спокою.

72 Це, Партхо, духовний стан. Досягши його, не впадають в оману. Хто перебуває в ньому хоча б в останню годину[111], підіймається до брагма-нірвани[112].

---

[1] Слід мати на увазі, що нумерація віршів у різних виданнях не завжди збігається: у критичному виданні глави розбито на вірші з двох рядків, тоді як у інших виданнях, де розбиття тексту здійснювалося по межах речень, зустрічаються вірші з трьох рядків або одновірш.

[2] The electronic text of the Mahābhārata. Based on John Smith's revision of Prof. Muneo Tokunaga's version of the text, it was subjected to detailed checking by a team of assistants based

in the Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI) in Pune, and is made available with BORI's agreement. – http://bombay.indology.info/mahabharata/statement.html

[3] Тут, звісно, виникає питання: що це за "стикання з матерією" (mātrā-sparśāḥ) трансцендентної духовної сутності (ātman), яка непідвладна впливу ніяких матеріальних чинників? ("Як простір (ākāśa) не змішується з п'ятьма оманливими [матеріальними] елементами (bhūta), [що перебувають у ньому], так само атман – стосовно мінливого світу" [The Śiva Saṁhitā 1914, *1.51*].) Задовільної відповіді на це запитання не дала жодна ідеалістична філософія. В індуїзмі робиться спроба сконструювати перехід від матеріального до духовного через градації матеріальних виявів: від найбільш грубих до такого "майже духовного" ("внаслідок [своєї] тонкості" sūksmatvāt), як *саттва-гуна* (див. наступну примітку), котра, бувши подібною до душі, здатна якимось чином "огорнути" її, включивши цим живу істоту (jīva) в матеріальну матрицю світобудови. З другого боку, вихід душі за межі матерії відбувається саме через "чисту саттву" (śuddha-sattva; див. 6-й вірш 48-ї глави 14-ї книги "Магабгарати"). Звідси наказ вірша 2.45: "Завжди будь у саттві".

[4] *Ґуни* (guṇa) – "якості". Так називають три аспекти матеріальної природи, через посередництво яких відбувається її вияв і функціонування: *саттва* (sattva "чистота, спокій"), *раджас* (rajas "запал, рух"), *тамас* (tamas "морок, інертність").

[5] Madhusūdana ("той, хто вбив [демона] Мадгу") – Кришна.

[6] Словом *Господь* перекладено санскритське śrī-bhagavān. Посилаючись на легендарного автора збірки законів "Парашяра-смриті-санґрага" (parāśara-smṛti-saṁgraha), індійські віровчителі тлумачать слово bhagavant ("щасливий, благодатний, божественний") як "Той, хто має шість нескінченних *бгаґ* (достоїнств): багатство, могутність, славу, красу, знання й неприв'язаність". Для титулу *Шрі* (śrī), який поштиво додають до імені шанованої особи, ми не знайшли прийнятного українського відповідника.

[7] *Арій* (āryа) – "шляхетний", "гідний"; самоназва мешканців Ар'яварти (āryāvarta), тобто давньої Північної та Центральної Індії.

[8] "Не личить тобі слабкість така, приборкувачу ворогів. Не споживає воїн (kṣatriya) те, чого не здобув звитягою (ojas)" (Магабгарата 5.73.23).

[9] Часткою *то* перекладене санскритське sma.

[10] "І поглянь на свої діяння, нащадку Бгарати, народжений у [шляхетному] роді! Підіймися, міцний героїчним духом, не поринай у сум'яття" (Магабгарата 5.73.22). У сьомій книзі "Магабгарати" (7.158.23) Кришна звертається з аналогічним закликом до Юдгіштхіри: "Каунтеє, не бентежся! На відміну від простолюдця (prākṛta-pūruṣa), тобі, о найкращий з нащадків Бгарати, ця слабкість не личить".

[11] У "Катха-упанішаді" (1.3.14) теж звучить заклик uttiṣṭha(ta), хоча про бій там не йдеться: "*Підійміться*, пробудіться, знайшовши дари, осягніть [їх]".

[12] *Парантапа* (paraṁtapa) – ім'я Арджуни, яке означає "Той, хто карає (букв. обпалює) ворогів".

[13] *Арісудана* (arisūdana "той, хто нищить ворогів") – Кришна.

[14] "Перемога або смерть у бою приписані [воїну] навіки Творцем. Дгармою кшатрія злидні не вітаються" (Магабгарата 5.71.4). (У Давній Індії *кшатрії* були представниками соціальної верстви воїнів і правителів).

Вдова раджі Панду свого часу зверталася до старшого сина, Юдгіштхіри, з такими словами: "Обітниця жебрацтва заборонена тобі. Землеробством теж не личить [займатися] тобі. Ти кшатрій і [тому] повинен за будь-яких обставин бути захисником" (Магабгарата 5.130.29).

[15] У "Законах Ману" (4.162) сказано: "Ніколи не можна завдавати шкоди вчителю (ācārya), тлумачу Вед, батькові, матері, ґуру, коровам, брагманам та аскетам".

Учителем Арджуни був Дрона, який навчив сина Панду військового мистецтва, проте слово *гуру* може стосуватися й Бгішми, оскільки так можна звертатися не лише до наставника, а й до інших шанованих осіб (до батька, старшого родича).

[16] Вірші 2:5–8 написані розміром *тріштубг* (triṣṭubh) – чотири рядки з одинадцяти складів.

[17] Перший рядок цього вірша складається з двох половинок, що мають не по одинадцять складів, а по дванадцять (як у віршовому розмірі jagatī).

[18] *Що достеменно буде кращим?* – у вірші 3.2 Арджуна прохає: "Скажи певно про одне – про те, що буде добрим для мене". Схоже прохання звучить і у вірші 5.1: "Що з двох краще?

Скажи мені певно про одне". Пор. з проханням Ґалави, адресованим Нараді: «Ми не можемо вирішити, що потрібно робити. Нехай шановний скаже про це. Пане, усі знавці [правил] поведінки (ācāra-darśin) по-різному [вчать]: "Це краще", "Це краще"… Якби був один Закон (śāstra), тоді було б зрозуміло, що є кращим. Але через численність приписів [вчення про те, що таке] "краще" залишається таємним (guhya). З цієї причини [поняття] "краще" наповнює мене сумнівами. Хай же пан відповість мені. Я [твій] учень. Навчи [мене]» (Магабгарата 12.276.7c–11). Коли Кришна полишив землю, Арджуна звернувся до В'яси: "Хай ясновельможний пан дасть мені настанову: що буде кращим?" (Магабгарата 16.9.24).

[19] Напередодні битви Кришна поїхав до Кауравів як посол Пандавів, і тоді схожа аргументація звучала з вуст Юдгіштхіри: "Яке ще там щастя! Не порадує нас ні багатство, ні навіть богоподібний стан чи влада над безсмертними [богами], якщо тебе, Мадгаво, скривдять!" (Магабгарата 5.7.84). Пор. з характеристикою Дурйодгани: "Син Дгритараштри прагне на землі великого царства, що не має суперників! Тому мир для нього зовсім неприйнятний. Із захопленою власністю зв'язаним себе вважає" (Магабгарата 5.90.22).

[20] Ґудакеша – ім'я Арджуни, яке перекладають як "кучерявий" (guḍā-keśa) або "той, хто переміг сон" (guḍāka + iśa букв. "володар сну"). Друге трактування має ознаки штучності.

[21] Ґовінда (govinda) і Ґришикеша (hṛṣīkeśa) – імена Кришни, які означають, відповідно, "той, хто знаходить/здобуває корів/землю" і "волохатий, кучерявий" або "володар чуттів" (hṛṣīka + īśa).

[22] Повернення до віршового розміру *шлока* (śloka) – два рядка по шістнадцять складів, розділених цезурою навпіл.

У вірші 18.59 Кришна каже: «Якщо ж, спираючись на ego, думаєш: "Не буду битися", то марне твоє рішення, [твоя] природа змусить тебе».

Зустрічаються видання, у яких слово paraṁtapa ("той, хто карає ворогів") стоїть не в кличному, а в називному відмінку, тобто стосується не Дгритараштри, а Арджуни.

[23] Тут *нащадком Бгарати* Санджая називає раджу Дгритараштру.

[24] Висувалося припущення, що треба читати не prajñā-vādān ("премудрі слова"), а prajā-vādān – "[просто]народні слова".

[25] Пор.: "Партхо, ти говориш про дгарму наче мудрець, який живе в лісі, чи брагман, котрий дотримується суворих обітниць та відмовився від насильства (nyasta-daṇḍa)… [Але] ти, шановний, нащадок [кшатрійського] роду й маєш усі якості кшатрія. Негарний вигляд маєш, промовляючи ці слова, наче невіглас" (Магабгарата 7.168.3–5). У "Мокшадгармі" Ушянас звертається з аналогічним докором до Вритри: "Чому, синку, промовляєш пусті слова?" (Магабгарата 12.270.23e).

[26] "Людина, яка це усвідомила, бачачи прихід та відхід усіх істот, поступово здобуває мудрість і вищий супокій" (Магабгарата 12.187.54). "У сансарі бачимо, як тисячі матерів, батьків, сотні синів та дружин приходять, інші теж прийдуть. День у день з'являються тисячі приводів для радості, сотні приводів для страху – у дурня, але не в мудрого" (Магабгарата 18.5.47–48).

[27] Див. також вірш 72.

[28] Шянкара тлумачить mātrā ("відмірене"; "матерія") як "чуття" [Bhagavad-Gita-Bhashya 1910].

[29] "Адже втіхи, породжені дотиком [до матерії], – джерело страждань. Каунтеє, вони мають початок і кінець; не в них радість розумного" (5.22).

[30] *Відчуття холоду й спеки, насолоди й страждання* – у вірші 6.7 сказано: "У холоді і спеці, у насолоді і стражданні, а також у почестях і в приниженні вище Я супокійного, який здолав себе, занурене в самадгі".

[31] *Нащадком Бгарати* (давнього раджі) Кришна називає тут Арджуну.

[32] Оскільки слово ṛṣabha може означати не тільки "найкращий серед когось", а й "бик", інколи епітет puruṣa-ṛṣabha перекладають буквально, малозрозумілим словосполученням "бик серед людей".

[33] Словом "суще" перекладено санскритський термін sat ("реальне, наявне", "істинне", "добре"), значення якого пояснюється у вірші 17.26: "*Сат* – [це слово] використовується як характеристика реального й доброго. Також, Партхо, слово *сат* вживається у зв'язку з діяльністю, гідною хвали".

У коментарі Вачаспаті Мішри до 9-ї *каріки* Ішваракришни сказано: «Одні кажуть: "Суще виникає з несущого", інші: "З єдиного Сущого породження наслідків – видимість,

не реальність", треті: "Несуще виникає з сущого", а давні [вчителі санкх'ї]: "Суще з'являється із сущого"». Потім він цитує цей вірш Ґіти: «Пан Кришна-Двайпаяна (В'яса) сказав: "У несущого немає буття, немає небуття в сущого"» [The Sānkhya-kārika 1931]. Автор "В'яса-бгаш'ї" (коментаря до "Йоґа-сутр") (4.11) також зауважує: "[Відомо, що] немає виникнення несущого та знищення сущого".

[34] *Провидці* – у вірші 69 сказано про "мудреця, який бачить [Істину]".

[35] Займенник *те* (або *Те*) вказує на духовну сутність – індивідуальний *атман* (душу) чи всеосяжний Брагман (Дух, абсолют), а під "всім" розуміють тіло живої істоти або Всесвіт. На користь першої версії свідчить "Каушитакі-упанішада" (4.20): "Як ніж схований у піхвах або вогонь – у вмістилищі вогню, так і свідомістю цього атмана просякнутий цей тілесний атман аж до волосся, аж до нігтів". У "Анугіті" теж сказано, що коли душа втілюється, вона "в усі члени зародка проникає" (Магабгарата 14.18.7).

Слова yena sarvam idaṁ tatam ("те, чим усе це пронизане") повторюються у віршах 8.22 та 18.46; tatam idaṁ sarvam – у 9.4; sarvam idaṁ – у 7.7, 7.13, 8.28.

[36] Своїм виникненням індійська філософія значною мірою завдячує диспутам (brahmodya), для перемоги в яких необхідно було досконало володіти мистецтвом аргументації. (Наприклад, у перших шести віршах тридцять третьої глави другої книги "Магабгарати" йдеться про те, як «брагмани, великі мудреці… казали: "Це так, а не так" (idam evaṁ na cāpy evam), "Це так, а не інакше" (evam etan na cānyathā). Так там багато хто казав, роблячи складні заперечення один одному. Там дехто [своїми] аргументами, заснованими на шястрах (śāstraniścita), подавали слабкі твердження як сильні, а сильні – як слабкі. Там інші розумники нападали на тези інших, наче шуліки, котрі налітають на їжу (āmiṣa), кинуту в повітря»). Можливо, тому в "Бгаґавадгіті"' так часто зустрічається слово *тому* (tasmāt): у 1.37, 2.18, 2.25, 2.27, 2.30, 2.37, 2.50, 2.68, 3.15, 3.19, 3.41, 4.15, 4.42, 5.19, 6.46, 8.7, 8.27, 11.33, 16.21, 16.24, 17.24. А у вірші 10.32 сам Кришна проголошує: "Я аргумент диспутантів".

Заклик "бийся" звучить також у 2.37, 3.30, 8.7, 11.34.

[37] Друге речення повторює другу половину вірша "Катха-упанішади" (1.2.19), який починається дещо інакше: "Якщо вбивця думає, що вбиває; якщо вбитий думає, що він убитий". "Чхандог'я-упанішада" (8.9.1) теж проголошує, що "[атман] не буває убитим, коли його вбивають".

[38] Вірш написаний розміром тріштубг. Його друга половина повністю відповідає віршу "Катха-упанішади" (1.2.18), початок якого трохи інший: "Мудрий (vipaścit) не народжується й не вмирає, він не [виник] звідкись і не став кимсь". Під "мудрим" тут слід розуміти Атман – душу або Дух: "До ґун – саттви, раджасу, тамасу – непричетний, усюдисущий Свідок – це Атман світу. Коли гине сукупність тіл істот, Він з [ними] не гине – ненароджений, вічний, постійний, безатрибутний, а також такий, який не має частин (niṣkala)" (Магабгарата 12.326:21–22). (Про *ґуни* див. прим. 4). "Атман не [сотворений], [оскільки] про це не сказано в Писаннях і оскільки згідно з ними він вічний" (Веданта-сутри 2.3.17).

[39] Розмір шлока. Згідно із "Санкх'я-карікою" Ішваракришни (19), *пуруша* (дух) не здійснює ніяких дій (у вірші 13.29 теж сказано, що "всі дії здійснюються лише матеріальною природою, [тоді як] атман перебуває в недіянні"). Однак за Рамануджою – жива істота (jīva) при контакті з *ґунами* (якостями) природи все ж діє. У "Веданта-сутрах" (2.3.40) душа порівнюється з теслею, який є "діячем", коли працює інструментами, і не діє, коли відклав їх.

[40] Розмір тріштубг.

"Як людина, скинувши старий або нестарий одяг, вибирає інший одяг, так і тіла втілених" (Магабгарата 11.3.6). "Зі [старого] тіла [втілений] потрапляє в [інше] тіло; той, хто пішов, переходить з тіла в тіло, наче подорожній" (Магабгарата 12.286.12).

[41] "Страждання й горе, котрі виникають через зв'язки та прив'язаності (saṅga-sneha), не похитнуть зосередженого (yuktātman), котрий не має бажань і заспокоїв розум. Не шкодить йому зброя, смерті для нього немає, і не знайти у світі нікого, щасливішого за нього" (Магабгарата 14.19.27–28).

[42] *Незмінним* – "через незмінність пуруші" (Йоґа-сутри 4.18).

[43] Mahābāhu ("міцнорукий") – Арджуна.

[44] Автор "В'яса-бгаш'ї" (4:33) уточнює: «Є питання, які потребують категоричної відповіді: "Чи кожен, хто народився, помирає?" – "Так, пане!" Однак є питання, відповідь на які має бути розділена: "Чи народиться [знову] кожен, хто помер?" – "Мудрий, котрий здобув

здатність розпізнавати й осягати та позбувся бажань, не народиться, але [будь-хто] інший народиться знову”» [The Yoga-darśana 1907].

“Смерть присуджена (prokta) народженому, а за смертю настає народження. Хто не знає закону спасіння (mokṣa-dharma), той приречений обертатися, наче колесо” (Магабгарата 12.287.19).

Слід зауважити, що в чотирьох Ведах відсутній експліцитний опис загальної для всіх різновидів індуїзму концепції реінкарнації. Найдавнішим текстом, що згадує про неї, прийнято вважати “Бригадараньяка-упанішаду”, яка каже про живих істот: “Так кружляють вони, знову підіймаючись у світи” (6.2.16).

[45] Коли в битві на Курукшетрі загинув син Бгіми Гатоткача (ghaṭotkaca), несподівано з’явився В’яса (легендарний автор “Магабгарати”) і, втішаючи Юдгіштхіру, серед іншого також сказав: “О найкращий з нащадків Бгарати, не наповнюй розум горем! Адже тут такий кінець [чекає] всіх істот!” (Магабгарата 7.58.60).

[46] Сказане тут можна розуміти як у вузькому сенсі: “Хто з незримого (adarśana) прийшов, у незриме знову йде” (Магабгарата 15.42.16; тобто ми не бачили конкретну живу істоту до її народження в нинішньому тілі, бачимо тепер і не будемо бачити, коли вона полишить тіло), так і в широкому: увесь виявлений Усесвіт вийшов з невиявленого стану (avyakta), у який знову повернеться під час чергового космічного розчинення (pralaya). “Одноманітність (ekatva) – це пралая, а різноманіття (bahutva) [з’являється] при сотворінні [світу]” (Магабгарата 12.294.33c). У вірші 8.18 сказано: “З невиявленого всі вияви виникають із приходом дня [Брагми]; з приходом ночі вони розчиняються в тому, що зветься невиявленим”.

Традиційно для пояснення цього вірша залучається аналогія зі сновидінням, за персонажами якого (котрі не існували до сну й зникли після пробудження) сумувати нерозумно.

[47] Розмір тріштубг, проте в другому рядку не одинадцять, а дванадцять складів.

Тут “він” – Атман. “Коли заспокоюється думка, зупинена практикою йоги, і коли той, хто завдяки Атману бачить Атман, удовольняється в Атмані, [тоді] він пізнає найвище щастя – те, яке над чуттями й сприймається розумом; утвердившись у якому не відхиляються від Істини” (Бгаґавадгіта 6.20–21). “Гідний подиву той, хто оповідає [про Атман], якого навіть слухом багато хто не здатен осягнути; кого, навіть чуючи, багато хто не бачить. Гідний подиву той, хто знайшов здатного вчити про цей [Атман]. Гідний подиву навчений спроможним учителем, який пізнав цей [Атман]. Пояснене негідною людиною, це не може бути легко розпізнано, скільки не міркуй. Немає тут [іншого] шляху, крім пояснення кимсь, [хто осягнув], – бо це не підвладне міркуванню, тонше за тонке” (Катха-упанішада 1.2.7–8).

[48] Повернення до розміру шлока.

[49] *Кшатрії* (kṣatriya) – воїни й правителі.

[50] У віршах 2.30–37 Кришна, відступивши від високих матерій, наводить більш приземлені аргументи на користь участі в битві.

У “Законах Ману” (7.2) сказано: “Кшатрієм, який пройшов посвяту (saṁskara), як приписано Ведою, має здійснюватися, як годиться, охорона всього цього [світу]”. У “Магабгараті” (7.52.32) наставник Дрона каже: “Ті світи, яких аскети досягають завдяки аскезі, – їх доблесні кшатрії здобувають завдяки дгармі кшатрія”.

Сказано також, що “вища дгарма правителів-мудреців (rājarṣi) – або загинути в битві, або ж за звичаєм (vidhi-pūrvakam) зустріти смерть у лісі, [ставши в останні роки життя відлюдником]” (15.8.12). Вірш 18.47 говорить про соціальні обов’язки: “Своя дгарма, [навіть] недосконала, краща за добре здійснену чужу. Хто виконує обов’язки, накладені своєю натурою, той не бере на себе гріха”.

[51] “Украй вузькі двері небес (svarga), і люди не бачать їх у засліпленні; міцні засуви неба – пристрасті, а серцевина [такого замка] – жадібність. Але бачать ці [двері] люди, котрі здолали гнів, приборкали чуття, брагмани, яким властива аскеза” (Магабгарата 14.93.69–70). Однак Каутілья в “Артхашястрі” (10.3) наводить такий вірш: “Що брагмани, котрі прагнуть неба, отримують багатьма офірами й аскезою, а також за допомогою щедрих дарунків гідним особам, те в одну мить отримують герої, котрі віддають життя в битві”.

“Ті, кого смерть спіткала на полях битв, де ті не втікали, розкошують разом з ним (богом Індрою) у його царстві” (Магабгарата 2.11.63). “Закони Ману” (7.89) обіцяють: “Хто веде бій з граничним напруженням сил, не відвертаючи [від ворога] обличчя, ті йдуть на небо”.

“Магабгарата” (6.20.4) стверджує, що на Курукшетрі “обидва війська були [наче] створені щоб небо підкорити” і що воїни, “не відвернувшись від бою, пішли в ті світи, які завойовуються зброєю” (15.5.17c).

У “Артхашястрі” (10.3) Каутилья вказує, що для підняття бойового духу “співаки й барди повинні оспівувати для героїв небо, а боягузів [лякати] пеклом, а також вихваляти касту (varṇa), громаду, рід, вчинки та поведінку воїнів”.

[52] “Той наляканий, якого вбили вороги, коли він відступав у битві, бере на себе усілякий гріх командира (bhartar), яким би той не був. Яку б добру справу не зробив він заради іншого світу, усю [заслугу] убитого при відступі отримує командир” (Закони Ману 7.94–95). “Ниці відвернулися від битви, як безбожники (nāstika) – від Вед. І, прирікаючи себе на [падіння] в пекло, вони віддалися гріхові” (Магабгарата 7.76.4).

[53] У “Вірата-парві” “Магабгарати” (4.64.25) княжич Уттара вкладає ці слова у вуста Арджуни, який, відбивши розбійний напад Дурйодгани, нібито присоромлював грабіжника: “Ти не врятуєшся втечею, раджо! Тож налаштовуйся на бій! Перемігши, ти будеш володіти землею або ж, убитий, досягнеш неба!”

“Убитий потрапляє на небо, а той, хто вбив, здобуває славу… у битві ніхто не залишиться без плодів. Ні обряд офіри зі щедрою роздачею дарунків, ні аскетизм, ані шлях пізнання не ведуть смертних на небо так [певно], як геройська загибель у битві” (Магабгарата 11.2.9–11). “Раджо, на небо веде перемога, на небо веде велика слава, на небо веде аскеза, але той шлях, [який веде на небо через загибель у бою], – найпевніший” (Магабгарата 2.20.15).

[54] Цей вірш, яким починається виклад учення про “відсторонене (безкорисливе) діяння” (продовження – у вірші 2.47), пропонує вихід із безвихідного становища, пов’язаного з неможливістю уникнути гріха при прийнятті будь-якого з двох альтернативних рішень: “Великий гріх збираємося скоїти ми, готові через жагу царських насолод вбити своїх родичів” (1.45) і “Якщо ти до цього праведного бою не станеш, то, зрадивши свій обов’язок і честь, візьмеш на себе гріх” (2.33). Але “для кого байдужі щастя-нещастя, досягнення й невдача, перемога чи поразка, той цілком вільний” (Магабгарата 12.290.37).

[55] *Йоґа* (“єднання”) – інтегрований стан єднання з вищим Я, а також дії та техніки, котрі ведуть до такого стану. У вузькому сенсі йоґа – одна з шести *даршян* (ортодоксальних систем індійської філософії), “восьмиланковий метод”, що спирається на “Йоґа-сутри” Патанджалі. “Те, що сказано про теорію санк’ї, – це й вчення йоги (yoga-darśana)” (Магабгарата 12.295.42).

Ужите в цьому вірші слово *санкх’я* означає “боротьба, перелік, роздуми”; так називається одна з даршян, для якої характерне розрізнення двох вічних принципів – Пуруші і пракриті (тобто Духа і матерії, що складається з трьох ґун), визнання множинності душ (пуруш), а також вчення про періодичність розгортання світу з невиявленого стану (спочатку виникають психічні органи, а потім – зовнішні об’єкти) і про передіснування наслідку в причині (satkāryavāda). У “Магабгараті” (12.294.26) санкх’я названа “наукою (jñāna) про перепис (parisaṁkhyānā) [елементів природи]”. Також там дається таке визначення: “Вчення санкх’ї (sāṁkhya-darśana) – це вчення про перепис [елементів природи]” (Магабгарата 12.294.42). Пізня (“класична”, що спирається на “Санкх’я-каріку” Ішваракришни) санкх’я зазвичай налічує 25 складових сущого (душа + 24 матеріальних елементи: праматерія, інтелект, ego, розум, п’ять органів дії, п’ять чуттів з п’ятьма їхніми об’єктами й п’ять стихій грубої матерії); у більш ранньому варіанті (“епічній санкх’ї”) згадується ще один елемент: “Двадцять шостий – Незаплямований, Мудрий, Незмірний, Вічний” (Магабгарата 12.296.7). Це не хто інший, як Господь, котрий фігурує також у “Йоґа-сутрах” Патанджалі під ім’ям Ішвара.

У коментарі Ґаудапади до першого вірша “Санкх’я-каріки” засновником системи санкх’я названий Капіла. “Провісником санкх’ї вважається найбільший мудрець (paramarṣi) Капіла, [провісником] йоги, знай, Гіраньяґарбга (тобто Брагма)” (Магабгарата 12.337.60). Зміст віршів 1.1–2.38 не дає вагомих підстав для прийняття тут терміна *санкх’я* за назву сформованої філософської школи; вочевидь, його слід сприймати в широкому сенсі – “міркування”. У третій главі методами йогів і послідовників санкх’ї названі, відповідно, *карма-йоґа* (“йоґа діяння”) та *джняна-йоґа* (“йоґа знання”).

[56] *Карма* (karman) – дія, а також її наслідки, які утримують (з огляду на необхідність відплати) живу істоту в круговерті народжень-смертей: «“Який вчинок, така відплата”, – ось твердження (nidarśana) Писання» (Магабгарата 12.270.20).

Аналогічний порядок подачі матеріалу повторюється у дванадцятій книзі "Магабгарати", де глава 232 починається зверненими до Шюки словами В'яси: "Достойний сину, твоє питання як належить роз'яснено мною згідно із вченням санкх'ї. Розповім тобі цілком про практику йоґи (yoga-kṛtya), вислухай це". На початку глави 304 мудрець Яджнявалкья теж говорить раджі Джанаці: "Я розповів про вчення санкх'ї, [тепер] дізнайся про вчення йоґи".

[57] Слово iha ("тут") часто перекладають "у цьому світі", але, оскільки тут йдеться про систему йоґи, можна перекласти "Для йоґа в цьому світі…"

[58] "Протилежне" – одне зі значень слова pratyavāya, яке може також означати "зменшення", "гріх", "неприємність", "непоява чогось або його зникнення".

[59] "Хто відає, той не має страху; у тих, хто не відає, буває дуже сильний страх" (Магабгарата 12.187.58a). "Дивись, нащадку Бгарати, яка природа (svabhāva) твоїх ворогів, зовнішніх і внутрішніх; хто не бачить цих привидів (bhūta), той позбудеться великого страху" (Магабгарата 14.13.8). Першопричиною всіх страхів уважається страх перед круговертю народжень і смертей. Щодо 55-ї каріки Ішваракришни Вачаспаті Мішра наводить цитату з "В'яса-бхаш'ї" (2. 9): «Воістину, у всіх, навіть у хробака, страх перед смертю: "Хай не перестану я бути! Нехай я буду" – такої природи [цей страх]» [The Sānkhya-kārika 1931]. Шянкара у "Вак'я-вритті" (25) стверджує, що бажання "Нехай не перестану я бути!" походить від "Того Свідка (draṣtar)". У "Тайттірія-упанішаді" (2.7.1) про страх і безстрашність сказано: "Коли людина знаходить безстрашність і опору (pratiṣṭhā) в цьому Невидимому, Безтілесному, якого не можна описати і який не має [іншого] притулку (anilaya) та страху, тоді вона досягає безстрашності. Бо якщо бачить у Ньому хоч найменший пробіл (antara), то в неї буває страх". У досконалого йоґа навіть "при руйнування Всесвіту не виникає страху, і коли істоти страждають, він зовсім не страждає" (Магабгарата 14.19.26). "А коли настає кінець світу (pralaya) й знищуються матеріальні елементи, серед усіх живих (sarva-prāṇabhṛt) [лише] мудрець не піддається страху" (Магабгарата 14.42.3).

[60] *Курунандана* ("нащадок Куру", "радість [роду] Куру") – Арджуна.

[61] *Веди* – найдавніші священні книги індуїзму, які начебто мають надлюдське походження (apauruṣeya). У вузькому сенсі Ведами називаються чотири збірки (saṁhitā): "Риґведа", "Самаведа", "Яджурведа" й "Атхарваведа".

[62] *Задоволені буквою Вед нерозумні* (avipaścitaḥ veda-vāda-rata) – це насамперед ритуалісти, послідовники міманси (mīmāṁsā), яка не визнає Бога-Творця й розглядає звернення до безлічі ведійських божеств лише як ефективну ритуальну дію без об'єкта. Міманса – єдина з шести даршян, що не цікавиться подоланням сансари (круговерті народжень і смертей). За допомогою скрупульозного виконання обрядових приписів Вед адепти міманси прагнули досягти успіху в цьому світі й сподівалися отримати після смерті народження в добрих умовах або потрапити в рай.

"Мундака-упанішада" (1.1.4–6) зараховує знання Вед до нижчого розряду знань: «Хто знає Брагман, ті кажуть, що потрібно здобути два знання: вище і нижче. Нижче тут – це "Риґведа", "Яджурведа", "Самаведа", "Атхарваведа", [знання] вимови, обрядів, граматики, тлумачення слів, метрики, науки про світила. Вище ж – те, яким осягається Вічне, Невидиме, Незбагненне… яке нетлінне, всеохопне, усюдисуще, найтонше; те Вічне, у якому мудрі бачать Джерело істот».

Подібну класифікацію наводить Ґаудапада в коментарі до двадцять третьої каріки Ішваракришни й зазначає: "За допомогою зовнішнього знання [досягаються] слава й прихильність людей, за допомогою внутрішнього – спасіння". У "Пайнгала-упанішаді" (4.9) сказано: "Що за користь (prayojana) з молока для того, хто скуштував небесний нектар (amṛtā)? Так само яка може бути користь із Вед для того, хто пізнав свій Атман?"

Проте "правовірність" шкіл індуїзму визначається визнанням (хоча б формальним) Вед: «Веди – мірило (pramāṇa) світів; не можна відвертатися від Вед; [але] слід розрізняти два Брагмани: Шябда-брагман (śabda-brahman "Звук-брагман", тобто Веди) і Вищий [Брахман]. Хто знає Шябда-брагман, той досягає також Вищого Брагмана» (Магабгарата 12.262.1).

Захищаючи авторитет Святого Письма, індійські вчителі стверджують, що до нижчого знання належить лише орієнтований на матеріалістичних людей розділ Вед karma-kāṇḍa: "Для тих, хто керується бажаннями (kāmātmaka), у гімнах [дана] обрядовість (karma-yoga); хто їх позбувся, той Вищого досягає" (Магабгарата 12.194.11). "Діяння, приписувані Ведою, двоякі: котрі ведуть до мирського щастя й котрі ведуть до [вищого] блаженства; до продовження (pravṛtta) [мирського існування] і до припинення (nivṛtta) [його]. Діяння, котре

здійснюється з бажанням [усолод] у цьому світі або в іншому, називається *праврита*, а яке здійснюється без бажання [усолод], зі здобутими попередньо знаннями (jñāta-pūrvam), називається *нівритта*" (Закони Ману 12.88–89). Але "якщо намагаються засвоїти лише слова Вед і Писань (śāstra) без засвоєння їхнього змісту, то марне (vṛthā) таке засвоєння" (Магабгарата 12.293.24). «Небезпечні (aśiva) раби Писання, викрадачі знання Вед (brahma-stena), які не розуміють Писання "як воно є" (yāthātathya), не докладають [до цього] зусиль, мають незріле розуміння» (Магабгарата 12.261.49).

[63] "Що диктується бажанням, те не може бути дгармою; дгарма має коренем стриманість (niyama)" Магабгарата 14.13.10).

[64] В індуїзмі рай розглядається як складова сансари. У другому вірші "Санкх'я-Каріки" сказано, що "Ведійське [обрядове дійство] подібне до звичайних [недосконалих спроб усунути страждання], оскільки пов'язане з нечистотою, тимчасовістю та нерівністю". Про тимчасовість перебування в раю "Бгаґавадгіта" (9:20–21) каже: "Очищені від гріхів знавці трьох [Вед], які п'ють сому, поклоняючись Мені офірою, просять про рай. Досягши чистого світу Індри, вони отримують на небі райські усолоди богів. Насолодившись тим просторим райським світом і вичерпавши свої заслуги, вони повертаються у світ смертних. Так прихильники трьох Вед, бажаючи здійснення мрій, знаходять народження й смерть".

[65] *Самадгі* ("співнакладання, поєднання") – йогічний транс, вихід за рамки повсякденної свідомості.

[66] «"Риґведа", "Яджурведа", "Самаведа" спираються на тілесне, вони крутяться на кінчику язика, потребують зусиль, пов'язані з тлінним» (Магабгарата 12.199.16). «[Приписи Вед] "те слід робити", "цього робити не слід" спасіння не навчать. Має з'явитися розуміння того Я, котре бачить і чує» (Магабгарата 14.34.7).

[67] *Сфера трьох ґун* – світ грубої й тонкої матерії. У "Бгаґавадгіті" ґунам присвячена глава 14, а також вірші 3.5, 3.27–29, 3.37, 4.13, 7.12–14, 13.14 13.19 13.21, 13.23 15.2, 15.10, 18.19, 18.29–41.

У "Санкх'я-каріці" (11–12) Ішваракришни матерія (на відміну від духу) визначається як "триґунна", а ґунам дається таке визначення: "Котрі мають природу приємного-неприємного-заціпеніння (prītyaprīti-viṣāda), функції – просвітлення-активізація-обмеження (prakāsapravṛtti-niyama); такі, що взаємно домінують (anyo'anyābhibhava), мають опору (aśraya), породжують, сполучаються, співіснують – ґуни". У "В'яса-бгаш'ї" (2.18) сказано: "Природа саттви – прозорість, раджасу – активність, тамасу – інертність". Зазвичай умовою виходу із сансари вважається послідовне звільнення від впливу всіх ґун, починаючи з тамасу й до саттви: «Вічний "той, хто знає поле", за своєю природою поза ґунами. Тому ознакою "того, хто знає поле", який не має ознак, є лише знання» (Магабгарата 14.43.34). (Про "того, хто знає поле" (kṣetrajña), тобто про дух, який знає матерію, ідеться в 13-й главі "Бгаґавадгіти"). Як приклад можна згадати Шюку (śuka), сина В'яси, який, "восьмеричний тамас відкинувши, позбувся раджасу п'яти видів, а потім позбувся й саттви. Це було наче диво!" (Магабгарата 12.320.2). Однак у вішішта-адвайті (viśiṣṭādvaita) Рамануджі дістала розвиток концепція шюддга-саттви (śuddha "чистий"), котра ототожнюється з трансцендентним станом. "Ануґіта" займає щодо цього питання середню позицію: «[Деякі] мудрі люди вважають, що пуруша й саттва – одне. Інші ж знавці, котрі добре затвердилися в знанні, вважають, що не можна казати про єдність "того, хто знає поле" й саттви. Але твердити "те – одне, а це – завжди інше" теж було б необдумано. Треба розуміти істину при їхню окремість та [водночас] спільність» (Магабгарата 14.48.8–10). "Хто на шляху саттви утвердився, той у собі (ātmanā) Атман (ātmānam) побачить" (Магабгарата 12.328.29).

[68] *Дихотомія* (dvaṁdva) – "невічні, викликані стиканням з матерією" (2.14) задоволення і страждання, любов і ненависть тощо, які перешкоджають спасінню. "Майтрі-упанішада" (6:29) констатує: "Практикою йоґи [людина] досягає вдоволеності, терплячості до дихотомії, заспокоєння". І «подібно як той, хто мчить на колісниці, дивиться зверху на два колеса колісниці, так він дивиться зверху на день і ніч, на добрі і погані справи та на всю дихотомію. Так, вільний від "доброї" карми, вільний від поганої карми, він, знаючи Брагман, іде до Брагмана» (Каушітакі-упанішада 1.4).

[69] Словникові значення словосполучення yoga-kṣema: 1) володіння надбаним; 2) придбання та володіння; 3) благополуччя й добробут; 4) збереження надбаного; 5) майно, статки; 6) користь. У вірші 9.22 Кришна обіцяє, що сам потурбується про тих, хто належним чином поклоняється йому.

[70] "Одні люди – [ті, які] дуже невеликого розуму (svalpa-buddhitara) – вихваляють [обрядову] дію, поклоняються, насолоджуючись путами тіла. Але хто досяг вищого розуміння й дотримується чистоти дгарми, ті [обрядову] дію не вихваляють – як той, хто п'є воду з річки, [не хвалить] воду, що зібралася в ямці" (Магабгарата 12.233.9–10).

Згідно з уявленнями ортодоксальних шкіл індуїзму, Веди передували сотворінню світу; вони були не створені, а лише почуті давніми поетами. Але для того, хто припав до Джерела, з якого походять Веди, вони втрачають значення вищого критерію (про який сказано у вірші 16.24). "Від незнання [того] єдиного, що треба пізнати, з'явилося багато Вед. [Але], раджо, дехто перебуває в знанні єдиної Істини" (Магабгарата 5.43.25).

"Мудрий, вивчивши за книгами сутність знання й розпізнання, полишає повністю книги так, як той, кому потрібне зерно, – солому" (Брагмабінду-упанішада 18). "Не заснована на традиції (anaitihya), не записана (anāgama) Таїна усіх Вед – осягнення Атмана (ātmapratyaya), [яке є] єдиним [справжнім] Писанням (śāstra). Ось, синку, настанова" (Магабгарата 12.238.13).

[71] У вірші 5.12 сказано, що той, хто діє заради плоду діяльності, зв'язується кармою. Водночас вірш застерігає від прийняття неробства за "недіяння" (akarman), про яке йдеться у вірші 4.16. "Зазвичай плід скоєного на землі буває видимим, однак бездіяльності погану карму та її великий плід [теж] видно буває" (Магабгарата 10.2.13). У вірші (3.8) Кришна каже: "Виконуй приписані дії, бо діяльність краща за бездіяльність і навіть функціонування твого тіла неможливе без дій".

[72] Слова "відкинувши прив'язаності" зустрічаються також у віршах 5.10, 5.11, 18.6, 18.9.

[73] "Хай не жадає зосереджений (samāhita) чужого, хай не бажає отримати те, чого немає, а також не радіє здобутому багатству, статкам і не сумує за втраченим" (Магабагарата 12.275.14).

[74] У цьому вірші Ґіта вперше дає визначення йоґи (далі про йоґу буде сказано в 2.50, 6.1–4, 6.23, 6.32, 6.47, 12.6, 12.14). Для порівняння наведемо ще дві знамениті цитати: "Тверде володіння чуттями – це вважають йоґою" (Катха-упанішада 2.3.11). "Йоґа – приборкання вихорів розуму" (Йоґа-сутри 1.2).

[75] Buddhi-yoga – "йоґа мудрості" або "зосередження інтелекту". Про необхідність знайти притулок у буддгі-йозі сказано й у вірші 18.57. У вірші 10.10 Кришна каже: "Їм, завжди зосередженим, які поклоняються Мені з любов'ю, Я даю буддгі-йоґу, за допомогою якої вони приходять до Мене".

[76] Buddhi – мудрість, роздуми, а також "інтелект" – один із трьох компонентів *антахкарани* (antaḥkaraṇa "внутрішній інструментарій"), над яким стоїть *агамкара* (ego), а нижче нього розташований *манас* ("розум").

[77] Багато індійських коментаторів вважають, що тут ідеться лише про матеріалістичну діяльність, зокрема про ведійські обряди. «Той, хто, сповнившись рішучості, постує, відкинувши приписи Вед, каже: "[Те] благочестя – не благочестя; жалюгідні (kṛpaṇa) ті, хто прагне плодів (phalahetu) [діяльності]"» (Магабгарата 12.257.7). Про види діяльності сказано у віршах 4.16–23.

[78] «Завдяки спокою розуму він знищує "добру" й погану карму; заспокоївшись, перебуваючи в Атмані, він здобуває вічне блаженство» (Майтрі-упанішада 6.20). «Після досягнення цього [буде] неотримання майбутніх гріхів і усунення минулих, оскільки так каже Писання. Подібним же чином – неотримання іншого (тобто "доброї" карми); але при смерті – [спасіння]» (Веданта-сутри 4.1.13–14).

[79] *Майстерність у діяльності* полягає в умінні діяти так, щоб вчинки не породжували "доброї" чи поганої карми, яка утримує душу в стані поневолення матерією. Як сказано в "Йоґа-сутрах" (4.7), "в йоґа карма не біла, не чорна", тобто його дії не породжують карми.

[80] *Пут народження* – "Як родить поле, розм'якшене рясним поливом, так карма веде людей до нового народження" (Магабгарата 12.308.32).

[81] *Відмовившись від плоду… досягають безскорботності* – у вірші 5.12 сказано: "Відмовившись від плоду діяльності, зосереджений здобуває непорушний спокій".

[82] *Почуте* (śruti) – інша назва Вед.

[83] Дієприкметник vipratipanna можна перекласти також як "протиставлений", тобто переклад може мати такий вигляд: "…інтелект, протиставлений Писанням".

[84] Щодо мови відповідь дано у вірші 10.9 ("просвіщають одне одного й завжди розмовляють про Мене"), вірші 2.61 і 6.14 ("нехай перебуває в зосередженні на Мені як на Вищій

Сутності") говорять про мету, з якою знавець може сідати (таке головне значення дієслівного кореня ās, форма оптативу якого тут перекладена як "поводитися") до медитації, а з 2.64 і 2.71 зрозумілий мотив мандрівництва. "Двічінароджений (тобто представник одної з трьох вищих каст, переважно брагман), який бажає спасіння… нехай мандрує, байдужий до накопичених предметів бажання. Заради досягнення успіху слід ходити одному, без супутників; зрозумівши, що успіх залежить лише від нього, він досягає [успіху], і той його не полишає… Знаходячи задоволення в усьому, що стосується Атмана, бувши байдужим [до мирського], не бажаючи плотських усолод, прагнучи досягнення вічного блаженства, нехай ходить у цьому світі, супроводжуваний Атманом" (Закони Ману 6.37–42, 49).

Що, *які*, *навіщо* – усе це значення санскритського kim, яке повторюється тричі.

[85] Слово ātman може виконувати функції зворотного займенника, і саме так воно перекладене тут, коли йдеться про вдоволення. Але перший раз воно залишено без перекладу, оскільки має ще значення "дух" (а також "тіло", "розум", "інтелект").

[86] "Ким пізнане невмируще й тлінне, у того страху немає. Але є страх у тих, хто цього не знає" (Магабгарата 12.296.46).

[87] Про тих, хто звільнився від бажань, страху й гніву, Кришна каже також у вірші 4.10: "Багато очищених знанням і аскезою, вільних від пристрастей, страху й гніву, просякнутих Мною, знайшовши опору в Мені, увійшли в Моє буття".

[88] Про "добре й погане" йдеться також у віршах 9.28 ("Так, зосередивши розум йоґою зречення [світу], звільнишся від добрих і поганих плодів [діяльності]; вільний від пут карми, прийдеш до Мене") і 12.17: «Хто не радіє й не ненавидить, не сумує й не бажає, хто відсторонився від "доброго" і "поганого" і кому притаманне бгакті, той дорогий Мені».

[89] Вираз "мудрість того/його утвердилася" повторюється у віршах 58, 61 та 68.

[90] "Коли [людина], наче черепаха, [яка вбирає в себе] члени тіла, цілком відводить [від себе] бажання, тоді світло Атмана вона сама в собі виявляє (prasīdati)… Як черепаха, випустивши [члени тіла], [знову] [їх] вбирає, так інтелект, сукупність чуттів випустивши, [їх знову] вбирає… Як черепаха знову вбирає випущені члени, так чуття втягуються розумом жебрущого ченця (bhikṣu)" (Магабгарата 12.168.40, 239.17, 313.39). "Хто знає [істину], той цілком відсторонює [від себе] бажання – наче черепаха, [котра втягує] члени… Відвівши цілком чуття [від об'єктів], наче черепаха, [яка вбирає в себе] члени тіла, при зупиненій [діяльності] чуттів, розуму, інтелекту споглядає без чуттів" (Магабгарата 14.42.45a, 46.42).

[91] Санскритський фрагмент тексту, перекладений як "цілком відводить чуття від об'єктів органів чуття – мудрість його утвердилася" повністю повторюється у вірші 68.

[92] У "Йоґа-сутрах" термін draṣṭar ("той, хто бачить") є синонімом поняття ātman ("справжнє Я"). У "Санкх'я-каріці" (19) "споглядальність" (draṣṛṭva) названа як одна з характеристик пуруші.

[93] Цей вірш повторюється у дванадцятій книзі "Магабгарати" (12.197.16): viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ | rasavarjaṁ raso 'py asya paraṁ dṛṣṭvā nivartate ||

[94] "Непокірні чуття розтерзати [людину] здатні, як дорогою розносять поганого візника непокірні коні" (Магабгарата 5.127.26).

[95] Варіант перекладу: "Нехай зосереджений сяде, [щоб медитувати] на Мене як на Всевишнього". Ця фраза (yukta āsīta mat-paraḥ) використана також у вірші 6.14. Адепти бгакті перекладають дієприкметник yukta ("зосереджений, зібраний") словосполученням "возз'єднаний [з Богом]". Деякі перекладачі пишуть "йоґ", однак, хоча ці слова однокореневі (√yuj), між ними є відмінність: йоґ – той, хто займається йоґою, а *юкта* – той, хто перебуває в стані йоґи.

[96] Складне слово mat-para ("хто має вищою метою Мене") зустрічається ще у віршах 9.34, 12.6 і 18.57, а mat-parama ("хто має найвищою метою Мене") – у 11.55 і 12.20.

[97] "У стійкої людини, яка утвердилася в Атмані й владна над розумом, інтелект завдяки стриманості вільний від сумнівів, а завдяки тому, що розум стримуваний інтелектом, об'єкти [не контактують з чуттями]" (12.208.17).

[98] "[Люди] хочуть повторення бажаних образів та запахів. Тоді жадання (rāga) з'являється, а за ним – відраза. Потім жадоба (lobha) з'являється, а за нею – омана" (Магабгарата 12.265.4c–5).

[99] Smṛti – це не тільки "пам'ять", а назва комплексу шанованих текстів (*Смріті*), що не входить до складу *Шруті* (Святого Письма).

[100] Зустрічається видання, де замість viyuktais (букв. “відв’язаними”) надруковано vimuktais (“звільненими”).

[101] Варіант перекладу: “Хто проходить повз об’єкти… знаходить ласку (prasāda) [Божу]”. Пор.: “Хто чуттями, йому підвладними, живе (carati; або *проходить повз*) серед об’єктів чуття, залишаючись непохитним, спокійним, незмінним, зосередженим (samāhita)… той невдовзі, здобувши спасіння, найвище блаженство (śreyas) здобуває” (Магабгарата 12.316.15–16). “Цілком відкинувши власництво, хай інтелектом переможе чуття. Так він досягне безжурного стану тут і свободи від страху в іншому світі” (Магабгарата 12.182.13). “Хто володіє собою, той засинає щасливо й щасливо прокидається, щасливо мандрує у світі, і розум його прозорішає (prasīdati)” (Магабгарата 12.213.5).

[102] Словосполученням “здатність споглядати” перекладено термін bhāvanā. Інші значення: “віра”, “усвідомлення”, “уява”.

[103] “Невдале зосередження недобрим шляхом людей веде, як [вітер] [жене] в океан човен без керманича” (Магабгарата 12.289.55). “Збаламутивши життя, [справи] відносять Вищу [Сутність], як в океані вітер жене човен” (Магабгарата 12.199.30). “Як людей, що пустилися берега, повноводна річка відносить, так [несе] світ тих, хто не має знання” (12.241.7). Але у вірші 6.34 Арджуна скаржиться: “Кришно, адже розум неспокійний, несамовитий, сильний та впертий; утримати його, я думаю, так само важко, як вітер”.

[104] Технологію “відвернення чуттів від їхніх об’єктів” прояснює такий приклад: “Бачить око, коли поєднане з розумом, а якщо розум відвернений, то око, дивлячись, не бачить” (Магабгарата 12.180.16). “Потяг до предметів Вічне в них приховує: через потяг розуму до [чогось] іншого [людина] Вищу [Сутність] не бачить” (Магабгарата 12.197.7). Тому “хай не сприймає звуку вухом, на відчуває дотику шкірою, не пізнає образу оком, не відчуває смаку язиком, а також усі запахи хай відсторонить медитацією знавець йоґи” (Магабгарата 12.188.6–7). А той, хто “відвернув смак від смачного, нюх – від запахів, слух – від звуків, від дотиків – шкіру, від різних форм – очі, Вищу [Сутність] бачить” (Магабгарата 12.195.5).

[105] Зазвичай цей вірш тлумачать метафорично (інтереси духовного Я діаметрально протилежні запитам ілюзорного ego), але можливе й буквальне розуміння, оскільки низка текстів приписують нічні медитації, наприклад: “З Ним (Брагманом) ранньою й пізньою ніччю (тобто ввечері й рано-вранці) постійно возз’єднується [йоґою] мудрий (budha)” (Магабгарата 12.180.28a).

[106] “І як ніхто не торкнеться пристрасної жінки, якщо [вона] увійшла в порожній будинок, так і [той], хто не торкається [тих відчуттів], що увійшли [в нього], – відлюдник, йоґ, який здійснює в собі офіру Атману” (Майтрі-упанішада 6.10).

[107] Порівняння з річками, що входять в океан, стало штампом ще у ведійські часи, наприклад: “Як річки в море, так у Неосяжного входять пісні-славні” (Ріґведа 6.36.3).

[108] Віршовий розмір тріштубґ. Перша половина вірша повторюється в “Мокшадгармі” (Магабгарата 12.243.9).

[109] У чотирнадцятій книзі “Магабгарати” є розповідь про те, як бог Дгарма, бажаючи перевірити рівень духовного розвитку раджі Джанаки, відомого своєю праведністю, прийшов до нього в подобі брагмана, на якому була провина. У відповідь на наказ раджі “Ти не маєш жити у моїх володіннях!” брахман попрохав уточнити, де пролягають кордони цих володінь. Після паузи Джанака сказав: «Усю землю охопивши думкою, я не зміг знайти того, чим [справді] володію, – хоча є в мене спадкове царство, що від батька й діда. Не знайшовши на всій землі, я звернув погляд на [столицю] Мітхілу, але й там не знайшов. Тоді подумав про [своїх] нащадків, та й серед них нікого не знайшов. Знітився я тоді, але це минулося, коли подумав: якщо немає “моїх володінь”, то тоді вся земля – мої володіння. І якщо навіть [моє] “я” не моє, то моя вся земля. [І так само твоя.] Живи тут скільки хочеш, користуйся чим бажаєш» (Магабгарата 14.32.8–11).

[110] У вірші 7.4 Кришна каже: “Земля, вода, вогонь, повітря, ефір, розум, інтелект та ego – це Моя матеріальна природа, розділена на вісім частин”. Для живої істоти, духовної за своєю істинною природою, ego (ahaṁkāra) – хибне ототожнення себе з матеріальними проявами. У “Йоґа-сутрах” (2.6) сказано, що “ego – це [коли] здатність [чистого] бачення та знаряддя бачення начебто єдині”.

[111] Вважається, що якість свідомості в момент полишення душею тіла визначає майбутнє існування. Людині, котра відчуває близькість смерті, “Мокшадгарма” радить: “Нехай день і

ніч єднає [свій] атман з Вищим Атманом, очікуючи того часу, коли настане остання година" (Магабгарата 12.305.17c–18a).

[112] Складне слово brahma-nirvāṇa використано також у віршах 24–26 п'ятої глави. Індуси зазвичай перекладають brahma-nirvāṇa як "блаженство Брагмана". Властиве індуїзму значення терміна *нірвана* не збігається зі значення, прийнятим у буддизмі, де це поняття має суто негативний відтінок. "Від нірвани нірвана. Нехай ні про що не думає; цим він досягає Брагмана, щастя Брагмана" (Магабгарата 12.182.16c–16e). "Веданта-сутри" (1.1.12) твердять, що Брагман "складається з блаженства" (ānandamaya).

ЛІТЕРАТУРА

Бхагавадгита / Пер. с санскрита Д. Бурбы. Москва, *2009* (*2013*, *2015*, *2016*).

Бхагавадгита. Комментарий Свами Рамсукхдаса / Пер. с английского Д. Бурбы. Москва, *2015*.

Бурба Д. В. Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові // **Східний світ,** *2018*, № 2.

Завгородній Ю. Ю. **Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.).** Київ, *2013*.

Завгородній Ю. Ю. Поняттєво-термінологічний ряд Бгагавадгіти: історико-філософський аналіз (І-й та ІІ-й розділи) // **Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць.** Вип. ІІ. Київ, *2017*.

Йогананда Парамаханса. **Бхагавадгита: Беседы Бога с Арджуной. Царственная Наука Богопознания. Вечный диалог между душой и Духом** / Пер. с английского Д. Бурбы. Москва, *2008*.

Рам Дасс. **Пути к Богу: Жизнь по Бхагавадгите** / Пер. А. Осипова, ред.-консультант Д. Бурба. Москва, *2005*.

Риттер П. Шянкара // **Энциклопедический словарь Гранат.** Т. 50. Москва, *1932*.

Brahmabindu Upanishad. (Санскритський текст).

Bhagavad-Gita-Bhashya // **Memorial Edition of the works of Shri Shankaracharya.** Vol. 11. Srīrangam, *1910*.

Kauṭilya. **Arthaśāstra** / Translated by R. Śāmāśāstrī. Bangalore, *1915*.

Rig Veda. URL: http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm (дата звернення: 2.08.2018). (Санскритський текст).

Sāṁkhya-kārikā Śrī *Īśvarakṛṣnena* virācitā. Śrī *Gauḍapāda* Svāmi kṛta Bhāṣya. Kolkata, *1826*. (Санскритський текст).

Taittiriya-upanishad / Translated by Swami Sharyananda. Madras, *1921*.

The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (with the Commentary of Śaṅkarācārya) / Translated by Swāmi Mayavati. Almora, *1950*.

The Katha Upanishad // **The Upanisads.** Part II / Translated by F. Max Müller. Oxford, *1884*.

The Kauṣītāki Upaniṣad // **The Upanisads.** Part I / Translated by F. Max Müller. Oxford, *1879*.

The Laws of Manu / Translated with extracts from seven commentaries by G. Bühler. Oxford, *1886*.

The Mahabharata Critical Edition. Vol. VII. The Bhīṣmaparvan, being the sixth book of the Mahābhārata the great epic of India, for the first time critically edited by S. K. Belvalkar. Poona, *1947*. (Санскритський текст).

The Maitrāyaṇīya Upaniṣad // **The Upanisads.** Part II / Translated by F. Max Müller. Oxford, *1884*.

The Muṇḍaka Upaniṣad // **The Upanisads.** Part II / Translated by F. Max Müller. Oxford, *1884*.

The Paiṅgala Upaniṣad. URL: https://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/paingala.pdf (дата звернення: 2.08.2018). (Санскритський текст).

The Sānkhya-kārika by the great sage *Ishwar-Krishna* with commentary called Sānkhya-tattva Kaumudi by Shri *Vachaspati Mishra* and another commentary called Vidvattoshini by Shri *Balaram Udaseen*. Haridwar, *1931*. (Санскритський текст).

The Śiva Saṁhitā. The Sanskrit text with English translation & Notes by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. Allahabad, *1914*.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya. Part I / Translated by George Thibout. Oxford, *1890*.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya. Part II / Translated by George Thibout. Oxford, *1896*.

The Yoga-darśana. Sutras of Patañjali whith Bhāṣya of Vyāsa / Translated into English by Gangānātha Jhā. Bombay, *1907*.

Vaky avritti *of Adi Shanara* / Translated by Swami Chinmayananda. Mumbai, *1985*.

Vakyavritti // **Memorial Edition of the works of Shri *Shankaracharya.*** Vol. 15. Srīrangam, *1910*. (Санскритський текст).

Winternitz Maurice. **History of Indian Literature.** Vol. I. Calcutta, *1927*.

REFERENCES

Bhagavadgita (2009), translated by Burba D., RIPOL klassik, Moscow. (In Russian).

Bhagavadgita with the Commentary of Svami Pamsukhdas (2015), translated by Burba D., Deych, Moscow. (In Russian).

Burba D. (2018), "Orthographic Transcription of Sanskrit Names and Terms in Ukrainian", *Shìdnij svìt*, No. 2. (In Ukrainian).

Zavhorodniy Y. Y. (2013), *Retseptsiya indiys'koyi filosofiyi v Ukrayini. Liniya Ved (1840–1930)*, Institute of Philosophy, Kyiv. (In Ukrainian).

Zavhorodniy Y. Y. (2017), "Ponyattyevo-terminolohichnyy ryad Bhagavadgity: istoryko-filosofs'kyy analiz (I–II rozdily)", *Indiya: davnyna i suchasnist'*, Vol. II, Institute of World History, Kyiv. (In Ukrainian).

Yogananda Paramahansa (2008), *Bhagavadgita: Besedy Boga s Ardzhunoy. Tsarstvennaya Nauka Bogopoznaniya. Vechnyy dialoh mezhdu dushoy i Dukhom*, translated by Burba D., Moscow. (In Russian).

Ram Dass (2005), *Puti k Bogu: Zhizn' po Bhagavadgite*, translated by Osipov A., Burba D. (consultant editor), Sofiya, Moscow. (In Russian).

Ritter P. S. (1932), "Śaṅkara", *Encyclopaedic Dictionary Granat*, Vol. 50, Russian bibliographic institute Granat, Moscow, column 542. (In Russian).

Brahmabindu Upanishad. (In Sanskrit).

"Bhagavad-Gita-Bhashya" (1910), *Memorial Edition of the works of Shri Shankaracharya*, Vol. 11, Sri Vani Vilas Press, Srīrangam.

Kauṭilya (1915), *Arthaśāstra*, translated by Śāmāśāstrī R., Government Press, Bangalore.

Rig Veda, available at: http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm (accessed August 2, 2018). (In Sanskrit).

Sāṁkhya-kārikā Śrī Īśvarakṛṣnena virācitā, Śrī Gauḍapāda Svāmi kṛta Bhāṣya (1826), Vācaspatya Yantra, Kolkata. (In Sanskrit).

Taittiriya-upanishad (1921), translated by Swami Sharyananda, The Ramakrisna Math, Madras.

The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkarācārya (1950), translated by Swāmi Mayavati, Mādhavānanda Advaita Ashrama, Almora, Himalayas.

"The Katha Upanishad" (1884), translated by F. Max Müller, in *The Upanisads*, Part II, The Clarendon Press, Oxford, pp. 1–26.

"The Kauṣītāki Upaniṣad" (1879), translated by F. Max Müller, in *The Upanisads*, Part I, The Clarendon Press, Oxford, pp. 271–310.

The Laws of Manu (1886), translated with extracts from seven commentaries by G. Bühler, The Clarendon Press, Oxford.

The Mahabharata Critical Edition, Vol. VII, *The Bhīşmaparvan, being the sixth book of the Mahābhārata the great epic of India* (1947), for the first time critically edited by S. K. Belvalkar, The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (In Sanskrit).

"The Maitrāyaṇīya Upaniṣad" (1884), translated by F. Max Müller, in *The Upanisads*, Part II, The Clarendon Press, Oxford, pp. 287–346.

"The Muṇḍaka Upaniṣad" (1884), translated by F. Max Müller, in *The Upanisads*, Part II, The Clarendon Press, Oxford, pp. 27–44.

The Paiṅgala Upaniṣad, available at: https://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/paingala.pdf (accessed August 2, 2018). (In Sanskrit).

The Sānkhya-kārikā by the great sage Ishwar-Krishna with commentary called Sānkhya-tattva Kaumudi by Shri Vachaspati Mishra and another commentary called Vidvattoshini by Shri Balaram Udaseen (1931), Guru-Mandal-Ashrama, Haridwar. (In Sanscrit).

The Śiva Saṁhitā, The Sanskrit text with English translation & Notes by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu (1914), The Pāniṇi Office, Bhuvaneśwari Āśrama, Allahabad.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya, Part I (1890), translated by George Thibout, The Calderon Press, Oxford.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya, Part II (1896), translated by George Thibout, The Calderon Press, Oxford.

The Yoga-darśana: Sutras of Patañjali whith Bhāṣya of Vyāsa (1907), translated by Gangānātha Jhā, Rajaram Tukaram Tatya, Bombay.

Vaky avritti of Adi Shankara (1985), translated by Swami Chinmayananda, Central Chinmaya Mission Trust, Mumbai.

"Vakyavritti" (1910), *Memorial Edition of the works of Shri Shankaracharya*, Vol. 15, Srīrangam, Sri Vani Vilas Press, pp. 23–32. (In Sanskrit).

Winternitz Maurice (1927), *History of Indian Literature*, Vol. I, University of Calcutta, Calcutta.

БГАҐАВАДҐІТА. Глава 2 /

Переклад із санскриту та коментарі Д. В. Бурби

У цій публікації представлено український переклад другої глави найвідомішої священної книги індусів – "Бгаґавадґіти", яку нерідко називають "Євангелією індуїзму". "Бгаґавадґіта" є частиною грандіозного індійського епосу "Магабгарата", який за обсягом утричі більший за Біблію. Однак сама "Бгаґавадґіта" – це відносно невелика релігійно-філософська поема, що складається із 700 віршів, якими заповнені глави 23–40 критичного видання шостої книги "Магабгарати" (в інших виданнях – глави 25–42). У сучасному вигляді "Бгаґавадґіта" сформувалася, ймовірно, у I–II ст.

Друга глава має назву "Санкх'я-йоґа". Це одна з найбільших глав "Бгаґавадґіти"; вона містить 72 вірші, поступаючись лише останній, вісімнадцятій главі, що складається із 78 віршів. Хоча слово sāṁkhya є назвою однієї із шести систем індійської філософії, тут цей термін слід сприймати в широкому сенсі – "теоретизування".

Глава постулює таке засадниче положення індуїзму, як вічність душі, котра не має початку й кінця. Смерть проголошується лише зміною зношеного матеріально тіла, яке для душі подібне до одежини. Стверджується, що матерія взагалі не має справжнього існування, а дух ніколи не перестане бути. Поглиблено розвивається тема безкорисливої діяльності. Наводяться два визначення йоґи: "Урівноваженість називається йоґою" і "Йоґа – майстерність у діяльності".

Розглянуті в главі поняття та реалії пояснюються перекладачем у примітках із залученням цитат з інших книг "Магабгарати", а також "Веданта-сутр", "Йога-сутр", "Законів Ману", упанішад, "Артхашястри", "Санк'я-каріки" та інших класичних текстів індуїзму.

Ключові слова: Бгаґавадґіта, Магабгарата, Індія, санскрит, переклад, індуїзм, релігія

БХАГАВАДГИТА. Глава 2 /

Перевод с санскрита и комментарии Д. В. Бурбы

В этой публикации представлен украинский перевод второй главы самой известной из священных книг индусов – "Бхагавадгиты", которую нередко называют "Библией (или Евангелием) индуизма". "Бхагавадгита" является частью грандиозного индийского эпоса "Махабхарата", который по объему в три раза больше Библии. Однако сама "Бхагавадгита" – это относительно небольшая религиозно-философская поэма, состоящая из 700 стихов, которыми заполнены главы 23–40 критического издания шестой книги "Махабхараты" (в других изданиях – главы 25–42). В современном виде "Бхагавадгита" сформировалась, вероятно, к I–II вв.

Вторая глава называется "Санкхья-йога". Это одна из самых больших глав "Бхагавадгиты"; она содержит 72 стиха, уступая лишь последний, восемнадцатый главе, которая состоит из 78 стихов. Хотя слово sāṁkhya является названием одной из шести систем индийской философии, здесь этот термин, очевидно, следует воспринимать в широком смысле – "теоретизирование".

Глава постулирует такое основополагающее положение индуизма, как вечность души, которая не имеет начала и конца. Смерть провозглашается всего лишь сменой изношенного материально тела, которое для души подобно одежде. Утверждается, что материя вообще не имеет подлинного существования, а дух никогда не перестанет быть. Развивается тема бескорыстной деятельности. Приводятся два определения йоги: “Уравновешенность называется йогой” и “Йога – искусность в действиях”.

Рассмотренные в главе понятия и реалии объясняются переводчиком в примечаниях с привлечением цитат из других книг “Махабхараты”, а также “Веданта-сутр”, “Йога-сутр”, “Законов Ману”, упанишад, “Артхашастры”, “Санкья-карики” и иных классических текстов индуизма.

Ключевые слова: Бхагавадгита, Махабхарата, Индия, санскрит, перевод, индуизм, религия

Переклад надійшов до редакції 02.08.2018

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 106–112

N. Gurzel
THE GRAVEYARD OF UNWRITTEN BOOKS. SHORT STORY /
Translated from the Turkish and Introductory Article by H. Rog

G. Rog
PhD (Philology)
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
hannavrog@gmail.com

The translation of the short story "The Graveyard of Unwritten Books" written by the famous prose writer, essayist, and literary critic Nedima Gursel from the collection "Sorguda", published in 1988, was made as an attempt to present to the Ukrainian audience the literature of the modern Turkish writer whose works are translated into more than 30 languages and occupy a prominent place in the Turkish literature. "The Graveyard of Unwritten Books" is devoted to the reflections on the art of narration and the controversial issues of self-censorship.

Key words: contemporary modern literature, Nedim Gursel, translation, self-censorship, narattive, narattive reality

Н. Гюрсель

КРИНИЦЯ-В'ЯЗНИЦЯ – ЦВИНТАР НЕНАПИСАНИХ КНИЖОК. ОПОВІДАННЯ /
Переклад з турецької та вступна стаття Г. В. Рог

Творчий доробок Неділа Гюрселя – письменника, що мешкає у Франції, однак продовжує писати турецькою мовою, – є наразі невідомим для широкого кола українських читачів через відсутність перекладів його творів українською мовою. Недім Гюрсель, – прозаїк, есеїст, літературознавець, – народився в 1951 році в м. Газіантепі. На часи юності письменника, коли відбувалося особистісне становлення, випали буремні часи військового перевороту. 12 березня 1971 р. військові звинуватили уряд у нездатності контролювати стан у країні та здійснили державний переворот. Розпочалися масові арешти та переслідування інтеліґенції. На той час Недім Гюрсель щойно закінчив елітний Галатасарайський ліцей, де, окрім комплексної базової освіти, досконало опанував французьку мову. Він відмовився від урядової стипендії на навчання у Франції та вступив до Стамбульського університету на відділення французької філології.

Після публікації його статей політичного характеру розпочалися переслідування, письменнику загрожували арешт та ув'язнення до семи років. Відтак було ухвалено рішення переїхати до Франції. У 1979 році Н. Гюрсель закінчив навчання в Університеті Сорбонна на відділенні сучасної французької літератури і захистив дисертацію, присвячену порівняльному аналізові творчості Назима Хікмета та Луї Арагона.

Наразі Недім працює в Національному центрі наукових досліджень Франції (CNRS) та викладає курс турецької літератури у Вищій школі східних мов (INALCO) у Парижі, є членом Спілки письменників Франції, пен-клубу.

Недім Гюрсель рано здобув визнання. Його перша книжка – збірка оповідань "Нескінченне літо" про події 1971 року – була відзначена почесною літературною

© 2018 G. Rog; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

премією Турецького лінгвістичного товариства в 1976 році. Далі були нові нагороди за активну громадянську позицію та значний внесок у розвиток сучасної літератури: Премія миру Абді Іпекчі (1986), Незалежна премія пен-клубу Франції (1986), престижна Літературна премія ім. Халдуна Танера (1987), премія за найкраще оповідання на Міжнародному літературному конкурсі під егідою Radio France (1992), орден мистецтв та літератури уряду Франції (2004), премія турецьких видавців за внесок у розвиток свободи слова (2009), нагорода в номінації за найкращий роман від Фонду Балканіка (2012).

Недім Гюрсель експериментує в різних жанрах – есеїстиці, новелістиці, жанрі травелогу, публіцистиці, – серед найпопулярніших його романів є історичний роман "Завойовник" (Bogazkesen Fatih'in Romanı, 1996), "Доньки Аллаха" (Allah'ın Kızları, 2008), "Капітанський син" (Yüzbaşının Oğlu, 2014). На окрему увагу заслуговують наукові розвідки Недіма Гюрселя, присвячені питанням турецької літератури: "Назим Хікмет: письменник зі світовим ім'ям" (1992), "Література опору" (1997), "Яшар Кемаль – романіст перехідного періоду" (2000). Прозові твори Недіма Гюрселя виходять друком у видавництві "Доган кітаплари", романи письменника перекладені 30 мовами світу і мають широку читацьку аудиторію.

Пропоноване до уваги читачів оповідання "Криниця-в'язниця – цвинтар ненаписаних книжок", попри те що вийшло друком понад двадцять років тому, не втрачає своєї актуальності і нині. Оповідання присвячене проблемам творчості, інтерпретації тексту як семіотичного простору та питанню автоцензури.

* * *

Зізнаюся, що до переїзду на вулицю Інжирну в Парижі писати для мене означало жити, тобто мати особливу форму життя. Направду й зараз я пишу, щоб жити. Однак після переїзду на цю вулицю, що ніби втиснулась поміж двох шерег історичних будівель, наратування як письменницька діяльність (яка потребує абсолютного занурення у світ і єднання з людьми довкола нас та максимального відстеження ритмів природи й суспільства, тобто реагування на блакить моря, гамір вулиць і міст, дітей і дерев, спів пташок і землі, зміну ночей і днів) набуло для мене нового змісту. Наратування перетворилося для мене на абсолютну самотність, що дедалі більше поглинає мене. Мої взаємини зі словами теж стали іншими. У своєму виборі та ставленні до них я вже не можу бути незалежним, зникло й радісне почуття самоствердження.

Більше я не почуваюсь вільним настільки, як раніше, у своєму ставленні до слів. Мені бракує легкості віддатися словам, які кружляють у голові, як ті нічні метелики, що увірвалися крізь відчинене вікно на світ лампи та завихорили у своєму таночку. Замість того щоб насолоджуватися шелестом від тріпотіння їхніх крил та красою різнобарв'я їхніх візерунків, я поводжусь підступно та хижо, як мисливець, що полює жертву. Не хочу думати, що зміна мого ставлення до мистецтва наратування певним чином, точніше опосередковано, пов'язана з місцем розташування мого нового помешкання. Зізнаюся, що я так не думав, допоки не почав цікавитися походженням назви нової вулиці. У цьому помешканні, як і в попередніх типових будинках Парижа, сидячи за столом і зігнувшись над чистими аркушами, я блукав поглядом, озираючи похмурий небосхил міста, закіптявілі стіни сусідніх будинків чи антену на даху, що височіла немов опудало на городі. Тобто з будь-якого свого помешкання я завжди спостерігав практично один і той же пейзаж, лише з тією відмінністю, що цього разу я оселився на горішньому поверсі і тому мав можливість бачити край даху та кремезні обриси Готелю де Санс, це вирізнялося зі звичного мого облаштування. Я не міг відірвати свого погляду від химерної споруди та високих стін, за якими ховалось утаємничене подвір'я. Щойно я сідав за робочий стіл писати, як всі слова збиралися докупи на білій поверхні аркуша та линули прямісінько до

подвір'я Готелю де Санс, що так відрізнявся своїми прикметними архітектурними особливостями – підвісними мостами, казковими вежами, різьбленням – від звичних у цій частині старого міста готелів "Hôtel de Particulier" та так нагадував маєток-шато. Що не зроблю – все дарма. Слова більше не слухалися мене, і я вже не міг їх упорядкувати як раніше. Навіть коли мені вдавалося вже в повітрі вхопити бодай одне слово та прикути його на папері, інші – чимдуж виривалися з тенет аркуша та линули в безмежність. Чи можливо таке, адже раніше між нами панувала абсолютна домовленість. Їхня підпорядкованість та прив'язаність актуалізувалися лише завдяки моїй письменницькій незалежності. Ще донедавна мені вдавалося притримувати слова у своєму тексті, відповідно до синтаксичних правил я змушував їх вишиковуватися як того хотів, дотримуватися певної форми. Направду, я навчав слова, вишколював їх. І навіть коли порушував усі синтаксичні правила та стереотипи, слова не суперечили мені і вишиковувалися відповідно до моєї забаганки. Справді, слова були приручені та дисципліновані. Та й з літерами було все просто. А зараз я шаленію від того, як літери плигають з місця на місце, позбавляючи мене можливості вибудовувати бажані смисли та ідеї. Коли я намагаюся писати, слова тікають від мене геть, прагнучи врятуватися від мого тиску. Зараз вони вдаються до акту помсти і від мого щораз більшого тиску поводяться свавільно, кидаючи мені виклик. Наша домовленість, залежність, що вибудовувалася за принципом "господар – раб", зараз набуває ознак дивакуватих перегонів. Врешті із шанованого читачами письменника я перетворився на звичайнісінького учасника гри в піжмурки. Уявити собі не міг, що, коли писатиму заголовок цього оповідання, літера "z" підступно залишить своє усталене місце на початку відповідного слова та вишикується на диво всім на початку іншого слова перед літерою "i". Важко повірити, однак трапилося саме так. І запланований зворот "Криниця-смоківниця" (тур. **I***ncirli Kuyu*) перетворився на "Криницю-в'язницю" (тур. **Z***incirli Kuyu*). Більше того, інші літери відразу потягнулися за повсталою і зовсім перестали слухатися. Відтак я був вимушений змінювати своє оповідання відповідно до забаганок емансипованих літер. Але й тут раду було дати важко. Цього разу літери поводилися абсолютно незалежно в реченні. Тут, у новому помешканні на вулиці Інжирній, вперше за весь час письменництва я не зміг впоратися зі словами. Попри всілякі намагання, слова виходили з-під мого контролю і, як бульбашки, що з дна підіймаються на поверхню води, з аркуша паперу завзято летіли вгору до Готелю де Санс. Мені здалося, що цю втечу слів можна було пояснити змістом назви самого готелю, яку турецькою ми перекладаємо як "Готель сенсу (речей)". Так чи інакше, зміст назви міг привабити мої слова на папері. І звідки я міг знати, що на подвір'ї Готелю де Санс, до якого так і линули виплекані з глибини серця слова, є спустіла криниця. Для мене сам готель був теж особливим, мабуть, через спустілі коридори, у яких зберігся дух середньовіччя, і саме тому сипало мурахами по шкірі, чи тому, що побудований він був на замовлення архієпископа Трістана де Салазара архієпархії Санса, відповідно й дістав однойменну назву. Того дня я до пізнього вечора працював у книгосховищі. Готель де Санс, у якому із XVI століття жили французькі аристократи, певний час використовувався як книгосховище. Подумати тільки, цей маєток, у стінах якого замуровано безліч таємниць, історій пристрасного кохання чи жорстоких злочинів, вже довгий час править прихистком для книжок. І справді, просторі кімнати маєтку, де колись вогнями грало полум'я каміна, безтурботно танцювали запрошені на бал аристократи, зараз зберігали тисячі книг та рукописів, а з відвідувачів можна було нарахувати декілька ось таких, як і я, схиблених на книжках чоловіків чи жінок, які через своє захоплення повністю занурювалися у світ книжок і зовсім не помічали, що на вулиці ранок вже давно змінився пізнім вечором.

Ось і я того дня запрацювався в цьому книгосховищі і зовсім не помітив, що вечір спустився на покрівлі будинків Парижа. Я здригнувся від раптового доторку до

плеча. Це був працівник книгосховища. Він повідомив мене, що години роботи книгосховища вже давно спливли, та з огляду на мою зацікавленість книжкою вирішив ще годину мене не турбувати. Однак вже час минув і він мусив зараз зачиняти приміщення книгосховища. А далі додав, що дозволить взяти мені книжку додому, якщо в тому є необхідність. Я щиро подякував за розуміння і з книгою в руках вийшов з приміщення. А коли спускався сходами, він окликнув мене:

– Напевно, двері вже зачинили, тому можна буде вийти через інший вихід, пройшовши через подвір'я маєтку!

Наскільки мені було відомо, іншого виходу, окрім того, що розташовувався під колись підвісним мостиком, у Готелі де Санс не було. Та я не хотів зайвий раз турбувати наглядача своїми розпитуваннями і за його вказівкою попрямував до подвір'я. Я швидко спустився сходами та вийшов на подвір'я. Вже був глибокий вечір, темрява огорнула все довкола. На подвір'я через вікно центрального салону падало жовте світло від ламп. Коли я підійшов до смуги світла і підняв очі догори, то побачив, що наглядач книгосховища, спостерігає за мною. Ми обмінялися поглядами, і щойно я наважився запитати, де мені знайти вихід, як раптом світло погасло. Я опинився в повній темряві. Світло від вуличних ліхтарів через високі мури Готелю де Санс не потрапляло до подвір'я. Вирішив повернувся до книгосховища і спробувати віднайти наглядача, щоб вийти разом. Щойно я повернувся, як відразу наштовхнувся на нього. Наглядач увімкнув ліхтар та направив світло у найвіддаленіший куток подвір'я.

– Ось тут треба пройти, через вихід, що на дні криниці-смоківниці.

Насправді я не бачив ні криниці, ні смоківниці. Світло від ліхтаря впало на товсті кам'яні стіни і сповзло на бетонну підлогу. Наглядач побачив моє збентеження:

– Я розумію ваше здивування, шановний, – продовжив він, – відразу бачу, що ви не знаєте історії, яку таїть цей маєток, хоч і приходите до нас досить часто.

– Цілком правильно, ще донедавна я не знав. Та завдяки книжці, яку ви мені сьогодні дали, я дізнався, що збудований маєток був за наказом архієпископа Салазара архієпархії Санс.

– Я мовлю про історію, шановний добродію, про давню історію цієї споруди. Коли глянути на вашу адресу, що вказана на формулярі, ви мешкаєте на вулиці Інжирній.

– Так, вулиця Інжирна, будинок 4.

– Можна сказати, що розуміння історії у вас обмежене лиш декількома століттями. Невже ви не цікавилися походженням назви вашої вулиці?

Зізнаюсь, у мене не було часу на теревені з наглядачем. Найбільше, чого я хотів, це якнайшвидше вибратися з цього маєтку та потрапити додому. Однак, щоб не відповідати грубощами на запропоновану допомогу, я все ж таки вирішив відповісти наглядачеві:

– Якби не цікавився, то чи став би приходити сюди до вас та брати саме цю книгу. Та, на превеликий жаль, у книжці я не знайшов інформації щодо давньої історії вулиці Інжирної, виклад починається лише з XVI століття. А вулиця, скоріш за все, закладалася саме в часи будівництва готелю.

– Якщо поглянути на відомості, які маємо, – так. Але ми знаємо, що задовго до побудови готелю, ще коли тут був лише невеличкий квартал, а населення Парижа становило лише 20 тисяч і територія міста обмежувалася Лютецією та островом Сіте, вже тоді на цьому місці росло дерево інжиру, про це я знаю достеменно. Пізніше під деревом зробили криницю. Щоб можна було сісти в тіні розлогого дерева та відпочити у прохолоді. А якщо бути точним, то раніше в цьому місці був сад. А щоб поливати дерева, було облаштовано й криницю. Та криниця збереглася й сьогодні, а інжирне дерево давно всохло. Коли будувався маєток, то саме водою з криниці розмішувався будівельний матеріал. А королева Марго наказувала вбивати своїх коханців після ночі любощів та викидати тіла в цю криницю.

Всі ці оповіді почали мене дратувати, мені байдуже було до історії Інжирної вулиці.

– Я перепрошую, однак зараз я поспішаю. Поговорімо про це іншим разом. Завтра я знову прийду. А зараз головне – вибратися звідси.

– Я розумію ваше занепокоєння. Однак раджу вам прислухатися і до моїх коментарів. А наш вихід звідси значною мірою залежить від криниці-смоківниці.

– Я не зовсім розумію, що ви маєте на увазі. Чи не сказали ви щойно, що ми вийдемо через додатковий вихід.

– Так, але для того, щоб потрапити туди, нам спершу потрібно спуститися до криниці. Адже вихід, про який я казав, розміщений на внутрішньому подвір'ї.

– Як таке можливо? – запитав я з неприхованою серйозністю. – Стривайте, я мешкаю тут поруч, і з мого вікна як на долоні видно весь готель… з подвір'ям, я б обов'язково помітив і внутрішнє подвір'я, якби таке було.

– Я знаю, що ви часто пишете вночі при світлі нічної лампи та час від часу піднімаєте голову, щоб поглянути на подвір'я готелю. Я постійно стежу за вами, відколи ви переїхали на цю вулицю. Звісно, дивлячись згори, хіба можна все побачити та осягнути.

– Це неможливо, я переглянув усю проектну документацію, про внутрішнє подвір'я й згадки не було. Мабуть, ви щось вигадуєте.

Він не відповів на мої слова. На його обличчі з'явилася іронічна посмішка. Направду, терпець мені урвався.

– Прошу, давайте вийдемо звідси якнайшвидше.

– Якнайшвидше не вийде.

– Чому?

– Спочатку нам потрібно спуститися до криниці.

Після цих слів він закрокував уперед, повідомивши про те, що я мушу рухатися за ним. Перед нами відкрився отвір, у який людина могла б потрапити лише з певними зусиллями. Наглядач пройшов першим і, освітлюючи мені шлях ліхтарем, вказав, куди йти. Коли я протиснувся через отвір, то опинився у вузькому темному тунелі. Довелося зігнутися й таким чином протискуватися вперед, через деякий час ми вийшли на внутрішнє подвір'я. Посеред подвір'я, оточеного стінами, як я собі уявляв, була криниця. Ми наблизилися до криниці. Наглядач почав спускатися канатною драбиною вниз. Я поквапився за ним. Прикметно, що я жодної секунди не вагався і не відчував бодай остраху чи хвилювання. Все здавалось досить природним. Все, що відбувалося зі мною того дня, видавалося цілком звичним: і моє захоплене читання книжки про вулицю Інжирну, за котрим я й не помітив, як сплив час, і моя розмова з наглядачем та, врешті, наше спільне сходження до криниці, а далі по канатній драбині на дно. Мені здалося, що кожного дня, щоб сісти писати, я мушу подолати цей звичний шлях. Ніщо не викликало подиву. Абсолютно спокійно я сприймав усе, що відбувалося. У мене не викликали сумніву ні ерудованість наглядача, ні жуки, що розбігалися на всі боки від світла ліхтаря, ні павутиння, що нанизувалося на плечі, чим далі ми спускалися униз. Нарешті ми дісталися дна. Перед нами відкрився прохід до іншого, вже просторого коридору з високою стелею. Деякий час ми крокували цим коридором з вологою стелею. Раптом до вуха почали долинати віддалені звуки залізних ланцюгів. Чим далі ми крокували, тим виразніше чулося бряцання ланцюгів. Зупинилися ми перед залізними дверима. Наглядач постукав. З гучним скреготом двері повільно відчинилися, і ми увійшли до просторого приміщення підвалу, яскраво освітлюваного прожекторами. Коли очі звикли до освітлення прожектора, я помітив, що по центру приміщення було звалено гори книг. Вдягнені у відповідний одяг чоловіки набирали з гори купи книжок та розкладали їх по металевих поличках, а коли заповнювали їх, то забивали металевими ланцюгами. Наглядач озвався до мене:

– Ось ми й пришли до криниці-в'язниці залізних ланцюгів. Заховайте книжку, яку ви взяли почитати з бібліотеки. Якщо хтось побачить – конфіскує до металевої полиці та заб'є залізними ланцюгами.

Книжку весь цей час я тримав у руках, та після таких слів відразу сховав до кишені. Далі ми попростували вздовж поличок. На нас ніхто не зважав. Всі були поглинуті роботою, розміщали книжки, що скидалися згори, та заковували їх у залізні ланцюги.

– Це книжки, заборонені урядом. Не звертайте увагу на їхню кількість. Якщо порахувати разом, то їх не більше ста. Однак коли накладають заборону на книжку, то знімають весь наклад. Ось і кількість набігає. Всі заборонені книжки направляють сюди й заковують залізними ланцюгами.

Час від часу і мене викликають, щоб я допоміг упорядкувати списки заборонених книжок.

Службовець книгосховища, виявляється, вів подвійну гру. Вдень він працював наглядачем, надзвичайно ерудованим та уважним, а вночі – книжковим катом, ще й переліки забороненої літератури готував.

– А докорів сумління не відчуваєте, подумати тільки – таке коїти! – вигукнув я, не стримуючи свого обурення.

– Не варто так перейматися і гніватися, – відповів він іронічно, – я ж обожнюю книжки. І покарати я можу, і приголубити. Книжки мені як діти.

– Ви говорите як про виховання. Який сенс виховувати книжки!

– А чом би й ні. Книги як люди – народжуються, зростають, а далі й шлях обирають собі – хибний чи правильний, а потім – помирають! Як тіла, що розкладаються в землі, їхні сторінки розсипаються на частинки й зникають.

– Ні, книжки не вмирають! Люди вмирають, а книжки – ні.

– А деякі помирають ще до народження! Як ось ваші.

– Мої?

– Так, декотрі з ваших книжок, ті, що заковані в залізні ланцюги, помирають ще до народження. А ви про це навіть не знаєте.

Від цих слів мене накрило оціпенінням. Заборону на мої книжки рішенням суду було зовсім недавно скасовано. Що мав на увазі клятий наглядач, коли говорив мені все. Наглядач побачив, що я витріщився на нього з неприхованим здивуванням, і наказав одному з робітників в уніформі показати книжки, які ніс до полиці. Той рішуче й заповзято, ніби виконує найважливіший наказ, поклав книжки на підлогу та статично відійшов. Наглядач взяв книгу та простягнув мені.

– Ось остання ваша книга!

Щойно я побачив назву книги – у грудях защеміло серце. Це була назва оповідання, яке вже роками я виношував у голові і все хотів знайти час, щоб виписати його і ще декілька суміжних, що мали б оформитися в окреме видання. Важливе для мене видання. Я почав гортати сторінки і збагнув, що це оповідання, які я складав та намагався писати на вулиці Інжирній. Мене огорнув жах. А наглядач мовив:

– До проголошення надзвичайного стану в країні це місце правило цвинтарем для написаних книжок. А зараз ми додали сюди й книжки ненаписані. А ваші книжки є в кожній з цих категорій. Коли заборону на ваші книжки було знято рішенням суду, а, звісно таке рішення приймали судді незаангажовані, у вас почала зростати кількість ненаписаних книжок. Тобто тепер ви самі виступаєте цензором, самі накладаєте заборону. Я ж просто виконую свій обов'язок. А загалом я люблю письменників. Якщо ви бажаєте продовжити писати, моя вам порада: переїздіть звідси. А слова, котрим важко дати раду, облиште, відпустіть їх. Коли ви оберете собі іншу адресу для помешкання, подалі звідси, ці слова й самі вас знайдуть і прилетять на світло вашої лампи.

Я відчув нестерпне бажання переїхати звідси, і зробити це якомога скоріш. Виходить, що цей неприємний чоловік, працівник книгосховища, насправді звичайний наглядач на цвинтарі книг. Ні, він навіть не наглядач, він звичайний могильник. Я не дозволив йому провести мене до виходу. Відсторонився від нього та пішов геть. Почав бігти, наздоганяючи свої слова, що колись летіли до подвір'я Готелю де Санс. Щойно залізні двері зачинилися зі скрипом за моєю спиною, я вирішив назвати своє останнє оповідання "Криниця-смоківниця" та описати, як "криниця-смоківниця" перетворилася на "криницю-в'язницю" із залізними ланцюгами. Я не переставав бігти, а відлуння грюкоту залізних ланцюгів продовжувало лунати у вухах, і складалося враження, що за спиною обвалюються темний вологий тунель, металеві полиці, завантажені книжками, саме книгозвалище і все довкола.

1987

Н. Гюрсель

Криниця-в'язниця – цвинтар ненаписаних книжок. Оповідання /

Переклад з турецької та вступна стаття Г. В. Рог

До уваги пропонується переклад оповідання "Криниця-в'язниця – цвинтар ненаписаних книжок" відомого турецького прозаїка, есеїста, літературознавця Неділа Гюрселя зі збірки "На допиті", що вийшла друком у 1988 р. Переклад оповідання, присвяченого роздумам про мистецтво створення оповідної реальності, наративу та суперечливому питанню вираження автоцензури, на українську мову здійснюється вперше і дає можливість українському читачеві почати знайомство з творчим доробком сучасного турецького письменника, твори якого перекладені більш ніж 30 мовами світу і займають чільне місце в турецькій літературі.

Ключові слова: сучасна турецька проза, Недім Гюрсель, переклад, автоцензура, наратив, оповідна реальність

Н. Гюрсель

Склеп ненаписанных книг. Рассказ /

Перевод с турецкого и вступительная статья Г. В. Рог

Вниманию предлагается перевод рассказа "Склеп ненаписанных книг" известного турецкого писателя, эссеиста и литературоведа Недима Гюрселя из сборника "На допросе", вышедшего в 1988 году. Перевод рассказа, посвященного размышлениям об искусстве писательства и противоречивому вопросу выражения автоцензуры, на украинский язык осуществлено впервые, что предоставляет возможность украинскому читателю начать знакомство с творчеством известного современного писателя, произведения которого переведены более чем на 30 языков мира и занимают важное место в турецкой литературе.

Ключевые слова: современная турецкая проза, Недим Гюрсель, перевод, автоцензура, нарратив, нарративная реальность

Переклад надійшов до редакції 10.07.2018

СПАДЩИНА

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 113–125

A. Krymskyi
“HISTORY OF THE KHAZARS” (UNPUBLISHED FRAGMENTS) /
Compl. by O. Bubenok, O. Khamray and V. Chernoivanenko

O. Bubenok
DSc (History), Professor
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
helgebub@i.ua

O. Khamray
DSc (Philology), Senior Fellow
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
akhamray@yahoo.com

V. Chernoivanenko
PhD (History), Associate Professor
Department of History
National University of Kyiv Mohyla Academy
8/5, Voloska Street, Building 5, Kyiv, 04070, Ukraine
chernoivanenko@gmail.com

This publication is based on known fragments of the second part of the monograph “History of the Khazars” by the outstanding Ukrainian Orientalist Academician A. Yu. Krymskyi. This manuscript is kept in the funds of the Institute of Manuscripts of V. Vernadsky National Library of Ukraine. This part is dedicated to the events of the beginning of the 8th century, when the Arabian-Khazarian wars took place.

Keywords: “History of the Khazars”, A. Yu. Krymskyi, Ukrainian Oriental studies, Khazars

А. Ю. Кримський

“ІСТОРІЯ ХАЗАР” (НЕОПУБЛІКОВАНІ ФРАГМЕНТИ) /
Підготовка до друку: О. Б. Бубенок, О. О. Хамрай, В. В. Черноіваненко

У рік 100-річного ювілею Національної академії наук України в журналі “Східний світ” продовжується публікація відомих нам фрагментів другої частини монографії “Історія хазар” видатного українського орієнталіста академіка А. Ю. Кримського. Основою ж для цієї публікації стали сторінки рукопису, що зберігаються у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. При публікації цього тексту ми намагалися зберігати усі особливості оригінального тексту, роздрукованого на друкарській машинці. Запропонований увазі читачів фрагмент присвячено подіям початку VIII ст., коли відбувалися хозарсько-арабські війни, що вплинули на історію не лише Хозарського каганату, а й Східної Європи та Кавказу.

© 2018 O. Bubenok, O. Khamray and V. Chernoivanenko; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

ОМЕЙЯДСЬКИЙ ХАЛІФАТ В VIII в. ПОНОВЛЯЄ СВОЇ АТАКИ НА ХАЗАРСЬКУ ЧАСТИНУ ЗАКАВКАЗЧИНИ. ТРИЦЯТИЛІТНЯ НАПРУЖЕНА БОРОТЬБА АРАБІВ ТА ХАЗАРІВ МІЖ 708–737 рр.; ХОЧ КІНЕЦЬ-КІНЦЕМ ХАЗАРІВ ІЗ ЗАКАВКАЗЧИНИ ВИТІСНЕНО (ЩЕ 727), АЛЕ САМУ ХАЗАРЩИНУ ЗВОЮВАТИ АРАБАМ НЕ СИЛА. ЗАГИБЕЛЬ ОМЕЙЯДСЬКОЇ ДИНАСТІЇ (750) СТАЄ ГРАНІЮ ДЛЯ ИНШОЇ ХАЛІФАТСЬКОЇ ПОЛІТИКИ

Панування халіфа Валіда I (705–715) вважається з погляду арабської військової слави за один із найблискучіших періодів. На далекому заході, коло Атлантицького океану араби перейшли з Африки в Еспанію і здобули цю країну для халіфату (710–712), залишивши в назві Гибралтарської протоки (“Джебаль ат-Тарик”) пам’ять про арабського воєводу завойовника Тарики. На крайньому сході Халіфату хорасанський намісник Котейба (з 705) переступив на той беріг р. Аму-Дар’ї, де сюзеренами над дрібними князівствами Міжріччя були Китайці, що тут панували (після знищення великої тюркської держави 659), як пам’ятаємо вже, півстоліття, – і от менше ніж за десять літ бухарсько-харизмське Міжріччя і навіть деякі землі по той бік ще й Сир-Дар’ї (Фергана, Ташкент) прилучено було до халіфату. А на північ од свого дамаського кордону арабська держава за халіфа Валіда I намагалася розповсюднитися через всю Малу Азію до візантійської столиці Царгороду і через Вірменщину та Закавказчину – на північний Кавказ, тобто аж у властиву державу хазарську.

Тут діячем був Омейяд Масляма – брат халіфа Валіда I (705–715) і ще трьох дальших халіфів (вони, рідні Маслямині брати, були оці: Солейман 715–717, Йезід II 720–724, Гишам 720–743).

Найбільше діла в перші два десятиліття VIII століття мусів мати Масляма з візантійцями, аж поки в 716–718 рр. рішуче одігнав Масляму од царгородських стін візантійський імператор Лев Ісаврієць і тим самим позбавив арабів надії заволодіти й Малою Азією, саме ж іменно тією територією, де жили справжні греки, а не греко-піддані народи. Все ж хоч і як повинна була одтягати візантійсько-арабська боротьба Маслямину увагу од Закавказчини й хазарів, він кавказького фронту таки не забував і довга арабсько-хазарська війна VIII віку провадилася, починаючи з 708 р., напружено, з перервами невеликими, літ понад трийдцятеро, мало ще не до кінця омейадської династії, аж поки араби, не вважаючи на свої успіхи в південному Кавказі, всеж мусіли покинути думку про завоювання властивої хазарської держави, або кавказької півночі, і обмежитися на ближчих територіальних смугах.

Ця кавказька війна VIII в. залишила в епічних арабських переказах сильний слід. Оповідання про неї прикрасилися всякими легендарними подробицями й нагадують собою ті героїчні, передіслямські або ранньо-ісламські оповідання, що звуться “ейаймаль-Араб” (пам’ятні геройські дні давніх арабів). В них арабські лицарські дії обмальовано в чудесних надприродніх тонах; борцям ісляму пособляють сили небесні, з’являючися перед ними в подобі блискучих прихильних витязів і т. д. Багато витягів з таких легендарних переказів про цю боротьбу на Кавказі в першій половині VIII в. ми знаходимо в перській переробці 963 р. арабської історії Табарія. Цю перську (т. зв. Баль’амієву) переробку з її епічними пересадами й хронологічними неточностями переклали османські турки на свою мову в початках XIV в. і вона поклала свій протиісторічний слід на дальшій турецькій історіографії, XVI і XVII вв. Це одбилося й на європейській науці: котрі європейські орієнталісти XIX в. користувалися перським переробленим Табарієм X в. або пізнішими турецькими хроністами, ті повносили і в європейську історіографію багацько непевного елементу, саме ж в оповіданнях про арабсько-кавказькі події другої половини омейядського періоду, себто першої половини VIII в.[1]; Арабський Табарій (пом. 923)

нічого того не має, ще є в його перській переробці 963 р., і дає про арабсько-кавказьку війну VIII в. лиш сухі, короткі згадки. Трошки ширші подробиці знаходимо ми в "Книзі завоювань" Балазорія IX в.; дещо не без хаотичности подає нам історик Якубій IX в.[2] Чималі, та й дуже важливі доповнення до арабських джерел черпаємо ми з старої історіографії вірмено-агванської, вряди-годи – із візантійської. З усіх названих джерел картина виходить зовсім не така блискуча, як в епічних "ейаймаль-Араб"[3].

Заганятися з Вірменщини на територію хазарської Агванії, геть аж до Дербенду, траплялось арабам іще й до Маслями. Року чи то 698[4], чи то 701[5], будь-як-будь, ще за Валідового батька, халіфа Абдальмалика, арабське військо, що воювало й угамувало непокірну Вірменщину, вдерлося було "поспішно, в країну агванців до Чора"[6]. Може повстанці прохали допомоги в хазарського хакана, і арабам треба було затамувати Дербендський просмик, щоб тудою ніяка допомога не могла прийти. Та вірменсько-візантійські стратегичні справи, коли вірмени з своїми спільниками заперли залишену в них арабську залогу в місті Двіні, приневолили Абдальмаликових вояків не про Чорський просмик думати, а поспішити з Агванії у Вірменщину на допомогу своїм землякам в облозі. Ясно, це ще не був ніякий початок халіфатської війни проти хазарів[7].

Допіру в рр. 708–710 арабсько-хазарська війна справді почалася. Масляма двічі вирушав із Азербайджану до Закавказчини проти "тюрків", як їх зве історик Табарій замість сказати "проти хазарів". Масляма, каже Табарій, "здобув кріпости й міста"[8] і доходив навіть до Дербендської брами, і роком 690–709-м датуються найстарші арабські монети, биті в Аррані – настільки араби вже тут були почували себе тоді панами. Який одначе кінець був тим Маслямим геройствам в Аррані та Ширвані, про те арабський літописець мовчить, а ми той кінець знаємо з історика агванського: того таки самого 710 р. крізь Дербендську браму з-за гір "виступив володар хазарів" (значить, сам хакан) з 80.000 війська і одібрав од таджиків ("арабів") Агванію[9]. Араби, правда, і потім, у 712–715 р.р. знову вдерлися в васально-хазарську князівську Агванію, ба навіть переходили через р. Куру в тую агванську (точніше уже ширванську) територію, що безпосередньо перебувала під рукою хазарів[10]. Нарешті в 717 р. (на другий рік халіфування Солеймановогo[11]) виступив сам Масляма. Він дійшов до Дербенду, і там його зустріли "гуньські" війська, що сиділи в дербендській твердині. Араби, каже вірменин Гевонд, сучасник подій, розбили тут гуннів і почали руйнувати стіни й башти дербендської твердині; але каже той Гевонд, знайшли тут старий напис імператора Маркіяна V в. і, або забобонно перелякавшись, як думає Гевонд, або маючи надію використати твердиню ще для себе, "позбирали мулярів та й поновили стіну, що були зруйнували". З Маслямою було військо не тільки арабське: до його прилучивсь, неволеючи доброю волею, дехто з агванських владущих патрикіїв[12]. Із своїми численними ратниками перейшов Масляма Чорський просмик, тільки ж попростував не на внутрішню столицю Баланджар, де перебував тоді хакан, а на другу хазарську столицю, на надкаспійський Семендер, або, як його зве Гевонд, на "гуньський город Тарку", і розташувався коло Тарку з своїм обозом. "Та вже не зміг він ізвідти вийти", каже агванський дієпис[13], бо тамошня людність, "побачивши хижаків, що на них наперли, негайно про це сповістили царя, хазарського хакана[14], себто послали вістовців до Баланджару. "Тоді хакан з величезним військом і могутніми витязями, що про їхню силу ходила слава у всіх народів, поспішив до Тарку і розкинув свій стан недалеко стану арабського. Багато днів вони воювалися не загонами проти загонів, а через єдиноборців. Хакан одтягав днину рішучого бою, аж доки прийшов йому на підмогу із своїми загонами воєвода Али-тархан. Масляма, побачивши такі великі сили, вирішив урятуватися втечею. Він наказав своїм воякам позапалювати сильні огні в своєму обозі (щоб одурити ворогів), а сам покинув усе те, що везлося в обозі, покинув харем, усіх

слуг і всяку челядь, і з самими вояками швидко попростував до кавказьких гір. Довелося йому, щоб пробити шлях, вирубати ліс, аж поки він ледве-ледве втікши від ворога, повернув із країни гуннів до своїх (тобто, до Азербайджану), серцем розбитий, стидом укритий"[15]. Це було 717 р. Хазари погналися за Маслямою до самого Азербайджану і арабський дієпис Табарій під цим 717=99 р. мусив зазначити, що "тюрки" напали на Азербайджан і повбивали багато мусульманського люду[16], але – потішає Табарій – новий халіф Омар II вирядив проти них свіжі арабські загони, і вони тих тюрків – кого прогнали, кого повбивали, а п'ятьдесять бранців привели до самого халіфа. Не вважаючи на ці потішливі для арабів Табарієві слова, ми бачимо, що десятилітнє воювання араба Маслями (707–717) закінчилося повною перемогою хазарського хакана[17].

Здається, одначе, на території хазарської Надкавказчини арабам все ж пощастило підготувати для себе деякий грунт: пощастило їм в цих десятьох роках таки викликати де які внутрішні ненагоди. А саме – серед а л а н і в. Алани (осетини) доти були васально-піддані хазарам, і мати свого національного володаря. Теофан Візантієць навіть зберіг нам ніби ім'я (направду ж – титул) того агванського династа: <...>[18]; він обмалював його політичну міжнародню поведінку того часу (близько 710 р.), як дуже незалежну од хакана[19]. Тепер, одігнавши Масляму, хазарський хакан мусів аланів приборкати за їхню, надто для нього незручну, самостійність та безперечно і за зносини з арабами. Табарій під р. 721=103 зазначив це дуже лаконічно: "Тюрки грабіжно налетіли на аламанів"[20]. Інакше сказати: хакан наслав на аланів карні загони.

Масляма, після своєї поразки в Хазарщині 717 р., зазнав другого року (восени 718) ще тяжчої невдачі на іншому фронті, бо це ж тоді Лев Усаврієць одбив його од Царгороду[21]. І ось, після де якої перерви, замість скомпромітованого Маслями виступає літ на шестеро, для боротьби з хазарами в їх корінній землі, інший арабський вождь – витязь, новий "емір Вірменщини та Азербайджана" Джеррах року мабуть 722[22] або 721[23]. Тай Джеррархів кінець вийшов, літ за якихсь п'ятеро, гірший ніж Маслямима поразка.

Розпочиналися Джеррархові дії так добре, що ніхто не міг би ворожити йому недоброго кінця. Найперше він натурально повинен був пройти через хазарсько-піддану (а на думку арабів – через халіфатсько-піддану князівську) Агванію, чи як тоді її вже всі звали на арабський лад – через Арран. Джеррах тут, похазяйськи, понаводив навіть деякі свої порядки, чисто мирного характеру. В головному місті Аррана Барді (давньому Партаві), де Джеррах побув якийсь час, донесли Джеррархові, що тамошні міри та ваги недобрі й несправидливі. Джеррарх скасував тії арранські міри, а натомість запровадив свою точну міру, що її так і назвали "Джеррархова"; "і тією мірою користується тамошня людність навіть до наших днів", завважає арабський історик IX в.[24]. Це свідчило, що Джеррах почував себе в Закавказчині вже господарем-адміністратором, та йому не це було важливо, а дальша мета. Він перейшов на північний беріг р. Кури і – в напрямі до Дербенда – "пішов проти хазарів", як каже Балазорій[25], або "в землю тюрків", як висловлюється Табарій своєю консервативною традиційною термінологією[26] і здобув Джеррарх у свої руки Б а л а н д ж а р і прогнав тюрків і потопив у воді їх дітей їхніх з ними, а чимало в полон побрав і здобув твердині сусідні з Баланджаром[27]. Саме тоді хазарський хакан помер[28]; це напевне й допомогло Джеррархові так вільно орудувати в Дагестані. Та зімувати в далекій Хазарщині Джеррах не зважився, повернув до закавказького краю, до Аррану, і там його армія пересиділа зиму, хто – в головному арранському місті Барді, хто – близесенько до свого азербейджанського кордону, в м. Бейлекані (коло пограничної р. Аракса, недалеко того місця, де р. Аракс вливається в р. Куру)[29].

А другого року Джеррах, країною абхазів ідучі, знову вступив до Хазарщини[30]. Коли під країною абхазів ми розумітимем Абхазчину[31] чорноморську, то це значи-

тиме, що Джеррах увійшов до Хазарщини цим разом не коло Дербенду, а крізь просмик Аланський або Даріяльський, і з тим у згоді стоїть звістка у Табарія під 723 роком. Аланів, каже Табарій, Джеррах звоював та й ударив на міста й твердині позаду Баланджара, де й здобичи набрав силу[32] тим часом владу над хазарами взяла в свої руки мати вмерлого кагана (хаканів син-наступник видко був неповнолітній)[33]. Звалася вона Барсбіт (= княже-барс)[34]; не женучися за дослівністю, можна це ймення перекласти: "Цариця грізна як той барс"[35] Була з неї, видко, жінка мужня й важлива. Вона наказала воєводі Тармачеві зібрати велике військо хазарське, взяти з собою й молодого хаканенка[36] та й напрети тим військом на ворожий південь – на халіфатську Закавказчину ба й далі, в Азербайджан. Тармач вирушив крізь Дербендську браму, налетів на арранське, близько-сусіднє з Азербайджаном, місто Байлекан коло р. Аракса, отеє, де зімувала була частина Джеррахіва війська, та, не затримуючись тут (хіба, може, покаравши арабських прихильників). Тормач перейшов через р. Аракс і опинився в Азербайджані (на дорозі до Ардебіля)[37]. Тут на великому шляху до Арделіля, лежало по правому березі р. Аракса прикордонне азербейджанське місто Варсан, серед степової рівнини ("сахра"). Джеррах перестрів хазарів коло Варсана, дав їм тут бій, але наслідки його були такі, що хазари не повернули назад до Аррану, а посунулися таки далі по Азербайджану, шляхом до великого торгового азербайджанського міста Ардабіля[38].

Воевода Тармач орудував в цій чужій країні чи не років двоє. Він накоїв сильні спустошення в Ардебілі, звідти пішов на захід у напрямі до Вірменщини й поруйнівав Гандзак Тебрізький, місто, де за сасанідів був славний зороастрійський храм огня "аташ и богаван"[39], а звідти звернув "до р. Дебіля, в області Азербайджана, в чотирьох фарсахах" од границі Вірменщини[40]. Коли мова йде про тую ріку Дебіль, що на ній стояла однойменна вірменська столиця (по вірменськи "Двін"), то це значило б, що хазарське військо під проводом воєводи Тармача, иншим шляхом, уже встигло перейти назад через р. Аракс на її північний берег і знаходилося недалеко вже й од своєї хазарсько-підданої Закавказчини. Правдивіш одначе буде думати, що хазари через р. Аракс у Вірменщину не переходили, а залишалися ввесь час в Азербайджані, де й орудували то там, то ближче, то дальше од м. Ардебіля: ріка, до якої вони оце звернули, це напевне була не ріка "Дебіль", а ріка "Ардебіль", у своєму долішньому течінні; вище в її басейні стоїть місто Ардебіль[41]. Та хоч би де вони не були тоді, Джеррах бажав неодмінно одрізати їм поворот додому, до Хазарщини, і тому він, з арабським військом, раптом налетів на хазарів коло тієї ріки. Тут він і знайшов свою загибель: "хазари розбили ісмаїльскі війська на голову[42]; "в бою загинули, як мученики за віру, і Джерах і всі, хто з їм був, а тому й ріка цяя здобула назву "нагр Джеррах", так само недано Джерахове ім'я одному з її мостів" [43]. Сталася ця катастрофа для арабів, міркуємо, десь так року 107=725-го[44]. До візантійців, як це часто траплялося, чутка про таке нещастя для "сарацинів" дійшло десь не одразу, а так, роками двома пізніш, і в літописі Теофана Візантійця ми (під р. 6220) читаємо злорадісний запис: "Цього року син хакана, володаря Хазарщини, ходив війною проти Медії (Азербайджана) та Вірменщини[45] і, знайшовши тут Гараха, вождя сарацинського, убив його з цілим військом та й, набравшися здобичі в Вірменщині та Медії (Азербайджані), одійшов, а арабам завдав великого жаху"[46].

Значить усі протихазарські походи героя Джерраха 725 р., що попереду дійшов був на півночі не тільки хаканської столиці Баланджару, ба побував і поза Баланджаром, своїм остаточним наслідком не тільки не забеспечили за мусульманами хоч би Закавказчину, ба навпаки затягли хазарів, наче справжніх господарів, навіть у південний Азербайджан, в округи Ардебіля та Тебрізу і не відомо було, чи пощастить вибити їх з того азербейджанського кишля, де вони любісенько загніздилися.

Халіф Гишам мусів рятувати становище. Знов виступив на сцену його брат Маслями, що безперечно бажав затерти неславу од своєї не дуже давньої ганебної

втечі з хазарської землі. Року 725=107 халіф Гишам доручив Маслямі знову бути еміром над Вірменщиною та Азербайджаном[47]. І от Масляма проти хазарів, котрі не вернулися додому, а загніздилися в Азербайджані (може навіть знову прибулими хазарськими силами), вирядив авангардне військо, що на чолі його стояв С а ї д аль Харашій[48]. Хазари тим часом весь свій обоз, награбовану здобич та захоплених бранців, що їх було тисяч десятеро (цифру називає Якубій), отаборили в околицях Ардебіля, а самі пішли в напрямі до Аррану й стали облогою коло міста Варсана, з правого або південного берега р. Аракса; по другому боці Аракса лежав уже Арран[49]. Доки вони поралися коло Варсану, Саїд аль Харашій (рік це був 725), прибувши на азербейджанську територію з авангардом, і, не чекаючи, доки наспіють головні арабські сили з самим Маслямом на чолі, самостійно напав на покинутий хазарський обоз коло Ардебіля і одзволив усі десять тисяч мусульманських бранців[50], а тоді кинувсь на те хазарське військо, що стояло коло Варсану. Хазарська армія перестріла арабів, "тих хижаків, що хазарський обоз пограбували"[51]. Одбувся коло Варсану бій. Араби х а з а р і в р о з б и л и і захопили почесний трофей, мідний військовий прапор[52]. Якубій араб оповідає чистісеньку байку (а ні в сучасника подій Гевонда, а ні тверезого Балазорія її нема), ніби в варсанському бою проти Саїда аль Харашія загинув молодий хазарський царевич, і Саїд ніби одіслав його голову, найкращі, мовляв, "сполія опіма", до халіфа Гишама[53]. Але й без такого трофею поразка для хазарів вийшла дуже небезпечна. На півночі од Аракса й р. Кури, на тим великім шляху, кудою хазарам слід було вертати до свого краю, Саїдові араби взяли в свої руки обидві закавказькі столиці – і Барду, і Кабалу (вона ж і Хазари)[54], – отож тому хазарському війську, що його добре побив Саїд десь під Варсаном, треба було шукати якоїсь глухішої дороги. Хазари таку дорогу знайшли і через якийсь закуток в Азербайджані, перебігли манівцями до Аррану[55], а гордий своєю перемогою Саїд аль Харашій сповістив халіфа Гишама про все добреє, що сталося для мусульман.

Та головний військовий вождь Масляма, заздрий проти Саїда аль Харашія за його блискучий успіх, надіслав до нього гнівний лист, повний докорів за те, що Саїд самотужки насмілився напасти на вороже військо з самісінькою своєю авангардою, не дочекавшися доки прибуде з більшими силами сам Масляма. Того мало, Масляма скинув Саїда-переможця з усякого військового командування, зламав для неслави ратище його військового прапора, звелів його (переможця) за непослух забити в кайдани й засадив його до в'язниці, потім до другої в тих двох містах, відкіля хазари приневолені були вийти – і попереду кинув Саїда в тюрму м. Кабали, а потім перевів в м. Барду теж до в'язниці[56]. Що правда, халіф Гишам дав розпорядження випустити героя Саїда на волю, та вже команду над арабським військом узяв у свої руки тільки Масляма[57].

Масляма вже не наздогнав недобиті рештки хазарів, вони крізь свій Дербенд проскочили до себе на батьківщину[58], але зате Масляма дуже успішно порався (726) в недавніх хазарсько-підданих володіннях в Закавказчині, приводив до послуху халіфатським арабам усіх закавказьких, недавно ще вірних хазарам, цариків та князів, одного по одному. До нього приходили з покірними посольствами ширваншах, табасараншах, представники лезгинів і інших[59].

Нарешті Масляма (живовидячки р. 726–727)[60] підступив до Д е р б е н д с ь к о ї б р а м и або, як вона вже по арабськи звалася – до твердині Баба. Фортецю хазари схороняли, і в ній сиділа якась тисяча хазарських родин. Масляма став облогою коло твердині, що заступала йому хід до хаканової землі, та й почав стінобитними машинами розбивати її мури. Попереду тієї машини пускали в стіни велике каміння, потім Масляма, бачачи, що стіни не піддаються, сказав стріляти з машин грубими залізними брилами, надавши їм таку форму, як у камінних брил. Та твердиня стояла непорушна; й хазарські її оборонці не здавалися. Масляма тоді звернув увагу на те по-за стінами джерело, що з нього кріпость через водопровід пила воду;

водопровід був зроблений ще за часів Хосрава I Ануширвана, літ тому більше як півтораста. Щоб отруїти питну воду, Масляма привіз до джерела чимало корів та овечок, сказав їх зарізати і закидати джерело їхніми кишками та калом. За одну ніч вода в кріпості засмерділася – в ній заплодилася черва, і хазари, що досі так уперто і незламно обороняли твердиню, найближчої таки ночі повтікали з неї. Масляма заволодів Бабом (був це рік, здається, 728), звелів вичистити басейн для води, полагодив усе те, що зруйнувала облога, і збудував у кріпості великий склад-арсенал для зброї, для пашні, для всякої харчі арабському війську. Поселив він у Дербенді 24.000 сирійських арабів, здатних до військової служби[61]. Словом, поводився Масляма в Дербенді так, як у місті, що вже не на короткий час, а надовго й органічно перейшло під халіфатську владу.

Араби мовчать, чи пішов Масляма з Дербенду в Дагестан аж до столиць хазарського хакана. У Якубія, правда, лаконічно читаємо, що 109=727–728 року, виступив Масляма походом проти "тюрків" (не сказано, щоб на столиці), захопив їх Аланську браму (значить, коло Грузії) і мав сутичку з хаканом[62]. Який був наслідок тієї сутички, Якубій не пише. Табарій, а він датує цю подію 110=728–729 р. каже, що десь коло Аланської брами Масляма й хакан воювалися якийсь місяць, по тім настав сильний дощ, і хакан утік (газама), а Масляма вернув (ражаа) до халіфатської землі[63]. Справжній фінал цієї Масляминої експедиції пізнаєм ми з літопису Теофана Візантійця, де під роком 6221 читаємо: "Цього року Масалма ходив війною в землю тюрків, і одбувся між ними бій, із обох сторін упало людей багацько; та Масалма перелякавсь і втік по границях Хазарії."[64] Теофанова дата (6221) має відповідати більш-менш 728–729 р. нашої ери. А ще двома роками пізніше під р. 6223, тобто десь бл. 730–731 Теофан далі зазначає[65]: "Цього року ходив Масалма війною на Туреччину і, перейшовши за Каспійську (Дербендську) браму, злякався й утік назад". Те саме свідчать і сирські звістки[66]. Ясно, що після того в Закавказчині, серед місцевих цариків та князів, на півдні од Дербендської брами, арабська влада захиталася[67], хазари бл. 7301 напевне знов у Закавказчині над Курою розпаношилися[68].

Халіф Гишам побачив[69], що замість не завсіди щасливого в хазарських боях Маслями, треба дати арабським воякам іншого вождя проти хазарів[70]. Такий знайшовся – теж халіфський брат, тільки не рідний, а з перших, М е р в а н (той, що потім був останнім омейядським халіфом). Він і досі хоробро був воювався разом з Маслямою проти хазарів "і чинив серед них страшні спустошення"[71]. Траплялося, що Мерван, узявши з собою з Масляминого війська недуже великий загін, кидав головне арабське військо на скількись днів і відважно бився з ворогами на власну руку. Араби бувало казали Маслямі, що "десь-певне Мервана й на світі вже нема". Тільки ж пропащий Мерван знову повертавсь, вчинивши чимало партизанських подвигів[72]. Отого Мервана-омейяда халіф Гимаш і поставив замість Маслями на чолі арабського війська Кавказу. Було це, як видно, в 730-х рр., в першій половині десятиліття.

Вибір вийшов для арабів щасливий аж-аж Мервановi й судилося вирівняти арабо-хазарську границю та забезпечити за арабами Закавказчину. Тільки ж, щоб одбити у хазарів раз на завжди охоту повернути собі свою дотихчасову Закавказьку територію, де вони з часів імператора Гераклія держалися були вже ціле століття, Мервановi довелося не обмежитися заспокоєнням Закавказчини, але, заспокоївши її (на що літ з пару запевне треба було витратити), вдарити, як це й Масляма був робив, на саме гніздо хазарів. Мерван поклав піти рішучим походом на північ од кавказького хребта, в Дагестан, проти обох столиць хазарського хакана.

Року 735=117[73] Мерван повів наступ на Хазарщину так, щоб араби насунули на хакана одразу з обох кавказьких просмиків. Крізь Дербендську браму вирядив Мерван частину свого війська під проводом двох своїх тямущих воєначальників, а сам поклав продертися в Хазарщину крізь браму Аланську[74]. Ті араби, що вийшли

походом з Дербенду, пішли на надморську столицю "землі гуннів"[75], значить на Семендер, або Тарку. Вони теє місто захопили, і завзяті "гунни", побачивши, що ворог переміг, стали викидати своє добро в море, кидалися й самі в безодню морську; хто з хазарів там живших зостався, тих араби побрали в полон[76]. Не менш щасливо воював і сам Мерван крізь браму Аланську, себто проти внутрішньої хаканової столиці – Баланджара. Арабські сили були такі великі, і лиха доля надкаспійської столиці, Семендра, дала хазарському хаканові таку добру науку, що він, здається, вирішив не наражати другу свою столицю на таку саму небезпеку[77], а надумався попросту одурити Мервана – обіцянкою, що він – хакан перейде на ісламську віру, аби араби не скидали його з влади. І, як запевняє Балазорій, хазарський хакан справді перейшов на іслам, а з ним чимала група і інших хазарів[78]. Оце, що каже Балазорій про хаканове поіслямення (нехай би і не щиро) не стверджується у інших ранніх арабських дієписів; а пізніший обережний і критичний історик XIII в. ибн-аль-Асір хоч не мав книгу Балазорія перед очима, вважав за потрібне зазначити в своїй історії лише те, що Мерван, перейшовши і Баланджар і Семендр, дійшов по Хазарщині ще далі, до якоїсь "Білої" (по арабськи "Бейда") – тобто чи до "Білої води ", чи до "Білгорода" (по арабськи город – рода жіночого), і там був тоді хакан[79]; та хакан із Білгорода втік. Про іслям у ибн-аль-Асіра нема ані згадки[80]. Тільки ж коли ми навіть цілком повіримо не ибн-аль-Асірові, а Балазорію, що хакан хазарів перейшов на іслам, то разом з тим повинні будемо думати, що у розумного, проникливого Мервана одразу-таки не було ніяких ілюзій про якусь надмірну щирість такого хазарського переходу на мусульманство. Він напевне розумів, що з хаканового боку був це тільки тимчасовий маневр. Не дурно ж Мерван не покинув на місці в надкавказькій Хазарщині гурт тих хазарів, котрі справді пристали до ісляма, а пересилив їх аж у Закавказчину, на південь од Дербенду, а оселив серед лезгинів[81]: боявся Мерван видко, що, коли він з арабським військом одійде, а новонавернені мусульманські хазари зостануться сами серед маси своїх земляків, то на них упаде пімста і од тих ворожих арабам земляків і може й од самого "новонавереного" хакана за їхнє прихілля до арабських завойовників. Діялося це все, коли приймемо дату ибн-аль-Асірову, року 737.

Піля того Мерван порядкував у ближчій надкавказькій Хазарщині (заразом і в Вірменщині) це лиш семеро, побільше приборкуючих гірських князів та цариків і накладаючи на їх чималую данину, безперечно більшую, ніж вони були платили хазарському хаканові. Данина арабам – то, найпередше, була пашня; її гірняки повинні були щороку постачати до дербендського зерносховища; та ще кожне гірське князівство мусіло, теж само, платити дань халіфатові молодими людьми: чи то парубками, чи дівчатами, "високими на зріст, чорнявими, чорнобривими, з довгими віями", з декотрих гірських князівств щорічно число таких невільників виносило тисячі дві душ[82]. Вірменський історик того часу, духовна особа Гевонд, обмальовує Мерванову адміністративну діяльність дуже похвальними барвами. Мерван, каже він (найбільше правда, маючи на думці свою рідну Вірменщину) "поклав край усяким утискам та насильствам. Він казав карати смертною карою, на шибеницях вішаючи, злочинців, злодіїв, розбійників та інших ворогів доброго ладу; та ще попереду, всім тим, кого засуджували на смерть, одтинали кінці рук і ніг"[83]. Одначе вільнолюбивим кавказьким гірнякам, що й досі вважають грабіжки за велике геройське лицарство, всякі такі Мерванові заходи та накладення од Мервана тяжка данина (багато молоді, багато пашні) аж ніяк не могли припадати до вподоби, і гірняки в ряди-годи чинили повстання проти непроханих господарів-арабів[84]. А по допомогу вдавалися не до кого, як до хазарського-таки хакана; видко, що про свій іслям він не довго пам'ятав. Ба навіть у ближчому до арабів закавказькому Ширвані князі не надто охотилися додержувати вірність арабам і платити накладені великі податки; що, правда, ширванців Мерван швидко спромігся приборкати і не тільки забезпечив

щорічну од них виплату 10.000 мір зерна для дербендського зерносховища, бай наклав на ширванського володаря іще й таку повинність, щоб він був у авангарді мусульманського війська, коли воно йде походом на землю хазарів, і в арієргарді, коли воно з землі хазарів вертає[85].

Кінець-кінцем Мерванова енергія не дала арабам влади над хазарами. Після загибелі недовгочасного дамаського халіфа Валіда II (744) Марван мусів покинути надкавказьку Хазарщину й Кавказ та й поспішити до омейдянської столиці Дамаска, де почалися усобиці, і тії усобиці незабаром за декілька літ у середині VIII століття довели всеньку династію омейядів до загину. Хазарщина зробилася тоді цілком вільна од ворога. Нова династія халіфів, аббасиди, забезпечивши за собою володіння кавказкими просмиками, в середині 750-их рр.[86], вже на хазарську територію поза Дербендську браму не пнулися, а намагалися встановити з великою хазарською державою мирне сусідування, як рівні з рівними.

ПЕРЕНЕСЕННЯ ХАКАНОВОЇ СТОЛИЦІ (бл. 737 р.) З НАДКАВКАЗЧИНИ НА УСТЯ р. ВОЛГИ (ІТІЛЬ)

Як бачимо, довгая, більш як тридцятилітня, безмаль навіть сороколітняя кавказька війна VIII в. між омейдянськими арабами та хазарами за те, кому панувати над агванською, чи "арранською" Закавказчиною (по-теперішньому, над "закавказьким" або "радянським Азербайджаном") закінчилася, можна сказати, все ж на користь арабам, хоч і для хазарів зовсім почесно. Але одним з дуже великих наслідків тридцятирічної омейядської арабо-хазарської війни було те, що хазари перенесли головну резиденцію великого хакана геть далі од кавказького кордону, бо виявилося, що Баланджар і Семендер занадто вже до кордону були близькі.

Новою хазарською столицею ставсь У т іл ь, на устях тієї одноіменної ріки, що потім звалася Волга; топографічно, виходить, нова хазарська столиця розгорнулася недалеко теперішнього Астрахану.

Коли саме, якого року, перенеслася хаканська резиденція з Надкавказчини до устів Волги, це не ясно. Масудій X в. каже, ніби "престіл царства хазарського" перенесено до Утілю ще за перших часів ісляму, а саме ніби це сталося тоді, коли герой Сельман (значить 650 року) вдерся в Хазарщину й здобув тодішню столицю Семендер[87]. Та цій Масудієвій звістці аж ніяк не можна повірити. Жоден з інших давніх арабських істориків не каже, щоб Сельман захопив надморський Семендер: він бо пішов на внутрішньо-дагестанську столицю Баланджар і там загинув. До того ж Сельманова експедиція закінчилася так сумно й ганебно для завойовників-арабів і так щасливо й славно для хазарів, що переносити після неї хаканову резиденцію кудись на одшиб не було ще жодної причини. Єдине правдиве, що можна б виснувати з Масудія так це от що: в середині VIII в. місто Утіль на устях Волги вже либонь існувало і мало вже певну політичну і торгову вагу для хазарів. А коли б можна було пристати ще й другий здогад, що Ітіль був те саме місто, яке в першій половині VIII в. декотрі арабські письменники звуть "Білою" (себто або "Білою водою", або "Білим городом") по арабськи "Бейда"), і кажуть, що серед перепитій недавньої безмаль сороколітньої омейядсько-хазарської війни (708–744) дехто з арабських полководців продирався не тільки до двох столичних дагестанських хазарських міст, ба навіть і до Бейди доходив, то це могло б значити, що він доходив і до Ітіля[88]. Але все ж Хазарських хаканів ми трохи не до кінця тієї омейядсько-хазарської війни виразно бачимо то в Баланджарі, то в Семендері, не в Ітілі. Допіру з часів Мерванових, а саме з 737 р., коли Мерван надто енергійно почав господарювати в хазарській території, перед нами вимальовується картина – що хакан мусів покинути незручний і неспокійний для нього Баланджар, та й д о п і р о т о д і переніся з усім двором і адміністративним апаратом до далекого Ітілю[89]. Якщо хакан справді був приневолений навернутися 737 р. до ісляму (так бо каже Балазорій), то

в далекому од арабів Ітілі він міг вільно одіхнути та й одмити з себе всяку ісламську благодать. Звідти-таки ж, не звідки як Ітілю хакан безперечно нав'язував і ті зносини з лезгинами або ширванцями, що, як ми бачили, завдавали клопоту Мерванові за останніх літ його перебування на Кавказі.

При нагоді завважимо, що літами стома пізніш, коли відносини у хазарів з арабами стали на мирну дорогу і не було вже загрози, що араби крізь Дербендський просмик вороже вдиратимуться в Надкавказчину, ми иноді бачимо резиденцію хазарського правительства не тільки в Ітілі над Волгою, ба й десь недалеко "Каспійської (= Дербендської) брами", десь над Кавказом. Адже слов'янський первонавчитель Кирило-Костянтин у серед. IX в. їздив проповідувати хазарському хаканові християнську віру до "Каспійських воріт". Можна здогадуватися про одно з двох: або на зімову пору хакан з близькими людьми часом кидав надволзьку свою столицю, той не надто теплий "кишлак" з його лютими заметілями та завальними снiговицями і переїздив на інший "кишлак" до теплішого місця, прим. до первопрестільного Семендару; або, може, навпаки – перебувши зіму в Ітілі, хакан чи не бажав на літо на "яйла-к", иноді переїздити в прохолодні гори – тоді надкавказькою його резиденцією міг бувати, розуміється, вже не Семендер, а теж первопрестільний город – Баланджар. Будь-що-будь, Надкавказчина не перестала й у VIII–IX-му стол. притягати до себе столичних орудорів Хазарщини, з їхнього надволзького Ітіля.

---

[1] Серед таких орієнталістичних праць ми мусимо згадати книжку заслуженого орієнталіста д'Оссона. (Пар., 1828). Цілком по д'Оссоні збудував свою студентську роботу В. Григорьєв "Обзоръ политической истории хазаровъ" 1835 г., коли авторові було дев'ятнадцять літ; цю В. Григорьєва статтю передруковано в його збірці: "Россія и Азія" (СПб., 1876), ст. 45–65; і її ще й досі, відколи їй сто років минуло, не перестають довірливо цитувати всі російські історики, – неорієнталісти.

[2] Між арабськими звістками нема повної згоди, навпаки є чимало розбіжностей, надто в хронології.

[3] Повинен я зазначити, що, вже як цей розділ був у мене написаний, прийшла стаття Кмошка (Будепейст). Її я не встиг використати.

[4] Мойсей Каганкатвацій, "Історія Агванъ", СПб., 1861, ст. 259.

[5] Гевандъ, "Історія Халифовъ", рос. перекл., СПб., 1862, ст. 12.

[6] Це так сказано у Каганкатвація. За Гевондом одначе це все, що сталося, одбувалося лиш на території вірменській.

[7] Тим паче – <...>.

[8] "Фапаха хосунан ва мадайна" – Табарій під рр. 89. 708 та II=710. Егип. вид., т. VШ, ст. 67 та ст. 74–75.

[9] Каганкатвацій, рос. ст. 260.

[10] Каганкатвацій, рос. ст. 260.

[11] Гевонд, VIII в., "Історія халифовъ", рос. ст. 27.

[12] Каганкатвацій, рос. ст. 261, малює одного з таких патрикіїв "ераншагіка Вачагано". Видко, що в князівській династії мигранідів (ераншасків) боролися дві партії: арабська й хазарська.

[13] Каганкатвацій, ст. 260.

[14] Гевонд, "Історія халифовъ", рос. ст. 28.

[15] Гевонд, "Історія халифовъ", рос. ст. 28.

[16] Інакше у Кмошки, ст. 363.

[17] Пор. у Кмошки, ст. 360.

[18] Див. у Теофана під роком 6209, грецький текст, ст. 391–395. У рос. перек. (Москва, 1890, ст. 286–289) ім'я того аланського "владѢтеля" проминено. Чи не тому – що перекладач догадувався про титульність слова "ітакс". Воно відповідає латинському написанню "вітакса" (прим. у Амміяна), вірменському "бдеашх" і значить більше-менше те, що в зах.

Європі “марк граф”. Див. у Маркварта 168; дещо у Ровліисона: “Партія” (1873), ст. 23 виноска, ст. 87. Етимологію див. Корш у “Древностяхъ Восточныхъ”.

[19] На цю аланську самостійність, виявлену в 710 рр., звернув увагу і Юл. Кулаковський у своїй статті: “Аланы по свѣдѣніямъ классическихъ византійскихъ писателей” – в XIII книзі “Чтеній в Историческомъ Обществѣ нестора Лѣтописца” (К., 1899); див. ст. 144. Але Ю. Кулаковський не помітив, що це було явище коротко тимчасове і що тимчасовою причиною явилася тодішня боротьба хазарів проти нахожих арабів, а взагалі алани такою самостійністю в Хазарщині не тішилися.

[20] Ляйд. вид. II, 1428.

[21] Див. у Теофана візантійця під р. 6209, рос. ст. 289–294.

[22] Див. цей рік у Табарія, саме під р. 722=104; в Якубія, т. II, ст. 375, рос. ст. 1.

[23] Про Джеррарха див. ще бібліографію в “Согд. сборнике” 1934.

[24] Балазорій, “Книга завойованнів”, Ляйд., 1866, ст. 206; рос. пер. Жузе, ст. 16.

[25] Балазорій, ар. ст. <...>, рос. ст. 16 “Пішов до р. Рубаса”, зазначає Якубій, араб ст. II; 375, рос. 6; Рубас – з південного боку Дербенда.

[26] Табарій – під р. 104=722.

[27] Так Табарій (під 104=722 р.). У ибн Асіра Джеррарх захоплює ще й Таргу (Кмошко, ст. 364), тобто Семендер. Окрім Табарія див. Якубій X в.: Історія, Ляйден. вид., т. II, ст. 376; рос. Жузе, ст. 6.

[28] Про хаканову смерть – Гевонд VIII в., рос. ст. 71.

[29] Балазорій 1X в., Ляйд. вид., ст. 206, рос. Жузе, ст. 16.

[30] Про маршрут на країну абхазів виразно згадує Кагантакватій, рос. ст. 261 (Хронологічна система в нього, до речі сказати, дуже непевна і поспішає літ на семеро).

[31] Бо й у Ширвані теж жили абхази (значить була ще инша Абхазія).

[32] Табарій під р. 105=723. Якубій датує Джеррахів похід проти аланів роком пізніше: 106=724, див. араб. ст. II, 394, рос. ст. 7.

[33] Про хаканового того сина див. у Якубія, ар. ст. II, 375, рос. ст. 6; у Каганкатвація, кн. № <...>, роз. № <...>, рос. ст. 261.

[34] Гевонд, Історія халіфів, розд. 9; рос. ст. 71. Через т. зв. “звуковий перебій” важко буває одрізняти в вірменській транскрипції звуки “п” та “б”, але що ім’я кінчалося на “ті”, а на “т”, що це нам свідчить тюркське слово “біті” (= пані, дама, княгиня), яке йде і не перестає бути титулом на Поволжі (<...>, 249).

[35] Коли б сліпо покластися на Гевондову транскрипцію, то давалося б мабудь перекласти: “з лицем, як у барса”, “з видом як у барса”; пор. по чувашськи “піт” (або “піть”) = обличчя, лице, вид; в багатьох тюркських мовах і “біт” (поруч поганого значіння є <...>, і “бет” = лице. Та це дуже сумнівно, бо аналогія інших володарських хазарських іменнів каже нам здогадуватися, що треба шукати тільки “барс-біті”, де “біті” є титул з відтінком “цариця, княгиня, пані”, тоді “Барс-біті” значить “цариця-Барс”.

[36] Про хаканенкову участь у поході пор. у Якубія II, 375, рос. ст. 6; у Теофана Візантійця під роком 6220, рос. ст. 297 (М., 1890).

[37] Гевонд, рос. ст. 72.

[38] Балазорій, ар. ст. 206, рос. ст. 16. Балазорій, затушковуючи Джеррахову невдачу, евфемістично висловлюється: “хазари в і д с т у п и л и в напрямі до Ардебіля”, тобто “відступили” вперед а не назад.

[39] Див. у Гевонда, сучасника подій, рос. ст. 72.

[40] Ріку “Дебіль” називає Якубій, ар. ст. II, 375, рос. ст. 6; Балазорій такої ріки не називає, а попросту каже про 4 фарсахи од границь Вірменщини, ар. ст. 206, рос. ст. 16.

[41] Що у Якубія (II, 375) замість “нагр Дебіль” слід читати “нагр Ардебіль”, це вже завважив принагідно Маркварт у своїх “Штрайфцюге” (Лпц., 1903) ст. 11, прим. 2.

[42] Гевонд, рос. ст. 72.

[43] Балазорій, ар. стор. 206, рос. ст. 16; Якубій, т. II, ст. 376, рос. Жузе, ст. 6.

[44] Цей рік (725) найвиразніш випливає з оповідання варданета Гевонда (ст. 71–72, рос. переклад), що жив у тому самому VIII в. В певній мірі стверджується ця дата ще й тим фактом, що 725=107 року для халіфатської Вірменщини й Азербейджана призначено од халіфа Гишама вже наступника Джеррахові (Якубій, т. II, ст. 380 араб; рос. Жузе ст. 6); здається, що Якубієва дата правдива, хоч, загалом кажучи, на хронологію у Якубія, через хаотичність його оповідання, покладатися не зовсім можна, – вона, як і саме оповідання, сильно плутана.

[45] Про те, що військо хазарське вів справді не молодий хаканенко, а старий воєвода Тармач, візантієць Теофан може й не знав, а може за потрібне справді не вважав зазначити це. І Каганкатвацій (ст. 261) згадує тільки за хаканенка, без Тармача.

[46] Хронологія у Теофана Візантійського, як відомо, дуже непрозора, бо він, узявши собі створіння світу за еру, кладе тую еру одначе не на 5508 літ перед Р. Х. (як здебільша всі інші), а на 5493 р. перед Р. Х. (це система єгиптянина Панадора); і до того він не завсіди точно пристосовує до цієї ери дату тієї чи іншої події. Теофанів рік 6220 може хитатися між 627–628 р. нашої ери.

[47] Якубій, "Історія", т. II, ст. 380; по рос. Жузе, ст. 6.

[48] Див. Якубій, т. II, ст. 380; рос. Жузе, ст. 6; Балазорій, араб. ст. 206, рос. ст. 16; Гевонд. Вардагат VIII в рос. ст. 72.

[49] Гевонд, VIII в., (рос. ст. 72) називає місто не Варсан, а "твердиня Амбріотік". Варсан (вимовляти можна й "Вартан") називають: Балазорій, араб. ст. 206, рос. ст. 16, та Якубій, т. II, ст. 381, рос. ст. 6.

[50] Гевонд, рос. ст. 72, Якубій, т. II, ст. 381.

[51] Не так висловлюється про арабів Гевонд, рос. ст. 72. В його очах араби – то х и ж а к и , а хазари – культурніші.

[52] Гевонд, ст. 72. Ибн-Росте, пис. початку X в., каже, що хазарський прапор це був такий (мідний живовидячки) б у б о н, настромлений на тичку, і виглядав той прапор наче зонтик. Його возив хазарський верховик попереду війська, що пильно дивилося, чи блищить той прапор-зонт. Див. Ляйд. вид. ибн-Росте, ст. № <...>; у виданні Хвольсона (Спб., 1869) це ст. 19.

[53] Якубій – цитоване місце.

[54] Пор. і в Якубія, ст. 6 рос., про Барду, і про Кабалу; Балазорій, ст. 17 рос. про Барду, арабс. № <...>.

[55] Так розуміє це місце в Балазорія Якут – географ XIII в., т. IV, Лпц., 1869, ст. 718 в статті "Мімад".

[56] Гевонд, рос. ст. 72–73, Балазорій і Якубій в цитованих уступах.

[57] Якубій і Балазарій, там само.

[58] Порівн. у Якута, IV, ст. 718:2.

[59] Балазорій, ст. 207, рос. ст. 17; Якубій, т. II, ст. 382, рос. ст. 7.

[60] За Кмошком (ст. 367) це був рік 727. Кмошко цитує ибн-аль-Асіра XIII в. та Ілію Нісібського.

[61] Про це – Балазорій, ст. 207; рос. Жузе, ст. 17.

[62] Якубій, ар., т. II, ст. 395; рос. Жузе, ст. 7.

[63] Див. Табарій під р. 110, сер. II, ст. 1506; за егип. виданням це в т. VIII, ст. 196. По німецьки в "Штрайфцюге" Маркварата, ст. 186; у Кмошка ст. 367.

[64] Рос. пер., ст. 297.

[65] Рос. пер., ст. 299.

[66] Див. у Кмошка, ст. 367, "Короші архів".

[67] Якубій, ар. т. II, ст. 382, рос. ст. 7; Таб. II, 1526 (Кмошко).

[68] Готье у своїй статті про хазарів в "Новом Востоке" запевняє (288), що грузинський літопис каже про похід хазарів на Закавказчину десь так 731 р. під проводом воєводи Булхана. – Ім'я, розуміється, не є Булхан, а Будучан. Похід його одбувсь не бл. 731 р., а в кінці вже VIII в. (про це у нас – черновик, л. 170). Узагалі ж грузинський літопис – джерело каламутне.

[69] Табарій під 111=729–730 (Кмошко, ст. 367).

[70] Анахроністичну звістку у Табарія (сер. II, 1527, під. 112=730) я обминаю і лиш попросту нотую (Кмошко, ст. 369).

[71] Балазjрій, ар. ст. 207, рос. Жузе, ст. 17.

[72] <...>

[73] Якубій, ар. II, 395, рос. 7.

[74] Балазорій ар., ст. 207, рос. ст. 17–18.

[75] Гевонд VIII в., рос. ст. 80.

[76] Докладніш – у цитованім місці Геванда VIII в.

[77] Так виходило б з Балазорія.

[78] Балазорій , араб. ст. 208, рос. ст. 18.

[79] Ми пам'ятаємо, що якась "Бейда" вже фігурувала в арабо-хазарських відносинах безмаль століття перед цим, за халіфа Омара в VII в. (див. у наш. рукопис л. 81). Ми зазначили там, що слово "бейда" може значити й "пустеля", "степ". Що таке у Дорна (ст. 350) Бейда-Ендерь?

[80] Ибн-аль-Асір під р. 119=737, єгпи. вид. т. V, ст. 85; вид. Торнберга т. V, ст. 160.

[81] А саме – між р. Самуром та Шабираном. Див. Балазорій, араб. ст. 208, рос. ст. 18.

[82] Балазорій араб. ст. 208–209; рос. ст. 18. За староперського царя Дарія, каже Геродот (кн. III, 97), кавказці платили персам таку данину: 100 хлопців і 100 дівчат і раз на 4 роки.

[83] Геванд, рос. ст. 81.

[84] Сильний землетрус у Дербенді 743–44 р. (Теофан під р. 6235, рос. ст. 306) напевне поміг заколотові серед кавказців.

[85] Балазорій, ар. ст. 209, рос. ст. 19.

[86] Балазорій, араб., ст. № <...>, рос. ст. 20.

[87] Масудій, "Золоті луги", т. II (Пар., 1914), ст. 7, рос. вит. у Караулова, ст. 43 в кавказькому "Сборникь", вип. 38, Тифл., 1908.

[88] Див. у нас вище рукопису ст. 81 і ст. 156. Що під Бейдою можна розуміти Утіль, це так здогадується Маркварт.

[89] П і з н і й ибн аль Асір XIII в. У вище цитованому місці фіксує чи не хаканську резиденцію 737 р. саме в Бейді: там ніби й мав з хаканом діло Мерван.

А. Ю. Кримський

"Історія хазар" (неопубліковані фрагменти) /

Підготовка до друку: О. Б. Бубенок, О. О. Хамрай, В. В. Черноіваненко

Основою для публікації відомих фрагментів другої частини монографії "Історія хазар" видатного українського орієнталіста академіка А. Ю. Кримського стали сторінки рукопису, що зберігаються у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Запропонований увазі читачів фрагмент присвячено подіям початку VIII ст., коли відбувалися хозарсько-арабські війни, що вплинули на історію не лише Хозарського каганату, а й Східної Європи та Кавказу.

Ключові слова: "Історія хазар", А. Ю. Кримський, українське сходознавство, хозари

А. Е. Крымский

"История хазар" (неопубликованные фрагменты) /

Подготовка к печати: О. Б. Бубенок, А. А. Хамрай, В. В. Черноиваненко

Основой для публикации известных фрагментов второй части монографии "История хазар" выдающегося украинского ориенталиста академика А. Е. Крымского стали страницы рукописи, хранящиеся в фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского. Предлагаемый вниманию читателей фрагмент посвящен событиям начала VIII в., когда шли хазарско-арабские войны, оказавшие влияние на историю не только Хазарского каганата, но и Восточной Европы и Кавказа.

Ключевые слова: "История хазар", А. Е. Крымский, украинское востоковедение, хазары

РЕЦЕНЗІЇ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 126–127

BOOK REVIEW: O. SEREDA. OTTOMAN-UKRAINIAN STEPPE BORDERLAND IN OTTOMAN-TURKISH SOURCES OF THE 18 CENTURY. – ODESSA: ASTROPRINT, 2015. – 312 p.

O. A. Bachynska
DSc (History), Professor
Odessa I. I. Mechnikov National University
2, Dvoryanska Str., Odessa, 65082, Ukraine
Olena_an@ukr.net

In the monograph of O. Sereda, for the first time in historiography, translations of Ottoman-Turkish documents that reveal important issues of common Ukrainian-Turkish history are proposed. The author shared the analysis of the documents into three important blocks: "Ochakiv Vilayet in the Crimean-Ottoman Space", "Ukrainian-Cossack Black Sea Region for Ottoman rule", "Khanska Ukraine" or "Mukataa Tombasar" (end of 17–18 century). The text of the scientific publication addresses the issues of administrative management of Ukrainian territories under the Ottoman rule, in particular the role in the economic life of the Odessa-Khodzhibay region, the question of financing of the Swedish King Charles XII and the Ukrainian hetman Ivan Mazepa by the Ottoman government in Bender in 1709, were discovered for the first time. The formation of a specific historical and geographical region "Khanska Ukraine" is described.

Keywords: Cossacks, Hetman I. Mazepa, Khanska Ukraine, Khodzybey, Ottoman-Turkish sources, steppe borderland

О. А. Бачинська

РЕЦЕНЗІЯ НА: СЕРЕДА О. ОСМАНСЬКО-УКРАЇНСЬКЕ СТЕПОВЕ ПОРУБІЖЖЯ В ОСМАНСЬКО-ТУРЕЦЬКИХ ДЖЕРЕЛАХ XVIII ст. – ОДЕСА: АСТРОПРИНТ, 2015. – 312 с.

Історія українських земель за часів османського панування та взаємини української козацької еліти XVIII ст. з державою Османів та Кримським ханством на сьогодні мають фрагментарне висвітлення. Причиною такої ситуації передусім є обмаль вітчизняних джерел та недоступність документів османського походження. Наявність у монографії Олександра Середи архівних османсько-турецьких документів з архівосховищ Туреччини, Болгарії та Польщі значно розширює наші уявлення про історичний процес на степовому українському порубіжжі. Необхідність досліджень у цьому напрямку на сучасному етапі полягає у вивченні досвіду в регулюванні національних та соціальних процесів обох держав як усередині, так і ззовні. Все вищезазначене актуалізує дослідження Олександра Середи зі спільних питань османсько-української історії.

Немає необхідності зупинятися на усіх досягненнях монографічної роботи О. Середи, що являє собою значний внесок у дослідження української, турецької і, безперечно, європейської історії. Підкреслимо лише найголовніше.

Монографія О. Середи аналізує запропоновані документи трьома блоками, що розкривають важливі питання історії степового порубіжжя османсько-українських

© 2018 O. Bachynska; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

територій. Перший блок питань характеризує "Очаківський вілайєт у кримсько-османському просторі". Автор виявляє складну адміністративно-фіскальну систему управління на територіях пониззя Дніпра – Південного Бугу – Дністра – Дунаю, функції османських чиновників та ієрархію підпорядкування в зазначених землях між Кримським ханством та Османською державою. Слід наголосити, що публікація документів з цієї проблематики дає нові аргументи в дискусіях сучасної історичної науки щодо визначення віку та значення міста Одеси – Ходжибея в період ранньонового часу. Зокрема, у документах № 20–23 (с. 239–245) йдеться про голову адміністрації Хаджибея Хафиза Ельхаджа Мехмеда, який опікувався розбудовою порту і відправкою хліба.

Другий блок питань, якому присвячена найбільша кількість запропонованих документів, – "Українське-козацьке Причорномор'я за османського панування". Привертає увагу запропонована автором ідентифікація козаків в османсько-турецьких джерелах, а саме чотири назви для різних груп українського козацтва – "Сарака-миш", "Поткали", "Барабаш", "Кардаш". Виявлення та інтерпретація О. Середою таких назв є, безперечно, вагомим внеском в українську історіографію. Однак найбільш цінними є для нас документи про перебування та життєзабезпечення з боку османської влади шведського короля Карла XII, гетьмана І. Мазепи, кошового отамана К. Гордієнка в Бендерах після Полтавської битви 1709 р. Як зазначає сам автор монографії, "Запропоновані до уваги документи є малою частиною османських джерел, пов'язаних зі славетною постаттю гетьмана Мазепи. Можна бути впевненим, що подальша евристика в османських архівних збірках надасть ще не одну можливість повернутися до означеного" (с. 65).

Третій блок питань, окреслених у монографії, пов'язаний з існуванням історико-географічної області "Ханська Україна", чи "Мукатаа Томбасар" (кінець XVII–XVIII ст.). Звернення до формування цього малодослідженого регіону не випадкове, адже досить часто він вважався майже легендарним. О. Середі вдалося з'ясувати та обґрунтувати значення такого дискусійного терміна в українській історіографії, як "Ханська Україна", роль цієї території в управлінні османськими і кримськими теренами, визначити її керівників та населення регіону. Документи, запропоновані до уваги, дають змогу вважати, що "Ханська Україна" створена на етнічно-релігійній основі з виразною християнською домінантою, особливо "від початку зберігаючи козацький звичаєвий спосіб управління над християнським населенням". Автор пише: "Якщо припустити, що створення Ханської України мотивовано специфічним етнічним складом населення в регіоні, то подальше його функціонування говорить про пріоритет політичного й економічного використання регіону як кримським, так і османським урядами. Контроль над стратегічно важливими торговельно-транспортними вузлами відбувався через довірених каймакам-намісників Дубасарського гетьмана-войводи" (с. 117).

У монографії запропоновано вперше виявлений 31 османсько-турецький документ з транслітерацією на сучасну турецьку мову та перекладом на українську мову. Безперечно, це є наслідком значної багаторічної наукової роботи у взаємодії з турецькими науковцями, що позначилось на якісному, адекватному перекладі османсько-турецьких текстів, виваженій структурі книги, рівні осмислення теми й узагальненнях.

Монографія О. Середи є важливим внеском в історіографію вивчення складних історичних процесів на османсько-українському степовому порубіжжі, цінним інформативним дослідженням з новими документальними матеріалами та прикладом корисного для обох сторін українсько-турецького співробітництва.

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shìdnij svìt, 2018, No. 3, pp. 128–130

BOOK REVIEW: BATYREVA S. G. BUDDHIST COLLECTION OF THE KALMYK SCIENCE CENTER RAS MUSEUM COLLECTION: STUDY AND COMPILATION OF THE CATALOG (2014–2016). – ELISTA, 2016. – 160 p. (with ill.).

O. Ohnyeva
PhD (History), Senior Fellow
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
gulripsh17@gmail.com.

S. G. Batyreva's monograph presents the results of scientific research on the history of the formation and study of Buddhist art collection in Kalmyk Science Center of Russian Academy of Science. The materials of this collection were gathered from 1999 until 2016 and were described and analyzed by the author in 2014–2016. S. Batyreva's Monograph shows the results of detailed research of collection and consists of two parts: 1. The Investigation of the collection and 2. Collection's catalogue. 1. There are four main themes. S. G. Batyreva's investigation reflects the specific nature of the formation of Buddhist collections in the end of the 20th century and the beginning of the 21st century in Kalmykia and reveals the historical reasons for the current situation of their study. S. Batyreva provides a general view of the collection in the light of ethnic specificity of Buddhist iconography. The author considers the identified Kalmyk, Buryat, Mongolian, Tibetan versions of works of Buddhist art as a part of cultural heritage of Kalmykia. Batyreva's analysis of the Kalmyk sacral artistic tradition revealed visible local features of iconographic interpretation on paintings (thankas), graphic images (parma), and sculptures. The author denoted a problem of attribution of Buddhist art works by comparing and analyzing of different collections. 2. The catalogue compiled by Batyreva contains description of Buddhist paintings (thangkas, parma, tsakli, 96 items) and sculptures (round sculpture and relief, tsatsa, 52 items). As a result of the author's description, the names of modern Kalmyk artists-thangka painters, sculptures and masters of arts and crafts were revealed and thus the anonymous tradition of canon performance was interrupted. S. G. Batyreva's monograph is devoted to the cultural analysis of the tradition in the study of fine arts of Buddhism. It was formed during the interaction of tradition and innovation.

Keywords: Buddhist art collection, ethnic specificity, modern Kalmyk artists-thangkas painters, paintings (thangkas, parma, tsakli), sculptures, tradition and innovation

О. Д. Огнєва

РЕЦЕНЗІЯ НА: БАТЫРЕВА С. Г. БУДДИЙСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ МУЗЕЙНОГО СОБРАНИЯ КАЛМНЦ РАН: ИЗУЧЕНИЕ И СОСТАВЛЕНИЕ КАТАЛОГА (2014–2016). – ЭЛИСТА, 2016. – 160 с. (ил.).

Перед дослідниками історії буддійського мистецтва стоїть складне завдання: по можливості поновляти деякі з майже втрачених внаслідок тих чи інших історичних подій його сторінок, як це сталося, наприклад, із сакральним мистецтвом Калмикії. І найкращими з усіх можливих засобів заповнення історично утворених лакун стають ретельний пошук і активна збиральницька робота відповідних матеріалів з їхнім подальшим послідовним опрацюванням, що має завершитися створенням каталогу і його виданням. Світлана Гарріївна Батирева, авторка книги "Буддийская коллекция музейного собрания КалмНЦ РАН: изучение и составление каталога (2014–2016)"

© 2018 O. Ohnyeva; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

послідовно, протягом багатьох років досліджує калмицьке мистецтво в усіх його напрямках. Про це свідчить хоча б низка видань, які побачили світ лише у XXI сторіччі, і серед них – "Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции", 2005; "Народное декоративно-прикладное искусство калмыков XIX – нач. XX вв.", 2006; "Традиционное изобразительное искусство Калмыкии XIX – нач. XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции", 2011; "Изобразительное искусство Калмыкии XX века (1957–2000 гг.)", 2014. І видання, що рецензується, є логічним продовженням багаторічної праці дослідниці.

У рецензованій праці С. Г. Батиревої об'єктами дослідження стали твори буддійського мистецтва, які збиралися з 1999-го по 2016 р., а описувалися та вивчалися нею у 2014–2016 рр. Кількість проаналізованого образотворчого матеріалу свідчить про обшир і багатоаспектність роботи, реалізованої С. Батиревою. Такий авторський підхід визначив структуру її видання, що містить два взаємообумовлених розділи. Перший розділ – це дослідження, яке складається з чотирьох глав. Другий розділ – каталог, де представлено буддійські живопис і скульптуру. Здійснене авторкою фундаментальне вивчення матеріалу дало їй змогу виокремити "старокалмыцкое искусство XVIII – начала XX ст. как этнический вариант искусства северного буддизма в исторических реалиях бытия культуры и религии народа" (с. 10). Під час вивчення історії комплектування зібраних матеріалів і різновидів їхніх надходжень вона виділила характерні особливості творів, які депортованим калмикам вдалося захопити з собою, зберегти і повернутися з ними на батьківщину після реабілітації (с. 22).

Перший розділ дослідження Світлани Батиревої, що представлений у чотирьох главах, відбиває чотири головні теми. Послідовність викладу дослідження образотворчого матеріалу визначила зміст і послідовність глав. Особливості формування буддійських зібрань Калмикії наприкінці XX ст. і на початку XXI ст. розглядаються в першій главі, що присвячена історії комплектування музейного зібрання КалмНЦ РАН, звертаючи увагу на час, коли був порушений процес історичної спадкоємності – передача "з покоління в покоління традиційної основи буття народу" (с. 13). Водночас авторка виявляє історичні умови для їхнього сучасного дослідження, реконструкції культурного спадку на основі пошуку і збору матеріалів з їхньою подальшою каталогізацією. Як визначає С. Батирева, "История комплектования музейного собрания КалмНЦ РАН является отправной точкой в истории его происхождения, знание которого необходимо в анализе коллекции" (с. 18). У другій главі авторка презентує колекції в контексті етнічної специфіки буддійської іконографії, зазначаючи, що буддійське образотворче мистецтво Калмикії формувалося в "конкретних історичних, ландшафтних і культурних умовах існування етносу" (с. 23). Попри "випадковий" внаслідок історичних реалій характер комплектування, Батирева таки сподівається, що в цілому зібрання дає уявлення про калмицький пантеон, що формувався у XVIII – на початку XIX ст. Зміни, що спостерігаються в каноні зображень персонажів пантеону, окрім інших процесів, обумовлені ізольованістю від буддійських центрів. Авторка розглядає ідентифіковані бурятські, монгольські, тибетські версії буддійського мистецтва як частину культурної спадщини Калмикії. У третій главі дослідження розглядає калмицьку сакральну художню традицію і виявляє локальні особливості іконографічної інтерпретації на танках, графічних зображеннях (парма) та в скульптурі. На основі порівняльного розгляду вітчизняних і закордонних колекцій, у тому числі калмицьких зібрань у музеях Німеччини (Дрезден, Гернгут) і України (Музей мистецтв ім. Ханенків, Київ), у четвертій главі С. Г. Батирева звертається до проблеми атрибуції буддійських художніх творів. Вона зазначає, що "слагаемая в установлении места и времени создания, атрибуция, таким образом, являет основу изучения коллекции" (с. 61). Узагальнюючи

аналіз калмицького іконографічного матеріалу, С. Г. Батирева виявляє його особливості, що дає їй змогу вибудувати послідовність та відповідні етапи розвитку буддійського мистецтва Калмикії.

Другий розділ – каталог містить описи буддійського образотворчого матеріалу, у тому числі живопису (танки, парма, цаклі – 96 одиниць зберігання) та скульптури (кругла, рельєф, цацха – 52 одиниць зберігання). Здійснені С. Батиревою описи репрезентують імена сучасних калмицьких художників-танкописців, скульпторів, майстрів прикладного мистецтва і таким чином переривають анонімну традицію канонічного мистецтва. Проте чорно-біле видання образотворчого матеріалу часом позбавляє можливості його використання при роботі з дослідженням, залишаючи лише одне – вірити на слово авторці. Хоча саме кольорове вирішення є однією з найцікавіших характеристик калмицького сакрального живопису. Іноді опис неуважно вичитаний. Так, зображення визначено як персонаж Ушнишавіджая, але в описі вказано ім'я іншого персонажа – бодхісаттва Авалокитешвара (с. 94). Або персонаж названий як Ваджрадхара, а в пантеоні гелук це аді-будда і колір його тіла – синій, зображений білотілим, і це може бути персонаж на ім'я Ваджрасаттва (с. 95), чиє ім'я в іншому місці відтворено з помилкою: "Ваджасаттва" замість Ваджрасаттва. Неякісний друк не дає чітко встановлювати атрибути персонажів, а відсутність кольору позбавляє можливості коригувати наведені імена. На жаль, укладений каталог внаслідок його незадовільного друку не відображає повною мірою кінцевий результат дослідження, що його виконала С. Батирева. Але, попри все, робота С. Г. Батиревої, присвячена культурологічному аналізу калмицького сакрального мистецтва в контексті досліджень буддійського образотворчого мистецтва, яке формувалося в процесі взаємодії саме традиції та інновації, дало змогу авторці виявити складну структуру взаємодії іконографічного канону і традиції, етнічні особливості буддійського мистецтва Калмикії та стадії його розвитку.

ІНФОРМАЦІЯ
ДЛЯ АВТОРІВ ЖУРНАЛУ “СХІДНИЙ СВІТ”

Журнал “Східний світ” приймає статті українською, російською, англійською мовами, надіслані на адресу: Україна, 01001, Київ, вул. Грушевського, 4, Інститут сходознавства НАН України, редакція журналу “Східний світ”, e-mail: shidnyj.svit@gmail.com

Роздрук статей, надрукованих через два інтервали на стандартному білому папері формату А-4, подається в одному примірнику. Матеріали повинні супроводжуватись електронною копією у вигляді документа Microsoft Word for Windows із розширенням *.rtf або *.doc. Рукописи проходять анонімне рецензування і не повертаються.

Стаття супроводжується резюме англійською, українською та російською мовами (переклад назви статті, а також прізвища та ініціалів автора обов’язковий). Мінімальний обсяг англійського резюме – 270–300 слів. Кожне резюме супроводжується ключовими словами (8–10 слів) відповідними мовами.

На окремій сторінці українською та англійською мовами наводяться назва статті, повне ім’я, по батькові та прізвище автора, науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, де він працює, а також контактні адреси, телефони та e-mail.

Вимоги до ілюстрацій:

Усі графічні файли подаються окремо від текстового у відповідному форматі, наприклад ***.jpg**

Посилання на літературу наводяться у тексті. У квадратних дужках подається ім’я автора, рік видання (без коми перед ним) і, якщо потрібно, сторінки: [Рибалкін 1993, *66*]. Ініціали наводяться після прізвища автора лише у тому випадку, коли у статті є посилання на кількох авторів з однаковим прізвищем. Якщо в одному місці наводяться посилання на кілька праць, вони подаються у хронологічному порядку через крапку з комою. Текстові посилання подаються в кінці статті, перед літературою.

Список цитованої літератури, розміщений в алфавітному порядку, подається у кінці статті під назвою **ЛІТЕРАТУРА**. Він має бути надрукований через два інтервали. Назви цитованих праць оформляються за таким зразком:

Кримський А. **Мусульманство та його будучність.** Львів, *1904*.

Калинина Т. М. Днепровско-Донской бассейн в представлениях арабо-персидских географов IX–X вв. // **Хазарский альманах.** Т. 6. Киев – Харьков, *2007*.

Пріцак О. Не-“дикі” половці // **Східний світ,** *1995*, № 1.

Транслітерований список цитованої літератури (**References**) оформлюється за гарвардським стилем. Він подається повністю окремим блоком, повторюючи список літератури, наведений мовою оригіналу відповідно до вимог ДАК України, незалежно від наявності у ньому англомовних джерел. Якщо в списку є посилання на іноземні публікації, вони повністю повторюються в **References**. Транслітерація здійснюється за стандартом BGN/PCGN.

Для транслітерованих праць (з оригіналу кирилицею) пишемо англійською мовою повне місце видання, а також позначення томів, номерів, сторінок (“Vol.”, “No.”, “pp.”, “p.”). Назву видавництва залишаємо транслітерованою. Зазначаємо наприкінці речення мову видання, наприклад (In Ukrainian). Більше інформації див.: http://oriental-world.org.ua/uk/for_authors

Транслітерація іншомовних слів здійснюється латинською графікою з відповідною діакритикою. Власні імена, назви передаються за допомогою літер українського алфавіту з урахуванням традиційних написань.

Шановні читачі!
Журнал “Східний світ” можна передплатити у відділеннях Укрпошти.
Передплатний індекс видання *60279*

Підписано до друку 24.09.2018. Формат 84x108/16. Папір офс.
Ум. друк. арк. 13,86. Тираж 50 прим. Зам. 871.

Надруковано у друкарні ПП “Аксіома”
32300, Хмельницька обл., м. Кам’янець-Подільський,
пров. Північний, 5, тел./факс (03849) 4-06-01
Свідоцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 1808 від 26.05.2004 р.
e-mail: aksiomaprint@ukr.net