

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

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

3.2020

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

КИЇВ–2020

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

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

Богомолов О. В. (Київ), д. ф. н., ст. н. с.

Бубенок О. Б. (Київ), д. і. н., проф., *заст. гол. ред.*

Вовін О. В. (Париж, Франція), доктор філософії, проф.

Гасанли Дж. П. (Баку, Азербайджан – Вашингтон, США), д. і. н., проф.

Дрига І. М. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.

Дрор О. (США), доктор філософії, асоц. проф.

Кемпер М. (Амстердам, Нідерланди), доктор габілітований, проф.

Кіктенко В. О. (Київ), д. філос. н., ст. н. с.

Кочубей Ю. М. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.

Ламажаа Ч. К. (Москва, Росія), д. філос. н.

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.

Радівілов Д. А. (Київ), к. і. н., ст. н. с.

Смолій В. А. (Київ), ак. НАНУ

Тарасенко М. О. (Київ), д. і. н., ст. н. с.

Хамрай О. О. (Київ), д. ф. н., ст. н. с., *заст. гол. ред.*

Хвальков Є. О. (Санкт-Петербург, Росія), доктор філософії, доцент

Яворська Г. М. (Київ), д. ф. н., проф.

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 наукометричних базах та електронних бібліотеках: Google Scholar, Slavic Humanities Index, ROAD, ResearchBib, Ulrich's Periodicals Directory, EuroPub та ін.

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 27.08.20

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

ISSN 1608-0599

© Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2020

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ

<i>Борділовська О. А.</i> Беназір Бгутто: життя в політиці	5
<i>Кіктенко В. О.</i> Теорія Ден Сяопіна: практична філософія та оновлена ідеологія Комуністичної партії Китаю	25

ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО ТА ІСТОРІОГРАФІЯ

<i>Радівілов Д. А., Бубенок О. Б.</i> Свідчення ал-Мас‘уді і “Худуд ал-‘алам” про народи Півдня Східної Європи	37
---	----

ФІЛОСОФІЯ

<i>Капранов С. В.</i> Інтерпретація янмінізму в пізній творчості Місіми Юкіо	63
--	----

ПАМ’ЯТКИ СХІДНОГО ПОХОДЖЕННЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

<i>Попельницька О. О., Мироненко Т. І.</i> Кхмерський бронзовий ритуальний меч у зібранні Національного музею історії України	71
--	----

СУЧАСНИЙ СХІД

<i>Парахонський Б. О., Яворська Г. М.</i> Близький Схід як простір глобальної невизначеності: виклики для України	87
--	----

ПЕРЕКЛАДИ

Аннали Беневенто / Перевод с латыни и комментарии Е. А. Хвалькова	109
Бхагавадгіта. Главы 14–15 / Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби	125
<i>Бин Синь.</i> Весенние воды. Стихи / Перевод с китайского, вступительная статья и комментарии Н. А. Черныш	139

ХРОНІКА

<i>Павлик Н. І.</i> Міждисциплінарні підходи до дослідження класичних індійських текстів: літня школа з джайнізму в Канаді	165
---	-----

TABLE OF CONTENTS

HISTORY

<i>O. Bordilovska.</i> Benazir Bhutto: Life in Politics	5
<i>V. Kiktenko.</i> Deng Xiaoping Theory: Practical Philosophy and Renewed Ideology of the Chinese Communist Party	25

SOURCE STUDY AND HISTORIOGRAPHY

<i>D. Radivilov, O. Bubenok.</i> Testimonies of al-Mas‘udi and Hudud al-‘Alam about the Peoples of Southern Eastern Europe	37
---	----

PHILOSOPHY

<i>S. Kapranov.</i> Interpretation of Yangmingism in the Late Works of Mishima Yukio	63
--	----

ORIENTAL ARTEFACTS ON THE TERRITORY OF UKRAINE

<i>O. Popelnytska, T. Myronenko.</i> The Khmer Bronze Ritual Sword in the Collection of the National Museum of Ukrainian History	71
---	----

MODERN EAST

<i>B. Parakhonsky, G. Yavorska.</i> Global Uncertainty in the Middle East: Challenges for Ukraine	87
--	----

TRANSLATIONS

Annales Beneventani / Translation from the Latin and Commentaries by E. Khvalkov	109
Bhagavadgītā. Chapters 14–15 / Translation from the Sanskrit, Introductory Article and Commentaries by D. Burba	125
<i>Bing Xin.</i> Spring Water. Poems / Translation from the Chinese, Introductory Article and Commentaries by N. Chernysh	139

CHRONICLE

<i>N. Pavlyk.</i> Interdisciplinary Approaches to the Study of Classical Indian Texts: Jainism Summer School in Canada	165
---	-----

UDC 94(549):929

BENAZIR BHUTTO: LIFE IN POLITICS

O. Bordilovska

DSc (Politics)

Embassy of Ukraine in the Islamic Republic of Pakistan

F- 7/3, House 4, Str. 5, Islamabad, Pakistan

olbord@ukr.net

Different opinions and estimations on Benazir Bhutto's life in Pakistani politics could be found, from admire to reject. She repeated many times that she did not choose her life, but all her destiny has been chosen by the obstacles of her life instead, first of all by the family she belonged to. To be Bhutto means to be in politics, to be active, successful and always risky, to have a lot of fans and enemies as well. She became known as a "Daughter of Pakistan", who tried her best to change the country for better after a decade of dictatorship. In fact, the most popular politician in Pakistan ever – is Benazir, and having her, as a Prime Minister twice, was a good luck for the image of Pakistan. First female head of the government in the Muslim world, she also gave a hope for millions outside Islamic Republic of Pakistan. Well-educated and strongly motivated, with impressive background and huge ambitions, it seems she could give a second chance to her father's plan of state's transformation. What is more, she was eager to provide an effective combination of Islam and democracy – again, a kind of revival of Zulfikar Bhutto's Islamic socialism, where no place for terrorism and extremism is secured. Unfortunately, this has not happened, the assassination of Benazir on her way to the next political victory stopped a dream for safe Pakistan. Until now, she is admired by millions, and at the same time the family name is a symbol of the corruption. So, the article is devoted to "The Phenomenon of Benazir", if such could be really estimated.

Keywords: Benazir Bhutto, anti-terrorist struggle, Islam, Pakistan, corruption, gender issues

БЕНАЗІР БГУТТО: ЖИТТЯ В ПОЛІТИЦІ

О. А. Борділовська

Беназір Бгутто стала легендою ще за життя: перша жінка – голова уряду мусульманської країни, обрана демократичним шляхом, наймолодший прем'єр Пакистану... Представниця відомої політичної династії, вона перебрала на себе обов'язки голови Пакистанської народної партії майже одразу після страти батька, відомого політика З. А. Бгутто, відсунувши від керівництва матір, брата і дядька. Вона наважилась кинути виклик найбільшій силі, яка завжди мала надзвичайні повноваження в її країні, – армії. Вона зробила відчайдушну спробу знов показати, що іслам і демократія можуть співіснувати, виклик був кинутий також ісламським ортодоксам, і це в часи правління в Пакистані диктатора Зії уль-Хака, який намагався запровадити в державі клерикально-військове правління. Її друге повернення до влади мало нарешті припинити черговий військовий режим – генерала П. Мушаррафа, але не судилося... 27 грудня 2007 р., коли до чергових парламентських виборів залишалося пару місяців, Б. Бгутто загинула під час зустрічі з виборцями в

© 2020 O. Bordilovska; 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/4.0/>).

м. Равалпінді. 15-річний добре навчений “борець за віру”, тобто терорист-смертник, убив її пострілами впритул і підірвав себе. Після трагічної загибелі вона здобула статус **шахіда** – людини, що віддала своє життя за досягнення ідеалів нації. Для багатьох жінок у Пакистані та й взагалі у мусульманському світі вона й досі є уособленням надії на те, що жіноча доля може бути кращою. Ще одна відома пакистанка – Малала Юсуфзаї, яка з дитинства боролася за права дівчат здобувати освіту, зазнала нападу талібів і 2014 р. була нагороджена Нобелівською премією миру, – неодноразово говорила, що саме діяльність Беназір Бхутто надихала її персонально.

Життю і діяльності Беназір Бхутто присвячено безліч публікацій, у Пакистані і за кордоном. Тисячі доларів і ще більше пакистанських рупій витрачені на те, щоб з’ясувати, хто саме стоїть за її вбивством. Кожного року наприкінці грудня (роковини її загибелі) з’являються нові свідчення і коментарі щодо її досягнень і прорахунків, вони дуже різні за тоном, але мають дещо спільне: немає однозначних оцінок, усі дослідження дуже контroversійні, лише акценти розставлені по-різному. Пишуть політики і журналісти, місцеві і західні, її друзі і вороги, і кожен має своє бачення. Вийшло друком багато книжок-спогадів журналістів, які працювали разом з Беназір. Одна з найвідоміших – британської журналістки Крістіни Лемб “В очікуванні Аллаха. Боротьба Пакистану за демократію” [Lamb 1991]. Але і в них вона постає як яскрава, але неоднозначна особистість. Найбільше схвальних відгуків від жінок, які продовжують бачити в ній якщо не кумира, то надію. Декілька років тому в РФ видано книгу “Беназір Бхутто: портрет в двох ракурсах” [Суворова 2013]. Її авторка, Анна Суворова, є відомим фахівцем-сходознавцем, знавцем літератури урду, щороку буває в Пакистані, бере участь у наукових конференціях і літературних фестивалях, тож мала можливість назбирати багато цінної інформації.

Нарешті, цікавими джерелами для вивчення життєвого шляху Беназір є її власні книги – “Дочка Сходу” [Бхутто 2008] і “Примирення. Іслам, демократія і Захід” [Бхутто 2009]. Хоч багато інформації має суб’єктивний характер, все ж таки спогади дають можливість відстежити, як саме її родина, найближче оточення, освіта змогли вплинути на формування непересічної особистості, якою точно була Беназір. Зрештою, її перша книга спогадів не просто так починається словами: “Не я обирала це життя, життя вибрало мене”.

В Україні взагалі публікацій про політику та історію її країни було вкрай мало, оскільки пакистанська тематика не здобула популярності на наших теренах. А Бхутто знають лише через її належність до відомої династії, гарну зовнішність і трагічну долю. Тож спробуємо у своєму дослідженні з’ясувати, чим була наповнена політична кар’єра Беназір Бхутто і чи існує насправді якийсь “феномен Беназір”. Навряд, оскільки в Пакистані завжди так: обожнювання мільйонів може відійти в небуття миттєво і так само швидко повернутися знов – залежно від обставин. Або ж людське ставлення до “великих” розподіляється десь 50 на 50: для когось політик стає кумиром, друга половина готова його вбити (яскравий приклад – минулорічний смертний вирок колишньому президенту Пакистану П. Мушаррафу, після чого майже одразу ледь не на кожному дереві в Ісламабаді з’явилися листівки “Мушарраф – наш герой!”). Політичне життя в Пакистані залишається складним калейдоскопом протягом усього існування цієї держави. У яскравому і мінливому, як калейдоскоп, політичному календарі усе має значення: походження і родина, мова й релігія, освіта та бізнес, друзі й вороги, зовнішність і ораторське мистецтво. А ще – у яку саме мить ти вирішив узяти участь у боротьбі за нову картинку в тому калейдоскопі, який вже понад 70 років крутиться, продукує якісь зміни і не дає зрозуміти послідовність цих змін, а тим більше – спрогнозувати новий візерунок.

Дослідниками історії цієї багато в чому незвичайної країни вже не раз зазначалося, що на формальну реалізацію “ідеї Пакистану” і створення держави мусульман

Південної Азії пішло усього сім років – від Лахорської декларації 1940 р. до проголошення незалежної Ісламської Республіки Пакистан у серпні 1947 р. А от на пошуки дієвої моделі державності витрачено наступні 70 років, і спроби зробити державу ефективною тривають досі. Кожного, хто брався керувати Пакистаном, чекала непроста доля: незбалансована економіка, бідність і неосвіченість, клановість і етнічна ворожнеча, корупція і політичні чвари, недружні сусіди і вкрай складна безпекова ситуація, а ще – посухи і нестача води, землетруси та паводки... Що вже й казати про долю жінки, яка наважилася стати біля керма такої складної держави, – однозначно, вона була дуже сміливою, і це, мабуть, єдине, що ми можемо визнати безапеляційно. “Беназір Бгутто була найвідважнішою людиною з усіх, кого мені доводилося знати”, – так написав про неї співавтор останньої книжки “Примирення”, журналіст Марк. А Сігал [цит. за: Бгутто 2009, 2].

У житті Беназір були злети і падіння, палаци і в’язниці, з нею спілкувалися сильні світу цього, на неї молилися найбільшій прошарки населення в Пакистані. Беназір називали “королевою нетрів”, проте її весілля було розкішним, як у східній казці. А вже за місяць вона пережила замах на вбивство, і таких буде ще декілька. Її любили і ненавиділи, на неї покладали надії на мир у регіоні і її ж звинувачували в підтримці терористів. Беназір активно просувала гасла демократії, проте дивним чином боротьба за рівність поєднувалася з любов’ю до розкошів, дорогих прикрас, зокрема неодноразово вона сама і члени її родини були звинувачені у впровадженні всіляких фінансових схем, а її чоловік А. Зардарі став символом корупції в Пакистані. Яких тільки епітетів вона не здобула – її називали “залізною леді Сходу” і “надією Азії”, “дочкою Пакистану”, її перетворили на кумира ті, хто вірив у справедливість, гендерну рівність, співіснування норм ісламу і демократії. А її вороги таврували Беназір “немусульманкою”, “служницею Вашингтона”, “Чорною трояндою” і приписували їй вислів “таліби – мої діти”. Цікаво, що її перша книжка-автобіографія вийшла у світ у 1988 р. під різними назвами: “Дочка долі” і “Дочка Сходу”. Це був своєрідний маніфест – спогади про родину, освіту і боротьбу за демократію – саме в 1988 р. вона повернула прізвище Бгутто на політичний олімп у Пакистані. Деякі її зауваження не викликають жодного заперечення, наприклад таке: “Більшість пакистанців не бажало перетворення країни на теократію. Вони дотримувалися принципів світської держави, які були закладені в основу державного устрою засновником Пакистану Каїд-і-Азамом Мохаммедом Алі Джинною” [Бхутто 2008, 5]. Саме таку країну прагнула бачити Беназір.

Її друга книжка “Примирення. Іслам, демократія і Захід” теж мала бути передвиборчим маніфестом, але стала останнім її твором. Беназір було вбито під час політичного марафону 2007 року, її родина напише потім в коментарях до її останньої книжки: “В Аллаха, мабуть, були свої причини, щоб дозволити нашій дружині і мамі дописати цю книгу... У ній ідеться про речі, які ніколи не зрозуміють ті, хто її вбив: демократію, толерантність, здоровий глузд, надію та істинний сенс ісламу” [цит. за: Бхутто 2009, 321]. Кажуть, що вона мала політичне чуття і вміла переконувати та справляти враження, але це ані зупинило її ворогів, ані запобігло жорстокому вбивству. Вона знала, що ризикує, але справді була дуже відважною. Чи, може, це була її доля? Як зазначалося у статті М. Б. Алама “Чому Беназір Бгутто була дочкою Пакистану?”, “...наскільки життя Беназір було визначене долею, а наскільки фатальними обставинами – це питання для істориків” [Alam 2019].

Почнемо з долі. Беназір народилася 21 червня 1953 р. в Карачі – найбільшому місті Пакистану, дотепер – діловій і фінансовій столиці країни. Родина, у якій вона з’явилася на цей світ, належала до кола найвідоміших аристократичних сімейств Пакистану. Батько – Зульфікар Алі Бгутто, колишній міністр закордонних справ, президент і прем’єр-міністр, походив з багатой родини аристократів-землевласників. За національністю *sindgi*, сімейний маєток розташований неподалік від міста Ларкана

в пакистанській провінції Сіндг. Мати Беназір, Нусрат Бгутто (Ісфакані), мала іранське курдське походження, сповідувала шиїзм, тоді як батько Зульфікар був сунітом. У своїх спогадах Беназір неодноразово згадувала, що для неї ці розбіжності ніколи не мали значення, усі були мусульмани, єдність ісламського віровчення не ставилася в родині під сумнів.

Нусрат Бгутто була другою дружиною Зульфікара (з першою, своєю кузиною Ширін, він побрався за традицією в юному віці, потім поїхав на навчання до Британії і після повернення з нею вже не жив), згодом Нусрат стала відомою політичною фігурою в Пакистані, мабуть, виходячи заміж за Зульфікара, була одразу до цього готова – правильно оцінювала його походження і можливості, розуміла його амбіції. Як очевидно з її прізвища, народилася Нусрат в іранському місті Ісфакані 23 березня 1929 р. в багатій родині клану Гарірі курдського походження. Її батько, відомий бізнесмен, мешкав у Бомбеї і лише після Поділу Британської Індії 1947 р. переїхав до Карачі з родиною. Нусрат у той час здобувала освіту в Ірані – дістала ступінь бакалавра з мистецтв і гуманітарних наук в Ісфаканському університеті. З майбутнім чоловіком зустрілася вже в Карачі, 8 вересня 1951 р. вони одружилися. Беназір була старшою дочкою у пари, згодом народилися ще два сини, Муртаза і Шахнаваз, та дочка Санам. Нусрат із задоволенням виконувала обов'язки першої леді країни в 1971–1977 рр., але після військового перевороту її доля різко змінилася. Замість прийомів та закордонних візитів на неї чекали домашні арешти та в'язниці, довге життя за кордоном, де вона спочатку очолила ПНП, а згодом, також в еміграції, – Рух за відновлення демократії (створений нею ж 1981 р.). Після загибелі її ката – генерала Зії уль-Хака Нусрат стала брати активну участь у політичному житті країни, спочатку підтримавши Беназір, була навіть членом її уряду першої каденції. Згодом віддала перевагу синові – Муртазі, оскільки вважала, що спадкоємцем у політичній династії має бути чоловік. Після загадкового вбивства Муртази в 1996 році дочка відсторонила її від будь-якого впливу, від того часу Нусрат Бгутто жила в Дубаї, більше Беназір не допускала її присутності у власній політичній кар'єрі, посиляючись на її хворобу і вік. Але мати пережила дочку і двох синів (інший син, Шахнаваз, загинув за загадкових обставин у 1985 році у Франції), померла своєю смертю у 2011 році і в пам'яті пакистанського народу залишилася під іменем “Mādar-e-Jamhooriyat” – “Мати демократії”, саме такий титул був наданий їй парламентом країни вже після смерті.

Можна припустити, що Нусрат багато в чому подавала приклад старшій доньці, аж поки їхні шляхи не розійшлися. Пізніше Беназір навіть згадала, що курдське походження її матері також вплинуло на її рішення боротися за демократію (складне курдське питання спонукало боротися за справедливість?). Хоч би там як, але мати точно сприяла “демократичним захопленням” Беназір, у віці 14 років дозволила їй самій обирати, чи носити чадру (та категорично відмовилася, а покривати голову стала тільки тоді, як розпочала політичну кар'єру в Пакистані), заохочувала до західної освіти. Сама Беназір неодноразово згадувала, що батьки виховували синів і дочок абсолютно однаково, не обмежували дівчат у можливостях навчання, наприклад. Те, що згодом мати стане підтримувати брата Муртазу в його намаганнях керувати партією, для Беназір могло бути розчаруванням. Але ж і сама вона, маючи трьох дітей, від самого початку робитиме ставку на єдиного сина Білавала, лише в ньому, а не в дочках бачила свого наступника і спадкоємця гучного прізвища Бгутто. До речі, навіть після шлюбу з представником пакистанської бізнес-еліти Асіфом Зардарі вона не відмовилася від батькового прізвища, а її троє дітей мають подвійне прізвище Бгутто-Зардарі. Щоб зрозуміти, що означає це фамільне ім'я, знов потрібно трохи зазирнути в історію.

Її дід – Шах Наваз Бгутто був відомою політичною фігурою на Індостані в першій половині XX сторіччя, коли вирішувалась доля “перлини Британської імперії”, очолював провінційний уряд, у молоді роки був добре знайомий з Мухаммедом Алі

Джинною – майбутнім “батьком Пакистану”. Члени аристократичної родини Бгутто активно долучилися до політики в новій країні. Цікаво, що один із засновників ПНП Мумтаз Бгутто, дядько Беназір, був фактично усунутий нею від керування партією в 1985 р. (він заснував власну партію – Сіндг Балоч Пуштун Фронт і виступав в опозиції до свого колишнього політичного проєкту). Беназір вимагала не просто поваги, а повного усвідомлення того, що ПНП існує завдяки їй особисто. Так само як колись її батько казав: “Я і є партія”. Можливо, тому, що 20 листопада 1967 року саме завдяки його амбіціям у Лахорі в будинку Доктора Мубашіра Хасана був заснований новий політичний проєкт – Пакистанська народна партія і з того часу на чолі має когось з родини Бгутто [Anmar 2020, 17].

Про батька потрібно згадати більш детально окремо, не було б його і його кар’єри – ніхто б не знав у світі про Беназір. Зульфікар Алі Бгутто народився 5 січня 1928 р. в Ларкані, здобув блискучу освіту спочатку в Індії, у Бомбеї, а згодом і за кордоном – США і Британії, закінчив Каліфорнійський та Оксфордський університети. Повернувшись у 1953 році до незалежного Пакистану, заснував юридичну практику в Карачі. Та амбіції в нього було набагато більші, він мріяв про публічну кар’єру, а не приватну компанію. З 1957 р. працюючи у представництві Пакистану в ООН, він почав використовувати свої знання та ораторські навички: активно, хоч і безуспішно, намагався “проштовхнути” на вищий рівень обговорення кашмірського питання. Від 1963 р. він вже міністр закордонних справ, намагається просувати ідеї поступового набуття незалежності від Заходу та зближення з Китаєм. Фактично Бгутто був першим, хто звернув увагу на можливість використання Пакистану для створення індійсько-американського антикитайського альянсу, і тому став першим пакистанським політиком, який прагнув стратегічного зближення з КНР [Борділовська 2018, 200].

Після індійсько-пакистанської війни 1965 р. і підписання Ташкентської декларації Бгутто виступив з гострою критикою цього документа і подав у 1966 р. у відставку, оскільки вважав, що Пакистан пішов на занадто поступливі кроки. Звільнившись з уряду, він створив опозиційну ПНП, якій була потрібна ідеологічна платформа. З. А. Бгутто запропонував “ісламський соціалізм” під гаслом: “Іслам – наша віра, демократія – наша політика, соціалізм – наша економіка”. За таку “незрозумілу пропаганду” уряд невдовзі його заарештував і кинув за ґрати. Проте в країні наближалися вибори, і його партія набирала політичної ваги, під час виборчої кампанії, щоправда, він був більш обережний із соціалістичними гаслами та переважно звертався до ісламу, що в такій державі, як Пакистан, завжди надійніше. Тому й не дивно, що епоха “ісламського соціалізму” триватиме недовго, з 1972-го по 1974 р., а реформи не були завершені.

Далі на Бгутто чекав неприємно крутий розворот: під час парламентських виборів 1970 р. ПНП завоювала більшість голосів у Західному Пакистані, але загалом у країні перемогу здобула бенгальська Авами Ліг, яка виборювала автономію Східного Пакистану. Президент Ях’я-Хан оголосив результати виборів недійсними, що спричинило громадянську війну. За підтримки Індії, після жорстоких боїв бенгальський національно-визвольний рух здобув перемогу, як наслідок, була створена нова держава – Бангладеш. Унаслідок Бангладеської кризи посада президента перейшла до З. А. Бгутто, саме він проводив переговори з І. Ганді і поставив підпис під Сімльською декларацією 1972 р., яка фактично визнавала лінію контролю в Кашмірі за міждержавний кордон. Тож тепер вже його критикували за поступки Індії, і хоча для Пакистану ці події стали справжньою геополітичною катастрофою, для самого З. А. Бгутто вони були початком піку його кар’єри.

У 1973 році була прийнята нова Конституція Пакистану, посада президента набувала церемоніального характеру, сам З. А. Бгутто, аби втримати реальну владу, став прем’єр-міністром, а також зберіг за собою посади міністра закордонних справ, оборони і внутрішніх справ. Він фактично контролював усі важливі галузі

промисловості – металургію, хімічну промисловість, виробництво цементу, машинобудування, сферу страхування; щоправда, його влада не поширювалася на провідну галузь – текстильну. Зосередивши у своїх руках усю можливу владу, він розпочинає обіцяні реформи і розбудову “соціалізму з ісламським обличчям”. До його реформ надзвичайно схвально поставилися в Радянському Союзі, у зовнішній політиці ІРП відбулися значні зміни. Бгутто голосно заявляв про незалежний курс країни (від Заходу передусім), основним принципом зовнішньополітичної діяльності оголосив двосторонність, країна вийшла з багатьох міжнародних союзів, зокрема Співдружності націй (тимчасово). Саме в цей час відбувається посилення зв’язків з Китаєм: знаковим стало відкриття 1971 р. високогірного Каракорумського шосе для легкого транспорту, а КНР згодом не лише почала постачати зброю, а й допомогла у будівництві заводів військового напрямку та машинобудівних фабрик подвійного призначення. Ще одним пріоритетним напрямком стає співпраця з мусульманськими країнами, відповідно до ідей “ісламської солідарності”.

Нафтова криза середини 1970-х років і суттєве зростання ціни на нафту, яку країна імпортувала, значною мірою нівелювали успіхи його господарських реформ, адже очікуваного покращення життя населення не відчувало, хлібом, одягом і житлом, як обіцяно, бідні забезпечені не були. Популярність Бгутто падала, проти нього виступили спільним фронтом багаті землевласники та підприємці (чий інтереси він зачепив найбільше), чим скористалась опозиція. Коли ПНП здобула перемогу на парламентських виборах 1977 року, їхній результат був оголошений сфальсифікованим. 5 липня 1977 р. З. А. Бгутто був заарештований, його звинуватили в заколоті, а через рік, за повної не публічності слідства, був винесений вирок – смертна кара. Світові релігійні і політичні лідери – від Папи Римського і генсека ООН до керівників США та СРСР (Дж. Картер і Л. Брежнєв) – зверталися особисто до нового президента Пакистану з проханням про його помилування, проте марно. Зульфікар Алі Бгутто був страчений, його коротке яскраве життя та діяльність згодом оцінять по-різному, але в історії Пакистану він однозначно залишив помітний слід.

Ось у такій родині зростала Беназір, якій точно було вготоване багате і яскраве життя. З дитинства вона мала усе найкраще, зокрема вчилася в найвідоміших школах Карачі і Равалпінді. У віці 16 років за традиціями аристократії Індостану вона залишає батьківщину і їде вчитися до США і Великої Британії, спочатку навчається в Гарвардському Редкліфф-коледжі, активно занурюється у вир студентського життя, а потім стає справжньою зіркою Оксфордського університету (вчиться в коледжі леді Маргарет). Саме на Заході вона “підхопила вірус демократії”, якого більше так і не позбулася, почала брати участь у різноманітних студентських протестах, як-от проти війни у В’єтнамі. Вона була не тільки старанною студенткою, однією з найкращих, вивчала політологію, економіку і міжнародні відносини – усе, що потрібно для майбутнього політика, – а й надзвичайно популярною активісткою, чудовим оратором та організатором. В Оксфорді її обрали спочатку членом, а згодом і головою престижної дискусійної спілки “Оксфордський союз”. Вона любила красиве життя – ресторани і кав’ярні, спортивні автівки і гарні наряди – у неї було все, адже вона була дочкою лідера Пакистану! 1977 року вона повернулася на батьківщину, де мала намір реалізувати кар’єру дипломата, стала допомагати батьку, здавалося – її чекає блискуче майбутнє. Та раптом все змінилося. У липні того ж 1977 р. голова генштабу генерал Зія-уль-Хак учинив військовий переворот, після чого її батько був кинутий до в’язниці і за два роки страчений.

З книги Б. Бгутто: “Зія уль-Хак... Під личиною лояльного керівника штабу ховався зрадник, який серед ночі підняв війська, аби прибрати цивільний уряд мого батька та силою підкорити країну. Зія уль-Хак, якому не вдалося знищити батька ніякими гарматами та отруйним газом, незважаючи на воєнний стан, і навіть у камері смертника зламати дух батька... Зія уль-Хак – генерал, який жорстоко тиснув на усю країну довгі дев’ять років...” [Бхутто 2008, 23]. “Мулла в уніформі” – таке прізвисько

дістав Зія від західних журналістів за те, що намагався зробити з Пакистану клерикально-військову диктатуру, заборонивши усі світські заходи і розваги. Дуєт ортодоксальних мулл та керівництва збройних сил – ось найстрашніше поєднання, яке загрожувало демократичним паросткам і руйнувало міжнародний імідж країни.

Беназір багато писала про те, що відчувала себе зобов'язаною продовжити справу батька. Чи було таке бажання справою сімейної честі, чи то помсти або амбіцій? Можливо, і так, принаймні частково. Але немає жодних сумнівів у тому, що Беназір була справжньою патріоткою, яка любила свою батьківщину, а не тільки родину. Вона увійшла до керівництва Пакистанської народної партії, разом з іншими членами родини брала активну участь у політичних акціях, неодноразово перебувала під арештом – як удома, так і у в'язниці, проте Зія уль-Хак помилював родичів страченого суперника, у 1984 році Беназір дозволили виїхати до Лондона. У політичній еміграції разом з матір'ю вона продовжила активну політичну боротьбу.

1985 р. воєнний стан в ІРП нарешті скасували, наступного року родина Бгутто дістала можливість повернутись на батьківщину. Від самого початку повернення Беназір з Лондона у квітні 1986 р. вона була в центрі уваги, на тлі антиурядових протестів і незадоволення правлінням Зія-уль-Хака в Лахорі її зустрів багатомільйонний натовп прихильників. Вона несла з собою надію, приваблювали величезну кількість людей і досить швидко створила цілу армію послідовників. Водночас вона зайнялася “партійним будівництвом” – від 1986 року була співголовою і згодом головою ПНП (від 1997 р. стане пожиттєвим головою партії, рішення підтверджували партійні з'їзди 1999, 2000 і 2002 рр.). Маючи власну політичну силу, почала готуватися до парламентських виборів.

1987 року сталася важлива подія – Беназір вийшла заміж. Здавалося б, святкова подія в житті кожної жінки, та й усе. Але не у випадку Беназір, яка багато разів заявляла, що взагалі не планує мати родину і не хоче бути залежною від чоловіка, а присвятить себе політичній боротьбі. Раптом вона схаменулася і погодилася на традиційний для пакистанського суспільства шлюб за домовленістю. Пояснення тут просте – вона розраховувала на ще більшу підтримку пересічних громадян, тому ще тепер мала стати їм ближчою, показати, що цінує традиції та погоджується з тим, що для жінки родина – найважливіше! Такою була картинка. Насправді ж шлюб таки був за домовленістю – не лише між родинами, а й з майбутнім чоловіком, Асіфом Алі Зардарі, красенем-багатієм з відомої родини бізнесменів. Що цікаво – батько його, Хакім Алі Зардарі, був одним з лідерів Awami National Party – політичної сили, яку очолював опонент Бгутто [Alam 2019]. Асіф одразу зголосився на роль другого плану – виховувати дітей і не заважати політичній кар'єрі дружини, кажуть, що він не дуже-то й вірив у її блискуче майбутнє і точно не думав, що вона стане прем'єр-міністром. Загадкою залишається – чому саме Асіф Зардарі? Адже вони з Беназір походили з абсолютно різного соціального середовища, як писали журналісти: “Зардарі для Бгутто – все одно що недоторканий для брагмана!” [Jillani 2020, 32]. Може, то було справжнє кохання? Пізніше близькі до Беназір журналісти згадували, що вона дуже любила Асіфа, а він багато чим пожертвував заради неї і родини, зокрема з 20 років шлюбу 11 просидів за ґратами (справедливості заради відзначимо, що й отримав він завдяки їй теж немало!). Шлюб додав упевненості (і голосів виборців, для яких вона стала “своєю”), і разом з матір'ю Беназір почала підготовку до виборів, які нарешті відбулися в 1988 році.

А тепер трохи про фатальні обставини, а саме про загибель диктатора Зія уль-Хака, адже ця подія насправді відкрила їй шлях до влади. Катастрофа сталася 17 серпня 1988 р. поблизу Бахавалпура, куди президент-диктатор їздив на випробування військової техніки – американських танків “Абрамс”. За чотири хвилини після зльоту борт № 1 вибухнув – в абсолютно чистому небі, без жодних зовнішніх причин. 31 людина, включно з екіпажем, втратила життя. Разом з диктатором загинула майже уся військово-політична еліта Пакистану, а ще – Посол і військовий аташе США.

До речі, посол Арнольд Рафл мав повертатися в Карачі, але Зія вмовив його сісти на президентський літак – мав обговорити щось важливе... Обставин загибелі так і не з'ясували – звичайна для Пакистану справа. Син диктатора Іджаз разом із сином загиблого керівника розвідки генерала Ахтара Хумаюном почав власне розслідування і майже одразу звинуватив родину Бгутто, хоча доказів так і не надав, лише заявив про тиск і неможливість з'ясувати деякі підозрілі деталі. Особливо після того, як було виявлено, що незадовго до трагічного польоту до Бахавалпура прибули декілька провідних членів ПНП... Пізніше заговорили й про причетність до катастрофи брата Беназір Муртази Бгутто та фінансованої ним організації “Аль-Зульфікар” (у перекладі “меч”, та за ім'ям страченого батька). І хоча Зульфікара Бгутто в країні любили набагато більше, ніж Зію уль-Хака, Іджаз заявив, що саме його батько помер як герой. “Її (Беназір) батько був повішений у тюремній камері, а мій загинув у формі, як справжній захисник нації” [цит. за: Lamb 1991, 94].

Династійність – одна з яскравих особливостей політичного життя в Південній Азії. Діти колишніх правителів Іджаз і Беназір мали багато спільного: майже однакові за віком, харизматичні, з гарною освітою і схильністю до західного стилю життя (одяг, спілкування англійською), обоє не збиралися йти в політику. Але смерть батька усе змінила. Успішний бізнесмен з Бахрейну Іджаз повернувся на батьківщину і залишився в політичній орбіті, хоч вдалою його кар'єру і не назвеш. А от “Незрівнянна” (так перекладається ім'я Беназір з перської мови) досягла справжніх висот, проте дуже рано залишила цей світ...

Цікаво відзначити, що загибель диктатора не спричинила якоїсь паніки чи надзвичайної ситуації, церемонія поховання пройшла 20 серпня 1988 року достойно і спокійно, прибули іноземні делегації, зокрема на похорон прилетів держсекретар США Дж. Шульц. Біля величної мечеті Фейсала в Ісламабаді зібрався мільйонний натовп, та найбільше смерть диктатора оплакували його афганські друзі – біженці та отримувачі допомоги на чолі з Г. Хекмат'яром, одним з лідерів афганського спротиву під час радянської кампанії. У прощальній промові він назвав Зію уль-Хака “людиною правди, людиною ісламу”. Та загалом трагедії не відчувалося, ба більше, за спогадами очевидців, нарешті настало полегшення: “Здавалося, люди позбулися чогось страшного, у них з'явилася надія” [Lamb 1991, 93]. І ось вона – Беназір.

ПНП здобула блискучу перемогу на виборах. У віці 35 років Бгутто стала першою жінкою-прем'єром не лише в Пакистані, а й в усьому мусульманському світі. Потім вона напише: “Пакистан – незвичайна країна; моє життя – незвичайне життя. Мій батько і двоє братів убиті. Моя мати, мій чоловік і я сама довгий час перебували в ув'язненні і під арештом. Я довгі роки жила у вигнанні. Проте, незважаючи на усі ці негаразди, я почуваю себе щасливою, хоча б тому, що змогла подолати міцні стіни столітніх традицій: я стала першою в ісламських країнах жінкою, обраною на посаду прем'єр-міністра. Моє обрання – поворотний момент у давніх дебатах про долю жінки в ісламі”.

Молода, гарна, освічена, з відомої родини, повна планів і амбіцій, Беназір одразу стає улюбленицею медіа, її називають “найгарнішим політиком світу”, порівнюють із Клеопатрою і пророкує блискуче майбутнє. Вона і справді намагалася повернути країну до нормального життя (радше, під таким розумівся період перебування при владі її батька) після років військової диктатури. Проте на посаді прем'єра першого разу Беназір Бгутто протрималася лише 2 роки, президент Гхулам Ішак Хан своїм рішенням усунув її з посади. Чому так сталося?

По-перше, Беназір багато кому заважала, вона не досиділа до кінця жодного зі своїх прем'єрських термінів. Кожного разу її “знімали” за наказом військових, які блокували її законопроекти. Ба більше, є припущення, що перший вотум недовіри в 1989 р. уряду Бгутто “організував”, заручившись підтримкою опонентів з партії Мусульманська ліга, не хто інший, як Усама бен-Ладен, у якого були очевидні причини ненавидіти молоду лідерку: саме вона посприяла реалізації Женевських

домовленостей 1988 р. щодо Афганістану (Зія уль-Хак не дуже на них зважав), Бен Ладен називав її зрадницею інтересів ісламу, служницею Америки та неодноразово відкрито їй погрожував.

Внутрішніх причин теж було задосить, аби 6 серпня 1990 р. президент розпустив уряд Б. Бгутто. Як колись її батько, молода прем'єрка бралася одразу за все, намагаючись змінити країну. “*Poti, kapra, makan* – хліб, одяг і житло” – таке гасло придумав для своєї партії Зульфікар Бгутто, до нього апелювала й Беназір. “Коли ПНП була заснована 50 років тому і запропонувала це гасло, вона дала людям надію. Та чи отримав народ Пакистану хоч одне з трьох обіцяних благ?” – запитує відомий пакистанський журналіст та аналітик С. Джіллані [Jillani 2020, 32–33]. Обіцяний Бгутто-батьком соціалізм намагалася повернути до життя дочка, проте її реформи були недосконалими, оголошені плани виявилися надто фантастичними.

Деякі речі вражали від самого початку своєю невідповідністю до заявленої боротьби за демократію, наприклад її передвиборча кампанія. “Королева нетрів”, яка роздавала обіцянки бідним наліво й направо, влаштувала агітацію в традиціях батька, організувала потяг Карачі – Лахор – Равалпінді 1-го класу (на що одразу вказали опоненти). Для кампанії придумали яскраве гасло – “*Vazir-e-Azm Benaazir!*” (“прем'єр-міністр Беназір”), яке із задоволенням вигукували її прихильники, більшість із яких не вміли читати і писати. З усією старанністю вона їздила на мітинги і аж до втрати голосу та проблем зі здоров'ям переконувала виборців, що зможе змінити країну.

Очевидно, що Беназір прагнула змін, проте здійснити задумане було вкрай важко, та й розуміння вона знаходила далеко не у всіх верств суспільства. Щось їй вдалося переламати майже від самого початку, передусім у ставленні до жінок. Мабуть, це саме той здобуток, який точно ніхто в неї не відбере, гендерні реформи справді вражають: було засновано Міністерство розвитку прав жінок, а в університетах введено спеціальну програму освіти щодо прав жінок. Для стимулювання розвитку жіночого бізнесу засновано Банк жіночого підприємництва. Спеціальні медичні та психологічні заклади почали працювати над консультаціями жінок щодо планування родини та виховання дітей. Жінки повернулися у спорт, було знято заборону на участь у міжнародних змаганнях. Нарешті жінки були представлені фактично у всіх сферах суспільної діяльності. Тепер ніхто не мав права змушувати їх носити чадру і не брати на роботу лише тому, що вони жінки. Проте такі ініціативи точно не сподобалися релігійним ортодоксам, і в Беназір на додачу до клану військових з'явився ще один ворог – ісламські клірики.

Було проведено ще низку суспільних реформ, що мало відповідати стратегічній меті – встановленню демократії та підвищенню життєвого рівня населення. Наприклад, знято заборону на студентські спілки і профспілки, звільнено політичних в'язнів, оголошено амністію лідерам націоналістичних рухів, насамперед пуштунів і белуджів. Вперше в історії Пакистану до державних ЗМІ почали допускати лідерів опозиції. Знято обмеження на діяльність неурядових організацій. Було оголошено “битву за освіту”, розпочато автоматизовану видачу документів населенню з метою готуватися до наступних виборів [Бгутто 2009, 200]. Проте досить часто за гарними гаслами не було наповнення, наприклад ініціатива створення нових навчальних закладів і загалом покращення ситуації з освітою вилилася у просте перейменування вже наявних шкіл. Тепер їх називали “народними” – відповідно до назви партії Бгутто. А ще в Беназір був найбільший за чисельністю кабмін за всю історію Пакистану, на неї особисто працювали близько 70 радників – найближче оточення, якому вона довіряла. Як тоді бути з боротьбою проти бюрократії?

Вже під час свого другого прем'єрського терміну в 1993–1996 рр. Бгутто спричинила великий міжнародний скандал, давши наказ на проведення операції “Синя лисиця” з масової зачистки “антисоціальних елементів” у Карачі, коли силовики затримували й катували *мухаджирів* – урдумовних вихідців з Індії, які становлять

значний відсоток населення Карачі, столиці провінції Сіндг. Водночас Бгутто не змогла здолати традиційну біду – наркоторгівлю, яка продовжила квітнути пишним цвітом, насамперед у її рідному місті.

У галузі зовнішньої політики теж все було неоднозначно, хоча саме ця сфера діяльності Беназір завжди приваблювала найбільше. Загалом вона трималася лінії батька і спробувала проводити незалежний зовнішній курс. Передусім це дістало вияв у продовженні фінансування ядерної програми і посиленні оборонного сектору (тут вона мала погодитися на умови військових). Також відносини з традиційним ворогом – Індією трохи покращилися, Бгутто декілька разів зустрічалася з представником іншої політичної династії в Південній Азії – Радживом Ганді. У своїй книзі вона потім написала, що її переповнюють гордості за спільну роботу з Радживом, зокрема за діалог з неприпустимості застосування ядерної зброї [Бгутто 2009, 201]. Здавалося, вони могли знайти спільну мову, але в 1991 році Раджива Ганді було вбито. З другого боку, безапеляційні заяви Беназір щодо спірних питань (насамперед кашмірського), особливо протягом другого терміну прем'єрства, зовсім не сприяли порозумінню з традиційним супротивником. Беназір усіляко намагалася привернути до проблеми увагу світових лідерів і відійти від двостороннього діалогу з Індією (на чому остання завжди наполягає), як колись це робив її батько, вона порушувала питання статусу Кашміру під час усіх міжнародних зустрічей і неодноразово робила це в ООН. Жодних змін це не принесло, але й бажаному послабленню напружених відносин з Індією теж не посприяло. Також зазначимо, що навряд чи Беназір була повністю незалежною у впровадженні зовнішньополітичного курсу – без консультацій з військовими і тут точно не обійшлося.

Уряд Бгутто досяг певного перегляду відносин зі стратегічним партнером – США, що було надзвичайно важливо після виведення радянського контингенту із сусіднього Афганістану. Багатьом здавалося, що Пакистан втратить підтримку (зокрема фінансову) Штатів на цьому тлі, але Беназір доклала багато зусиль, щоб її зберегти, переконавши у важливості пакистанської сторони в подальшому сприянні миру в Афганістані. Вона неодноразово перебувала з візитами у Вашингтоні, навіть ще до свого першого повернення в 1986 році, вела нескінченні переговори і консультації, за що її вороги називали Беназір “маріонеткою США”. Та й ніде правди діти – за її кожним поверненням на батьківщину завжди стояли саме Штати, на підтримку яких вона могла покластися, її кандидатура була найкращою для класичної лінії американської політики – “поширення демократії”.

Відносини з Афганістаном і рухом “Талібан” – узагалі окрема тема, яка потребує дуже обережного дослідження. Стисло можна відзначити, що тут Бгутто також звинуватили в подвійних стандартах, адже на батьківщині вона усіляко виступала проти ісламізації та втручання кліриків у політичну ситуацію і водночас посприяла створенню та посиленню руху “Талібан” аж до захоплення ним влади в сусідньому Афганістані. Зокрема, вже за тиждень після захоплення талібами Кабула 26 вересня 1996 року Беназір відверто заявила про їхню підтримку і висловила надію, що зрештою вони зможуть об'єднати Афганістан і принести мир у цю неспокійну країну. 4 жовтня вона надала радіо Пакистану такі коментарі: “Здається, нова влада (Талібан) користується повною підтримкою населення, яке втомилася від довгих воєн і сподівається на мирні процеси, що зароджуються... А принципи ісламу – рівність і справедливість – можуть бути імplementовані з метою найкращого досягнення результату” [цит. за: Marsden 1998, 129].

Щоправда, вона висловила застереження щодо гендерної політики, яку проводили таліби (без цього її імідж міг би суттєво постраждати), але також заявила, що не має жодного права диктувати народу Афганістану, яку владу обирати. Остання заява взагалі звучала дуже дивно – адже талібів ніхто не обирав, вони захопили владу силоміць. Проте Бгутто продовжувала переконувати весь світ, і насамперед США, у тому, що Талібан фактично не має альтернативи, а ще намагалася запевнити ООН,

що ІРП жодним чином талібів не підтримує. Це вже точно було неправдою, і пізніше вона все-таки визнала, що Пакистан фінансував цей рух, аби потім мати важелі тиску. “Спочатку ми дали трохи палива, потім обладнання... Потім були потрібні гроші, і я санкціонувала фінансування... А потім уже не знала, скільки саме грошей було відправлено...” – заявила Бгутто в інтерв’ю американському журналісту Стіву Коллу у 2002 р. для книги “Примарні війни” [див.: Coll 2005].

Та основним приводом її звільнення стало традиційне для Пакистану звинувачення в корупції. Непотизм, бюрократія, корупція – усі ті біди, з якими вона намагалася боротися, нікуди не зникли. У Пакистані так було завжди, це вічна дилема пакистанської політики, тому що коли ти йдеш у владу – тобі потрібні ті, кому ти довіряєш. Чужинців ніхто не хоче, але “своїм” треба згодом віддячити. Ті, хто підтримував її партію, почали вимагати подяку, її офіс штурмували її ж прихильники, але тепер їм потрібно було приділити увагу і дати гроші, тоді як скарбниця була порожньою після 11 років диктатури. Беназир, хоч і не була зовсім новенькою в політиці завдяки родині, уроків не засвоїла. Як результат – усі рази її прибирали саме за звинуваченням в корупції, привід завжди був. Тим більше що складний соціальний устрій у Пакистані робить майже неможливим розрізнити патронаж і корупцію.

Один з перших випадків звинувачення в корупції – продаж бавовни британській компанії за заниженими цінами, потім у таких звинуваченнях не було нестачі, їх виставляли не лише пакистанські правоохоронні органи, а й британські та швейцарські. Неймовірні статки родини, любов Беназир до дорогих прикрас, елітна нерухомість по всьому світу (наприклад, мултимільйонний палац у передмісті Лондона) – достатньо приводів, щоб розпочати переслідування. Чи не найбільше звинувачень дістала Беназир через свого чоловіка – Асіфу Алі Зардарі, який отримав прізвисько “містер 10 %” – саме стільки “відкату” він просив за сприяння будь-якій справі. Навіть колеги по партії Беназир заявляли, що він створив паралельний уряд і його “затвердження” було обов’язковою умовою для початку будь-якого проекту. Окрім того, він був постійно присутній на усіх важливих засіданнях уряду, що страшенно дратувало президента, який, зрештою, ініціював відсторонення Беназир від влади. Під час її другого терміну він знову створив усі умови для отримання коштів і зловживання владою, і навіть сама Беназир пізніше визнала, що винувата в тому, оскільки запліщувала очі на його зустрічі з невідомими людьми. Тож він і став причиною її поразки, плейбой Зардарі перетворив її з “королеви сердець” на звичайну принцесу. Ба більше, власна родина відвернулася від неї через таку діяльність чоловіка, рідний брат Муртаза (якого вона фактично відсунула від керування партією) відверто називав Зардарі злодієм, а уряд сестри – “Алі-Баба і 40 розбійників”. У вбивстві Муртази в 1996 році згодом також звинуватили Зардарі, про це багато писала у спогадах дочка небіжчика Фатіма Бгутто [Суворова 2011].

Беназир так просто ніколи не здавалася. Після першої відставки вона ініціювала антикорупційне розслідування, розпочала боротьбу за відновлення довіри до своєї партії. У 1990–1993 роках Беназир очолювала блок опозиційних партій “Народний демократичний альянс” – фактично була лідером опозиції в Національній асамблеї. На наступних виборах у 1993 році ПНП знов перемагає, і гасла ті ж самі – боротьба з корупцією, несправедливістю і бідністю. Беназир Бгутто складає присягу 19 жовтня і знову стає не тільки прем’єр-міністром, а й міністром фінансів ІРП. Остання посада була потрібна для спрямування фінансових потоків в здійснення масштабних перетворень у країні.

Справді, повернувши собі прем’єрство, Бгутто продовжила курс на реформи, насамперед у соціальному секторі, відповідно до обіцянок. Завдяки її рішучості було знайдено гроші на освіту й охорону здоров’я, внаслідок чого на третину зменшилася кількість неписьменних у країні, було досягнуто перемогу над поліомієлітом серед дітей (для чого створили спеціальні волонтерські загони студентів-медиків). У села та невеликі містечка проводили електрику і воду, значно покращилися санітарні

умови, збільшилася кількість інфраструктурних проєктів. Уряд запровадив нові програми з навчання жінок у сфері планування родини й охорони здоров'я в містечках і селах. Життя саме бідного населення почало поступово змінюватися. За перший рік роботи нового уряду іноземні інвестиції збільшилися в чотири рази в порівнянні з 1995 роком і досягли максимальної цифри за усі роки незалежності Пакистану – принаймні вона так стверджувала!

Зазначимо також, що саме уряд Беназир ініціював комп'ютеризацію в країні, розпочавши із запровадження цифрової системи в Держбанку ІРП. Пакистан мав готуватися до нового тисячоліття, впроваджуючи модернізацію в усіх сферах, неодноразово заявляла прем'єр-міністр. Проте так само вона постійно звертала увагу на те, що далеко не всім такі перетворення до вподоби, тому ще одним пріоритетним напрямком стає боротьба з екстремізмом, багато зусиль докладено до боротьби з незаконною торгівлею наркотиками, викраденням дітей, нелегальною міграцією.

Сама Беназир перетворюється на кумира, її обожнювали не тільки співвітчизники, намагання створити новий імідж Пакистану було оцінено і за кордоном, у 1996 році Бгутто внесена до Книги рекордів Гіннеса як найпопулярніший політик світу. Оксфордський університет надав їй почесний ступінь доктора, вона дістала французький орден Почесного легіону.

Але довіру до її партії знов підірвали звинувачення в розкраданні державного бюджету, які спочатку висунули чоловікові Бгутто, а потім їй самій, звинувативши також у любові до розкошів, коли третина населення ІРП продовжувала недоїдати. Уже інший президент, Фарукх Легарі, у листопаді 1996 року розпустив парламент і знов усунув її з посади. На парламентських виборах 1997 року її партія зазнала поразки, а наступного року її знов офіційно звинуватили в корупції, і в 1999 вона разом із чоловіком дістала вирок – 5 років ув'язнення і заборону займатися політикою на той самий термін. Місце Беназир зайняв її старий політичний супротивник Наваз Шаріф, але він при владі пробує недовго, у 1999 році начальник штабу сухопутних військ генерал Первез Мушарраф здійснить черговий військовий переворот і усуне його від влади. Очевидно, що Мушарраф намагався позбутися усіх серйозних конкурентів – як Н. Шаріфа, так і Б. Бгутто, а робив це під гаслом боротьби зі старою партійно-клановою системою та перемоги “справжньої демократії”.

На Беназир чекало чергове вигнання, довгі вісім років вона і члени її родини жили в Дубаї і Лондоні. У 2001 році їй призначено нове покарання – за неявку до суду, а також під цим приводом відмовлено в реєстрації як кандидата на виборах 2002 року. У 2003 році вже суд Швейцарії визнав Бгутто і її чоловіка винними в незаконному відмиванні грошей, а ще до того були заарештовані усі банківські рахунки родини. Через політичні переслідування Беназир пішла на вимушений крок і підписала у 2006 році в Лондоні угоду про співпрацю з колишнім конкурентом Навазом Шаріфом – “Хартію демократії”. Це був документ опозиції, яка бралася боротися за відновлення демократії в країні, відсторонення армії від політичних функцій і розбудову громадянського суспільства. Розпочався справжній похід на режим П. Мушаррафа і новий етап боротьби проти ісламізму та влади військових.

Чим було для Пакистану правління або й диктатура генерала П. Мушаррафа – окреме, надзвичайно дискусійне питання. Видається слушним зауваження такого компетентного автора, як колишній міністр оборони генерал Наїм Халід Лоджі, який у своєму дослідженні щодо перебування при владі військових у різні часи, підсумовував: “Коли б військові не брали владу в Пакистані, спочатку громадськість реагує на це позитивно, але кожного разу як вони йдуть, то залишають країну ще в гіршій ситуації” [Lodhi 2020, 16]. Тобто на якийсь час настає спокій і порядок, але згодом виявляється, що гроші пішли “не туди”, а зловживання владою взагалі безпрецедентне. Саме так і було за часів диктатури Мушаррафа, невдоволення поступово

зростало, і він просто змушений був піти на перемовини з опозицією. У січні 2007 року в Абу-Дабі відбулася перша зустріч Беназир Бгутто з Мушаррафом, і після тривалого узгодження вона дістала дозвіл повернутися на батьківщину. Це стає можливим завдяки “Декрету про національну згоду” та амністію особам, які займали високі політичні посади в 1988–1999 роках.

18 жовтня 2007 року Беназир повертається до Пакистану після довгої еміграції, щоб знов боротися за владу, й оголошує черговий “похід за демократію”. Момент був обраний правильно – населення втомилося від влади військових і чекало на зміни. Хоча погрози вона отримувала до останнього моменту перебування в Дубаї, очевидно, що армійська верхівка не бажала її чергового приходу у владу. Її друге повернення було ще більш тріумфальним, літак з Дубаї зустрічав багатомільйонний натовп. І тоді ж стався перший замах на її життя – доволі очікуваний. У ніч на 19 жовтня на шляху до центру Карачі в її автоколоні пролунали два вибухи. Загинуло щонайменше 140 людей, сотні зазнали поранень. Так, вона ризикувала своїм життям. Проте її добре охороняли, на відміну від тисяч простих людей, які вийшли її зустрічати. Пізніше стало відомо, що вона знала про можливий замах. І ризикувала не тільки своїм життям, вона не могла не знати, що загроза для її прихильників надзвичайно серйозна.

У той самий вечір Беназир Бгутто заявила, що спроба замаху на її життя не спинить поступу Пакистану в напрямку демократії. У своїй першій після вибухів заяві пані Бгутто назвала насильницьку дію атакою на цілісність Пакистану: “Ми готові ризикувати своїм життям та поставити на карту нашу свободу, щоб врятувати Пакистан, щоб врятувати демократію. Бо ми вважаємо, що саме демократія здатна утримати країну від розпаду та військового перевороту. Однак ми не готові віддати наш великий народ на милість бойовиків”. Бгутто заявила: тим хто загрожує її життю, не вдасться примусити її відмовитися від відкритої участі в передвиборчій кампанії. Хоча уряду президента Мушаррафа в причетності до атак вона і не звинувачувала, утім питань щодо належної охорони було багато, наприклад на одному з перехресть у момент появи її броньованого автомобіля не діяли світлофори. Президент Мушарраф своєю чергою засудив атаки та пообіцяв провести повне розслідування, проте результатів так ніхто й не дочекався.

Так само не були з’ясовані й обставини наступного теракту, який стався вже за 2 місяці. Він був фатальним для Беназир: 27 грудня під час масштабного передвиборчого мітингу в Равалпінді, коли фактично прихильники Беназир святкували наступну перемогу на виборах, вона дістала 3 постріли від 15-річного підлітка, який потім підірвав і себе, загалом загинуло 20 осіб. Врятувати її життя не вдалося, від жахливих поранень того ж дня вона померла на операційному столі. Належної охорони їй не надали, і це при тому, що П. Мушарраф у листопаді 2007 року запровадив у країні надзвичайний стан у зв’язку з “розгулом тероризму та екстремізму”. Хто стояв за її вбивством? Версії є різні, вона багато кому заважала. Раніше “Аль-Каїда” і “Талібан” неодноразово погрожували терактами, як тільки вона ступить на пакистанську землю. Так само звинувачували й уряд Мушаррафа – якщо не пряму у вбивстві, то у відсутності належної охорони. Офіційну відповідальність за вбивство взяла на себе “Аль-Каїда” (Усама бен-Ладен начебто особисто віддав наказ на її усунення), багато хто припускав причетність і пакистанського крила “Талібану”, але за декілька днів після вбивства керівник цього руху Баїтулла Мехсуд відмовився визнати вину, і заявив, що навіть кодекс пуштунів не дозволяє вбити жінку [Ziad Zafar 2018]. Звинувачення у вбивстві закидали навіть Міжвідомчій розвідці Пакистану – силі, яка має найбільшу владу в цій країні і здійснює безпосереднє керівництво багатьма терористичними організаціями й водночас антитерористичними операціями. Добре відомо, що Беназир була в постійному конфлікті з військовими, у тому – її найбільша помилка, адже Пакистан не та країна, де щось може відбутися без їхнього відомого, хоч як би Беназир не хотіла це змінити.

Родина забрала її тіло до Ларкани – сімейної усипальниці, де був похований її батько Зульфікар Алі Бгутто. Під час поховальної процесії постійно лунали вигуки “Ганьба вбивці Мушаррафу!”. Чим далі, тим більше цікавих обставин виявлялося. Наприклад, під час її останнього виступу в Равалпінді поруч не було ані чоловіка, ані головного безпекового радника, Рехмана Маліка. Або такий факт: чоловік не дозволив провести розтин тіла, і це за обставин, коли ніхто не міг зрозуміти, від якого саме поранення вона загинула – пострілу чи вибуху [Ritchie 2020, 14]. Весь світ висловлював родині співчуття і вимагав розслідування, звичайно, що Мушарраф заявив про невідворотність покарання вбивць. Не варто й казати, що слідство закінчилося... нічим. У серпні 2009 року справу передали від провінційної пенджабської поліції до Федерального бюро розслідувань – на вимогу Асіфа Зардарі, який на той момент став президентом країни. У 2011 році у злочині звинуватили... самого П. Мушаррафа, який на той час, навпаки, вже не був президентом. Він дістав ордер суду на арешт, але довгий час уникав покарання. Згодом він опинився в політичному вигнанні в Дубаї – там, звідки колись дозволив повернутися Бгутто. Звичайно, він заперечує свою провину і всі звинувачення називає політично вмотивованими.

Нарешті, після майже 11 років розслідувань, у серпні 2018 року знайшли “винних” – Антитерористичний суд у Равалпінді визнав, що саме ТТП (*Техрік Талібан Пакистан* – пакистанський “Талібан”) винний в організації теракту, а також засудив до 17-річного ув’язнення двох офіцерів поліції, які не забезпечили належної охорони і не перевірили місце мітингу на безпеку. Той самий суд підтвердив причетність П. Мушаррафа та вказав на ухиляння останнього від справедливого покарання [Ziad Zafar 2018].

То ким залишається Беназір Бгутто в пам’яті пакистанців? Як вже зазначалося, це залежить від того, у кого про це спитати. Але абсолютно точно для більшості жіночого населення країни вона залишилася уособленням мрій на рівні права з чоловіками. Тож її найбільше досягнення – привнесення в політику Пакистану гендерного питання. Саме завдяки їй у сучасному Пакистані є не тільки жінки-лікарі та вчителі, а й учені-ядерники, банкіри і керівники великого бізнесу, дипломати, пілоти цивільної і військової авіації, полковники різних видів військ і навіть генерал медичної служби. Самим своїм життям вона довела право кожної жінки бути гідною, професійно успішною і незалежною.

Немає сумніву, що вона прагнула прогресу для свого рідного Пакистану і всіляко йому сприяла. Заслугою Бгутто стали успіхи в розвитку освіти і науки, вона всіляко пропагувала ідею вищої освіти і наукового прогресу, і тепер в країні (через багато років) є Інститут науки і технологій Шахіда Зульфікара Алі Бгутто (SZABIST), який зараз має філіали по всій країні і займається не просто науковими дослідженнями, а й їхньою подальшою організацією. За її ініціативою з’являлися не тільки школи й університети, а й лікарні, дороги та багато інших необхідних для розвитку проєктів, які залишилися непоміченими в масштабах такої великої країни. До того ж більшість ініціатив Бгутто втілювали в життя інші уряди, оскільки вона не добула до кінця жодного свого прем’єрського терміну.

Беназір Бгутто зробила відчайдушну спробу повернути Пакистан до того, яким бачив “країну чистих” її “батько” – Мухаммад Алі Джинна, а саме державою, де іслам може бути ідейною основою побудови справедливого суспільства. Недарма її остання книжка мала назву “Примирення”.

У книжці, поруч із багатьма автобіографічними даними і своєрідним “звітом” про діяльність на посаді голови уряду, Бгутто намагається розвінчати теорію С. Гантінгтона (який викладав у Гарварді, коли вона там вчилася) про зіткнення цивілізацій. Але зробила вона це не дуже переконливо. Спочатку вона наголошує на тому, що не погоджується з підходами свого професора до розуміння ісламу, потім узагалі звинувачує його в тому, що знаменита книга і спровокувала конфлікт між

двома світами, стала “злим самопроороцтвом, що збулося” [Бхутто 2009, 238]. Проте власних переконливих міркувань щодо хибності теорії їй бракує, Бхутто обмежується загальними фразами-штампами про мирний характер ісламу і зазначає, що провокативний характер теорії лише на руку мусульманам-екстремістам. Щоправда, гарна освіта, яку вона здобула, дала їй змогу зробити непоганий аналіз творів попередників С. Гантінгтона – О. Шпейнглера та А. Тойнбі зокрема, а також надати рев’ю ідейних противників цієї теорії – С. Волта, Р. Л. Бартлі та цілої плеяди мусульманських авторів. “Іслам і демократія гармонійно співіснують”, – постійно стверджує Бхутто, для неї це істина, яка не потребує доказів. Між тим у її країні з цим твердженням погоджувалися далеко не всі, тож додати до її досягнень реалізацію такої гармонії в суспільному устрої Пакистану, на жаль, не можна.

Діяльність із покращення соціальної сфери життя була активною, але незавершеною і недооціненою. Окремі її здобутки взагалі дістали визнання після її смерті – як у разі з посмертною премією ООН із прав людини, яка була вручена їй у 2008 році. Багатьом і досі важко визнати, що найвпливовіший громадянин Пакистану в усьому світі – жінка, проте завдяки Беназир імідж держави значно покращився. Важко оцінити її успіхи в боротьбі проти тероризму й екстремізму, але факт залишається фактом: вона була першим з політичних лідерів в ІРП, які публічно кидали виклик терористам, навіть коли знала, що ціною цього виклику може бути її власне життя. Її сила волі і готовність ризикувати не просто персональні якості, у разі пакистанських реалій це справжня зміна свідомості людей. І пакистанці вдячні також і за цю зміну, хоч їй особисто вона коштувала життя.

Бажала вона того чи ні, Беназир до сьогодні залишається найвпливовішою громадянкою Пакистану, затьмарюючи спортсменів, зірок шоу-бізнесу, армійських начальників та ісламістських джихадистів. Сама вона визнавала, що вела незвичне життя: “Я поховала батька, закатованого у віці 50 років, та двох братів, також убитих у розквіті свого життя. Я виховувала своїх дітей як одинока мати, коли мого чоловіка, заручника моєї політичної кар’єри, заарештували та тримали за ґратами протягом років без засудження”. Та після її трагічної загибелі мало хто згадує її слабкості, значно важливішими є її досягнення, хоч повністю забути про всі скандали та корупційні звинувачення пакистанці навряд чи готові.

Здебільшого це стосується навіть не самої Беназир, а її чоловіка, який залишається фігурою з величезним знаком “мінус”, найкорумпованішим політиком Пакистану за всю його історію, а ще – найбільш переслідуваним політиком у світі, який провів у в’язниці понад 11 років. Попри усі скандали, звинувачення і роки за ґратами, йому слід віддати належне у вмінні знов і знов з’являтися в політичному калейдоскопі Пакистану, він просто неперевершений майстер політичних маневрів і маніпуляцій. В одній з небагатьох статей, що намагаються знайти в нього позитивні сторони, Асіф Алі Зардарі названий “людиною на усі часи” саме тому, що залишається активним учасником політичних подій вже багато років, зокрема й після трагічної загибелі дружини. Справедливості заради можна погодитися з автором статті (колишнім послом Пакистану у Великій Британії) в тому, що коли Зардарі став президентом у 2008 році, йому справді довелося розчищати авгієві стайні – після військової диктатури Мушаррафа [Hasan 2018, 15]. Зардарі сприяв створенню Організації з підтримки доходів імені Беназир, діяльність якої мала чітко спрямований соціальний характер, а саме підтримувала жіночі ініціативи і програми боротьби з бідністю. (До речі, ця організація зараз надзвичайно активно долучена до подолання економічних наслідків пандемії коронавірусу в Пакистані). Також до здобутків Зардарі належить мирний перехід влади від одного уряду до іншого у 2013 році, а ще за його ініціативою ПНП ініціювала прийняття 18-ї поправки до Конституції ІРП, яка дозволила передати набагато більше повноважень від федерального уряду до провінції. Така децентралізація, до речі, сьогодні активно використовується як у

прийнятті різних економічних і соціальних програм, так і в ухваленні спеціальних рішень під час складної епідеміологічної ситуації. Досі він залишається провідним діячем у партії, яку заснував його свекор, і так само дотепер його не залишають у спокої журналісти і критики. Отже, знов усе неоднозначно, як завжди в Пакистані, але як би там не було, а династія Бгутто-Зардарі – одна з найпотужніших серед політичних кланів не лише Пакистану, а й усієї Південної Азії, тепер на політичну арену вийшов представник її наступного покоління – Білавал Бгутто-Зардарі.

Син Беназір Бгутто 27 грудня 2012 р., на п'яті роковини загибелі своєї матері, розпочав власну політичну кар'єру: 24-річний Білавал виступив перед тисячами людей перед родинним мавзолеєм Бгутто біля Ларкани, у провінції Сіндг. Виступаючи поруч із батьком, на той час – президентом Пакистану Асіфом Алі Зардарі, він пообіцяв продовжити боротьбу проти “недемократичних сил”. Тоді Білавал не зміг бути кандидатом на парламентських виборах (2013 р.) через юний вік, але став справжнім новим символом лівоцентристської Пакистанської народної партії, яку очолювали його дід і мати. (Після загибелі Беназір Бгутто 2007 року її син у віці 19 років став номінальним головою партії, але реально продовжував навчання у Великій Британії, тоді як партією керував його батько, для якого придумали посаду “співголови”).

Безперечно, його кар'єра ще попереду, але вже спостерігаються фамільні риси політичного стилю Бгутто, насамперед – публічність, схильність до гучних заяв і загравання з масами. Після одного з найстрашніших терактів останніх років – нападу на поліцейський тренувальний центр у Кветті 30 жовтня 2016 р. – Білавал зустрівся із жертвами та їхніми родинами і заявив, що він не просто ординарний політик, але теж жертва терору, оскільки є сином убитої Беназір Бгутто. Він не скупився на емоції, навіть плакав – справді, неординарний політик [Bilawal Bhutto... 2016]... Не забуваймо, що він є сином не тільки сміливої Беназір Бгутто, а й надзвичайно успішного бізнесмена Асіфа Зардарі, і генетичне поєднання яскравих якостей надає йому особливих амбіцій.

Віддаємо йому належне – він не пропускає жодної події в житті країни, як один з лідерів опозиції (після програшу ПНП на парламентських виборах 2018 р.) коментує і критикує уряд за все – від неефективної економічної політики до неправильної стратегії боротьби з пандемією коронавірусу. Він надзвичайно активний і багато подорожує – як у рідній провінції Сіндг, так і взагалі по країні, організовує партійні збори й урочисті святкування і всюди виступає з яскравими промовами. Його критики наголошують, що він вже у своєму юному віці уособлює усе найгірше, що є в пакистанській політиці, – непотизм, корупцію і навіть гедонізм. Закидають і те, що він більший час свого життя провів за кордоном, а про Пакистан знає не так-то й багато. Не дивно, що до його промов ставляться скептично і звертають увагу передусім на те, **ЯК** він говорить, а не **ЩО** саме він каже, оскільки його урду (державна мова) є дуже далекою від досконалої. Залишається сподіватися на те, що насамперед він є нащадком Бгутто – освічених, активних і, хай там що, відважних. Щоправда, друга половина його прізвища – Зардарі залишається символічним тавром і нагадуванням про корупційні скандали. Тож Білавалу доведеться попрацювати, щоб позбутися того, що він дістав від народження, – асоціації з корупцією, а також любові до яскравого й багатого життя. Сам він неодноразово заявляв, що вчився політики і в батька, і в матері, був привчений до прогресивного політичного життя, тому набирається досвіду в минулому, але дивиться в майбутнє [Richie 2020, 14].

Як зазначалося, у 2018 р. Білавал Бгутто-Зардарі взяв участь у парламентських виборах, проте програв їх нинішньому прем'єру Імрану Хану – зірці крикету і новачку в політиці, який прийшов до влади за погодженням з армійською верхівкою. Тож те, проти чого намагався боротися Беназір, залишається реалією пакистанського політичного життя: за громадянським урядом стіною стоять військові, дозволяючи той ступінь демократії, яким вони зможуть керувати. Інколи виникає відчуття, що

це не так вже й погано, оскільки перетворилося на особливий стиль політичного устрою. Мабуть, це і є справжній феномен Пакистану, а от “феномену Беназир” не існує – є просто історія про життя в політиці яскравої особистості, представниці відомої династії, історія, яка, на превеликий жаль, закінчилася швидше, ніж могла б, саме тому, що це було життя суто в політиці.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Останнє фото Б. Бгутто, під час мітингу 27 грудня 2007 р., за хвилини до вбивства



Іл. 2. Прийняття присяги прем'єр-міністра, 1988 р.



Іл. 3. З батьком, З. А. Бгутто, під час зустрічі з Індірою Ганді. Сімла, 1972 р.



Іл. 4. Зустріч з Дж. Бушем-старшим і Барбарою Буш. Вашингтон, 1989 р.

ЛІТЕРАТУРА

- Борділовська О. А. **Індія і Пакистан: Інтелектуальна історія розлучення**. Київ, 2018.
- Бхутто Беназир. **Дочь Востока. Автобиография**. Москва, 2008.
- Бхутто Беназир. **Примирение. Ислам, демократия и Запад**. Москва, 2009.
- Суворова А. А. Фатима Бхутто, расколовшая династию // **Азия и Африка сегодня**, 2011, № 1.
- Суворова А. А. **Беназир Бхутто: Портрет в двух ракурсах**. Москва, 2013.
- Alam Muhammad Badar. Why Benazir Bhutto was the daughter of Pakistan // **The Herald**. January 16, 2019. URL: <https://herald.dawn.com/news/print/1398769> (дата звернення: 10.06.2020).
- Anmar Moonis. There is a Dilemma // **South Asia**, June 2020.
- Bilawal Bhutto: The poster boy // **JK News Today**. December 15, 2016. URL: <http://jknewstoday.com/bilawal-bhutto-the-poster-boy/> (дата звернення: 10.06.2020).
- Coll Steve. **Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001**. Penguin Books, 2005.
- Hasan W. S. Man for all seasons // **South Asia**. June 2020.
- Jillani S. J. Larkana – GNQ of Corruption // **South Asia**. May 2020.
- Khaled Ahmed. Who killed Murtaza Bhutto? // **The Indian Express**. October 3, 2015. URL: <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/who-killed-murtaza-bhutto/> (дата звернення: 10.06.2020).
- Lamb Christian. **Waiting for Allah. Pakistan's Struggle for Democracy**. Viking Press, 1991.
- Lodhi Naeem Khalid. Truth is bitter // **South Asia**. March 2020. URL: <http://www.southasia.com.pk/2020/02/13/truth-is-bitter/> (дата звернення: 10.06.2020).
- Marsden P. **The Taliban: War, Religion and New Order in Afghanistan**. Zed Books, Ltd, 1998.
- Richie C. PPP's Leadership crises // **South Asia**. June 2020.
- Ziad Zafar. Who killed Benazir Bhutto? // **Dawn**. December 28, 2018. URL: <https://www.dawn.com/news/1378568> (дата звернення: 10.06.2020).

REFERENCES

- Bordilovs'ka O. A. (2018), *Indiya i Pakystan: Intelektual'na istoriya rozluchennya*, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine, Kyiv. (In Ukrainian).
- Bkhutto Benazir (2000), *Primireniye: Islam, demokratiya. Zapad*, Sabina Pak LTD, Moscow. (In Russian).
- Bkhutto Benazir (2008), *Doch' Vostoka, Avtobiografiya*, Amfora, Moscow. (In Russian).
- Suvorova A. A. (2011), "Fatima Bkhutto, raskolovshaya dinastiyu", in *Aziya i Afrika segodnya*, No. 1, pp. 61–65. (In Russian).
- Suvorova A. A. (2013), *Benazir Bkhutto: Portret v dvukh rakursakh*, IV RAN, Moscow. (In Russian).
- Alam Muhammad Badar (2019), "Why Benazir Bhutto was the daughter of Pakistan", *The Herald*, January 16, available at: <https://herald.dawn.com/news/print/1398769> (accessed June 10, 2020).
- Anmar Moonis (2020), "There is a Dilemma", *South Asia*, June, pp. 17–18.
- "Bilawal Bhutto: The poster boy" (2016), *JK News Today*, December 15, available at: <http://jknewstoday.com/bilawal-bhutto-the-poster-boy/> (accessed June 10, 2020).
- Coll Steve (2005), *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, Penguin Books.
- Hasan W. S. (2020), "Man for all seasons", *South Asia*, June, pp. 15–16.
- Jillani S. J. (2020), "Larkana – GNQ of Corruption", *South Asia*, May, pp. 32–33.
- Khaled Ahmed (2015), "Who killed Murtaza Bhutto?", *The Indian Express*, October 3, available at: <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/who-killed-murtaza-bhutto/> (accessed June 10, 2020).
- Lamb Christian (1991), *Waiting for Allah. Pakistan's Struggle for Democracy*, Viking Press.
- Lodhi Naeem Khalid (2020), "Truth is bitter", *South Asia*, March, available at: www.southasia.com.pk/2020/02/13/truth-is-bitter/ (accessed June 10, 2020).

Marsden P. (1998), *The Taliban: War, Religion and New Order in Afghanistan*, Zed Books, Ltd.

Richie C. (2020), "PPP's Leadership crises", *South Asia*, June, pp. 13–16.

Ziad Zafar (2018), "Who killed Benazir Bhutto?", in *Dawn*, December 28, available at: <https://www.dawn.com/news/1378568> (accessed June 10, 2020).

О. А. Борділовська

Беназир Бгутто: життя в політиці

Існують різні думки та оцінки щодо життя Беназир Бгутто в пакистанській політиці, від захоплення до повного неприйняття. Вона багато разів повторювала, що не вибирала собі життя, а натомість життя обрало її. Бути Бгутто – означає бути в політиці, бути активною, успішною і завжди ризикувати, мати не тільки шанувальників, а й ворогів. Вона стала відома як "дочка Пакистану", яка намагалася змінити країну на краще після десятиліття диктатури. Найпопулярніший політик у Пакистані за всю історію – це Беназир, і те, що вона двічі була прем'єр-міністром, позитивно вплинуло на імідж країни. Перша жінка-голова уряду в мусульманському світі, вона також дала надію мільйонам за межами Ісламської Республіки Пакистан, передусім жінкам. Добре освічена, мотивована, з величезними амбіціями, здається, вона могла б дати другий шанс плану батька щодо трансформації держави. Ба більше, вона прагнула забезпечити ефективне поєднання ісламу та демократії – знову ж таки, своєрідне відродження ісламського соціалізму Зульфікара Бгутто, де не було б місця тероризму та екстремізму. На жаль, цього не сталося, вбивство Беназир на шляху до наступної політичної перемоги зупинило мрію про безпечний Пакистан. Досі нею захоплюються мільйони, і водночас її прізвище залишається символом корупції. Отже, стаття присвячена дослідженню "феномену Беназир", якщо про такий взагалі можна говорити.

Ключові слова: Бгутто, боротьба з тероризмом, іслам, корупція, Пакистан, проблеми гендерної рівності

Стаття надійшла до редакції 10.07.2020

UDC 94(510):141.82

DENG XIAOPING THEORY: PRACTICAL PHILOSOPHY AND RENEWED IDEOLOGY OF THE CHINESE COMMUNIST PARTY

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 Deng Xiaoping theory, its main provisions, the reasons for its emergence and influence on the official ideology of the Chinese Communist Party in the second half of the 1970s – late 1980s. It is noted that the formation of this theory was justified by the necessity to revive the Chinese economy without significant deviations from the principles of Marxism-Leninism and ideas of Mao Zedong, which, thus, ensured the continuity of the official ideology of the Chinese Communist Party during the period of the Reform and Opening-up. The article analyzes the pragmatic approach to the definition of specific methods for the implementation of socio-economic reforms, the rationale for the “primary stage of socialism” as a Chinese model of development, the theoretical definition and practical achievement of communism, “four basic principles” for “four modernizations”. In general, it shows the process of transformation of Marxism-Leninism and the ideas of Mao Zedong into the ideology of national development with the aim of building the initial stage of socialism. Within his theory Deng Xiaoping returned to the classical Marxist requirement of building socialism exclusively in a developed capitalist society and, accordingly, directed his ideological program to the development of productive forces (industry and technological base). It is noted that although the Maoist version of Marxism-Leninism was changed significantly by Deng Xiaoping, these changes did not affect the political system of the PRC, which remained an “ideocracy” with a strictly defined monistic ideology, claiming to be an absolute and comprehensive explanation of all aspects of reality. Deng Xiaoping believed that building socialism with Chinese characteristics is possible only under conditions of successful construction of a material and spiritual civilization on the basis of communist ideals. Deng Xiaoping theory became the ideological basis for further comprehension/rethinking of “socialism with Chinese characteristics” and the implementation of socio-economic reforms as the basis for the development of China (“Chinese model”). Gradually, Deng Xiaoping theory was equated in status with the ideas of Mao Zedong and was defined by the top leadership of China as “building socialism with Chinese characteristics”, as the application of Marxism-Leninism to the specific conditions of China (“Marxism of modern China”), as “a source of socialist modernization” and “a continuation of the ideas of Mao Zedong”. In general, Deng Xiaoping transformed Marxism-Leninism into an ideology of national development, and his concept was proclaimed as the theoretical basis of the PRC’s policy for the next century to build the primary stage of socialism.

Keywords: ideology, Marxism-Leninism, Chinese Communist Party, the ideas of Mao Zedong, Deng Xiaoping theory, Socialism with Chinese Characteristics, post-Maoism

ТЕОРІЯ ДЕН СЯОПІНА: ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА ОНОВЛЕНА ІДЕОЛОГІЯ КОМУНІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ КИТАЮ

В. О. Кіктенко

Погляди Ден Сяопіна формувалися в складних історичних умовах в 1950–1960-ті рр., коли керівництвом Комуністичної партії Китаю¹ було зроблено серйозні

© 2020 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/4.0/>).

помилки, що найбільш трагічно проявилось під час Культурної революції. Китай у цей період значно відстав від провідних країн Заходу в економічному і науково-технічному розвитку. Ден Сяопін вважав, що це втрачені 20 років для китайського суспільства, час стагнації і застою. Такий стан речей зумовив пошук напрямку подальшого розвитку країни [邓小平 1994с, 172, 237, 266]. Крім того, у цей період відбувся розкол міжнародного комуністичного і соціалістичного руху, що було викликано взаємною критикою керівників КПК і КПРС. Це своєю чергою визначало необхідність переосмислення загалом завдань будівництва соціалізму і комунізму. Ден Сяопін вважав, що ідеологія є важливим політичним питанням, яке визначає майбутнє партії та країни [邓小平 1994с, 10; 邓小平 1994b, 143]. Теорія Ден Сяопіна стала поєднанням універсальних принципів марксизму з конкретною практикою побудови соціалізму з китайською специфікою. Однак ця теорія була сформульована не в окремих монографіях, а при визначенні конкретних завдань побудови соціалізму з китайською специфікою, при розв'язанні цілої низки важливих міжнародних і внутрішніх проблем. Метою цієї роботи є вивчення теорії Ден Сяопіна, завдяки якій стався ідеологічний поворот, що визначив подальшу зміну структури, тенденції розвитку та стратегії КПК, а також країни загалом у другій половині 1970-х – наприкінці 1980-х рр. Серед праць, присвячених вивченню ідей Ден Сяопіна, найважливішими є монографії Фен Шоюя “Наукова система теорії Ден Сяопіна” [冯硕余 1998], Юн Тао “Філософські дослідження Ден Сяопіна” [雍涛 1998], Ден Чжаоміна “Дослідження філософської думки Ден Сяопіна” [邓兆明 1989], Фу Цзяньші “Дослідження філософської думки Ден Сяопіна” [傅建世 1993], а також колективні монографії – “Дослідження філософської думки Ден Сяопіна” [邓小平哲学... 1997] та “Хронологія думки Ден Сяопіна” [中共中央... 1998].

1. Консолідація ідеології: марксизм-ленінізм та ідеї Мао Цзедуна в Політиці реформ і відкритості

Після смерті Мао Цзедуна в 1975 р. Ден Сяопін повернувся у велику політику і розпочав критику вкрай лівої ідеології в КПК (*маоїзм*). У 1978 р. в Китайській Народній Республіці² ним було розпочато Політику реформ і відкритості (*改革 开放 Gaige kaifang*), яка продовжує здійснюватися й сьогодні. Соціально-економічні реформи зініціювали зміни і в офіційній ідеології КНР, а початок цього процесу був пов'язаний із подоланням “культу особи” і негативних наслідків Культурної революції (*деполітизація суспільства*). У цей період ідеологія, як і раніше, посідає важливе місце в теорії і практиці КПК, є основою розвитку країни, забезпечує єдність партії і суспільства. Однак було зроблене коригування ідеології шляхом позбавлення її від догм, що загалом було спрямовано на легітимізацію політики реформ і відкритості, демонстрацію того, що ідеологія КПК здатна ефективно реагувати на виклики часу. Формування нової теорії було обґрунтовано необхідністю поживавлення економіки Китаю без істотних відхилень від принципів офіційної марксистсько-ленінської ідеології та модифікованого сталінізму. Теорія Ден Сяопіна ґрунтується на марксизмі-ленінізмі та ідеях Мао Цзедуна, забезпечує таким чином спадкоємність офіційної ідеології КПК в період проведення Політики реформ і відкритості. Крім того, було ініційовано дискусії з питань епістемології, класів і класової боротьби, які продемонстрували доктринальні розбіжності між консерваторами, ультралівими і реформаторами усередині КПК.

1.1. Марксизм

У 1992 р. Ден Сяопін відзначив, що “Практика – єдиний критерій істини” є сутністю марксизму і відповідно на цьому положенні необхідно здійснювати подальший розвиток країни [邓小平 1994с, 382]. Це визначення відіграло вирішальну роль у переорієнтації ідеології для обґрунтування економічних реформ у Китаї і, по суті,

стало гаслом їхнього проведення. Однак таке категоричне твердження з'явилося не на порожньому місці, а було підсумком широких дискусій з питань епістемології в 1978 р., у якій брали участь учені Академії наук КНР. Ден Сяопін у листопаді того ж року зазначив, що 1) практика є єдиним критерієм для перевірки істини (实践是检验真理的唯一标准 *shijian shi jianyan zhenli de weiyi biao zhun*), 2) тільки звільнивши розум від догм, можна шукати правду, виходячи з фактів і реальності (“звільнення розуму”, 解放思想 *jiefang sixiang*³; “ґрунтуватися на реальних фактах у пошуках істини”, 实事求是 *shishiqiushi*), 3) необхідно постійно інтегрувати теорію з практикою для успішної реалізації програми соціалістичної модернізації, 4) тільки при виконанні цих умов КПК зможе надалі розвивати марксизм-ленінізм та ідеї Мао Цзедуну. При цьому Ден Сяопін підкреслював, що свій підхід він засновує саме на марксистських поглядах Мао Цзедуну, що в результаті дало йому змогу створити сильну позицію усередині партії. Загалом дискусія про критерії істини стала основоположною для визначення ідеологічної лінії КПК, і це безпосередньо пов'язувалося з подальшим соціально-економічним та політичним розвитком Китаю.

У марксистській філософії під “істиною” розуміється відображення об'єктивного світу і його законів у мисленні людини, а соціальна практика трансформує діяльність об'єктивного світу і викликає взаємодію між суб'єктивним та об'єктивним, править критерієм для перевірки істини. Під впливом Ден Сяопіна китайські марксисты дійшли висновку, що догматизм є головною перешкодою на шляху розвитку і модернізації Китаю, а ідеологічний фетишизм необхідно замінити “пошуком істини на основі фактів”. Такий підхід пояснювався гносеологічними ідеями К. Маркса, Ф. Енгельса і В. І. Леніна про те, що практика – це єдиний критерій перевірки істини. Для марксистської емпіричної теорії пізнання досвід є попередньою умовою пізнання, природа є об'єктом для людини, речі доступні людському почуттю за допомогою пізнання і тому об'єктивна реальність стає когнітивно організованою відповідно до потреб людини і “дається” тільки в контексті практичної поведінки. Китайських же марксистів більше хвилювала політично зрозуміла проблема надання ідеям матеріальної сили (*поєднання теорії та практики*), ніж епістемологічне обґрунтування вірності теорії щодо реальності. Звідси робився висновок, що всі справжні питання є науково обумовленими, пізнання передуює дії, а істинність будь-якої теорії визначається практичними результатами. Важливо підкреслити, що такий підхід повністю збігається з неоконфуціанським визначенням впливу морального знання на реальність (*єдність знання і дії*). Отже, Ден Сяопін у своєму заклику протидіяти догматизму продовжив традицію китайської філософії вважати практику засобом встановлення зв'язку між дискурсом і реальністю (*прагматизм, утилітаризм, творче емпіричне теоретизування*).

Одним з яскравих виявів цього підходу став відхід Ден Сяопіна від класової правди Мао Цзедуну, що привело до загальної переоцінки класів і класової боротьби в соціалістичному суспільстві та реабілітації мільйонів людей, які змогли повернутися до нормального життя (*відмова від маоїстського радикалізму*). Відбувся перехід від інтернаціоналізму і класової боротьби до завдань національного розвитку – КПК має служити всьому своєму народові, без класових відмінностей (社会服务 *shehui fuwu*). У березні 1979 р. у своїй промові про чотири основні принципи Ден Сяопін виступив проти розширення класової боротьби, зазначив, що в КПК немає буржуазії, заперечив можливість відродження буржуазії (або будь-якого іншого експлуататорського класу) та експлуатації класів при соціалізмі [邓小平 1994b, 166–191].

Марксизм в ідеології КПК в період політики реформ і відкритості став виражатися в декількох аспектах. По-перше, велика увага була приділена підвищенню рівня

життя людей, що співвідноситься з натуралістичною антропологією раннього К. Маркса. По-друге, звільнення продуктивних сил при реформуванні та модернізації економічного базису в поєднанні зі стабільною та адаптованою надбудовою співвідноситься з ідеями історичного матеріалізму. По-третє, перевірка істини практикою на основі фактів для визначення здійснення політики реформ і відкритості також є матеріалістичною аргументацією розуміння відносин між реальністю і практичною діяльністю людини.

1.2. Ленінізм

Ден Сяопін вважав, що В. І. Ленін як засновник Радянського Союзу розвинув марксизм і сформував ленінізм. На його думку, Ленін закликав більше говорити про економіку, ніж про політику, що є виразом акценту марксистської натуралістичної антропології на життєвій практиці людей [邓小平 1994b, 164–165]. На цьому положенні обґрунтовувалася політика економічного будівництва КПК під час Політики реформ і відкритості. Ден Сяопін називав Леніна великим марксистом, який успішно здійснив Жовтневу соціалістичну революцію, будуючи свою тактику не на основі книг, а виходячи з реальності (*історичний матеріалізм формує практику на основі реальності*) [邓小平 1994c, 292]. До того ж Ден Сяопін консолідував керівництво КПК на основі ленінського розуміння диктатури пролетаріату, очолюваної комуністичною партією. Отже, ленінським за своєю суттю було визначення того, що КПК – це еліта китайського суспільства.

Загалом ленінізм в ідеології КПК в період політики реформ і відкритості виражається в тому, що в центрі національного розвитку має бути економічне будівництво, яке частково визначає ціннісні орієнтири самої партії (*ленінізм як практичне втілення теоретичних положень марксизму*).

1.3. Ідеї Мао Цзедуна

Ден Сяопін при здійсненні реформ наполягав на підтримці партійної єдності шляхом збереження офіційної ідеології, заснованої на ідеях марксизму-ленінізму і Мао Цзедуна [邓小平 1994b, 69]. З цієї причини в КПК була розгорнута критика помилок Мао Цзедуна. При цьому перед Ден Сяопіном стояло важке завдання формування оцінки ідейної спадщини Мао Цзедуна, який, з одного боку, був засновником КНР і керівником КПК, а з другого боку, допустив низку серйозних помилок у період Великого стрибка (大跃进 *Dayuejin*, 1958–1960) і Культурної революції (无产阶级文化大革命 *Wuchan jieji wenhua dageming*, 1966–1976). У 1981 р. на 6-му пленумі ЦК КПК 11-го скликання Ден Сяопін визначив історичні досягнення і помилки Мао Цзедуна, який, на його думку, загалом успішно застосував марксизм-ленінізм в конкретних культурно-історичних умовах для побудови соціалізму з китайською специфікою. Звідси з позицій натуралістичної антропології К. Маркса та історичного матеріалізму робився висновок про необхідність не тільки зберігати, а й надалі творчо застосовувати ідеї Мао Цзедуна для побудови більш досконалого суспільства. Що ж стосується помилок Мао Цзедуна, то Ден Сяопін не тільки їх визнавав, а й відзначав, що він також до них причетний. При цьому він вважав, що КПК має прийняти ідеї Мао Цзедуна як свою ідеологічну зброю та проаналізувати минулі помилки в кожному конкретному випадку. Звідси впливало ідеологічне обґрунтування політики реформ і відкритості як поєднання марксизму-ленінізму, спрямованого на пошук істини, виходячи з фактів, і переосмислення ідеї Мао Цзедуна [邓小平 1994a, 323].

Ден Сяопін виділив чотири найважливіші аспекти щодо ідей Мао Цзедуна для практичної реалізації політики реформ і відкритості: 1) марксистська натуралістична антропологія як основа управління КПК, спрямованого на поліпшення життя людей; 2) звільнення розуму і пошук істини на основі фактів для відповідності сучасним реаліям⁴; 3) формулювання завдань побудови соціалізму з китайською

специфікою на основі історичного матеріалізму і з урахуванням національних особливостей; 4) подолання помилок Мао Цзедуна для встановлення позитивного значення його спадщини загалом і збереження легітимності КПК.

2. Основні положення теорії Ден Сяопіна

Ден Сяопін розробив теорію, яка стала ідеологічною основою КПК після 1978 р., а пізніше Цзян Цземін і Ху Цзіньтао доповнили її. У цій теорії були переосмислені ідеї Мао Цзедуна, визначені умови і конкретні методи реалізації політики реформ і відкритості, обґрунтована “первинна стадія соціалізму”, переглянуті сучасні завдання КПК.

2.1. Прагматизм

Відхід від культу особи Мао Цзедуна був пов’язаний з відходом від конфуціанського управління країною особистим прикладом (人治 *renzhi*) і переходом до управління на основі “верховенства закону” (法治 *fazhi*). У роздумах Ден Сяопіна про державу і соціалізм замість класової боротьби центральне місце посідають питання швидкого соціально-економічного та культурного розвитку, що визначило створення більш гнучких і утилітарних підходів у діях КПК. “Не важливо, якого кольору кішка, аби тільки вона ловила мишей” (不管黑猫白猫, 能捉到老鼠就是好猫, *Buguan hei mao bai mao, neng zhuo dao laoshu jiushi hao mao*) (“теорія кішки”) [邓小平 1994a, 323]. У цій фразі Ден Сяопіна була виражена його орієнтація на прагматизм, який мав забезпечити ефективне здійснення економічних реформ. Тут також відбулася відмова від концепції класової боротьби, якою раніше пояснювалося все, що відбувалося в суспільних відносинах у самому Китаї й в усьому світі. Прагматизм Ден Сяопіна співвідноситься з діалектичним матеріалізмом К. Маркса, застосовуваний у конкретних культурно-історичних умовах. “Архітектор реформ” стверджував, що ринкова економіка не дорівнює капіталізму і тому може бути використана при соціалізмі. Тобто план і ринок – це всього лише економічні засоби розвитку соціалістичних продуктивних сил, підвищення загальної національної могутності соціалістичної держави і рівня життя людей. Зміни в ідеології були спрямовані насамперед на економіку, а потім на підтримку лідерства КПК й стабільності в політичній сфері.

Прагматичний підхід також мав забезпечити системність і динамічність реформ. Для досягнення цих цілей Ден Сяопін сформулював свою “теорію національних умов” (国情论 *guoqing lun*) і “теорію торкання” (摸论 *mo lun*), виражену у фразі “переходити річку, намагаючись камені” (摸着石头过河 *mozhe shitou guohe*). Згідно з “теорією національних умов” Політика реформ і відкритості має розроблятися відповідно до конкретних умов Китаю, а її реалізація здійснюватиметься з урахуванням особливостей держави і суспільства. “Теорія торкання” висловлює принцип постійного співвіднесення ідей і реальності в процесі прийняття того чи іншого рішення. Тобто неможливо відразу створити довгостроковий план розвитку країни, і тому політика реформ і відкритості – це поступове вибудовування стратегії розвитку через накопичення досвіду і постійної перевірки теоретичних положень практикою. Згідно з визначенням Ян Кайхуана, стратегію розвитку Ден Сяопіна можна розділити на “теорію розвитку”, “теорію стабільності” й “практичну теорію” [楊開煌 2008, 37–55].

2.2. Початкова стадія соціалізму: китайська модель

“Теорія початкової стадії соціалізму” є одним з наріжних каменів побудови соціалізму з китайською специфікою. Своєю чергою теорія Ден Сяопіна – це реформістська ідеологія, у якій використовуються прагматизм і класичний марксизм-ленінізм, трансформований в ідеологію розвитку Китаю. Ден Сяопін приділяв основну увагу економічному розвитку, що потребувало прискорення технологічних

інновацій, підвищення продуктивності, якості продукції та компетентності управлінських кадрів. Акцент на продуктивних силах є характерним для класичного марксизму, згідно з яким будівництво соціалізму можливе лише в розвинених капіталістичних країнах, що спростовував В. І. Ленін для обґрунтування більшовицької революції в економічно відсталій Росії. Китай же на момент приходу до влади комуністів був ще більш відсталою країною, ніж Росія. Проте Мао Цзедун пішов ленінським планом, ігноруючи питання рівня розвитку продуктивних сил і компенсуючи цю проблему революційною напругою в суспільстві. Ден Сяопін повертається до класичної марксистської вимоги побудови соціалізму суто в розвиненому капіталістичному суспільстві і відповідно свою ідеологічну програму спрямовує на розвиток продуктивних сил (промисловість і технологічна база). Ден Сяопін, на відміну від Мао Цзедуну, розумів історичну місію китайських революцій XX ст. як економічний розвиток Китаю (усунення бідності за допомогою звільнення продуктивних сил), а не як класову боротьбу. Ба більше, “архітектор реформ” вважав, що аж до смерті Мао Цзедуну КПК так і не могла визначити, що таке соціалізм і як його побудувати, що призвело до цілої низки помилок. Політика “лівих” у КПК перешкождала економічному розвитку, що відповідно призвело до низького рівня життя в КНР. Ден Сяопін пояснював помилки минулого і завдання реформ тим, що Китай все ще перебуває на початковій стадії соціалізму [邓小平 1994с, 248, 367].

“Соціалізм із китайською специфікою” був заснований на реалістичному підході (实事求是 *shishi qiushi*), що визначило й нове розуміння марксизму-ленінізму та маоїзму. У 1980-х роках під впливом західних ідей китайські вчені розгорнули широку дискусію про матеріалізм і роль ідеології в Китаї, у якій були поставлені під сумнів деякі положення історичного матеріалізму. Наприклад, твердження про те, що людські та соціальні відносини також відіграли важливу роль у формуванні розвитку людського суспільства, а матеріалістичні детермінанти і класова боротьба були тільки одними з низки факторів поряд із законами, релігією і політикою, що близько до антипозитивізму Г. Зіммеля та М. Вебера. У результаті подібні міркування на офіційному рівні стали сприйматися як загроза соціалістичній системі, заснованій на науці та матеріальності. У травні 1980 р. Ден Сяопін заявив, що Китай не буде дотримуватися моделі Жовтневої революції і застосовуватиме марксизм-ленінізм у своїх умовах. При цьому він шукав оригінальну модель розвитку, залишаючись тут вірним Мао Цзедуну, який вважав, що китайська історія створить китайську систему. Ден Сяопін доводив, що практичне здійснення завдань побудови соціалізму в Китаї не може бути визначене тільки роботами К. Маркса і В. І. Леніна, бо в кожній країні є свої особливості. Це відповідно обумовлює необхідність вільного мислення щодо політики та економіки [邓小平 1994с, 260]. Протилежний же підхід веде до ідеалізму та метафізики, а в кінцевому підсумку – і до поразки революції [邓小平 1994b, 118]. У розумінні Ден Сяопіна реформи – це революція проти системи [邓小平 1994b, 397], а мета політики реформ і відкритості полягає в розвитку соціалізму і продуктивних сил під консолідованим керівництвом партії [邓小平 1994с, 241].

У 1982 р. на XII з’їзді КПК Ден Сяопін заявив, що Китай має йти своїм шляхом (走自己的路 *zou ziji de lu*), а в 1984 р. у своїй промові “Соціалізм із китайською специфікою” послався на істинний марксизм і заявив, що перемога китайської революції відбулася завдяки вірі (信仰 *xinyang*) у марксизм. У тому ж році китайські теоретики почали критикувати модель Радянського Союзу і передбачили, що в економічному плані ця держава розвалиться. У результаті проведених дискусій щодо ефективності, продуктивності та ринкової стратегії була вироблена модель “соціалізму з китайською специфікою” на основі еклектичного підходу. Після цього концепція “соціалізм із китайською специфікою” увійшла в партійний і медійний обіг, остаточно визначивши своєрідність Китаю в соціалістичному таборі та у світі

загалом. Стратегія “соціалістичної модернізації з китайською специфікою” Ден Сяопіна (有中国特色的社会主义现代化, *you zhongguo tese de shehui zhuyi xiandaihua*) не тільки вплинула на зміни соціально-економічного і політичного ландшафту сучасного Китаю, а й привела до відходу від початкового маоїстського підходу до ідеології влади. Були зроблені важливі ідеологічні коригування, спрямовані на формування нової політики і легітимної основи правління КПК. Ці зміни згодом справили і продовжують справляти фундаментальний вплив на нові ідеологічні проєкти, що завжди стосується, по-перше, осмислення/переосмислення “соціалізму з китайською специфікою” і, по-друге, визначення соціально-економічних реформ як основних у розвитку Китаю (так звана “китайська модель”). У 1987 р. Ден Сяопін відзначив, що Китай, як і раніше, перебуває на початковій стадії соціалізму [趙紫陽 1987].

З позицій історичного матеріалізму Ден Сяопін стверджував, що основним завданням початкової стадії соціалізму є звільнення продуктивних сил, а після цього необхідно привести надбудову у відповідність з удосконаленою економічною базою. У цей період основна суперечність була між виробничими відносинами і продуктивними силами, тобто між постійно матеріальними і культурними потребами людей, що постійно зростають, і відсталим суспільним виробництвом. Виходячи з цього, основною метою було визначено звільнення продуктивних сил, а не виробничих відносин, які можуть змінитися тільки протягом великого періоду часу (не менш ніж сто років). Тому соціалістична політична система має забезпечувати неухильність проведення реформ і не зазнавати змін на початковому етапі цих перетворень. Рационалізація влади виявилася в акценті на стійке економічне зростання Китаю, підвищення його міжнародного статусу і рівня життя людей. Це нове наукове розуміння соціалізму підкреслювало основне значення продуктивних сил, визначало відмову від концепції класової боротьби і закритої економічної системи соціалізму періоду Мао Цзедуна, що загалом було спрямовано на структурну реформу і формування політики відкритих дверей для іноземного капіталу. Перетворення планової економіки на соціалістичну ринкову стало найрадикальнішим кроком у політиці реформ і відкритості. Соціалізм із китайською специфікою визначав етапи розвитку, фундаментальні завдання, рушійні сили, зовнішні умови, політичні гарантії, стратегічні кроки, партійне керівництво і возз’єднання батьківщини.

Теорія початкової стадії соціалізму стала середньостроковим і довгостроковим планом КПК з двома аспектами: 1) вдосконалення економічної бази, 2) збереження керівної ролі КПК як авангарду продуктивних сил. Ден Сяопін замінив революційні ідеї адміністративними шляхом реформування соціалізму Мао Цзедуна, заснованого на марксизмі-ленінізмі. При цьому ніякого відходу від ідей побудови соціалізму не передбачалося, що також призвело до негативного ставлення китайських комуністів до ідеологічних змін у Радянському Союзі (“перебудова” та “гласність”) і розумілося ними як “крок назад” у розвитку соціалізму. Маоїстська редакція марксизму-ленінізму була істотно змінена Ден Сяопіном, але ці зміни не вплинули на політичну систему КНР, яка залишилася “ідеократією” зі строго визначеною моністичною ідеологією, яка претендує на абсолютне і всеосяжне пояснення всіх аспектів реальності.

2.3. Теоретичне визначення і практичне досягнення комунізму

Ден Сяопін відійшов від основних постулатів марксизму-ленінізму і маоїзму в процесі відповіді на два питання: 1) необхідність продовження класової боротьби і 2) переформулювання класів як соціальних верств. Нова ситуація зажадала нового визначення соціальних суперечностей і розв’язання проблеми конфронтації між класами. Для успішного здійснення політики реформ і відкритості класи стали визначатися не тільки через їхнє політичне, а й соціально-економічне значення в суспільстві. Хоча Ден Сяопін підтримував однопартійну систему з чотирма основними принципами, але вже на початку 1980-х років ідеологічні основи марксизму-ленінізму і

маоїзму перебували під сильним впливом західних досліджень. У цей період було запропоновано нову систему диверсифікації економіки: власність всіх людей, колективна власність та індивідуальна власність. Однак цей підхід зіткнувся з проблемою подальшого розвитку національної економіки під соціалістичними гаслами. На відміну від Мао Цзедуну, “архітектор реформ” запропонував формулу побудови неревольюційного соціалізму, заснованого на матеріальних цінностях і прагматизмі. Ден Сяопін заявив: “Бідність – це не соціалізм і тим більше не комунізм” (贫穷不是社会主义, 更不是共产主义 *Pinqiong bushi shehui zhuyi, geng bushi gongchan zhuyi*) [邓小平 1994с, 64]. У такий спосіб стверджувалося, що пауперизм – це не соціалізм і тим більше не комунізм. При цьому зберігалось марксистське розуміння основних детермінант життя людини – виробництво, відтворення та засоби виробництва.

Для досягнення комуністичної стадії необхідно спочатку досягти високого рівня виробництва. Передбачається, що для здійснення розподілу матеріальних благ між членами комуністичного суспільства за їхніми потребами необхідно забезпечити достаток цих благ, що можливо тільки при наявності високорозвинених продуктивних сил. Тому на шляху до комунізму необхідно пройти етап соціалізму, на якому головним завданням є розвиток продуктивних сил для забезпечення безперервного зростання матеріального добробуту і поліпшення рівня життя. Це мало особливе значення для Китаю, який на той момент залишався відсталою країною з економічного і культурного погляду. Для Ден Сяопіна було очевидно, що ще довгий час продуктивні сили Китаю будуть відставати від розвинених західних капіталістичних країн. Це визначило подальшу активну боротьбу з бідністю шляхом розвитку продуктивних сил, задоволення чимраз більших матеріальних і культурних потреб людей. Китай має показати перевагу соціалізму і комунізму над капіталізмом, демонструючи більші успіхи в розвитку економіки і рівня життя людей. До початку політики реформ і відкритості в КПК домінували “ліві”, чий уявлення про комунізм були багато в чому помилкові, бо вони недооцінювали важливість розвитку продуктивних сил [邓小平 1994с, 10, 111, 137].

Ден Сяопін закликав до збагачення кожного китайця, щоб процвітало все суспільство, а не окремі його представники. У цьому полягає принципова відмінність соціалізму від капіталізму. Тому накопичення багатства не має бути спрямоване на створення нової буржуазії. Передбачалося поступове досягнення загального добробуту населення: від людини до людини, від регіону до регіону. У майбутньому в комуністичному суспільстві завдяки високорозвиненим продуктивним силам і великій кількості матеріальних благ розподіл має здійснюватися відповідно до марксистського принципу “від кожного за здібностями, кожному за потребами” [邓小平 1994с, 172–173, 352]. Але, на думку “архітектора реформ”, соціалізм як перший щабель комунізму буде довгим історичним періодом Китаю. Для комунізму потрібні повне усунення експлуатації, розвинені продуктивні сили, значне збагачення суспільства, розподіл за потребами. Крім того, для переходу до комунізму необхідні не тільки внутрішні, а й зовнішні чинники – сусідні країни також мають бути соціалістичними [邓小平 1994с, 173].

Ден Сяопін визначав завдання побудови соціалізму на сучасному етапі як матеріальну і духовну цивілізацію, основою якої є ідеї комунізму. Побудова соціалістичної духовної цивілізації включає в себе не тільки науку, освіту і культуру, а й ідеологію, ідеали, віру, мораль, дисципліну, революційні і комуністичні принципи, а також відносини між людьми з однаковим світоглядом [邓小平 1994с, 367]. Головним завданням у побудові соціалістичної духовної цивілізації є навчання широких мас людей великого ідеалу комунізму. Ден Сяопін визначив “чотири якості” для здійснення ідейно-політичного виховання китайської молоді в новий період і відповідно формування особистості, духовною основою якої є комунізм [邓小平 1994с, 28, 190]. Тут можна побачити певну аналогію з “Моральним кодексом будівника

комунізму”, зводом принципів комуністичної моралі, який увійшов у тексти Третьої програми КПРС і Статуту КПРС, ухвалених XXII з’їздом у 1961 р. Соціалістична матеріальна цивілізація і духовна цивілізація діалектично пов’язані, залежать одна від одної і просувають одна одну, є одночасно умовою і метою одна одної. Ден Сяопін вважав, що тільки за умов успішної побудови матеріальної та духовної цивілізації можлива побудова соціалізму з китайською специфікою. При цьому він заперечував буржуазні ідеї лібералізму, у яких немає місця соціалізму. Хоча політика реформ і відкритості передбачала запозичення науково-технічних і культурних досягнень Заходу, але тільки з метою їхнього використання для побудови соціалізму. На ідеологічному ж фронті негативним, “антидуховним” впливам буржуазних ідей Ден Сяопін пропонував протиставляти великий ідеал комунізму [邓小平 1994с, 46].

2.4. “Чотири основні принципи” для “чотирьох модернізацій”

23 вересня 1954 р. на сесії Всекитайських зборів народних представників 1-го скликання Чжоу Еньлай проголосив завдання “чотирьох модернізацій”. У лютому 1957 р. Мао Цзедун у своїй відомій доповіді “Про правильне розв’язання суперечностей усередині народу” (关于正确处理人民内部矛盾的问题 *Guanyu zhengque chuli renmin neibu maodun de wenti*) згадав завдання модернізації в сільському господарстві, промисловості та науці й техніці [毛泽东 1957]. На початку 1960-х рр. Чжоу Еньлай неодноразово говорив у своїх виступах про “чотири модернізації” (四个现代化 *si ge xiandaihua*), але на той час ця концепція не стала частиною державної політики і відповідно офіційної ідеології. Ба більше, у період Культурної революції ця концепція була взагалі вилучена з офіційної ідеології, але повернута назад у 1975 р., за кілька місяців до смерті її автора. Позиція Ден Сяопіна та його прихильників полягала в тому, що ультраліві члени КПК робили передчасні спроби соціально-економічних перетворень на шляху побудови соціалізму. Були розпочаті дискусії про “стадії соціалізму” і “феодалізм” у сфері соціальної теорії, які доповнювали філософську критику маоїзму щодо переходу від капіталізму до соціалізму (*недостатній рівень розвитку продуктивних сил*). Ключовим тут було питання про визначення тодішнього рівня розвитку Китаю та необхідності здійснення “чотирьох модернізацій”.

У 1977 р. на третьому пленумі XI з’їзду КПК була прийнята концепція “чотирьох модернізацій”, спрямована на посилення могутності Китаю в сільському господарстві, військовій справі, технології, науці та промисловості. На цьому пленумі була загалом завершена дискусія про критерії істини, але деякі питання щодо ідей Мао Цзедуну залишилися відкритими. Під час подальших дискусій “практика” (实践 *shijian*) була визначена єдиним критерієм, що визначає правильні та неправильні політичні позиції партії. Потім було сформульовано, що в “науковій системі” різні принципи відображають взаємозв’язок між різними аспектами об’єктивної реальності, причому кожен конкретний принцип пов’язаний з конкретними історичними умовами. У процесі дискусій наприкінці 1970-х рр. наступник Мао Цзедуну, Хуа Гофен, був звинувачений в пропаганді “метафізичного ідеалізму”, який суперечить науковому підходу. Своєю чергою науковий метод ґрунтувався на матеріальності і підтримував концепцію економічного розвитку Ден Сяопіна.

У грудні 1978 р. на третьому пленумі XI з’їзду КПК Ден Сяопін офіційно проголосив “чотири основні принципи” (四项基本原则 *si xiang jiben yuanze*) як основу політики реформ. Нова ідея полягала в тому, що працівники мають отримувати зарплату відповідно до їхньої продуктивності (*скасування принципу рівності*). Крім того, стверджувалося, що в Китаї суспільство споживачів формується за умови розвитку власного суспільства виробником. Ця ідеологія була спрямована проти концепції “залізної чашки рису” (铁饭碗 *tie fanwan*), згідно з якою від початку утворення КНР низка професій гарантовано забезпечувалася роботою, доходом і пільгами (працівники державних підприємств, військові та держслужбовці). Однак

ця ідеологія глибоко вкоренилася в Китаї, зберігається до сьогодні й визначає для багатьох китайців свого роду кінцеву мету – *гарантовану стабільність*. “Чотири основних принципи” Ден були спрямовані на здійснення “чотирьох модернізацій”: 1) дотримуватися шляху побудови соціалізму, 2) дотримуватися диктатури пролетаріату (в 1982 р. це формулювання було замінене на “народно-демократичну диктатуру”), 3) зберігати керівну роль КПК, 4) дотримуватися марксизму-ленінізму та ідей Мао Цзедуна. У вересні 1982 р. на XII з’їзді КПК ці положення були включені в нову редакцію Статуту КПК (*діє до сьогодні*). У грудні 1982 р. те саме було згадано в преамбулі до нової Конституції КНР (*діє до сьогодні*). У такий спосіб були легітимізовані нові положення формальної ідеології. Пізніше Ден Сяопін назвав досягнення “чотирьох модернізацій” “новим Великим походом КПК”. У цей час “чотири модернізації” фактично замінювало поняття “реформи” (改革 *gaige*), яке з’явилося пізніше [中共中央... 1998, 138, 227].

Необхідність термінового здійснення модернізації була продиктована тим, що, на думку Ден Сяопіна, у світі панують розвинені індустріальні “гегемоністські” та “імперіалістичні” держави, які використовують свою міць для залякування менш розвинених держав шляхом втручання в їхній економічний розвиток і ущемляючи їхню політичну незалежність [邓小平 1994с, 283]. Звідси робився висновок, що в сучасному світі бідним країнам ще складніше вижити, ніж раніше [邓小平 1994с, 333]. Що ж стосується Китаю, то, крім бідності, становище цієї країни на той час погіршувалося через загрозу захоплення його експортних ринків більш розвиненими країнами, а також через падіння комуністичних режимів в СРСР і країнах Східної Європи. Тому, розуміючи необхідність співпраці з промислово розвинутими країнами, Ден Сяопін попереджав, що в довгостроковій перспективі ці ж країни не змиряться з існуванням соціалістичної держави. І якщо в минулому капіталістичні країни використовували в цій боротьбі зброю, то зараз це спроби мирним шляхом примусити Китай відійти від побудови соціалізму [邓小平 1994с, 309, 310, 316, 357]. З цього був зроблений висновок, що Китай має захистити свої власні інтереси, суверенітет і територіальну цілісність [邓小平 1994с, 316, 318]. Ден Сяопін відзначав, що в недавньому минулому Китай відчував приниження з боку іноземців протягом понад ста років після поразки у двох Опійних війнах [邓小平 1994с, 70]. На його думку, тільки після утворення КНР було відновлено гідність китайського народу, і тільки соціалізм може врятувати і розвивати Китай [邓小平 1994с, 302]. При цьому Ден Сяопін добре розумів, що китайська нація – це набагато більше, ніж КНР, це всі етнічні китайці світу. Він не сподівався на те, що всі вони будуть підтримувати соціалістичний Китай, але мав надію на те, що всі вони будуть любити свою сильну і квітучу батьківщину [邓小平 1994с, 70, 345].

3. Легітимізація теорії Ден Сяопіна

Ідеологія КПК складається з двох компонентів – це “теорія” (理论 *lilun*) та “думка” (思想 *sixiang*). Теорія складається з “універсальних істин” марксизму-ленінізму, а “думка” реалізує “теорію” в конкретну політику Китаю. Однак для того, щоб відокремити теорію Ден Сяопіна від ідей Мао Цзедуна, у КПК спочатку нову ідеологію називали не “думка”, а “дух” (精神 *jingsheng*), “курс” (路线 *luxian*) і “реформістська думка” (改革思想 *gaige sixiang*) Ден Сяопіна. Проте з червня 1992 р. вище керівництво Китаю починає використовувати вираз “думка Ден Сяопіна”, а в жовтні того ж року XIV з’їзд КПК включає “думку Ден Сяопіна” в змінений Статут КПК. Отже, ідеї Ден Сяопіна були прирівняні за статусом з ідеями Мао Цзедуна. У 1993 р. ідеї Ден Сяопіна були підвищені до рівня “теорії” про “побудову соціалізму з китайською специфікою”, що визначалося як застосування марксизму-ленінізму до конкретних умов Китаю (“марксизм сучасного Китаю”), як “джерело здійснення соціалістичної модернізації”, як “продовження ідей Мао Цзедуна”.

Загалом Ден Сяопін трансформував марксизм-ленінізм в ідеологію національного розвитку, і його концепція була проголошена теоретичною основою політики КНР на наступне століття для побудови початкової стадії соціалізму.

¹ Далі – КПК.

² Далі – КНР.

³ Квінтесенція теорії Ден Сяопіна.

⁴ Ден Сяопін заявив, що “визначення принципу роботи відповідно до реальної ситуації – це основний спосіб мислення і роботи, на який мають твердо спиратися всі комуністи. Пошук істини у фактах – це відправна точка і фундаментальна точка думки Мао Цзедун-на” [邓小平 1994a, 114].

ЛІТЕРАТУРА

- Piekalkiewicz J., Penn A. W. **Politics of ideocracy**. New York, 1995.
Schurmann F. **Ideology and Organization in Communist China**. Berkeley, 1966.
邓小平. 邓小平文选. 第1卷. 北京, 1994a.
邓小平. 邓小平文选. 第2卷. 北京, 1994b.
邓小平. 邓小平文选. 第3卷. 北京, 1994c.
邓小平哲学思想研究课题组编著. 邓小平哲学思想研究. 昆明, 1997.
邓兆明. 邓小平哲学思想研究. 兰州, 1989.
冯硕余. 邓小平理论科学体系. 北京, 1998.
傅建世. 邓小平哲学思想研究. 长春, 1993.
毛泽东. 关于正确处理人民内部矛盾的问题, 1957, URL: <https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-19570227.htm> (дата звернення: 14.04.2020).
楊開煌. 發展戰略思考之述評 // 中國大陸改革開放 30 年評價與反思, 台北, 2008.
雍涛. 邓小平哲学研究. 武汉, 1998.
趙紫陽. 沿著有中國特色的社會主義道路前進: 在中國共產黨第十三次全國代表大會上的報告. 北京, 1987.
中共中央文献研究室. 邓小平思想年谱. 北京, 1998.

REFERENCES

- Piekalkiewicz J. and Penn A. W. (1995), *Politics of ideocracy*, Albany, New York.
Schurmann F. (1966), *Ideology and Organization in Communist China*, University of California, Berkeley.
Deng Xiaoping (1994a), *Deng Xiaoping wenxuan*, di 1 juan, Renmin chubanshe, Beijing. (In Chinese).
Deng Xiaoping (1994b), *Deng Xiaoping wenxuan*, di 2 juan, Renmin chubanshe, Beijing. (In Chinese).
Deng Xiaoping (1994c), *Deng Xiaoping wenxuan*, di 3 juan, Renmin chubanshe, Beijing. (In Chinese).
Deng Xiaoping zhexue sixiang yanjiu keti zu bianzhu (1997), *Deng Xiaoping zhexue sixiang yanjiu*, Yunnan jiaoyu chubanshe, Kunming. (In Chinese).
Deng Zhaoming (1989), *Deng Xiaoping zhexue sixiang yanjiu*, Gansu renmin chubanshe, Lanzhou. (In Chinese).
Feng Shuoyu (1998), *Deng Xiaoping lilun kexue tixi*, Zhongguo shehui kexue chubanshe, Beijing. (In Chinese).
Fu Jianshi (1993), *Deng Xiaoping zhexue sixiang yanjiu*, Jilin renmin chubanshe, Changchun. (In Chinese).
Mao Zedong (1957), *Guanyu zhengque chuli renmin neibu maodun de wenti*, available at: <https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-19570227.htm> (accessed April 14, 2020). (In Chinese).
Yang Kaihuang (2008), “Fazhan zhanlue sikao zhi shuping”, in Gao Zhang, Chen Desheng zhubian, *Zhongguo dalu gaige kaifang 30 nian pingjia yu fansi*, Yuanjing jijin hui, Taipei, pp. 37–55. (In Chinese).

Yong Tao (1998), *Deng Xiaoping zhexue yanjiu*, Wuhan daxue chubanshe, Wuhan. (In Chinese).

Zhao Ziyang (1987), *Yanzhe you zhong guo tese de shehui zhuyi daolu qianjin: zai Zhongguo gongchandang di shisan ci quanguo daibiao dahui shang de baogao*, Renmin chubanshe, Beijing. (In Chinese).

Zhonggong zhongyang wenxian yanjiu shi (1998), *Deng Xiaoping sixiang nianpu*, Zhongyang wenxian chubanshe, Beijing. (In Chinese).

В. О. Кіктенко

Теорія Ден Сяопіна: практична філософія та оновлена ідеологія Комуністичної партії Китаю

У статті досліджується теорія Ден Сяопіна, її основні положення, причини виникнення та вплив на офіційну ідеологію Комуністичної партії Китаю в другій половині 1970-х – наприкінці 1980-х рр. Відзначено, що формування цієї теорії було обґрунтовано необхідністю поживлення економіки Китаю без істотних відхилень від принципів марксизму-ленінізму та ідей Мао Цзедуну, що в такий спосіб забезпечило спадкоємність офіційної ідеології Комуністичної партії Китаю в період проведення політики реформ і відкритості. Проаналізовано прагматичний підхід до визначення конкретних методів реалізації соціально-економічних реформ, обґрунтування “первинної стадії соціалізму” як китайської моделі розвитку, теоретичне визначення і практичне досягнення комунізму, “чотири основні принципи” для “чотирьох модернізацій”. Загалом показано процес трансформації марксизму-ленінізму та ідей Мао Цзедуну в ідеологію національного розвитку з метою побудови початкової стадії соціалізму. Ден Сяопін у своїй теорії повернувся до класичної марксистської вимоги побудови соціалізму суто в розвиненому капіталістичному суспільстві і відповідно свою ідеологічну програму спрямував на розвиток продуктивних сил (промисловість і технологічна база). Відзначено, що хоча маоїстська редакція марксизму-ленінізму була істотно змінена Ден Сяопіном, але ці зміни не вплинули на політичну систему КНР, яка залишилася “ієрархією” зі строго визначеною моністичною ідеологією, що претендує на абсолютне і всеосяжне пояснення всіх аспектів реальності. Ден Сяопін вважав, що тільки за умов успішної побудови матеріальної та духовної цивілізації на основі комуністичних ідеалів можлива побудова соціалізму з китайською специфікою. Теорія Ден Сяопіна стала ідеологічною основою для подальшого осмислення/переосмислення “соціалізму з китайською специфікою” та проведення соціально-економічних реформ як основи розвитку Китаю (“китайська модель”). Поступово теорія Ден Сяопіна була прирівняна за статусом з ідеями Мао Цзедуну та визначена вищим керівництвом Китаю як “побудова соціалізму з китайською специфікою”, як застосування марксизму-ленінізму до конкретних умов Китаю (“марксизм сучасного Китаю”), як “джерело здійснення соціалістичної модернізації” та “продовження ідей Мао Цзедуну”. Загалом Ден Сяопін трансформував марксизм-ленінізм в ідеологію національного розвитку, і його концепція була проголошена теоретичною основою політики КНР на наступне століття для побудови початкової стадії соціалізму.

Ключові слова: ідеологія, марксизм-ленінізм, Комуністична партія Китаю, ідеї Мао Цзедуну, теорія Ден Сяопіна, “соціалізм із китайською специфікою”, постамаїзм

Стаття надійшла до редакції 25.06.2020

UDC 94(4-11)

TESTIMONIES OF AL-MAS'UDI AND HUDUD AL-'ALAM ABOUT THE PEOPLES OF SOUTHERN EASTERN EUROPE

D. Radivilov

PhD (History), Senior Fellow

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

radivilovda@gmail.com

O. Bubenok

DSc (History), Professor

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

helgebub@i.ua

The Arab Caliphate and later on other Muslim states bordered the Eurasian steppe for centuries, and this fact was reflected in the reports of Muslim historians and geographers on the situation to the north of the Muslim world in the 'land of the Turks'. Among these works, the historical and geographical work *Murūj ad-dahab wa-ma'ādin al-jawhar* by al-Mas'ūdī – a Muslim scholar of the first half of the 10th century, and the anonymous Persian treatise *Hudūd al-'ālam*, compiled in the late 10th century by an unknown author, should be singled out.

The ethnic map of Southern and Eastern Europe, according to al-Mas'ūdī, is as follows: the country of *Sarīr* was located in Dagestan to the west of the Khazar possessions; the country of the Alans was situated to the west of the country of *Sarīr* in the foothills of the Central Caucasus; the western neighbors of the Alans were the *Kashaks*, who lived on the northeastern coast of the Black Sea; the territory to the north of the *Kashaks* in the steppes of the Azov Sea was populated by *Bulgarians*; a group of the *Burtas* was located to the north of these Azov *Bulgarians* in the area of the crossing between the Don and the Volga; the second group of *Burtas* was located in the north on the right bank of the Middle Volga. Al-Mas'ūdī does not provide any clear information on the location of the Pechenegs and other peoples of the Northern Black Sea coast. And this may indicate that he has never been to the Black Sea region.

According to *Hudūd al-'ālam*, the ethno-political situation in southern Eastern Europe appears as follows: the country of *Sarīr* was located to the west of the Khazars; to the west of *Sarīr* the possessions of the Alans were situated, they reached the Black Sea coast, where possessions of the *kasogs* (*kashaks*) already conquered by the Alans were located; to the northwest of the Alans there were the possessions of the Khazar Pechenegs; to the north of them in the steppes of the Azov Sea the lands of the inner *Bulgarians* were situated; the eastern neighbors of these Azov *Bulgarians* were the steppe *baradzas* (*burtas*), who were to live in the area of the crossing between the Don and the Volga; Turkic Pechenegs nomadized in the Black Sea steppes to the west of the inner *Bulgarians*; the people of *W-n-n-d-r*, in whom one can probably see the Danube *Bulgarians*, were the Turkic Pechenegs' southwestern neighbors. Thus, this information already differs from the data of al-Mas'ūdī, who described the situation in the first half of the 10th century.

Thus, it can be stated that the anonymous author of *Hudūd al-'ālam* used the works of his predecessors – Muslim geographers of the 9th – 10th centuries – to create his own picture of the world.

© 2020 O. D. Radivilov and 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/4.0/>).

Naturally, he encountered a number of difficulties with the different terminology used to refer to peoples by different geographers. This forced the anonymous author of the treatise to abandon many fragments of previous works, and the remaining material was subjected to significant processing. There is information in *Hudūd al-‘ālam* that we do not find in al-Mas‘ūdī’s *Murūj ad-dahab*. First of all, these are: some data on the steppe and forest *baradzas* (*burtas*), the evidence that the internal Bulgarians were present in the Azov region, the division of the Pechenegs into ‘Turkic’ and ‘Khazar’, the conquest of *kashaks* (*kasogs*) by Alans, and so on. All this suggests that the anonymous author used not only the data of his predecessors of the late 9th – first half of the 10th century, among whom al-Mas‘ūdī was, but reflected later facts. Most likely, the second group of his informants was represented by those geographers who described the situation in southern Eastern Europe as it was in the middle of the 10th century on the eve of the fall of the Khazar Khaganate.

Keywords: Eastern Europe, al-Mas‘ūdī, *Hudūd al-‘ālam*, Rus’, Khazars, Burtas, Bulgars

СВІДЧЕННЯ АЛ-МАС‘УДІ І “ХУДУД АЛ-‘АЛАМ” ПРО НАРОДИ ПІВДНЯ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Д. А. Радівілов, О. Б. Бубенок

Арабський халіфат, а згодом інші мусульманські держави протягом століть межували з Євразійським степом, і це знайшло своє відображення в повідомленнях мусульманських істориків та географів про ситуацію на північ від мусульманського світу в “країні тюрків”. Наприкінці IX – на початку X ст. в країнах Халіфату склалися мусульманська географічна школа, що багато успадкувала від античної географічної традиції, насамперед від Птолемея, проте значною мірою розвинулася далі. Унаслідок цього вже в IX ст. було створено Зведення географічних відомостей про народи Східної Європи та Центральної Азії – так звана “Анонімна записка”, що потрапила до географічних трактатів багатьох мусульманських географів IX–XII ст. і зазнала певних обробок та суттєвих доповнень. Із цих праць варто особливо виокремити історико-географічний твір “Мурудж аз-захаб ва-ма‘адін ал-джавхар” (“Промивальні золота та копальні дорогоцінного каміння”) відомого мусульманського вченого першої половини X ст. ал-Мас‘уді [ал-Мас‘уді 1966; Минорский 1963, 188–204] та фарсомовний трактат “Худуд ал-‘алам”, складений наприкінці X ст. невідомим автором [Худуд ал-‘Алем 1930; Minorsky 1937].

Абу-л-Хасана ‘Алі б. Хусайна ал-Мас‘уді (народився близько 893 або 896 р. – помер 956 р.) даремно вважають “найбільш оригінальним географічним письменником X ст.”. Ал-Мас‘уді багато подорожував: він об’їздив Персію, Ірак, Сирію, Аравію, Єгипет, відвідав Індію. Близько 932 р. вчений здійснив подорож до Армінії та побував на південному узбережжі Каспійського (Хозарського) моря, де дістав від мусульманських купців нові відомості про русів, хозарів та інші народи Хозарського каганату. Ал-Мас‘уді був ерудованим ученим, який добре володів інформацією своїх попередників, твори багатьох із яких не збереглися до нинішнього часу. Це стосується насамперед тих мусульманських авторів, про яких згадує сам ал-Мас‘уді. У творі “Мурудж аз-захаб” нам важко відрізнити інформацію самого ал-Мас‘уді від даних, запозичених ученим у більш ранніх авторів, що значною мірою ускладнює інтерпретацію свідчень ал-Мас‘уді [Новосельцев 1990, 13–14].

Уже через кілька десятиліть після смерті ал-Мас‘уді з’явився, як вважають, перший фарсомовний географічний трактат – “Худуд ал-‘алам” (“Кордони світу”), який, за деякими твердженнями, належить до числа найбільш спірних пам’яток середньовічної географічної літератури. Загальноприйнятим є той факт, що твір “Худуд ал-‘алам” був укладений наприкінці X ст. невідомим автором, який, імовірно, мешкав в Афганістані, – вважається, що твір завершено 372 р. х. (982/983 рр.) та присвячено еміру Гузгану (територія Північного Афганістану) Абу-л-Харісу Мухаммаду б. Ахмаду ал-Фарігуні. Єдиний рукопис твору був виявлений сходознавцем О. Г. Туманським у Бухарі в 1892 р. – цей манускрипт, виготовлений 1258 р.,

був скопійований безпосередньо з оригіналу. Через деякий час О. Г. Туманський вдався до публікації окремих фрагментів трактату, супроводжуючи їх власними перекладами російською мовою і коментарями до них [Туманский 1914, 94–96]. Після смерті О. Г. Туманського (1920 р.) завдяки старанням його вдови рукопис твору потрапив до В. Ф. Мінорського, який трохи згодом передав його в Академію наук СРСР, у Ленінград. Там 1930 р. вийшло факсимільне видання твору за редакцією і з передмовою академіка В. В. Бартольда. У цьому ж виданні В. В. Бартольд здійснив переклад російською мовою фрагмента твору, присвяченого народам Східної Європи [Худуд ал-‘Алем 1930]. Англomовний переклад усього тексту пам'ятки, а також укладання коментарів до нього виконав 1937 р. В. Ф. Мінорський [Minorsky 1937].

Як зазначали перші дослідники “Худуд ал-‘алам” О. Г. Туманський і В. В. Бартольд, попри те що невідомий автор твору повідомляє в ньому про факти запозичення певних відомостей із праць інших, більш ранніх авторів, він у своєму трактаті не називає достеменно жодне з використаних джерел [Туманский 1914, 94–96; Худуд ал-‘Алем 1930, 3–32]. Однак В. В. Бартольд, а потім і А. П. Новосельцев наводять імена попередників автора “Худуд ал-‘алам”, чийми творами він, із високим ступенем імовірності, міг скористатися, – це Ібн Хордадбег, ал-Балхі, ал-Істахрі, Ібн Хаукаль, ал-Джейхані, Ібн Русте та ін. [Худуд ал-‘Алем 1930, 3–32; Новосельцев 1990, 17–21]. Дослідники були схильні розглядати ті частини твору “Худуд ал-‘алам”, у яких описуються народи Східної Європи і Прикаспію, як одну з версій так званої “Анонімною записки”. На підставі цього було зроблено поспішний висновок про те, що автор “Худуд ал-‘алам” не здійснював будь-яких подорожей і тому навряд чи міг збагатити географічну науку новими відомостями. Проте цей песимізм був поставлений під сумнів Д. Є. Мішиним, який підкреслював, що автор “Худуд ал-‘алам”, “на відміну від багатьох сучасників, аж ніяк не обмежився простим переказом відомостей джерел, але намагався осмислити їх, встановити між різними даними взаємозв'язок, звести їх у систему” [Мишин 2000, 62–63]. Про ступінь достовірності інформації “Худуд ал-‘алам” про народи Півдня Східної Європи можна судити, зокрема, порівнявши дані аноніма з аналогічними свідченнями такого авторитетного вченого, як ал-Мас'уді.

Відомо, що окремі відомості ал-Мас'уді щодо локалізації деяких народів на просторах Східної Європи являють собою предмет тривалої наукової дискусії. Це насамперед стосується даних ал-Мас'уді про буртасів та річку Буртас, що містяться в його творі “Мурудж аз-захаб”. Необхідно зазначити, що річка Буртас згадується лише в цьому творі ал-Мас'уді – свідчень про річку з такою назвою в інших мусульманських авторів немає (окрім більш пізнього ад-Дімашкі). Опис річки Буртасу та країни буртасів у творі ал-Мас'уді подається відразу після опису хозарської столиці [ал-Мас'уді 1966, 136].

Донині дослідники Східної Європи зазвичай користувалися російським перекладом цього фрагмента твору, здійсненим кілька десятиліть тому В. Ф. Мінорським: “Хазары имеют челны (*заурак*), на которых они плавают из своего города вверх по реке, которая течет в их реку из верхних мест и которая называется Буртас; вдоль нее живут оседлые (*хадира*) тюркские племена, составляющие часть Хазарского царства. Их поселения тянутся непрерывно между Хазарским царством и бургарами. Эта река течет со стороны бургар, и суда (*суфун*) непрерывно ходят (*тахталифу*) по ней между землями бургар и хазар” [Минорский 1963, 195–196]. В. Ф. Мінорський пояснює цей пасаж так: “Можливо, що під річкою Буртасом розуміється просто головна течія Волги, що підживлює той рукав її дельти, на якому стояла столиця хозарів” [Минорский 1963, 196, прим. 27].

Необхідно зазначити, що інформація ал-Мас'уді про річку Буртас викликала в середовищі дослідників різноманітні тлумачення. Зокрема, свого часу П. С. Савельєв висловився на користь ототожнення середньовічної річки Буртасу з однойменною річкою, що тече на південному заході Пензенського краю і впадає у Вишу,

притоку Цни [Савельев 1847, 65, прим. 109]. Проти такої локалізації виступив Д. А. Хвольсон, який вважав, що річка Буртас ал-Мас'уді являє собою частину течії Ками та Волги [Хвольсон 1869, 71–72]. На думку Й. Маркварта, річка Буртас мала би знаходитись на Середньому Поволжі, тож відповідно до цього він ототожнював із цією водною артерією Самару [Marquart 1903, 396]. О. О. Тортіка вважав, що “всі наведені свідчення лише підтверджують розташування буртасів та річки Буртасу в районі басейну Волги” [Тортіка 2006, 333]. На відміну від цих дослідників, А. Є. Аліхова вважала Буртасом річку Манич неподалік Кавказьких гір, бо схильна була локалізувати частину буртасів у Передкавказзі [Алихова 1949, 53]. Зі свого боку, Г. Є. Афанасьєв дійшов висновку, що річку Буртас варто ототожнювати з Доном або Сіверським Дінцем [Афанасьев 1984, 38–39; 1985, 165; 1988, 90–91].

Зроблений у межах нашого дослідження дослівний переклад українською мовою згаданого фрагмента твору ал-Мас'уді вже в багатьох деталях відрізняється від перекладу В. Ф. Мінорського російською: “Річка Буртас. У хозар є човни, сидячи в яких пасажири-купці йдуть по річці, яка оминає місто згори і впадає в річку цього міста з його верхів'я, – її називають Буртас. На річці Буртасі – народи з числа тюрків. Вони осілі, належать до складу хозарських царств, а їхні землі – суцільні, між царством хозар і бургазами. Ця річка виходить із боку країни бургазів, нею ходять різноманітні судна від бургазів і хозар” [ал-Мас'уді 1966, 136].

Необхідно зважити на те, що згаданим “містом” була столиця хозар – Итиль, бо опис річки Буртасу у творі ал-Мас'уді відразу йде за описом хозарської столиці, і відповідно до цього вираз “річка цього міста” слід розуміти як натяк на Волгу, що також мала назву Итиль. Можливо, ал-Мас'уді вважав, що назва річки Итиль походить від назви хозарської столиці. Тобто виходить, що річка Буртас являла собою притоку Волги, до того ж судноплавну. Згадка про те, що річка Буртас “виходить з боку країни бургазів”, справді дає змогу зробити припущення, що йдеться про волзьких булгар. Проте річка Буртас не могла витікати з країни волзьких булгар, через те що ці булгари мешкали на лівому березі Середньої Волги, а сусідні до них буртаси проживали лише на правому.

Незрозумілим є також опис буртасів, що подається у творі ал-Мас'уді одразу після опису річки Буртасу: “Народ Буртас. Буртаси – народ із числа тюрків, який, як уже зазначалося, живе на берегах однойменної річки. Із країни буртасів вивозять шкурки чорних і рудих лисиць, які відомі під назвою *ал-буртасійя*. Вартість однієї шкурки сягає ста динарів, і навіть більше, – це за чорні шкурки. Шкурки рудих лисиць дешевші за чорні. Правителі арабів і персів одягаються в хутро чорних лисиць, намагаючись перевершити один одного в цьому. Це хутро цінується в них вище за хутро соболя, куниці або будь-яке інше подібне. Із хутра чорних лисиць правителі виготовляють для себе головні убори, черевики, накидки. Важко знайти правителя, у якого не було би черевиків і накидки, підшитих хутром чорних лисиць *ал-буртасійя*” [ал-Мас'уді 1966, 137].

У цьому випадку в описі буртасів новизною відзначаються відомості про те, що буртаси проживають на берегах річки Буртасу. Решта відомостей про буртасів збігаються з інформацією інших мусульманських авторів, які локалізують буртасів по сусідству з волзькими булгарами, але на правому березі Волги, – Ібн Русте [Хвольсон 1869, 21], ал-Бакрі [Куник, Розен 1878, 61–62]. Створюється враження, що відомості про участь буртасів у трансконтинентальній торгівлі хутром ал-Мас'уді міг запозичити в одному з варіантів “Анонімної записки”. Сам опис країни буртасів, що була розташована в лісовій смузі, де водилися тварини, чиє хутро видобували буртаси, може свідчити насамперед про буртасів правобережжя Середньої Волги. Проте там немає місця для судноплавної річки Буртасу, що мала впадати у Волгу. Отже, у розв'язанні цієї проблеми стане в пригоді аналіз третього фрагмента твору ал-Мас'уді “Мурудж аз-захаб”, де буртаси фігурують під час опису подій, у яких згадується волок у місці найближчого зближення Волги і Дону.

Ал-Мас'уді, як і більшість географів Халіфату, перебував під впливом традицій Античності, згідно з якими Чорне та Азовське моря були з'єднані протокою з Каспійським морем. Проте у своєму трактаті “Мурудж аз-захаб” ал-Мас'уді натякає на існування між Волгою і Доном не лише протоки, а й волока, зазначаючи при цьому, які саме народи мешкали в цьому районі. Аналіз свідчень ал-Мас'уді про сполучення Чорного та Азовського морів із Каспійським свідчить про те, що в “Мурудж аз-захаб” одночасно використовувалися дві системи знань: добре відома авторові книжна традиція, що успадкувала знання часів Античності, і масив нових відомостей, що могли бути отримані самим ал-Мас'уді під час його подорожей територією Халіфату або через надійних інформаторів – очевидців згадуваних подій, наприклад купців, які відвідували описувані краї. До першої системи варто віднести твердження ал-Мас'уді, згідно з якими Чорне та Азовське моря з'єднані з Каспійським протокою. Зокрема, уже на початку 17-го розділу свого твору ал-Мас'уді зазначає, що Волга “вытекает из верхних частей тюркских земель”. При цьому ал-Мас'уді підкреслює, що “от нее рукав течет в направлении страны бургар (*нахва билад ал-Бургар*) и впадает в Майтас (Мэотис)”. Саме такий варіант дослівного перекладу запропонував Барб'є де Менар. В. Ф. Мінорський вважав це помилкою, бо був упевнений, що країна “булгар була розташована лише на Півночі, на Середній Волзі” [Минорский 1963, 192–193]. Далі свідчення ал-Мас'уді витримані в більш традиційному дусі: “У верхів'ях річки хозарів є гирло, яке поєднане із затокою моря Нитасу – моря русів, по якому ходять лише їхні судна¹. Руси мешкають на одному з берегів цього моря. Руси – численний язичницький народ, який не кориться ані верховному правителю, ані закону. Серед них є торговці, які часто відвідують володіння бургазів. У землях русів є багаті родовища срібла, схожі на ті, що розташовані в горах Панджхір у Хорасані” [ал-Мас'уді 1966, 136]. Ця ж інформація повторюється на початку розповіді про похід русів на Каспій після 300 р. х. (912 р.): “500 судов (маркаб) их прибыли в пролив (халидж²) Нитаса (Понта), соединенный (муттасил) с Хазарским морем... Иногда рукав, который соединяет реку хазар (Волгу) с проливом Понта, замерзает...” [Минорский 1963, 198].

Отже, можна погодитися з тією думкою дослідників, що під протокою, згаданою ал-Мас'уді, варто бачити волок – шлях сухоходом для перетягування суден від Дону до Волги в місці найбільшого зближення цих річок, неподалік від хозарського Саркелу [Минорский 1963, 196, прим. 32, 198, прим. 45]. Щодо початку маршруту русів у дослідників тексту цього твору ал-Мас'уді немає розходжень.

За даними ал-Мас'уді, ватажок русів узгодив свої дії з хозарським царем та пообіцяв йому частину здобичі, і руси “вошли в пролив, достигли устья реки (Дона. – *Авт.*) и стали подниматься по этому рукаву, пока не добрались до Хазарской реки (Волги. – *Авт.*), по которой они спустились до города Атиль и, пройдя мимо него, достигли устья, где река впадает в Хазарское море”. Перебуваючи на Каспійському (Хозарському) морі, руси грабували мусульман. Під час повернення русів у районі Ітиля їх зустріли війська хозарських мусульман, серед яких провідне місце належало хозарським найманцям “ларісія”, які не знали про договір хозарського царя з русами. У підсумку перемогу над русами здобули хозарські мусульмани [Минорский 1963, 199–200; Гаркави 1870, 131–132; Голб, Прицак 1997, 167–168].

Проте свідчення ал-Мас'уді про завершення цього походу досі викликають у середовищі сучасних дослідників різноманітні інтерпретації:

wa-naġā minhum naġwa ħamsat ālāf wa-rakibū fī-l-marākib ilā dālīka-l-jānib mimṡā yalī bilād burġās wa-tarakū marākibahum wa-ta'allaqū bi-l-barr fa-minhum man qatalahu ahl burġās wa-minhum man waqa'a ilā bilād al-burġāz ilā-l-muslimīn fa-qatalūhum [ал-Мас'уді 1966, 139].

Необхідно відзначити, що згадка в цьому фрагменті буртасів та булгар (*бургаз*) як сусідів дала підстави деяким дослідникам уважати, що описані події відбувалися

на Середній Волзі. Наприклад, В. Ф. Мінорський запропонував свій варіант перекладу вищенаведеного фрагмента твору ал-Мас'уді: “Спаслось из них около 5 тыс., которые на своих судах пошли к той стороне, которая ведет к стране Буртас. Они бросили свои суда и двинулись по суше. Некоторые из них были убиты буртасами; другие попали к бургарам-мусульманам, которые [также] поубивали их” [Минорский 1963, 200]. Аналогічний переклад та коментарі запропонував також О. Прицак. Зокрема, звернемо увагу на такий фрагмент: “Бог помог мусульманам против русов и меч истребил их! Кто был убит, а кто утоплен. Только около 5000 из них спаслись и отправились на судах к берегу (реки Волги), примыкающему к стране Буртас. <...> Они (русы) оставили свои суда и стали на суше; но из них кто был убит жителями Буртаса, а кто попался (в руки) мусульман страны Волжских Бургар (Булгар), и те убили их...” [Голб, Прицак 1997, 168–169].

Проте зовсім нелогічними видаються припущення тих дослідників, які вважають, що руси мали втікати на Північ на Середню Волгу, у глиб хозарської території, а не повертатися вже знайомим їм шляхом. Ще сім десятиліть тому Л. Є. Аліхова зазначила: “Руси мали б тоді проплисти приблизно 1000 км вгору по річці перед тим, як досягти південних областей проживання буртас-мордві, що забрало б у них близько місяця часу та приблизно стільки ж до волзьких болгар. Важко припустити, що ці дві досить віддалені в часі та просторі події були відзначені в документі лише тим, що відплили до другого боку річки поблизу країни буртасів” [Алихова 1949, 52]. Отже, навіщо русам було виходити зі своїх кораблів та рухатися суходолом у ворожому оточенні буртасів Середньої Волги? Тут є сенс згадати про зауваження М. І. Артамонова, згідно з яким руси “вийшли на берег, очевидно, для того, щоб перебраться до Дону колишнім своїм шляхом” [Артамонов 1962, 370]. Отже, з урахуванням цього міркування ми маємо більше підстав довіряти перекладу А. Я. Гаркаві: “Около же 5 000 из них спаслись и отправились на судах в страну, примыкающую к стране Буртас, где они оставили свои суда и стали на суше; но из них кто был убит жителями Буртаса, а кто попался к мусульманам в стране Бургар и те убили их” [Гаркави 1870, 133]. Цей переклад, на нашу думку, більше відповідає арабському тексту оригіналу.

Звідси випливає, що згадані буртаси проживали біля волока між Волгою і Доном, а одне з болгарських племен мешкало по сусідству з ними. Цілком імовірно, що саме про цих буртасів ал-Мас'уді повідомляв: “Здесь же хазарским царем поставлены в большом количестве люди, которые удерживают приходящих этим морем (Найтасом. – *Авт.*), также приходящих сухим путем с той стороны, где поло-са Хазарского моря соединяется с морем Найтас” [Гаркави 1870, 131]. А це може означати, що неподалік від Саркела, на території між Доном і Волгою, біля волока проживало одне із племен буртасів.

Що ж до згаданих у цьому фрагменті твору ал-Мас'уді болгар, то в науці вже давно набула поширення думка, підкріплена даними інших джерел, згідно з якою в хозарський час одне з болгарських племен продовжувало проживати в районі Північно-Західного Кавказу, у Східному або Північному Приазов'ї [Ромашов 1993, 63–68].

Отже, невдале для русів завершення походу можна подати в такій послідовності. Насамперед, зазнавши нищівної поразки в низинах Волги, біля хозарської столиці Ітиля, залишки русів намагалися втекти на кораблях по відомому їм шляху, щоб досягти волока між Волгою і Доном, а звідти через Керченську протоку вийти в безпечне для них Чорне море. “Ларісії”, усвідомивши, що їм не вдасться наздогнати втікачів, та передбачаючи зворотний маршрут руху русів, послали до волока, в область буртасів, гінця з попередженням. Самі ж хозарські мусульмани, являючи собою мобільну кавалерію, рушили на випередження русів у район Північно-Західного Кавказу. Їхній задум полягав у тому, що в разі прориву русів з кораблями до Дону на місці волока вони будуть спроможні затримати їх у Керченській протоці. У

разі ж утечі русів сухоходом "ларісії" зможуть зустріти їх у країні болгар, у Східному Приазов'ї. Як бачимо, події розвивалися за другим сценарієм.

Вищенаведене припущення про волок підтверджують слова самого ал-Мас'уді: "Мы же привели это сообщение, чтобы опровергнуть тех, которые утверждают, будто Хазарское море соединяется с Меотис (Азовским морем) и через Мэотис и Понт – с Константинопольским проливом. Если бы это было так, русы нашли бы выход, потому что Понт – их море..." [Минорский 1963, 200].

Цілком можливо, що цим же маршрутом рухались руси проти хозар і під час походу, що його описав Ібн Хаукаль. А. П. Новосельцев вважав, що Ібн Хаукаль згадує похід, який відбувся не в 965 р., а трохи пізніше – у 968 р. [Новосельцев 1990, 220]. Наслідки цього рейду Ібн Хаукаль описав досить емоційно: "И произвели нашествие на все это русы и погубили все, что принадлежало на реке Итиле всем созданиям божим из хазар, болгар и бургасов и овладели ими..." [Бартольд 1940, 35]. У цій ситуації доречно звернути увагу на спостереження А. Є. Аліхової, яка вважала, що "в цьому документі надзвичайно ясно сказано, що бургаси та болгары жили неподалік від Итиля" [Алихова 1949, 53]. Цікаво, що в іншому фрагменті твору Ібн Хаукаля, присвяченому цьому ж походу русів, подано перелік народів, які зазнали нападу з боку русів уздовж шляху з Азовського моря до Каспійського: "В это наше время не осталось ничего ни от болгар, ни от бургасов, ни от хазар..." [Бартольд 1940, 35].

Виходить, якщо в X ст. бургаси проживали на правому березі Волги не лише в її середній течії, а й набагато південніше – у місці найближчого зближення Волги і Дону, то є підстави пов'язати з останніми виникнення назви річки Бургас, про яку згадує лише ал-Мас'уді. З огляду на існування волока між Волгою і Доном, що сприймалася ал-Мас'уді як протока, варто звернути увагу на таке припущення Г. Є. Афанасьєва: "У такому разі закономірно поставити питання про ототожнення р. Бургасу з Доном, який у районі м. Калача-на-Дону так близько підходить до Волги, що інформатори Масуді сприймали його за притоку Итиля. Це ототожнення (з урахуванням пам'яток лісостепового варіанта салтово-маяцької культури в Донецько-Донському межиріччі) достатньо відповідає його опису у творі Масуді як внутрішньої річки бургасів і як водної артерії, що зв'язує бургасів з хозарами і, відповідно, сприяє розвитку торгівлі" [Афанасьев 1984, 39].

Проте Дон у своїй течії з верхів'їв до місця найбільшого зближення з Волгою називався річкою Бургасом не через те, що бургаси жили в його верхів'ях, а, навпаки, тому що бургаси жили, за уявленнями ал-Мас'уді або його інформаторів, у його нижній течії. Достатньо нагадати, що ал-Мас'уді назвав Волгу "річкою хозар", тому що хозари мешкали біля гирла цієї великої ріки. Що стосується вказівки ал-Мас'уді про річку Бургас, згідно з якою "ця річка виходить з боку країни бургазів (болгар)", то в науці вже давно набула поширення думка, згідно з якою частина болгар проживала у степах в басейні Дону та Сіверського Дінця і вони являли собою носіїв одного з варіантів салтівської культури – зливківського [Плетнева 1984, 9–19]. Цілком можливо, що це є єдина згадка мусульманських авторів про болгар у басейні Дону та Дінця в X ст.

Що ж стосується назви нижньої течії Дону від місця волока до гирла, то ал-Мас'уді подає два варіанти – один без назви, а другий – у стилі традицій античної літератури. Зокрема, при описі подій після 912 р. він зазначив: "...вошли в пролив, достигли устья реки и стали подниматься по этому рукаву, пока не добрались до Хазарской реки" [Минорский 1963, 199–200; Гаркави 1870, 131–132; Голб, Прицак 1997, 167–168]. Окрім того, ал-Мас'уді для позначення нижньої течії Дону в іншому, наступному фрагменті свого твору використав назву часів Античності – Танаїс: "Между большими и известными реками, изливающимися в море Понтус, находится одна, называемая Танаис, которая приходит с севера. Берега ее обитаемы многочисленным народом славянским и другими народами, углубленными в северных краях" [Гаркави 1870, 140–141].

Про те, що один із підрозділів буртасів проживав на березі Волги, але неподалік від хозарської столиці Ітиля, свідчать деякі інші мусульманські автори. Зокрема, ал-Істахрі (X ст.) та Якут (XIII ст.) прямо вказували, що між хозарами і буртасами немає іншого народу [Заходер 1962, 232; Туманский 1914, 96]. За словами ал-Істахрі, “Буртасы – народ, соседящий с хазарами, нет между ними и хазарами другого народа; они – люди, расположившиеся вдоль долины Атила” [Караулов 1901, 47, 49; Dunlop 1954, 96]. Цікаво, що Ібн Русте (X ст.) та ал-Бакрі (XI ст.) зазначають і відстань від хозарів до цих буртасів: “Земля буртасов лежит между Хазарской и Болгарской землями на расстоянии 15 дней пути от первой” [Хвольсон 1869, 19; Куник, Розен 1878, 61–62]. Звісно, що тут не йдеться про буртасів, які проживали на правобережжі Середньої Волги і до яких пливати проти течії Волги треба було б не 15 днів, а місяць. Але якщо враховувати, що одна група буртасів проживала біля волюка між Волгою і Доном, то відстань у 15 днів буде видаватися досить реальною. Принагідно зазначимо, що дані “Худуд ал-‘алам” підтверджують цю інформацію.

Проте інформація про болгар (булгар), яких нараховувалося в Східній Європі кілька груп, загнала в глухий кут не одного мусульманського географа. Серед них був і ал-Мас‘уді. Зокрема, у своєму “Мурудж аз-захаб” ал-Мас‘уді повідомляє таке: “Город *Бургар* стоит на берегу Майтаса (Мэотис), и я полагаю, что этот народ живёт в Седьмом климате. Они [особый?] род тюрок, и караваны постоянно ходят от них в Хорезм, что в Хорасанской земле, а из Хорезма к ним; но дорога пересекает (кочевья) других тюрок, и караваны [должны] охраняться от них. В настоящее время, когда идет 332/943 год, бургарский царь мусульманин. <...> У бургар есть соборная мечеть. Этот царь (?) совершает походы на Константинополь с войском в 50 тыс. конников и более и рассылает свои грабительские [отряды] вокруг Константинополя (*хаулаха*) в страны Рима (*бияд Румийа*) и Андалусии, к бургундам (*бурджан*), галисийцам и франкам (*ифранджа*). От него до Константинополя около двух месяцев безостановочного пути через обитаемые земли и степи” [Минорский 1963, 197]. Дослідники вже давно відзначили, що в цьому фрагменті свого твору ал-Мас‘уді плутає волзьких булгар з дунайськими болгарами [Минорский 1963, прим. 36, 40]. Додамо до цього ще й приазовських та донських болгар, про яких згадував ал-Мас‘уді.

Інформація ал-Мас‘уді про Аланію відзначається більшою конкретністю. Він розташовує народ *al-Lan* між “Саріром” (областю в Дагестані. – *Авт.*) на Сході й “кашаками”-адигами на Заході [Минорский 1963, 221]. З інформацією ал-Мас‘уді перегукуються відомості Ібн Русте (перша половина X ст.), який повідомляє, що країна *ал-Лан* розташована “ліворуч” (на захід. – *Авт.*) від “царства Сарір” на відстані трьох днів шляху [Минорский 1963, 221]. У Костянтина Багрянородного (середина X ст.) не міститься чітких відомостей про територію Аланії – повідомляється лише, що Аланія межує з дев’ятьма “кліматами” Хозарії й володар Аланії може перетинати хозарам шлях до Саркела, до “кліматів” і Херсона [Константин 1991, 51–53]. Отже, у цьому разі зазначено, що територія Аланії X ст. виступала далеко на захід і на північ від нинішньої Осетії, у напрямку до Чорного моря й до Дону. Далі Костянтин повідомляє, що відстань від печенігів, які проживали в межиріччі Дніпра й Дону, до Аланії дорівнює шести дням шляху [Константин 1991, 156–157]. Отже, відповідно до даних ал-Мас‘уді та його сучасників, у першій половині X ст. східні кордони північнокавказької Аланії могли проходити поблизу території сучасного Дагестану (царства Сарір), але не доходили до Східного Кавказу, а західні – по р. Кубані, поблизу володінь предків сучасних адигомовних народів. Південними кордонами Аланії, природно, могли бути гори й передгір’я головного Кавказького хребта. Північні ж рубежі Аланії були нестійкі, тому що проходили по степу, етнополітична ситуація в якому не відзначалася стабільністю.

Не менш цікавими є свідчення ал-Мас‘уді про західних сусідів аланів – *кашаків*: “За царством аланов находится народ, называемый кашак и живущий между горой

Кабх и Румским (Византийским) морем. Этот народ исповедует религию магов. Среди этих мест нет народа более изысканной наружности, с более чистыми лицами, нет более красивых мужчин и более прекрасных женщин... В их стране производятся различные ткани из льна того сорта, который именуется *тала* (?) ‘золото’ и который более тонок и носок, чем сорт *дабики*; один отрез его стоит 10 динаров, и он вывозится в соседние страны ислама. Такие же ткани вывозятся и смежными народами, но славится сорт, вывозимый этими [кашаками]. Аланы более мощны, чем кашаки, которые не могли бы справляться с аланами, если бы их не защищали крепости на морском побережье...” [Минорский 1963, 206].

Неабиякий інтерес становлять також свідчення ал-Мас'уді про локалізацію земель кашаків. Як нам уже вдалося переконатися, кашаки проживали на захід від аланів, чия країна була розташована в Центральному Передкавказзі. Із заходу землі кашаків були обмежені морем, про яке ал-Мас'уді повідомляє: “По поводу моря, у которого они живут, мнения людей расходятся: одни полагают, что это Румское море, а другие – что это Нитас (Понт). Во всяком случае по морю от них недалеко до земель Трапезонда, откуда товары идут к нам на кораблях и с их стороны также отправляются [корабли]” [Минорский 1963, 206]. Цілком зрозуміло, що в цьому разі мова йде про Чорне море. Що ж стосується деякої плутанини в термінології в ал-Мас'уді, то В. Ф. Мінорський вищенаведений пасаж пояснив так: “Це показує, що Мас'уді використовував різні повідомлення. Його опис черкесів, очевидно, ґрунтується на розповідях чорноморських купців. Навіть у своєму пізнішому *ат-Танбіх* Мас'уді не виявляє ясного знання географії чорноморського басейну” [Минорский 1963, 206, прим. 83].

Серед дослідників уже давно викликає замішання повідомлення ал-Мас'уді про релігію кашаків (касогів) у цьому фрагменті твору. Цей пасаж В. Ф. Мінорський переклав так: “Этот народ исповедует религию магов” [Минорский 1963, 206]. У цьому разі незвичайно те, що кашаків віднесено до числа магів, тобто зороастрийців. Проте сліди зороастрийців на Північно-Західному Кавказі досі так і не були виявлені.

Насправді ж у творі ал-Мас'уді релігія кашаків у зазначеному фрагменті названа терміном *ал-маджусійя* (“і вони народ, який є прихильниками *ал-маджусійя*”) [ал-Мас'уді 1966, 146], значення якого словники пояснюють як “релігія магів, вогнепоклонників”. Цей пасаж В. Ф. Мінорський прокоментував так: «Мусульманські автори застосовують назву *маджус* до давніх русів і норманів, очевидно, через їхній звичай спалювати мертвих, як це описано в Ібн Фадлана... Це “спалювання на кораблі” <...> могло бути неправильно зрозуміле як “вогнепоклонство”, що походить від ал-Марвазі <...>: “саклаби спалюють мертвих, тому що вони вогнепоклонники” <...>. Мені не вдалося з'ясувати, чи існували подібні звичаї в черкесів, серед яких на часи Мас'уді були і християни» [Минорский 1963, 206, прим. 81]. У зв'язку з цим нагадаємо, що зороастрийці не могли практикувати обряд трупоспалення, оскільки, виходячи з принципів зороастрийського віровчення, його прихильникам заборонено опоганювати мертвим тілом одну зі священних стихій – вогонь [Бойс 1994, 58–59].

У разі ж із народами Півночі ситуація має вигляд з точністю до навпаки – там, де мусульманські автори згадували вогнепоклонників, дуже часто практикувався обряд трупоспалення. Слід зазначити, що в більшості випадків для позначення язичників-вогнепоклонників мусульманські географи використовували вислів *‘абада ан-нар* – “вклонятися вогню”. Це словосполучення, наприклад, зустрічаємо у творі Ібн Русте, де мова йде про те, що мадяри і сакаліби вшановують вогонь [Хвольсон 1869, 27, 30]. Вислів *‘абада ан-нар* (“вклонятися вогню”) також наявний у тій частині твору ал-Марвазі (XII ст.), де йдеться про сакалібів [Minorsky 1942, 14, 22 arab.]. Останній пасаж становить інтерес ще й тому, що ал-Марвазі повідомляє таке: “...і спалюють свого мертвого, тому що поклоняються вогню” [Minorsky 1942, 14, 22 arab.].

Сам вислів *харака ал-мавта* – “спалювати мертвих” зустрічається не тільки у творі ал-Марвазі, а й в Ібн Русте, де йдеться про буртасів і сакалібів [Хвольсон 1869, 21, 29], а також в Ібн Фадлана при описі похоронних традицій русів [Ібн Фадлан 1939, 83, 212б *араб.*; Ковалевский 1956, 145, 212б *араб.*]. Знаходимо цей самий вислів також у тій частині твору ал-Мас‘уді “Мурудж аз-захаб”, де йдеться про те, що руси “спалюють своїх небіжчиків разом з їхніми тваринами, начинням та прикрасами” [Минорский 1963, 193; ал-Мас‘уді 1966, 135]. Дуже добре сутність обряду трупоспалення охарактеризована в “Рісалі” Ібн Фадлана, де сам рус про це каже таке: “...Вы берете самого любимого и самого уважаемого вами и оставляете его в прахе, и едят его насекомые и черви, а мы сжигаем его во мгновение ока, так что он немедленно и тотчас входит в рай...” [Ковалевский 1956, 145, 212б *араб.*]. Тому ніщо не заважає нам вважати, що аналогічні вірування існували й в інших народів, які практикували обряд трупоспалення.

Проведений аналіз свідчить, що не всі народи, які практикували обряд кремації, названі мусульманськими авторами вогнепоклонниками, наприклад буртаси. Водночас мадари, які не спалювали своїх померлих, віднесені Ібн Русте до числа вогнепоклонників. Що ж стосується ал-Мас‘уді, то у своєму “Мурудж аз-захаб” щодо русів він використовував термін *ал-джахільйя* – “невігластво”; “язичництво, язичники” [Минорский 1963, 193; ал-Мас‘уді 1966, 135].

До цього варто додати, що в арабській мові для позначення зороастрійців, яких араби також схильні відносити до числа вогнепоклонників, існує безліч інших термінів. Виходить, що термін *ал-маджусійя* – це узагальнювальна назва для всіх релігій, де вогню приписують особливі очисні функції.

Зовсім недавно Т. М. Калініна акцентувала увагу на тому, що О. Пріцак у своїх дослідженнях багато місця відводив поняттю *ал-маджус*. За її спостереженнями, одна з його робіт «висвітлювала інформацію марокканського історика ал-Марракуші (пом. після 1312) про набіг полководця еміра Кордови Хішама I (788–796) ал-Мутіса на “ард ар-Рум”, “Іфранджа” та “білад ал-маджус”». Т. М. Калініна не згодна з гіпотезою О. Пріцака, відповідно до якої слово *ал-маджус* має відповідати кельтському *magos*, яке можна порівняти з латинським *forum* – “місце торгівлі”. Це давало підстави О. Пріцаку вважати “маджус” норманами чи русами, тому що, на його думку, вони були піратами і торговцями [Калинина 2014, 8].

Свою незгоду Т. М. Калініна підтвердила такими аргументами: «О. Пріцак був обізнаний про згадування “ал-маджус” у Корані, що не завадило йому дотримуватися зазначеної теорії. <...> Маджуси згадуються в аяті Корану 22:17 <...> Коментатори гадали, що мова йде не тільки про релігію зороастрійців в Ірані до ісламу, а й, пізніше, про будь-яких вогнепоклонників і тих, хто піддавав померлих спаленню <...> Арабські джерела не сумнівалися в рівності значень норманів і маджусів. Про напад маджусів, тобто норманів, на Севілью в 844 р. згадували арабські автори IX–XVII ст. Ібн ал-Кутіба, Ібн Хайян, ал-‘Узрі, ал-Бакрі, Ібн ал-Асір, Ібн Са‘ід ал-Магрібі, Абу-л-Фіда, ан-Нувайрі, Ібн ал-Ізарі, Ібн ал-Хатіб, ал-Маккарі та ін. У всіх описах маджуси виступають як страшні розбійники, які приходили не з метою торгівлі, а для пограбувань та руйнування» [Калинина 2014, 8–9].

Справді, при описі деяких народів Європи арабомовні автори використовували термін *маджус* у значенні “язичники”, а не “торговці” чи “зороастрійці”. Зокрема, автор кінця IX ст. ал-Я‘кубі використовує термін *маджус* для позначення русів. У перекладі А. Я. Гаркаві фрагмент його “Книги країн” має такий вигляд: “На запад от города, называемого Аль-Джазира (Algesiras недалеко от Гибралтара. – А. Г.), находится город, именуемый Ишбилия (Севилья. – А. Г.), при большой реке, которая есть река Куртубы (Кордоба-Гвадалquivир. – А. Г.). В этот город вошли язычники (Маджус. – А. Г.), которых называют Рус, в 229 (=843–4) году и пленяли, и грабили, и жгли, и умервщляли” [Гаркави 1870, 63]. Коментуючи цей пасаж, А. Г. Гаркаві

висловив припущення, що ототожнення Маджус і Рус – це вигадка або ал-Я'кубі, або копієста його твору [Гаркаві 1870, 70–71].

Характерно, що ал-Мас'уді у своєму "Мурудж аз-захаб" використовує термін **ал-маджус** для позначення не тільки кашаків, а й русів і сакалібів. Зокрема, під назвою **маджус**, за даними А. Я. Гаркаві, вони згадані разом як жителі хозарської столиці: "Что же касается язычников (буквально народ из Маджус. – А. Г.), находящихся в стране хазарского царя, то некоторые племена из них суть Славяне и Русы. Они живут в одной из двух половин этого города и сожигают своих мертвецов с их выючным скотом, оружием и украшениями" [Гаркаві 1870, 129]. Принагідно зазначимо, що у використаному нами виданні "Мурудж аз-захаб" стосовно русів і сакалібів був ужитий термін **ал-джахліїя**, а не **маджус** [ал-Мас'уді 1966, 135] – чергування цих термінів, що траплялось в різних списках твору ал-Мас'уді, дає нам підставу припустити, що у сприйнятті середньовічних копіїстів поняття **ал-джахліїя** ("язычники") і **маджус** були якщо не тотожними, то взаємозамінними, принаймні в цьому конкретному випадку.

За даними А. Я. Гаркаві, в іншій частині свого твору ал-Мас'уді, поза зв'язком із русами, ще раз ототожнює слов'ян (сакалібів) із **маджус**: "Славяне разделяются на многие народы; некоторые из них суть христиане, между ними находятся также язычники (Маджус. – А. Г.), точно также солнцепоклонники. <...> Большая часть их племен суть язычники (Маджус. – А. Г.), которые сжигают своих мертвецов и поклоняются им" [Гаркаві 1870, 125].

Як бачимо, мусульманські автори при описі народів Європи, насамперед русів і сакалібів, використовували термін **маджус** найчастіше в значенні "язычники-вогнепоклонники, які спалюють своїх померлих". До цього ж кола народів були віднесені і кашаки-касоги, що не виключає того, що ал-Мас'уді релігію кашаків назвав терміном **маджусійя** [ал-Мас'уді 1966, 146], тому що ті спалювали своїх померлих. Це підтверджують дані археології.

Зокрема, за спостереженнями І. О. Гавритухіна та А. В. П'янкова, у Північно-Східному Причорномор'ї в VI–VII ст. цілком панували інгумації в кам'яних шухлядах або ґрунтових ямах [Гавритухин, Пьянков 2003а, 193–195]. Однак вже у VIII–IX ст. там, крім інгумаційних поховань у кам'яних шухлядах і простих ґрунтових ямах, з'явилися поховання, здійснені за обрядом кремації [Гавритухин, Пьянков 2003б, 195–200]. І все це відбувалося на тих теренах, де ал-Мас'уді розташовував кашаків. А це своєю чергою узгоджується з нашими припущеннями, що мусульманські автори при описі народів Європи, включаючи Північний Кавказ, використовували термін **маджус** або **ал-маджусійя** для позначення тих язичників-вогнепоклонників, які спалювали своїх померлих. Отже, повідомлення ал-Мас'уді про кашаків "і вони народ, який є прихильниками **ал-маджусійя**" дає змогу вважати, що тут мова йде зовсім не про зороастрійців.

Не менш цікаві дані ал-Мас'уді наводить про північно-західних сусідів кашаків: "За этой прибрежной нацией следует нация, чья страна называется Семь земель... Это большое и хорошо защищенное племя. Его земли простираются далеко, но я не знаю, к какой из наций оно принадлежит и какова его религия... К ним примыкает другое большое племя, отделенное от кашаков рекой, которая по величине подобна Евфрату и впадает в Нитас (Понт), на котором стоит Трапезонд..." [Минорский 1963, 207]. В. Ф. Мінорський у коментарях до цього фрагмента відзначив складність етнічної ідентифікації згаданих народів, але висловив припущення, що це могли бути болгари або мадяри, які проживали наприкінці IX ст. у степах Приазов'я [Минорский 1963, 207, прим. 86–87].

Виникає запитання: чи згадував ал-Мас'уді печенігів? Виявляється, що так. Він писав, що сусідами аланів і хозарів були чотири тюркські народи, з яких третій – це печеніги. З повідомлення ал-Мас'уді випливає, що ці тюркські племена жили в мирі

з хозарським каганом і правителем аланів [Заходер 1967, 70–76; Минорский 1963, 135, 149, 151, 209].

У результаті етнічна карта Півдня Східної Європи, за уявленнями ал-Мас'уді, вимальовується так: на захід від володінь хозар у Дагестані була розташована країна Сарір; на захід від країни Сарір розташовувалась у передгір'ях Центрального Передкавказзя країна аланів; західними сусідами аланів були кашаки, які проживали на північно-східному узбережжі Чорного моря; на північ від кашаків у степах Приазов'я проживали болгар; на північ від цих приазовських болгар у районі волюка між Доном і Волгою мешкала одна група бургасів; друга група бургасів проживала на Півночі, на правобережжі Середньої Волги [Бубенок, Радівілов 2009, 26–39; Бубенок, Радівілов 2017, 17–40]. Ал-Мас'уді не подає чіткої інформації про локалізацію печенігів та інших народів Північного Причорномор'я. А це може свідчити про те, що в Причорномор'ї він ніколи не бував.

* * *

Що стосується даних “Худуд ал-‘алам” про народи степової частини Східної Європи, то вони виявляються ще більш заплутаними та потребують більш детального аналізу. На особливу увагу заслуговує список народів Східної Європи, наведений у трактаті, де фігурують як добре відомі етноніми, так і нові етнічні найменування. Саме ця особливість і дає нам змогу твердити про те, що автор “Худуд ал-‘алам” займався не лише компіляцією здобутків своїх попередників, а й міг додати в текст свого твору більш свіжі уявлення про народи південної частини Східної Європи.

Зокрема, говорячи про населення Середнього Поволжя, для позначення жителів лівого берега, де раніше були відомі булгари, автор використовував, але вже нетрадиційно, відомий раніше етнонім **Б-ртас**. Щодо локалізації області **Б-ртас** він повідомляє: “Слово про область Бургас. Зі Сходу і Півдня її – Гузи, із Заходу – річка Атиль, з Півночі – область Печенігів”. Уже сама така локалізація бургасів суперечить даним інших мусульманських авторів, які традиційно локалізують їх не на схід від Волги (Ітиля), а на західному березі річки. Крім того, викликає певне здивування й інша інформація про область **Б-ртас**: “Люди її мусульмани. У них мова важка для розуміння. Царя називають Мес³, володіють возами і наметами. Їх три групи: Б-хдула, Аш-к-л, Б-лкар. Усі вони один з одним у війні перебувають, коли ж з'являється який-небудь ворог – один з одним друзі” [Туманский 1914, 95–96; Худуд ал-‘Алем 1930, табл. 38б]. Дослідники вже давно звернули увагу на те, що дані “Худуд ал-‘алам” про народ **Б-ртас** у багатьох рисах повторюють інформацію Ібн Русте про волзьких булгар⁴. Що ж стосується інформації про власне бургасів більшості середньовічних авторів, то в “Худуд ал-‘алам” вона співвідноситься з даними про населення області **Барадзас**.

Щодо території барадзасів (власне бургасів) “Худуд ал-‘алам” повідомляє: “Слово про область Барадзас. Ця область, зі Сходу якої річка Атель, з Півдня її – Хозари, із Заходу – В-н-н-д-р, з Півночі – Печеніги-Тюрки”. Отже, є підстави локалізувати частину “барадзасів” не на Середній Волзі, а в степах Волго-Доння, поблизу від хозар. Відомості про спосіб життя “барадзасів” також цілком співвідносяться з інформацією попередніх мусульманських авторів про бургасів: “Частина цих людей дотримується релігії Гузів. Володіють наметами. Мертвих спалюють. Підкоряються Хозарам. Здобич їхня – шкіри (?) куниць⁵. У них два царі, які один з одним не спілкуються” [Туманский 1914, 95–96; Худуд ал-‘Алем 1930, табл. 38б].

Коментуючи цей пасаж, А. П. Новосельцев дійшов висновку, що анонімний автор “Худуд ал-‘алам”, “знайшовши у своїх попередників дві форми назви одного народу бургасів – бургас і бердас, <...> сприйняв їх за різні етноніми” [Новосельцев 1990, 18]. Однак етнонім **Б-радзас**, або **Барадзас**, до кінця X ст. не фігурував у творах попередніх авторів, хоча в Ібн Русте зустрічається схожа форма етноніма –

Б-р-дас [Хвольсон 1869, 19–21]. На думку Д. Є. Мішина, «така графічна різниця виявилася, мабуть, для автора "Худуд ал-'алам" нездоланною перешкодою, і в його книзі "буртас" і "б.рдзас" фігурують як різні народи». Крім того, дослідник відзначив, що фрагмент твору ал-Істахрі, інформатора для автора трактату, починається зі слів: "Буртас – назва області" [Мишин 2000, 57].

Однак нам здається, що причиною цієї плутанини для автора "Худуд ал-'алам" стала поява зовсім нової інформації, пов'язаної з етнонімом **Барадзас**, що до кінця Х ст. не фігурував у творах більш ранніх авторів. Свого часу Б. М. Заходер та В. Ф. Мінорський звернули увагу на різні форми написання етноніма **Буртас** в авторів IX–XI ст. [Заходер 1962, 15; Минорский 1963, 230; Minorsky 1937, 462]. В. Ф. Мінорський дійшов висновку, що форма **ф.рдās**, представлена в ал-Бакрі, є найбільш близькою до оригіналу [Minorsky 1937, 462]. Однак ми маємо в більшості випадків інші форми етноніма, що починаються з приголосного "б", а не "ф". Це можна пояснити тим, що мусульманські автори могли засвоїти цей етнічний термін із тюркських мов, де відсутній приголосний **ф** і внаслідок цього етнонім набув вигляду **б.ртās** чи **б.рдās**. Цією тюркською мовою має бути мова самих хозарів, про що може свідчити лист хозарського царя Йосипа, який згадує народ **бурт-с** [Коковцов 1932, 98]. У разі з етнонімом **Барадзас** ми бачимо аналогічну ситуацію, але при цьому зрозуміло, що цей етнонім мав поширення серед іншої тюркомовної групи.

Характерно, що тільки в "Худуд ал-'алам" згадані дві групи буртасів–"барадзасів": степові і лісові. Цього немає в попередників. Традиційно мусульманські автори згадували буртасів на Волзі або лише поблизу від хозарів (ал-Істахрі, Якут, Ібн Хаукаль), або по сусідству з волзькими булгарами (Ібн Русте, ал-Бакрі та ін). Виявляється, можуть становити лише згадані відомості ал-Мас'уді, який відзначає присутність буртасів не лише на Середній Волзі, а й біля волока між Доном і Волгою (914 р.). Отже, серед інформаторів автора "Худуд ал-'алам" був той, хто мав досить чітке уявлення про розселення буртасів на правому березі Волги як у районах нижньої, так і середньої течії. Варто також враховувати, що про "барадзасів" згадав лише один автор "Худуд ал-'алам". Отже, появу свідчень про носіїв етнопоніма "барадзас" варто пов'язувати з тією тюркомовною групою, яка наприкінці Х ст., але на нетривалий час, посіла панівні позиції в степах Східної Європи. Цим народом могли бути лише огузи (гузи), які в 965 р. допомогли Святославу перемогти Хозарський каганат. А це може означати, що наприкінці Х ст. вони стали панівною етнічною групою у степах Східної Європи.

Причину ж того, що змусило автора "Худуд ал-'алам" назвати волзьких булгар "буртасами", варто пояснити декількома факторами. По-перше, автор трактату побіжно дає зрозуміти, що на правобережжі Середньої Волги проживає частина "барадзасів". Отже, перед анонімним автором постало питання, де ж локалізувати область буртасів, про яких так багато писали його попередники. По-друге, в автора "Худуд ал-'алам" уже склалася збалансована система уявлень, відповідно до якої кожен народ поділяється як мінімум на дві частини, кожна з яких займає певне місце в просторі. Варто згадати "тюркських і хозарських печенігів", лісових і степових "барадзасів". По-третє, інформація про булгар (болгар), яких нараховувалося в Східній Європі кілька груп, загаяла в глухий кут не одного мусульманського географа (наприклад, ал-Мас'уді). Автор "Худуд ал-'алам" намагався знайти вихід із цієї ситуації. Тому для позначення дунайських болгар у трактаті був використаний новий етнонім **В-н-н-д-р**, а для позначення приазовських болгар – "внутрішні болгар". Якщо були "внутрішні болгар", то мали бути і "зовнішні болгар".

Але повідомлення одного з основних інформаторів анонімного автора трактату Ібн Русте про розподіл волзьких булгар на три племені, одне з яких називається власне "б.лкар" [Хвольсон 1869, 19–22], не вписувалося в запропоновану схему розташування народів. За даними Ібн Русте, "Болгаре делятся на три отдела: один отдел зовется Берсула, другой – Эскгель, а третий – Болгар" [Хвольсон 1869, 22].

Тому автор “Худуд ал-‘алам” узяв до уваги повідомлення ал-Балхі та ал-Істахрі. Ал-Балхі повідомляє наступне: “...Буртасы живут рассеяно по берегам Итиля. Буртас – имя страны, также Русь и Хазар...” [Хвольсон 1869, 73]. Компілятор ал-Балхі та один з інформаторів автора “Худуд ал-‘алам” ал-Істахрі фактично повторив це повідомлення: “Буртас – имя страны, также Русь и Хазар...” Описуючи течію Волги-Итиля, ал-Істахрі також локалізує буртасів між булгарами і хозарами: “...проходит она через земли Болгар, потом через земли Буртас, пока не впадает в Хазарское море...” [Караулов 1901, 47, 49]. Отже, три групи волзьких булгар уявлялись автору “Худуд ал-‘алам” не як три племені, а як окремі групи трьох народів, які проживали не лише на північ від хозар у країні “Буртас”, а й в інших місцях Східної Європи. Відповідно до цього назва *Булгар* у трактаті фігурує не лише як етнонім, а й як “місто з невеликою областю, розташованою на березі Итиля”. Тому саме воно й було, за уявленнями автора “Худуд ал-‘алам”, столицею булгар у країні Буртас.

Отже, представлені в “Худуд ал-‘алам” відомості про носіїв назв “Буртас” і “Барадзас” дають змогу говорити про перший термін як про традиційний для мусульманської географічної літератури, а про другий – як про новий. Появу останнього варто пов’язувати із впливом кочівників-огузів, політичні позиції яких у другій половині X ст. настільки зміцніли, що давали змогу впливати навіть на уявлення мусульманських географів Саманідського часу. Саме одночасна наявність у трактаті назв “Буртас” і “Барадзас” змусила автора твору навмисне назвати волзьких булгар “буртасами”, а власне буртасів – “барадзасами”, що мало відповідати запропонованій автором трактату схемі про розподіл народів на частини, які посідали відведене для них автором “Худуд ал-‘алам” місце в його моделі світу.

Отже, проведений аналіз відомостей про буртасів, або барадасів, що містяться у творі ал-Мас‘уді “Мурудж аз-захаб” та анонімному трактаті “Худуд ал-‘алам”, дає змогу пристати до думки О. О. Тортіки, що “приволзька локалізація буртасів, як і раніше, є найприйнятнішою і найвідповіднішою змістові середньовічних географічних описів” [Тортіка 2007, 19]. За даними ал-Мас‘уді та “Худуд ал-‘алам”, у X ст. буртаси (барадзаси) були розселені принаймні у двох регіонах Хозарського каганату на захід від Волги: на правобережжі Середньої Волги; у степах Волзько-Донського межиріччя. Тобто виходить, що мусульманські купці під час просування маршрутом до Волзької Булгарії мали двічі зустріти буртасів на правому березі Волги: біля волока, у місці найбільшого зближення Дону і Волги, та на західному, протилежному від країни волзьких булгар, березі. Саме цей фактор знайшов своє відображення у відомостях про буртасів у творі ал-Мас‘уді “Мурудж аз-захаб” та “барадзасів” анонімного автора “Худуд ал-‘алам”. Існування двох груп буртасів пояснює, чому деякі мусульманські автори вказували, що буртаси живуть на берегах Итиля-Волги “розсіяно”, та при цьому локалізували буртасів по сусідству або з волзькими булгарами, або ж із хозарами.

Однією із найзагадковіших етнічних груп, згаданих у “Худуд ал-‘алам”, є “внутрішні болгар”. Невідомий мусульманський автор повідомляє про них кілька разів. Зокрема, уперше “внутрішні болгар” згадані на початку трактату, де йде опис морів. Автор цього твору відзначає, що північні межі Чорного моря (Pontos) займають “печеніги (Bajanāk), хозари (Khazār), мірвати (Mirvāt), внутрішні болгар (Bulghār-i dākhil) та сакаліби (Saqlāb)” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 3а*; Minorsky 1937, 54].

У розділі, присвяченому горам, автор “Худуд ал-‘алам” описує гори, які начебто були розташовані між “внутрішніми булгарами” і руссю: “...потім вони досягають хозарських печенігів і відділяють внутрішніх булгар від русі (miyān-i Bulghār-i dākhil [va*] Urūs biburradh)” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 3а*; Minorsky 1937, 67]. Надалі володіння “внутрішніх булгар” були згадані в списку країн, де вони виявилися в одній групі з територіями, які населяли такі народи: “...сакаліби (Saqlāb), хозарські печеніги (Bajanāk-i Khazār), мірвати (Mirvāt), внутрішні болгар (Bulghār-i

dākhil), Рус (Rūs)...” [Худуд ал-'Алем 1930, *табл. 13a*; Minorsky 1937, 83]. Далі “внутрішні болгар” згадуються при описі країни сакалібів: “На схід від цієї країни проживають внутрішні болгар (Bulghār-i andarūni) і деякі з русів; на південь від неї розташовані деяка частина моря Гурз (Чорного. – *Авт.*) і якась частина Руму (Візантії. – *Авт.*); на захід і північ від неї – незаселені простори Півночі” [Худуд ал-'Алем 1930, *табл. 37b*; Minorsky 1937, 158].

І, звичайно ж, найдокладніша інформація міститься в розділі, присвяченому опису країни “внутрішніх болгар” (Bulghār-i dākhil): “На схід від неї розташований Мірват (Mīrvāt); на південь від неї розташоване море Гурз; на захід від неї проживають сакаліби (Saqlāb); на північ від неї розташовані гори Рус. Це країна без міст. Жителі хоробрі, войовничі і вселяють страх. Їхні вдачі походять на вдачі тих тюрків, які живуть по сусідству з країною хозар. З усіма русами в них війна; зі всіма околицьними областями вони ведуть торгівлю. Вони володіють баранами, зброєю і пристосуваннями для війни” [Худуд ал-'Алем 1930, *табл. 38a, 30–31*; Minorsky 1937, 160]. Далі “внутрішні болгар” відразу ж згадані при описі країни мірватів: “На схід від неї розташовані якісь гори і деякі з хозарських печенігів; на південь від неї – деякі з хозарських печенігів і море Гурз; на захід далі розташовані деякі частини моря Гурз і внутрішні болгар; на північ трохи далі розташовані гори В.н.н.д.р” [Худуд ал-'Алем 1930, *табл. 38a, 30–31*; Minorsky 1937, 160]. Надалі в тексті “Худуд ал-'алам” “внутрішні болгар” більше не згадуються.

Як бачимо, головними орієнтирами для локалізації “внутрішніх болгар” є загадкові “мірвати”, так звані “хозарські печеніги”, Рус та море Гурз. Однак дослідники дотепер не могли дати точну локалізацію “внутрішніх болгар”. Щодо цих питань існує кілька думок.

Так, Ф. Вестберг схильний був ідентифікувати “внутрішніх болгар” із “чорними”, про яких згадували Костянтин Багрянородний та “Повість минулих літ” [Вестберг 1908, 243–244; 1908, 386–389; Minorsky 1937, 439]. У другій половині ХХ ст. в історичній літературі набула поширення цікава концепція М. Я. Мерперта, викладена ним у роботі “Найдавніші болгарські племена Причорномор'я” [Мерперт 1958, 586–615]. Як і Ф. Вестберг, М. Я. Мерперт вважав, що “чорні болгар” були тотожні “внутрішнім болгарам” східних авторів. Внутрішні болгар – це мешканці Дніпро-Донського межиріччя [Мерперт 1958, 604–608, 615].

Свого часу Й. Маркварт виявив зацікавлення цим питанням і висловив припущення, що “внутрішні болгар” мусульманських авторів мають стосунок до дунайських болгар [Marquart 1903, 503–506, 517–519]. Однак найбільш обґрунтований вигляд ця гіпотеза набула в коментарях В. Ф. Мінорського до “Худуд ал-'алам”. Там дослідник висловив припущення, що розподіл болгар на “зовнішніх” і “внутрішніх” у географічну літературу, найімовірніше, міг увести ал-Балхі (близько 850–934 рр.), який у своїй “Книзі видів Землі” описав країну волзьких булгар і згадав про “Зовнішній Булгар”, що був там розташований [Minorsky 1937, 438–439; Гаркави 1870, 274–275]. А. Я. Гаркаві переклав фрагмент про цей центр так: “Внешний Булгар есть небольшой город, не имеющий многих селений. Известен же он потому, что служит складочным местом (или гаванью) этих государств” [Гаркави 1870, 275]. Крім того, ал-Балхі першим згадав і про “внутрішніх болгар”. Зокрема, вперше вони згадані при огляді розмірів відомого світу: “Что касается ширины земли, от крайней её конечности на севере до крайней её конечности на юге, то она начинается от берегов Окружающего моря, достигает земли Яджуджа, затем проходит по верхней части Славонии, просекает землю внутренних Булгар и Славонию, и идёт по стране Рум к Сирии...” [Гаркави 1870, 274]. Вдруге про “внутрішніх” болгар ал-Балхі згадує при описі сусідів русів: “Русы эти ведут торг с Хазаром, Румом и Великим Булгаром. Они граничат с Румом на севере. Они многочисленны и так сильны, что наложили дань на пограничные области из Рума. Внутренние Булгары

суть християне” [Гаркави 1870, 277]. Як бачимо, ал-Балхі використовував термін “внутрішні болгар” для позначення дунайських болгар.

За спостереженнями В. Ф. Мінорського, термін “внутрішні болгар” одним із перших міг широко використовувати ал-Істахрі (близько 850–934 рр.) у своєму творі “Кітаб ал-масалік ва-л-мамалік” (Книга шляхів і держав), де він кілька разів згадує про них. Зокрема, першого разу він повідомляє, що руси торгують з хозарами, Візантією та Великою Болгарією (Bulghār al-a‘zam). При цьому арабський географ уточнює, що вони (руси) межують із Півночі з Візантією і їхня кількість значна. Їхня могутність відома через те, що вони обклали хараджем (даниною) Візантію і “внутрішніх болгар”, які проживають біля їхньої країни. Далі він додає, що “внутрішні болгар” є християни [al-Istakhri 1927, 226; Minorsky 1937, 438–439]. В іншому фрагменті міститься майже такий же пасаж, але замість русів згадана “Велика Болгарія”, що також межує з Візантією з Півночі і збирає з останньої данину. І відразу сказано, що серед “внутрішніх болгар” є християни і мусульмани [al-Istakhri 1927, 286; Minorsky 1937, 439]. Крім того, ал-Істахрі згадує “внутрішніх” болгар у зв’язку із сюжетом про Гога і Магога. За його словами, меридіан проходить з півночі на південь через володіння сакалібів, “внутрішніх болгар” і йде уздовж Візантії і Сирії [al-Istakhri 1927, 7; Minorsky 1937, 439]. Однак дані про “Зовнішній Булгар” в ал-Істахрі відсутні, хоча в нього є інформація про якесь “невелике місто” у країні волзьких болгар [al-Istakhri 1925, 225].

Цілком можливо, що арабомовний автор другої половини X ст. Ібн Хаукаль міг запозичити частину інформації про внутрішніх болгар від ал-Істахрі. На цю думку наводить фрагмент його твору, який присвячено нападу русів на хозар: “Внутренние булгары – християне и мусульмане, но в наше время народ русы не оставил (ничего) этого ни у булгар, ни у буртасов, ни у хазар, кроме разбросанной неполной (части страны, земли?), выслеживали (их) в ней, те же, кто (уцелели), надеялись остаться в соседних областях...” [Новосельцев 1990, 221]. У цьому разі йдеться про болгар-християн, які проживали на Дунаї, і болгар-мусульман, які мешкали на Середній Волзі. Останні ніколи не могли бути внутрішніми. Отже, Ібн Хаукаль міг при компіляції повторити помилку ал-Істахрі або його інформаторів.

Така заплутана і суперечлива інформація як ал-Істахрі та інших арабомовних авторів, так і анонімного автора “Худуд ал-‘алам” змусила В. Ф. Мінорського зробити припущення, що термін “внутрішні болгар” явно протиставлявся терміну “зовнішні булгари” (Bulghār al-khārija), який в ал-Істахрі був згаданий як “невелике місто” [Minorsky 1937, 440; al-Istakhri 1927, 225]. У результаті В. Ф. Мінорський подумав, що дунайські болгари були відомі в різних мусульманських авторів під назвами, що відрізняються: в Ібн Хаукаля як “бурджан”; в Ібн Русте – “болгар”; в ал-Істахрі “внутрішні болгар”; а в Гардізі – “В.н.д.р” [Minorsky 1937, 440]. Однак слід зазначити, що не всі дослідники дотримувалися дунайської локалізації “внутрішніх болгар”.

Зокрема, В. В. Бартольд спирався насамперед на дані “Худуд ал-‘алам”. Саме це дало йому змогу локалізувати “внутрішніх болгар” набагато далі на Схід. На його думку, “внутрішні болгар” мали проживати на північ від Чорного моря, де їхніми північними сусідами мали бути сакаліби і руси, а східними сусідами – загадкові “мірвати” та “хозарські печеніги” [Худуд ал-‘Алем 1930, 29].

Тому варто з’ясувати, чи був термін “внутрішні болгар” самоназвою частини болгар, чи це була вигадана мусульманськими географами назва народу. На користь першої версії свідчить існування аналогічних назв серед інших тюркомовних народів. Дуже показові щодо цього, наприклад, огузи.

Зокрема, при аналізі соціальної структури огузьких племен особливий інтерес становить огузький епос “Деде Коркут” (XV ст.), за даними якого кожне огузьке плем’я поділялося на “зовнішніх” і “внутрішніх”. При цьому під час війни “внутрішні” огузи займали центр і ліве крило, а “зовнішні” – праве [Курылев 1964, 2–5]. Якщо

враховувати, що огузи дотримувалися традиційної північної орієнтації [Кононов 1978, 114], то "внутрішні" огузи становили західну частину, а "зовнішні" – східну. А це може означати, що при формуванні огузького союзу племен цей принцип переносився на вищий рівень об'єднання, тобто огузам був притаманний, як і іншим середньовічним кочівникам, поділ на західне і східне угруповання [Курылев 1964, 2–5]. При цьому західні племена огузів стали називатися "внутрішніми", а східні – "зовнішніми". Ніщо не заважає нам вважати, що подібна картина спостерігалася і серед ранньосередньовічних болгар.

Нагадаємо думку О. Прицака, що протягом усього Середньовіччя напрямок головної орієнтації серед кочівників мінявся. Споконвічно переважала північна орієнтація, потім – східна, а в часи Чингісхана – південна. Отже, ліве і праве крила у військово-територіальній системі кочівників споконвічно розташовувалися відповідно на заході і сході, а через кілька сторіч усе стало з точністю до навпаки – ліве крило стало східним, а праве перемістилося на захід [Pritsak 1981, 381–382]. Досить подивитися на карту Монголії, щоб переконатися в цьому: Внутрішня Монголія розташована на схід від Зовнішньої (Халха) Монголії. Зважаючи на те, що ранньосередньовічні болгар мали північну орієнтацію, є сенс локалізувати племена лівого крила їхнього об'єднання на заході, а правого крила – на сході. Тому не виключено, що західні племена болгар могли називатися "внутрішніми", а східні – "зовнішніми".

Отже, начебто виходить, що термін "внутрішні болгар" міг потрапити до мусульманських географів безпосередньо із середовища кочового світу, тобто він був самоназвою частини болгар. Однак інформація іншого характеру змушує засумніватися в цьому.

Зокрема, на картах античного географа Клавдія Птолемея, який жив у II ст., зображена Скіфія, що поділяється на Внутрішню і Зовнішню. При цьому Внутрішня Скіфія (Scythia Intraimaum) розташовувалася на сході Азійської Сарматії і займала степові простори на схід від річки Ра (Волги). На південному заході Внутрішня Скіфія межувала з Каспійським морем. На сході, вже в Центральній Азії, Внутрішня Скіфія межувала із Зовнішньою Скіфією (Scythia Extraimaum). На північ і схід від Скіфії, за Птолемеєм, була розташована Terra Incognita. Як бачимо, традиція розподілу кочівників на "внутрішніх" і "зовнішніх" походить від часів Античності.

За спостереженнями Т. М. Калініної, дані про Зовнішню і Внутрішню Скіфії запозичив у Птолемея і піддав змінам мусульманський географ ал-Хорезмі, який жив у першій половині IX ст. Т. М. Калініна вважає: «Так само як дві Сарматії Птолемея, ал-Хорезмі наповнив іншим змістом грецький термін "Скіфія" <...> Птолемей називає Скіфію по цей бік гори Імаус, звичайно іменовану Внутрішньою, а Скіфію за горою Імаус, відому як Зовнішня. Гора Імаус в обох авторів співвідноситься з реальними Гімалаями і частиною Тибету <...> Внутрішню Скіфію Птолемея ал-Хорезмі називає "Іскутія – країна тюрків"» [Калинина 1984, 196–197].

Отже, не виключено, що у свідченнях мусульманських авторів про розподіл болгар на "внутрішніх" і "зовнішніх" знайшла відображення традиція Птолемея про кочівників Скіфії. Виходить, що термін "внутрішні" має означати "ближні", тобто "західні", а "зовнішні" – "далекі", тобто "східні". Здавалося б, є підстави говорити про те, що поширення етнотопонімів цього типу є одним із результатів впливу Птолемея на мусульманську географічну традицію. Водночас привертає увагу те, що і Птолемей, і мусульманські географи називали "внутрішніми і зовнішніми" тільки представників кочового світу. Можна припустити, що Птолемей міг запозичити цю традицію від сучасних йому кочівників. Тому не виключено, що розподіл на "внутрішніх і зовнішніх" міг зберігатися в ранньосередньовічних болгар та їхніх кочових сусідів від їхніх попередників часів пізньої Античності.

Відповідно до цього можна прокоментувати повідомлення ал-Балхі про волзьких болгар у трохи іншій площині. Нагадаємо, що він згадав про "Зовнішній Булгар" [Гаркави 1870, 275]. Очевидно, тут мова йде про одне міське поселення волзьких

булгар, які були східними, тобто “зовнішніми”, відносно інших болгар. Про етнічний склад болгар Середньої Волги письмові джерела почали писати лише в X ст. Досить детальний опис цих племен нам дали мусульманські інформатори. Нагадаємо, що, за їхніми свідченнями, волзькі булгари були неоднорідні, бо вони поділялися на три групи: *б.рсула*, *аскел* і власне *булгар* [Заходер 1967, 28, 48]. Однак інформація Ібн Фадлана дає змогу вважати, що раніше до складу племінного союзу болгар Середньої Волги входило і четверте плем'я *суваз*, або *сувар* [Ковалевский 1956, 138–139]. Дослідники вже давно дійшли висновку, що міські поселення Сувар і Булгар були центрами племен, які від початку входили до складу об'єднання волзьких болгар [Греков, Калинин 1948, 160–163]. Отже, у повідомленні ал-Балхі про місто “Зовнішній Булгар” можна бачити центр одного з племен об'єднання. Нагадаємо, що ал-Балхі назвав “внутрішніми” болгар Нижнього Дунаю [Гаркави 1870, 277]. Виходить, що на роль цього міського центру може цілком підходити місто Булгар, назване ал-Істахрі “невеликим містом” у країні волзьких болгар [al-Istakhri 1925, 225].

З другого боку, стає зрозуміло, чому ал-Балхі та ал-Істахрі називали дунайських болгар “внутрішніми” [Гаркави 1870, 277; al-Istakhri 1927, 226]. Адже вони, на думку їхніх інформаторів, були найбільш західною групою всіх болгар. Цілком очевидно, що позначення цих болгар терміном “внутрішні” могло потрапити у твір ал-Істахрі завдяки посередництву балканських інформаторів, які не мали чіткої інформації про східні групи болгар. Тобто цим і можна пояснити відсутність у творі ал-Істахрі свідчень про “зовнішніх” болгар. Аналогічну картину спостерігаємо й у “Худуд ал-‘алам”. Але там відсутність свідчень про “зовнішніх” болгар можна пояснити іншими факторами.

По-перше, у трактаті є шість згадувань про “внутрішніх” болгар. Із них у п'ятьох випадках вони позначені терміном *Bulghār-i dākhil* [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 3а, 13а, 38а, с. 30–31*; Minorsky 1937, 54, 67, 83, 160] і лише в одному випадку їх позначено словосполученням *Bulghār-i andarūni* [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 37b*; Minorsky 1937, 158]. За даними Ф. Штайнгасса, терміни *andarūni* і *dākhil* справді можна перекласти з перської як “внутрішні”, хоча перший має більше семантичних значень [Steingass 1998, 109, 494]. Необхідно відзначити, що в тому фрагменті трактату, де для позначення болгар використаний термін *Bulghār-i andarūni*, зазначено, що від землі цих болгар “розташовані деяка частина моря Гурз (Чорного. – *Авт.*) і деяка частина Рума (Візантії. – *Авт.*)” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 37b*; Minorsky 1937, 158]. Це якось не узгоджується з іншою інформацією “Худуд ал-‘алам” про “внутрішніх” болгар, хоча дуже нагадує свідчення ал-Істахрі [al-Istakhri 1927, 226]. На підставі цього можна зробити припущення, що джерел про “внутрішніх” болгар в автора “Худуд ал-‘алам” було як мінімум два.

По-друге, якщо дотримуватися запропонованої схеми, то виходить, що “зовнішніми” мають бути булгари Середнього Поволжя. Однак, говорячи про населення Середнього Поволжя, для позначення жителів лівого берега, де раніш були відомі булгари, автор “Худуд ал-‘алам” використовував, як вже зазначалось, відомий раніше етнонім *Б.ртас*.

У зв'язку з цим виникає також ще одне запитання: чому анонімний автор “Худуд ал-‘алам” не використовував назву “внутрішні булгари” для позначення найбільш західної групи болгар, які проживали на Дунаї? Відзначимо, що дослідники вже неодноразово висловлювали думку, що в цьому трактаті вони були названі терміном *В.н.н.д.р.* [Minorsky 1937, 465–471]. У “Худуд ал-‘алам” про область *В.н.н.д.р.* сказано: “На схід від неї – барадзаси (буртаси. – *Авт.*); на південь від неї – хозари; на захід від неї – гори; на північ від неї – мадяри. Вони (жителі цієї країни. – *Авт.*) боягузливі, слабкі, бідні і володіють деякими речами” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 38b*; Minorsky 1937, 162–163].

Крім того, володіння **Н.н.д.р** були згадані в списку країн, де вони виявилися в одній групі з територіями, які були населені такими народами: “...сакаліби (Saqlāb), хозарські печеніги (Bajanāk-i Khazār), мірвати (Mīrvāt), внутрішні болгари (Bulghār-i dākhil), Рус (Rūs), мадяри, Н.н.д.р, тюркські печеніги...” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 13а*; Minorsky 1937, 83]. Цілком можливо, що згадані тут **Н.н.д.р** і є **В.н.н.д.р**.

Особливий же інтерес становлять свідчення про цю етнічну групу, що містяться в розділі, присвяченому опису країни мадярів: “На захід від неї розташовані гори; південніше неї – плем’я християн (tarsāyān), яке називається В.н.н.д.р; на захід і північніше (мадярів. – *Авт.*) розташовані області (nawāhi) Русі” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 19а*; Minorsky 1937, 101]. Судячи з такої локалізації мадярів, у цьому разі мова може йти про ситуацію кінця IX ст., коли мадяри проживали на землях Північно-Західного Причорномор’я в місцевості Ателькузу. Тому не варто дивуватися, що їхніми південними сусідами були **В.н.н.д.р**, у яких є сенс бачити болгар-християн Нижнього Дунаю.

Як уже було зазначено, на північ від країни мірватів розташовувалися гори В.н.н.д.р: “На схід від неї розташовані якісь гори і деякі з хозарських печенігів; на південь від неї – деякі з хозарських печенігів і море Гурз; на захід далі розташовані деякі частини моря Гурз і внутрішні болгари; на північ трохи далі розташовані гори В.н.н.д.р” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 38а*; Minorsky 1937, 160]. Найімовірніше, цей топонім має стосунок до перебування мадярів у причорноморських степах.

Згадано народ **В.н.н.д.р** і при описі розташування країни хозар: “На захід від неї розташовані гори; на північ від неї знаходяться барадзаси і Н.н.д.р” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 38а, 30–31*; Minorsky 1937, 161]. Виходячи з того, що хозари проживали в Дагестані і на Нижній Волзі, можна вважати, що народ **Н.н.д.р**, у якому резонно бачити **В.н.н.д.р**, проживав десь на північ від хозар. Однак це не збігається з іншою інформацією “Худуд ал-‘алам”, відповідно до якої цей народ мав проживати на захід від хозар. Проте відомості трактату про країну барадзасів усувають цю суперечність: “Ця область, на схід від якої ріка Атель, на південь від неї – Хозари, на захід – В.н.н.д.р, на північ – Печеніги-Тюрки” [Худуд ал-‘Алем 1930, *табл. 38б*; Туманский 1914, 95–96; Minorsky 1937, 162].

Отже, у “Худуд ал-‘алам” міститься шість згадувань про народ **В.н.н.д.р**, або **Н.н.д.р**. Цілком очевидно, що виникнення форми етноніма **Н.н.д.р** є результатом непорозуміння. Усе це наводить на думку про те, що в первісному арабському тексті містилася назва народу **В.н.н.д.р**, першу частину якого автор “Худуд ал-‘алам” у деяких випадках помилково прийняв за сполучник **ва** – “і”. За спостереженнями В. Ф. Мінорського, назва цієї етнічної групи мала різні форми в середньовічних авторів. Зокрема, фарсомовний автор Гардізі (XI ст.) використовував термін **Н.н.д.р**, ал-Мас'уді (X ст.) – **В.л.н.д.р**, а в Розлогії редакції листа Йосипа є дуже близький термін – **В.н.н.т.р**. [Minorsky 1937, 465–471; Коковцов 1932, 92].

Виходячи з вищезазначеного, можна зробити висновок, що інформація про “внутрішніх” болгар потрапила до інформаторів автора “Худуд ал-‘алам” із Хозарії. Отже, тут мова йде про болгар, які проживали на території Хозарського каганату. Варто нагадати, що дунайських болгар автор трактату назвав **В.н.н.д.р**, а волзьких булгар – **Б.ртас**. Метод виключення дає змогу не відносити дунайських болгар і волзьких булгар до “внутрішніх” [Бубенок 2017, 66–88]. Тож цілком очевидно, що анонімний автор “Худуд ал-‘алам” назвав “внутрішніми”, тобто західними, тих болгар, які проживали в степах Подоння і Приазов’я. Це припущення повністю відповідає схемі В. В. Бартольда, згідно з якою володіння “внутрішніх” болгар були розташовані на північ від Чорного моря і межували з Руссю та “хозарськими печенігами”, які проживали у Східному Приазов’ї [Худуд ал-‘Алем 1930, 29].

Походження назв печенігів також становить особливий інтерес. Як відомо, опинившись наприкінці IX ст. в межиріччі Волги і Яїка, печеніги зазнали нападу з боку

узів, унаслідок чого переселилися на захід у південноруські степи [Константин 1991, 155]. Анонімний автор “Худуд ал-‘алам” згадував у зв’язку із цим як “тюркських”, так і “хозарських” печенігів, володіння яких розташовувалися на північ від північнокавказької Аланії [Minorsky 1937, 160]. Автор “Худуд ал-‘алам” зазначав, що тюркські печеніги живуть у районі, що зі сходу обмежується землею гузів, з півдня – буртасами, або барадасами, на заході – землею малярів та русів, на півночі – річкою Рутою [Minorsky 1937, 101].

Костянтин Багрянородний підтверджує цю інформацію. За його даними, на схід від Дніпра, у безпосередній близькості від Хозарії та північнокавказької Аланії, проживали печенізьки феми (племена) Куарцицур, Сірукалпеї, Вороталмат та Вулацопон, а в степах Правобережжя – Гіазіхопон, Нижня Гіла, Харавої та Явдієртім [Константин 1991, 155, 158]. Існування назви “тюркські печеніги” дає підстави вважати, що в другій половині X ст. причорноморських печенігів очолив харизматичний клан тюркського походження. На думку О. Прицака, цей харизматичний клан мав назву *Thonuzoba* [Pritsak 1976, 15].

Як уже зазначалось, “Худуд ал-‘алам” також повідомляє нам про якихось “хозарських печенігів”: “На схід від них гори хозар; на південь від них алани; на захід від них море Гурз (Азовське. – *Авт.*); на північ від них країна Мірват” [Minorsky 1937, 160]. Очевидно, володіння цих союзних хозарам печенігів розташовувались десь у Нижньому Подонні та Передкавказзі. Характерно, що там же на Нижньому Доні печеніги проживали аж до XII ст. Іпатіївський літопис свідчить, що ще в 1116 р. “бишася Половци с Торки и с Печенегы у Дона, и секошася и две ноши, и придоша в Русь до Володимеру Торци й Печенези” [Ипатьевская... 1843, 204].

Саму появу печенігів у степах Азовсько-Каспійського міжмор’я анонімний автор трактату описує так: “Они в древности были сборищем из печенегов турецких, пришли сюда, овладели силой этой областью и здесь поселились. Они владеют палатками, шатрами, (всяким) скотом и баранами. Они переходят с места на место в этой области в зависимости от пастбищ, находящихся в хазарских горах; хазарские пленники, попадающие в мусульманские области, большею частью происходят отсюда” [Худуд ал-‘Алем 1930, 31]. Тобто є підстави вважати, що частина печенігів могли силоміць захопити хозарську територію поблизу Саркела лише в період значного послаблення Хозарського каганату – у середині X ст. Згадування автором “Худуд ал-‘алам” “тюркських печенігів” дає змогу бачити в цих переселеннях одне із племен печенігів причорноморських. О. Прицак вважав, що цими “хозарськими печенігами” стало приазовське печенізьке плем’я воротолмат [Pritsak 1976, 14].

Сучасні дослідники однак сумніваються в думці, що володіння цієї групи печенігів доходили до хозарського Саркела. Показово, що мусульманські автори, описуючи події першої половини X ст., жодного разу не згадують печенігів у районі Саркела. Інформація про “хозарських печенігів” міститься лише в компілятивному трактаті “Худуд ал-‘алам”, написаному вже наприкінці X ст.

Як бачимо, південними сусідами хозарських печенігів були північнокавказькі алани. Про них у трактаті “Худуд ал-‘алам” йдеться: “Слово об области аланов и городах ее. Эта область в ущельях и горах; богатое место; царь их – христианин. У них тысяча больших деревень; между жителями есть христиане и идолопоклонники, горцы и степняки. Касек – город в стране алан, расположенный на берегу Черного моря; место богатое; в нем есть купцы. Хайлан – город, где находится войско этого царя. Ворота аланские – город, похожий на крепость, на вершине горы; каждый день 1000 человек по очереди охраняют стену этой крепости” [Худуд ал-‘Алем 1930, табл. 38а, 30–31]. Як бачимо, у X ст. етнотопонім *Касек* вже знаходився в країні аланів, що цілком узгоджується з більш ранньою інформацією ал-Мас’уді про набіги аланів на землі кашаків [Минорский 1963, 206]. Це в кінцевому підсумку мало привести до підкорення касогів аланами.

Отже, відповідно до даних “Худуд ал-‘алам”, етнополітична ситуація на Півдні Східної Європи уявляється такою: на захід від хозар була розташована країна Сарір; західніше неї розташовувались володіння аланів, які доходили до чорноморського узбережжя, де були володіння вже підкорених ними касогів (касеків-кашаків); на північному заході від аланів були розташовані володіння хозарських печенігів; на північ від них у степах Приазов'я розташовувалися землі внутрішніх болгар; східними сусідами цих приазовських болгар були степові барадзаси (буртаси), які мали мешкати в районі волока між Доном і Волгою; на захід від внутрішніх болгар у причорноморських степах кочували тюркські печеніги; їхніми південно-західними сусідами був народ **В-н-н-д-р**, у якому є сенс бачити дунайських болгар. Отже, ця інформація вже відрізняється від даних ал-Мас'уді, який описав ситуацію першої половини X ст.

В остаточному підсумку можемо констатувати, що анонімний автор “Худуд ал-‘алам” використовував твори своїх попередників – мусульманських географів IX–X ст. для створення власної картини світу. Природно, він зіштовхнувся з низкою труднощів, пов'язаних із різноманітною термінологією на позначення народів у різних географів. Це змусило анонімого автора трактату відмовитися від багатьох фрагментів попередніх творів, а матеріал, що залишився, піддався значній обробці.

Зокрема, у “Худуд ал-‘алам” є інформація, яку ми не зустрічаємо в ал-Мас'уді. Насамперед це дані про степових і лісових барадзасів (буртасів), свідчення про існування внутрішніх болгар у Приазов'ї, про поділ печенігів на “тюркських” та “хозарських”, про підкорення кашаків (касогів) аланами тощо. Все це спонукає думати, що анонімний автор користувався не лише даними своїх попередників кінця IX – першої половини X ст., серед яких був ал-Мас'уді, а й відобразив більш пізні факти. Найімовірніше, другою групою його інформаторів були ті географи, які описали ситуацію на Півдні Східної Європи в середині X ст., що передувала падінню Хозарського каганату. Порівняльний аналіз “Худуд ал-‘алам” із твором ал-Мас'уді “Мурдж аз-захаб” дає змогу побачити не тільки колишні етноніми (*сарір, алан, хозар, саклаб, руси, маджар, б-ртас, кифчак, гуз, касек*), а й нові (*хозарські печеніги, мірват, в-н-н-д-р, тюркські печеніги, внутрішні булгари, барадзас*) [Бубенок, Радівілов 2009, 26–39; Бубенок, Радівілов 2017, 17–40]. Все це дає підстави ставитися до інформації анонімого трактату “Худуд ал-‘алам” менш скептично.

¹ У В. Ф. Мінорського цей фрагмент має такий вигляд: “В верхней части хазарской реки (Волги. – *Авт.*) есть проток (*масабб*), вливающийся в залив моря Нитас (Понт) – море русов” [Минорский 1963, 196–197].

² Араб. *халідж* – букв. “затока”, а не “протока”.

³ У цьому титулі дуже легко впізнається ім'я відомого царя волзьких болгар “Ал-муш”, але без першого складу, що, очевидно, сприймався автором “Худуд ал-‘алам” як артикль.

⁴ Для порівняння можна навести російський переклад цитати з твору Ібн Русте: “Булгаре делятся на три отдела: один зовется Берсула, другой – Эсегель, а третий – Булгар” [цит. за: Хвольсон 1869, 22].

⁵ Є сенс порівняти цю інформацію з повідомленням Ібн Русте про буртасів: “Буртасы имеют верблюдов, рогатый скот и много меду; главное же богатство их состоит в кунных мехах; одни из Буртасов сожигают покойников, другие хоронят. Земля их обитаема, ровна, а из деревьев чаще всего встречается в ней Хелендж. Занимаются они и землешеством, но главное их богатство составляет мед, меха куньи и мех вообще” [цит. за: Хвольсон 1869, 21].

ЛІТЕРАТУРА

Алихова А. Е. К вопросу о буртасах // *Советская этнография (СЭ)*, 1949, № 1.
Артамонов М. И. *История хазар*. Ленинград, 1962.

- Артамонова О. П. Могильник Саркела – Белой Вежи // **Материалы и исследования по археологии СССР. № 109.** Москва, 1963.
- Афанасьев Г. Е. Этническая территория бургасов во второй половине VIII – начале X вв. // **СЭ, 1984, № 4.**
- Афанасьев Г. Е. Бургасы и лесостепной вариант салтово-маяцкой культуры (ответ А. Х. Халикову) // **СЭ, 1985, № 5.**
- Афанасьев Г. Е. Бургасы // **Исчезнувшие народы.** Москва, 1988.
- Бартольд В. В. Арабские известия о русах // **Советское востоковедение.** Вып. 1. Москва, 1940.
- Бойс М. **Зороастрийцы. Верования и обычаи.** Санкт-Петербург, 1994.
- Бубенок О. Б. Сведения “Худуд ал-‘Алам” о болгарях и степень их достоверности // **Хазарский альманах.** Т. 15. Москва, 2017.
- Бубенок О. Б., Радівілов Д. А. Свідчення ал-Мас‘уді та “Худуд ал-‘Алам” про дві групи бургасів // **Східний світ, 2009, № 3.**
- Бубенок О. Б., Радівілов Д. А. Оригинальные сведения о народах юга Восточной Европы в сочинении ал-Мас‘уди *Мурудж аз-захаб ва ма‘адин ал-джавахир* // **Добірне намисто на шану арабіста. Збірник до ювілею Л. А. Петрової.** Київ, 2017.
- Вестберг Ф. К анализу восточных источников о Восточной Европе // **Журнал министерства народного просвещения.** 1908. Февр.
- Гавритухин И. О., Пьянков А. В. Северо-Восточное Причерноморье. Могильники VI–VII веков // **Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII вв.** Москва, 2003а.
- Гавритухин И. О., Пьянков А. В. Северо-Восточное Причерноморье. Древности и памятники VIII–IX веков // **Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII вв.** Москва, 2003б.
- Гаркави А. Я. **Сказания мусульманских писателей о славянах и русских** (с половины VII века до конца X века по Р. Х.). Санкт-Петербург, 1870.
- Генинг В. Ф., Халиков А. Х. **Ранние болгары на Волге.** Москва, 1964.
- Голб Н., Прицак О. **Хазарско-еврейские документы X века.** Москва – Иерусалим, 1997.
- Греков Б. Д., Калинин Н. Ф. Булгарское государство до монгольского завоевания // **Материалы по истории Татарии.** Вып. I. Казань, 1948.
- Грушевський М. **Історія України-Руси.** Т. I. Київ, 1991.
- Добродомов И. Г. Из аланских следов в топонимии европейской части СССР // **Имя – этнос – история.** Москва, 1989.
- Добродомов И. Г. Мордовское название березы и дерева *халинг* страны бургасов // **Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов.** Т. II. Москва, 1990.
- Заходер Б. Н. **Каспийский свод сведений о Восточной Европе.** Т. I. Горган и Поволжье в IX–X вв. Москва, 1962.
- Заходер Б. Н. **Каспийский свод сведений о Восточной Европе.** Т. II. Булгары, мадьяры, народы севера, печенеги, русы. Москва, 1967.
- Ибн-Хордадбех. **Книга путей и стран.** Баку, 1986.
- Ибн Фадлан. **Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу** / Пер. А. П. Ковалевского. Москва – Ленинград, 1939.
- Ипатьевская летопись // **Полное собрание русских летописей.** Т. II. Санкт-Петербург, 1843.
- Калинина Т. М. Сведения ал-Хорезми о Восточной Европе и Средней Азии // **Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования.** 1983 г. Москва, 1984.
- Калинина Т. М. О маджусах арабских источников // **XVIII Сходознавчі читання А. Кримського** (м. Київ, 17–18 жовтня 2014 р.). Тези доповідей. Київ, 2014.
- Караулов Н. А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане // **Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.** Вып. 29. Тифлис, 1901.
- Караулов Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р.Хр. о Кавказе, Армении и Азербайджане // **Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК).** Вып. 38. Тифлис, 1908.
- Ковалевский А. П. **Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.** Харьков, 1956.
- Коковцов П. К. **Еврейско-хазарская переписка в X в.** Ленинград, 1932.

- Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // **Тюркологический сборник. 1975.** Москва, 1978.
- Константин Багрянородный. **Об управлении империей** / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. Москва, 1991.
- Куник А., Розен В. **Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах.** Санкт-Петербург, 1878.
- Курылев В. П. Общественный строй огузов по данным эпоса "Деде Коркут" // **VIII международный конгресс антропологических и этнографических наук** (Москва, август 1964). Москва, 1964.
- ал-Мас'уді. **Мурудж аз-захаб.** Т. 1. Б. м. и., 1966.
- Мерперт Н. Я. **К вопросу о древнейших болгарских племенах.** Казань, 1957.
- Мерперт Н. Я. Древнейшие болгарские племена в Причерноморье // **Очерки истории СССР** / Под ред. Б. А. Рыбакова. Москва, 1958.
- Минорский В. Ф. **История Ширвана и Дербента X–XI вв.** Москва, 1963.
- Мишин Д. Е. Географический свод "Худуд ал-'алам" и его сведения о Восточной Европе // **Славяноведение**, 2000, № 2.
- Новосельцев А. П. **Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа.** Москва, 1990.
- Плетнева С. А. Древние болгары в бассейне Дона и Приазовья // **Плиска-Преслав. Прабългарската култура. Материали от българо-съветската среща, Шумен, 1976.** Т. II. София, 1984.
- Ромашов С. А. Где находилась Черная Болгария? // **Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы.** Москва, 1993.
- Савельев П. С. **Мухаммеданская нумизматика в отношении к русской истории.** Санкт-Петербург, 1847.
- Тортика А. А. **Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы.** Харьков, 2006.
- Тортика О. О. **Алано-болгарське населення Північно-Західної Хозарії в етносоціальному та геополітичному просторі Півдня Східної Європи.** Автореф. дис. ... доктора іст. наук. Харків, 2007.
- Туманский А. Буртас и Бердас // **Известия Тифлиских Высших женских курсов.** Кн. 1. Вып. 1. Тифлис, 1914.
- Хвольсон Д. А. **Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русах Абу-Али Ахмеда Бен Омар ибн-Даста.** Санкт-Петербург, 1869.
- Худуд ал-'Алем. Рукопись Туманского с введением и указателем В. В. Бартольда. Ленинград, 1930.
- Dunlop D. M. **The history of the Jewish Khazars.** 2 ed. New York, 1954.
- al-Istakhri. **Kitab al-masalik va al-mamalik** // **Biblioteka Geographicorum Arabicorum** / Ed. M. J. de Goeje. Vol. I. Edicio secunda. Lugduni-Batavorum, 1927.
- Marquart J. **Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge.** Leipzig, 1903.
- Minorsky V. **Hudud al-'Alam. The regions of the World.** London – Oxford, 1937.
- Minorsky V. **Shafar al-Zaman Tahir Marvazi: on China, the Turks and India.** London, 1942.
- Pritsak O. **The Pečenegs. A Case of Social and Economic Transformation.** Cambridge Mass., 1976.
- Pritsak O. Orientierung und Farbsymbolik. Zu den Farbenbezeichnungen in den altaischen Völkernamen // Pritsak O. **Studies in Medieval Eurasian History.** Pt. 1. London, 1981.
- Steingass F. **A Comprehensive Persian-English Dictionary.** Beirut, 1998.

REFERENCES

- Alikhova A. Ye. (1949), "K voprosu o burtasakh", in *Sovetskaya etnografiya*, No. 1, pp. 48–57. (In Russian).
- Artamonov M. I. (1962), *Istoriya khazar*, Izd-vo Gos. Ermitazha, Leningrad. (In Russian).
- Artamonova O. P. (1963), "Mogil'nik Sarkela – Beloy Vezhi", in *Materialy i issledovaniya po arkheologii SSSR*, No. 109, Moscow, pp. 9–123. (In Russian).
- Afanas'yev G. Ye. (1984), "Etnicheskaya territoriya burtasov vo vtoroy polovine VIII – nachale X vv.", in *Sovetskaya etnografiya*, No. 4, pp. 28–41. (In Russian).

- Afanas'yev G. Ye. (1985), "Burtasy i lesostepnoy variant saltovo-mayatskoy kul'tury (otvet A. Kh. Khalikovu)", in *Sovetskaya etnografiya*, No. 5, pp. 164–169. (In Russian).
- Afanas'yev G. Ye. (1988), "Burtasy", in *Ischeznuvshiye narody*, Nauka, Moscow, pp. 85–98. (In Russian).
- Bartol'd V. V. (1940), "Arabskiye izvestiya o rusakh", in *Sovetskoye vostokovedeniye*, Issue 1, Moscow, pp. 15–50. (In Russian).
- Boys M. (1994), *Zoroastriysy. Verovaniya i obychai*, Peterburgskoye Vostokovedeniye, Saint Petersburg. (In Russian).
- Bubenok O. B. (2017), "Svedeniya 'Khudud al-'Alam' o bolgarakh i stepen' ikh dostovernosti", in *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 15, Moscow, pp. 66–88. (In Russian).
- Bubenok O. B. and Radivilov D. A. (2009), "Svidchennya al-Mas'udi ta 'Khudud al-'Alam' pro dvi grupy burtasiv", in *Skhidniy svit*, No. 3, pp. 18–34. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. and Radivilov D. A. (2017), "Original'nyye svedeniya o narodakh yuga Vostochnoy Yevropy v sochinenii al-Mas'udi Murudzh az-zakhab va ma'adin al-dzhavakhir", in *Dobirne namysto na shanu arabista. Zbirnik do yuvileyu L. A. Petrovoyi*, Vyd. tsentr KNLU, Kyiv, pp. 17–40. (In Russian).
- Vestberg F. (1908), "K analizu vostochnykh istochnikov o Vostochnoy Yevrope", in *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, February, pp. 364–400. (In Russian).
- Gavritukhin I. O. and P'yankov A. V. (2003a), "Severo-Vostochnoye Prichernomor'ye. Mogil'niki VI–VII vekov", in *Krym, Severo-Vostochnoye Prichernomor'ye i Zakavkaz'ye v epokhu srednevekov'ya. IV–XIII vv.*, Nauka, Moscow, pp. 193–195. (In Russian).
- Gavritukhin I. O. and P'yankov A. V. (2003b), "Severo-Vostochnoye Prichernomor'ye. Drevnosti i pamyatniki VIII–IX vekov", in *Krym, Severo-Vostochnoye Prichernomor'ye i Zakavkaz'ye v epokhu srednevekov'ya. IV–XIII vv.*, Nauka, Moscow, pp. 195–200. (In Russian).
- Garkavi A. Ya. (1870), *Skazaniya musul'manskikh pisateley o slavyanakh i russkikh (s poloviny VII veka do kontsa X veka po R. Kh.)*, Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, Saint Petersburg. (In Russian).
- Gening V. F. and Khalikov A. Kh. (1964), *Ranniye bolgary na Volge*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Golb N. and Pritsak O. (1997), *Khazarsko-yevreyskiye dokumenty X veka*, Geshtarim, Moscow and Jerusalem. (In Russian).
- Grekov B. D. and Kalinin N. F. (1948), "Bulgarskoye gosudarstvo do mongol'skogo zavoyevaniya", in *Materialy po istorii Tatarii*, Issue I, Kazan, pp. 97–185. (In Russian).
- Hrushevs'kyi M. (1991), *Istoriya Ukrayiny-Rusy*, Vol. I, Naukova Dumka, Kyiv. (In Ukrainian).
- Dobrodomov I. G. (1989), "Iz alanskikh sledov v toponimii yevropeyskoy chasti SSSR", in *Imya – etnos – istoriya*, Nauka, Moscow, pp. 15–24. (In Russian).
- Dobrodomov I. G. (1990), "Mordovskoye nazvaniye berezy i dereva khaling strany burtasov", in *Materialy VI Mezhdunarodnogo kongressa finno-ugrovedov*, Vol. II, Moscow, pp. 57–59. (In Russian).
- Zakhoder B. N. (1962), *Kaspiyskiy svod svedeniy o Vostochnoy Yevrope*, Vol. I: Gorgan i Povolzh'ye v IX–X vv., Izd-vo Akad. nauk SSSR, Moscow. (In Russian).
- Zakhoder B. N. (1967), *Kaspiyskiy svod svedeniy o Vostochnoy Yevrope*, Vol. II: Bulgariya, mad'yary, narody severa, pechenegi, rusy, Izd-vo Akad. nauk SSSR, Moscow. (In Russian).
- Ibn-Khordadbekh (1986), *Kniga putey i stran*, Elm, Baku. (In Russian).
- Ibn Fadlan (1939), *Puteshestviye Ibn-Fadlana na Volgu*, Transl. by A. P. Kovalevskiy, Izd-vo Akad. nauk SSSR, Moscow and Leningrad. (In Russian).
- Ipat'yevskaya letopis'* (1843), in *Polnoye sobraniye russkikh letopisey*, Vol. II, Saint Petersburg. (In Russian).
- Kalinina T. M. (1984), "Svedeniya al-Khorezmi o Vostochnoy Yevrope i Sredney Azii", in *Drevneyshiye gosudarstva na territorii SSSR. Materialy i issledovaniya. 1983 g.*, Nauka, Moscow, pp. 179–199. (In Russian).
- Kalinina T. M. (2014), "O madzhusakh arabskikh istochnikov", in *XVIII Skhodoznavchi chytannya A. Kryms'koho (m. Kyiv 17–18 zhovtnya 2014 r.)*, *Tezy dopovidey*, Kyiv, pp. 8–9. (In Russian).
- Karaulov N. A. (1901), "Svedeniya arabskikh pisateley o Kavkaze, Armenii i Azerbaydzhanе", in *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza*, Vol. 29, Tbilisi, pp. 4–80. (In Russian).

- Karaulov N. A. (1908), “Svedeniya arabskikh geografov IX i X vekov po R.Khr. o Kavkaze, Armenii i Azerbaydzhanе”, in *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza (SMOMPK)*, Issue 38, Tbilisi, pp. 1–130. (In Russian).
- Kovalevskiy A. P. (1956), *Kniga Akhmeda ibn-Fadlana o yego puteshestvii na Volgu v 921–922 gg.*, Khar'kovskiy Gosudarstvennyy Universitet, Kharkiv. (In Russian).
- Kokovtsov P. K. (1932), *Yevreysko-khazar'skaya perepiska v X v.*, Izdatel'stvo Akad. nauk SSSR, Leningrad. (In Russian).
- Kononov A. N. (1978), “Semantika tsvetoooboznacheniy v tyurkskikh yazykakh”, in *Tyurkologicheskiy sbornik. 1975*, GRVL, Moscow, pp. 159–179. (In Russian).
- Konstantin Bagryanorodnyy (1991), *Ob upravlenii imperiyey*, G. G. Litavrin and A. P. Novosel'tsev (eds), Nauka, Moscow. (In Russian).
- Kunik A. and Rozen V. (1878), *Izvestiya al-Bekri i drugikh avtorov o Rusi i slavyanakh*, Saint Petersburg. (In Russian).
- Kurylev V. P. (1964), “Obshchestvennyy stroy oguzov po dannym eposa ‘Dede Korkut’”, in *VIII mezhdunarodnyy kongress antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk (Moskva, avgust 1964)*, Moscow, pp. 230–235. (In Russian).
- al-Mas'udī (1966), *Murudzh az-zakhab*, Vol. 1. (In Arabic).
- Merpert N. Ya. (1957), *K voprosu o drevneyshikh bolgarskikh plemenakh*, Kazan. (In Russian).
- Merpert N. Ya. (1958), “Drevneyshiye bolgarskiye plemena v Prichernomor'ye”, in *Ocherki istorii SSSR*, ed. B. A. Rybakov, Izdatel'stvo Akad. nauk SSSR, Moscow, pp. 586–615. (In Russian).
- Minorskiy V. F. (1963), *Istoriya Shirvana i Derbenta X–XI vv.*, Izdatel'stvo vostochnoy literatury, Moscow. (In Russian).
- Mishin D. Ye. (2000), “Geograficheskiy svod ‘Khudud al-‘alam’ i yego svedeniya o Vostochnoy Yevrope”, in *Slavyanovedeniye*, No. 2, pp. 52–63. (In Russian).
- Novosel'tsev A. P. (1990), *Khazar'skoye gosudarstvo i yego rol' v istorii Vostochnoy Yevropy i Kavkaza*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Pletneva S. A. (1984), “Drevniye bolgary v basseynе Dona i Priazov'ya”, in *Pliska-Preslav. Prabalgarskata kultur, Materiali ot balgaro-savetskata sreshta, Shumen, 1976*, Vol. II, Balg. Akad. nauk, Sofia, pp. 9–19. (In Russian).
- Romashov S. A. (1993), “Gde nakhodilas' Chernaya Bolgariya?”, in *Vostochnaya Yevropa v drevnosti i srednevekov'ye. Spornyye problemy*, Institut Rossiyskoy istorii RAN, Moscow, pp. 66–68. (In Russian).
- Savel'yev P. S. (1847), *Mukhammedanskaya numizmatika v otnoshenii k russkoy istorii*, Saint Petersburg. (In Russian).
- Tortika A. A. (2006), *Severo-Zapadnaya Khazariya v kontekste istorii Vostochnoy Yevropy*, Khar'kovskaya gosudarstvennaya akademiya kul'tury, Kharkiv. (In Russian).
- Tortika O. O. (2007), *Alano-bolhars'ke naselennya Pivnichno-Zakhidnoyi Khozariyi v etnosotsial'nomu ta heopolitychnomu prostori Pivdnyia Skhidnoyi Yevropy*, Avtoref. dys. ... doktora ist. nauk, Kharkiv. (In Ukrainian).
- Tumanskiy A. (1914), “Burtas i Berdas”, in *Izvestiya Tiflisskikh Vysshikh zhenskikh kursov*, Book 1, Issue 1, Tbilisi, pp. 94–96. (In Russian).
- Khvol'son D. A. (1869), *Izvestiya o khazarakh, burtasakh, bolgarakh, mad'yarakh, slavyanakh i rusakh Abu-Ali Akhmeda Ben Omar ibn-Dasta*, Saint Petersburg. (In Russian).
- Khudud al-'Alem. Rukopis' Tumanskogo s vvedeniyem i ukazatelem V. V. Bartol'da* (1930), Izd-vo Akad. nauk SSSR, Leningrad. (In Russian).
- Dunlop D. M. (1954), *The history of the Jewish Khazars*, 2 ed., Princeton Univer. Press, New York.
- Al-Istakhri (1927), *Kitab al-masalik va al-mamalik*, Biblioteka Geographicorum Arabicorum, M. J. de Goeje (ed.), Vol. I, Edicio secunda, E. J. Brill, Lugduni-Batavorum. (In Arabic).
- Marquart J. (1903), *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, T. Weicher, Leipzig.
- Minorsky V. (1937), *Hudud al-'Alam. The regions of the World*, The University Press, London and Oxford.
- Minorsky V. (1942), *Shafar al-Zaman Tahir Marvazi: on China, the Turks and India*, Royal Asiatic Society, London.

Pritsak O. (1976), *The Pečenegs. A Case of Social and Economic transformation*, Harvard Ukrainian Research Institute, Harvard University, Cambridge, Mass.

Pritsak O. (1981), "Orientierung und Farbsymbolik. Zu den Farbenbezeichnungen in den altaischen Völkernamen", in Pritsak O., *Studies in Medieval Eurasian History*, Pt. 1, Variorum Reprints, London, pp. 376–383.

Steingass F. (1998), *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Librairie du Liban Publishers, Beirut.

Д. А. Радівілов, О. Б. Бубенок
**Свідчення ал-Мас'уді і "Худуд ал-'алам"
про народи Півдня Східної Європи**

Арабський халіфат, а згодом інші мусульманські держави протягом століть межували з Євразійським степом, і це знайшло своє відображення в повідомленнях мусульманських істориків та географів про ситуацію на північ від мусульманського світу в "країні тюрків". Із цих праць варто особливо виокремити історико-географічний твір "Мурудж аз-захаб ва-ма'адін ал-джавхар" ("Промивальні золота та копальні дорогоцінного каміння") мусульманського вченого першої половини X ст. ал-Мас'уді та анонімний фарсомовний трактат "Худуд ал-'алам", складений наприкінці X ст. невідомим автором.

Етнічна карта Півдня Східної Європи, за уявленнями ал-Мас'уді, вимальовується так: на захід від володінь хозар у Дагестані була розташована країна Сарір; на захід від країни Сарір у передгір'ях Центрального Передкавказзя розташовувалась країна аланів; західними сусідами аланів були кашаки, які проживали на північно-східному узбережжі Чорного моря; на північ від кашаків у степах Приазов'я проживали болгар; на північ від цих приазовських болгар у районі волока між Доном і Волгою мешкала одна група буртасів; друга група буртасів проживала на півночі на правобережжі Середньої Волги. Ал-Мас'уді не подає чіткої інформації про локалізацію печенігів та інших народів Північного Причорномор'я, а це може свідчити про те, що в Причорномор'ї він ніколи не бував.

Відповідно до даних "Худуд ал-'алам", етнополітична ситуація на Півдні Східної Європи уявляється такою: на захід від хозар була розташована країна Сарір; західніше неї розташовувались володіння аланів, які доходили до чорноморського узбережжя, де були володіння вже підкорених ними касогів (касеків-кашаків); на Північному Заході від аланів були розташовані володіння хозарських печенігів; на північ від них у степах Приазов'я розташовувалися землі внутрішніх болгар; східними сусідами цих приазовських болгар були степові барадзаси (буртаси), які мали мешкати в районі волока між Доном і Волгою; на захід від внутрішніх болгар у причорноморських степах кочували тюркські печеніги; їхніми південно-західними сусідами був народ *в-н-н-д-р*, у якому є сенс бачити дунайських болгар. Отже, ця інформація вже відрізняється від даних ал-Мас'уді, який описав ситуацію першої половини X ст.

У підсумку можна констатувати, що анонімний автор "Худуд ал-'алам" використовував твори своїх попередників – мусульманських географів IX–X ст. для створення власної картини світу. Природно, він зіштовхнувся з низкою труднощів, пов'язаних із різноманітною термінологією на позначення народів у різних географів. Це змусило анонімного автора трактату відмовитися від багатьох фрагментів попередніх творів, а матеріал, що залишився, піддався значній обробці. Зокрема, у "Худуд ал-'алам" є інформація, яку ми не зустрічаємо в ал-Мас'уді. Насамперед це дані про степових і лісових барадзасів (буртасів), свідчення про існування внутрішніх болгар у Приазов'ї, про поділ печенігів на "тюркських" та "хозарських", про підкорення кашаків (касогів) аланами тощо. Все це спонукає думати, що анонімний автор користувався не лише даними своїх попередників кінця IX – першої половини X ст., серед яких був ал-Мас'уді, а й відобразив більш пізні факти. Найімовірніше, другою групою його інформаторів були ті географи, які описали ситуацію на Півдні Східної Європи в середині X ст., що передувала падінню Хозарського каганату.

Ключові слова: Східна Європа, ал-Мас'уді, "Худуд ал-'алам", руси, хозари, буртаси, болгар

Стаття надійшла до редакції 10.07.2020

UDC 1(091)(520)+821.521.0

INTERPRETATION OF YANGMINGISM IN THE LATE WORKS OF MISHIMA YUKIO

S. Kapranov

PhD (Religion Studies), Senior Fellow

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

s_kapranov@yahoo.com

The article is devoted to the interpretation of the teachings of the great Chinese philosopher Wang Yangming (1472–1529) and his Japanese followers in the late works of the prominent Japanese writer and thinker Mishima Yukio. It is reflected in the novel “Runaway Horses” (1966–1968) and the essay “Yangmingism as a revolutionary philosophy” (1970). Dissatisfaction with the current state of Japanese society, in particular Westernization, led Mishima to think about the need for revolution. Reflecting on the philosophical heritage of the past, Mishima concluded that only Yangmingism, though a doctrine of Chinese origin but with a long tradition in Japan and successfully assimilated by Japanese culture, could be the philosophy of the future revolution. In analyzing Wang Yangming’s ideas, Mishima relied heavily on the research of the philosopher Inoue Tetsujirō (1855–1944). Mishima was not interested in Wang Yangming’s Chinese followers, but instead paid considerable attention to the Japanese school of Yangmingism (*oyomeigakuha*). He singles out three of its representatives: Oshio Heihachirō (1796–1837), Saigō Takamori (1828–1877) and Yoshida Shōin (1830–1859). Mishima managed to create an original interpretation of Yangmingism, which he set out in his essay “Yangmingism as a revolutionary philosophy”. Mishima considers Yangmingism in the context of his own development of the “philosophy of action”, and therefore the idea of the unity of knowledge and action comes to the fore. In his interpretation, Yangmingism has an emphatically irrational, mystical character, which he describes using Nietzschean notions of “Dionysian” and “active nihilism.” Thus, its interpretation could be called Nietzschean. In addition, in interpreting the key philosophical categories of Yangmingism – knowing the good and the Great Void – Mishima uses terms borrowed from Indian philosophy, not from Buddhism, but from the Upanishads (namely, Brahman and Atman).

Keywords: Mishima Yukio, Japanese philosophy, philosophy of action, Wang Yangming, Yangmingism

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЯНМІНІЗМУ В ПІЗНІЙ ТВОРЧОСТІ МІСИМИ ЮКІО

С. В. Капранов

Видатний японський письменник Місіма Юкіо¹ (三島由紀夫, 1925–1970) був також оригінальним мислителем (цій стороні його спадку присвячена наша попередня стаття [Капранов 2017]). Наприкінці життя інтелектуальні пошуки привели його до янмінізму – одного з чільних напрямів неоконфуціанської філософії, заснованого великим китайським філософом Ван Янміном (王陽明, 1472–1529). Це знайшло відображення в романі “Прудконогі коні” (*Хомба 奔馬*), написаному в 1966–1968 рр.,

© 2020 S. Kapranov; 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/4.0/>).

який є частиною тетралогії “Море достатку” (*Ходзьо-но умі* 豊饒の海). Розгорнуту ж інтерпретацію зазначеного напрямку ми знаходимо в есеї “Янмінізм як революційна філософія” (*Какумей тецугаку то сіте но йомейгаку* 革命哲学としての陽明学). Він написаний у вересні 1970 р., менш ніж за три місяці до смерті автора, що дозволяє вважати його за свого роду ідейний заповіт. Вже сам цей факт свідчить про особливе місце згаданої праці у творчості Місіми й, здавалося б, потребує уваги дослідників до неї – адже без її аналізу неможливо зрозуміти еволюцію поглядів митця. Водночас цей есей важливий і з історико-філософського погляду – не даремно А. Кобзев назвав Місіму “найяскравішим послідовником Ван Янміна у XX ст.” [Кобзев 2002, 325]. Додаткової актуальності згаданих праць надає ренесанс янмінізму, який відбувається сьогодні [Российское китаеведение... 2015, 178]. Проте, попри своє значення, цей есей Місіми досі, наскільки нам відомо, не був предметом спеціального дослідження. Його досить докладно розглядає лише Б. Стебен, проте лише з огляду на інтерпретацію думки японського янмініста Осіо Хейхациро [Steben 2014, 277–279, 311]. У нашій статті ми ставимо за мету виявити головні особливості інтерпретації янмінізму в зазначеному есеї Місіми. Есей “Янмінізм як революційна філософія” перекладено англійською та російською мовами; англійський переклад наразі був нам недоступний, а в російському [Мисима 2002], на жаль, є не лише неточності, а й помилки і навіть лакуни. Отже, доки немає українського перекладу, наша розвідка, сподіваємось, може також допомогти українському читачеві краще познайомитися зі змістом цієї важливої праці.

У викладенні головних засад вчення Ван Янміна Місіма, як він сам це підкреслює, спирається на працю Іноуе Тецудзіро (井上哲次郎, 1855–1944) “Сутність філософії Ван Янміна” (王陽明の哲学の心髓骨子) [三島 2013, 200, 203]. Місіма виділяє чотири “теоретичні стовпи” янмінізму: 1) вчення про єдиносутність принципу-лі та пневми-ці (理氣一元説); 2) вчення про доведення до кінця благосмислія² (致良知説); 3) вчення про єдність знання та дії (知行合一説); 4) “чотири афоризми” (四箇格言). Зазначмо, що в цьому переліку відсутнє одне з ключових положень китайського філософа – “серце і є принцип-лі” (心即理) [Кобзев 2002, 73, 154; 吳震 2004, 47–49].

Розкриваючи сенс першого “стовпа”, Місіма цитує відоме висловлювання Ван Янміна: “Принцип-лі – це внутрішній порядок (条理) пневми-ці, а пневма-ці – це функція руху (運用) принципу-лі” [三島 2013, 201]³. Отже, зауважує Місіма, лі та ці зводяться до єдиної першооснови, якою є благосмисліє. Пояснюючи сенс цього ключового поняття філософії Ван Янміна, японський письменник насамперед підкреслює, що це не те саме, що фахівці з етики називають “сумлінням” (*рьосін* 良心). Зауважмо, що 良心 (кит. *лян сін*ь, дослівно “добре серце”) – філософський термін у Мен-цзи, у якого Ван Янмін взяв і термін *лян чжі*. А. Кобзев вважає, що саме *лян сін*ь (“благосердіє”) є найбільш точним еквівалентом *лян чжі* в розумінні Ван Янміна [Кобзев 2002, 354]. За Місімою, натомість, благосмисліє – поняття онтологічне, а не лише етичне, це “фундаментальний принцип єдиного й неподвійного космосу, подібний до Брахмана упанішад” [三島 2013, 201]. На підтвердження своєї думки Місіма наводить цитату з Ван Янміна: “Благосмисліє – це творчий дух, цей дух породжує Небо, породжує Землю, утворює демонів, утворює володарів, усе з нього походить”⁴, і коментує її так: «У засаді в грудях кожного індивідуума живе мудрець (聖人), подібний до чистого дзеркала, проте пересічна людина цього не помічає. Це дзеркало стає тьманим, і ясним робить його саме благосмисліє; і вираз 格物致知 з “Великого вчення”⁵ Янмін витлумачує як “довести до кінця благосмисліє”» [三島 2013, 201]. Згаданий вираз у канонічному тексті має такий вигляд: 致知在格物, у перекладі А. Кобзева та Г. Хорошилова – “доведення знання до завершення полягає у вивірянні речей” [Велике вчення 1989, 70].

Наступне положення – єдність знання та дії – Місіма виводить з монізму Ван Янміна. Він цитує два вислови Ван Янміна: “Знання – початок дії, дія – завершення знання” та “Знаючи, не здійснювати – [значить] не знати цього” [三島 2013, 201]. Другий з них – найбільш стисле, на думку Місіми, формулювання концепції єдності знання та дії. Він пише: “Янмінізм називають також ученням серця (*сінгаку* 心学), і, отже, якщо етичну істину, побачену суб’єктивно-ідеалістично, не перенести безпосередньо в дію, то пізнання як таке стає безплідним. Якщо немає дії, то пізнання взагалі не існує, а якщо пізнання не спонукає до дії, то воно не є доконаним – у цьому опорний пункт найрадикальнішої думки янмінізму” [三島 2013, 202].

Нарешті, Місіма переходить до “чотирьох афоризмів”, сформульованих Ван Янміном у бесіді з Цянь Дехуном (錢德洪, 1496–1574 та Ван Цзі (王畿 1498–1583) на мосту Небесного джерела. Письменник називає їх також “усними повчаннями” (*гонкьо* 言教). Для порівняння зауважмо, що в У Чжєня це “чотири вчення” (*си цзюй цзяо* 四句教) [吳震 2004, 194], а в А. Кобзева – “чотири постулати” (так він перекладає китайське *си цзюй цзун чжі* 四句宗旨) [Кобзев 2002, 375]; Місіма ж не використовує ані термін 宗旨 (японською це слово читається *сюсі* й означає “віровчення, релігійна доктрина”), ані термін *кодзюн* 公準 – “постулат”. Застосування терміна “постулат” передбачає логічність, раціональність думки; вочевидь, Місіма не знаходить цих рис у філософії Ван Янміна.

Перший афоризм – “Відсутність добра та зла – така сутність серця” – Місіма коментує так: “Сутність серця – це абсолютна космічна істина”, яка “вища за добро та зло”. У другому афоризмі – “Наявність добра та наявність зла – такий рух думок (意)”⁶ – Місіма витлумачує *и* як “волю” (*ісі* 意志), надаючи словам китайського філософа волонтаристичного забарвлення: етичне діяння неможливе без “руху волі”. Щодо третього афоризму – “Знання добра, знання зла – таке благосмисліє” – письменник зауважує, що таким “сумлінним” розпізнаванням добра та зла дія благосмислія не обмежується. Коментуючи четвертий афоризм – “Здійснення добра, усунення зла – таке розрізнення речей”, – Місіма твердить, що “розрізнення речей” у Ван Янміна означає “глибоко осягати принципи-лі усього сущого за умови, що дія і є пізнання (行動即認識)” [三島 2013, 202].

Крім того, у праці “Янмінізм як революційна філософія” є короткий виклад біографії Ван Янміна [三島 2013, 220–223], у якому особливо підкреслено важливість містичного досвіду [三島 2013, 221].

Говорячи про янмінізм, неможливо уникнути порівняння його з іншим потужним напрямом неоконфуціанства – школою Чжу Сі (чжусіанством), яка дістала в XIV ст. офіційний статус у Китаї, а в XVII ст. стала панівною ідеологією Японії. Неодноразово повертається до цього питання й Місіма. На початку він говорить про янмінізм як відгалуження чжусіанства [三島 2013, 191]. Далі, однак, вказує на принципові відмінності між ними. Зокрема, у Ван Янміна “знання та дія єдині” (知行合一), у Чжу Сі, натомість, “спочатку знання, потім дія” (先知後行); якщо Чжу Сі вважав принцип-лі та пневму-ці двома незалежними первнями, з яких складається усе суще, то Ван Янмін проголосив їхню єдностісність [三島 2013, 201]. Місіма робить висновок: янмінізм – це моністичний ідеалізм, який протистойть чжусіанству – дуалістичному реалізму [三島 2013, 202–203].

Для Місіми важливе значення має протиставлення аполонічного та діонісійського, запозичене, поза сумнівом, у Ніцше (хоча згадок про це в есеї нема) [三島 2013, 202–203]. З цього погляду янмінізм має діонісійську природу, а чжусіанство, вочевидь, аполонічну. Місіма приходить до такого висновку: “Чжусіанство – це шлях, яким ідуть до досягнення благосмислія, янмінізм – це шлях повернення до дії шаленим стрибком активності, коли використовують як важіль Велику Порожнечу (інакше кажучи, нігілізм), досягнувши врешті благосмислієм” [三島 2013, 220]. Велика

Порожнеча (太虚 *тай сюй*, япон. *тайкьо*) – одне із засадничих понять філософії Ван Янміна, всеохопне універсальне вмістище розуму, у певному сенсі тотожне благосмислю [Кобзев 2002, 357]. Інтерпретація його в нігілістичному ключі також свідчить про вплив Ніцше.

Звертаючись до сучасної Японії, Місіма твердить, що чжусіанство ближче до панівної ідеології – просвітництва й гуманізму, ніж янмінізм [三島 2013, 192]. Це звучить парадоксально, адже відомо критичне ставлення японських лібералів кінця XIX – початку XX ст. до конфуціанства загалом та чжусіанства зокрема. Водночас Місіма наводить думку Іноуе, згідно з якою філософія Ван Янміна має, навпаки, ухил до лібералізму та егалітаризму [三島 2013, 200]. Такий погляд для Місіми, звісно, неприйнятний: для Іноуе, як для “носія аполонічного розуму”, важко збагнути “демонічний елемент”, притаманний янмінізму [三島 2013, 203].

Багато уваги Місіма приділяє японській школі янмінізму (натомість до китайських послідовників цього напрямку він не виявляє цікавості). До числа японських янміністів, за Місімою, входять Накае Тодзю (中江藤樹 1608–1648), Кумадзава Бандзан (熊沢蕃山, 1616–1691), Хаясі Сіхей (林子平, 1738–1793), Янагава Сейган (梁川星巖, 1789–1858), Осіо Хейхациро (大塩平八郎, 1796–1837), Сато Іссай (佐藤一斎, 1772–1859), Макі Ідзумі-но Камі (真木和泉守, 1813–1864), Кумої Тацуо (雲井竜雄, 1844–1871) [三島 2013, 203]. Згодом Місіма додає до цього списку Нонаку Кендзана (野中兼山, 1615–1664) [三島 2013, 207–208], а також Сайго Такаморі (西郷隆盛, 1828–1877) та Йосіду Сьоїна (吉田松陰, 1830–1859). Письменник наголошує, що в Японії існувала безперервна традиція цього вчення, яка спричинилася до його японізації; після смерті генерала Ногі⁷ ця традиція зникла з поверхні, але янмінізм залишився основою ментальності японців [三島 2013, 223].

Місіма особливо виділяє трьох представників японської школи Ван Янміна, які були насамперед людьми чину, а не кабінетними мислителями. Перший з них – Осіо Хейхациро, що загинув, очоливши повстання голодних бідняків проти торговців рисом; другий – Сайго Такаморі, один із вождів Революції Мейдзі⁸, згодом повернув свою зброю проти колишніх соратників, незадоволений курсом нового уряду на вестернізацію; третій – Йосіда Сьоїн, наставник багатьох борців проти сьогунату, був страчений за замах на життя чиновника, відповідального за укладання нерівноправної угоди зі США. Їхнім біографіям та поглядам, особливо Осіо та Сайго, приділено значну частину есею. Рамки цієї статті не дають нам змогу докладно на цьому зупинятися; ми лише зазначимо деякі важливі моменти. Насамперед у всіх трьох янміністів Місіма акцентує ставлення до смерті й подолання страху смерті. У зв'язку з цим він звертає особливу увагу на містичний досвід Осіо [三島 2013, 208–209]. Центральним пунктом у філософії Осіо Місіма вважає ідею повернення до Великої Порожнечі, яку уподібнює атману в упанішадах [三島 2013, 213]. Це повернення він характеризує як “духовний стрибок”, який має здійснити “людина дії (кодока 行動家), що стоїть перед обличчям смерті” [三島 2013, 218–219].

Усі троє – Осіо, Сайго та Йосіда – загинули, не досягнувши своєї мети. Тут можна було б сказати банальне – мовляв, вони загинули, та справа їхня живе (особливо це стосується Йосіди – адже сьогунат врешті було таки повалено, а нерівноправні Ансейські угоди розірвано). Але Місіма відмовляється від такої розради, натомість він наголошує: їхні поразки – наслідок їхніх філософських поглядів [三島 2013, 207–208]. Сенс дії для янмініста не в тому, щоб досягти мети, а в самій дії, у “шаленому стрибку” до Великої Порожнечі. Парадоксальним чином поразка тут є зворотним боком перемоги. Місіма вважає, що янмінізм лежить у підґрунті японської ментальності, й саме тому політичні події в Японії часто залишаються незрозумілими для європейців, і зокрема те, що японці свідомо йдуть на дії, які є безрезультатними⁹ [三島 2013, 223]. Тут доречно згадати про одну з характерних рис японської

культури – симпатію до героїв, які зазнали поразки (*хоган біікі* 判官鼻貞) [Морріс 2001]. Проте, як свідчить ґрунтовна монографія А. Морріса, ця риса яскраво виявилася задовго до Ван Янміна – її парадигматичним героєм є Мінамото-но Йосіцуне (源義経, 1159–1189), а коріння й поготів походить від прадавніх міфів. Можна припустити, що янмінізм виявився співзвучним з давнішою традицією, проте ця теза потребує окремого дослідження.

Ситуацію в сучасній йому Японії Місіма оцінював вкрай негативно, що яскраво виразив як у своїх художніх, так і в соціально-філософських творах останніх років життя. В есеї “Янмінізм як революційна філософія” він також пише про втрату коріння через індустріалізацію та урбанізацію, духовний вакуум, панування споживацтва та егоїзму. Він таврує сучасну добу як “добу великого лицемірства” [三島 2013, 215]. Навіть позитивні напозір явища мають свій зворотний бік: зокрема, мир, добробут, зростання середньої тривалості життя призводять до того, що люди бояться тілесної смерті більше, ніж смерті душі (всупереч вченню Осіо) [三島 2013, 214]. Причину усього цього Місіма вбачає у впливі західної цивілізації й закликає виправити “зло вестернізації” [三島 2013, 228]. Єдиний вихід він бачить у революції, і тут постає питання про філософські підвалини цієї революції, які мають відповідати національним японським традиціям. Марксизм, популярний у той час, Місіма рішуче відкидає, бо, по-перше, це іноземна ідеологія, яка ще не стала японською, а по-друге, Комуністична партія Японії втратила революційний характер і перетворилася на парламентську партію, що дбає лише про здобуття більшої кількості голосів на виборах [三島 2013, 225–226].

Альтернативу Місіма знаходить у янмінізмі – попри чужоземне походження, це вчення вже “профільтрувалося” крізь душі людей чину в Японії та японізувалося [三島 2013, 226–227]. Між іншим, порівняння янмінізму з марксизмом не є чимось “химерним” – про конкуренцію цих ідейних напрямів у Китаї та Японії ХХ ст. говорить і такий академічний дослідник, як А. Кобзєв [Российское китаеведение... 2015, 178]. У вченні Ван Янміна Місіму привабила насамперед теза про єдність знання та дії (а саме філософію дії – *кодо теіґаку* 行動哲学 або ж “науку дії” – *кододоґаку* 行動学 він активно розробляв наприкінці 1960-х рр.). Один із головних героїв роману “Прудконогі коні” Іінума Ісао каже: «Філософія Ван Янміна вчить про єдність знання та дії: “Знати й не діяти – значить іще не знати”. Саме цю філософію я намагався втілити в життя. Якщо знаєш, що Японія занепадає, що її майбуття вкрите темними хмарами, знаєш про злидні селян і відчай знедолених і розумієш, що причина цього – корумпованість політиків та зневага до народу олігархів-монополістів... що саме це все заважає світлу милосердя, яке випромінює Його Величність Імператор, досягати його підданих, то стає ясно, що “знати – значить діяти”» [三島 1977, 467–468]. Хоч дія роману відбувається в 1930-ті роки, неважко побачити тут паралелі із сучасною Місімі дійсністю.

Місіма твердить: “Революція є дія. Дія часто межує зі смертю, і коли людина, облишивши кабінетні роздуми, вступає до світу дії, вона не може не стати бранцем нігілізму, адже стоїть перед лицем смерті, та містицизму – бо покладається на несподівану удачу” [三島 2013, 194–195]. Революційна філософія, отже, має включати в себе активний нігілізм (*нодотекі ніхірідзуму* 能動的ニヒリズム). Саме так Місіма розцінює філософію Ван Янміна та його школи. “Активний нігілізм” – ще один ніцшеанський термін, який Місіма використовує в цьому тексті. Містицизм, про який ідеться, має діонісійський характер: “Янмінізм зветься філософією революції, тому що він прагне оволодіти найвищою точкою, необхідною для революційної дієвості (*кодосей* 行動性), за допомогою певного шалено-ентузіастичного пізнання (*кьонейутеки нінсікі* 狂熱的認識)” [三島 2013, 203]. Обидві ці якості, нігілізм та діонісійський містицизм, несумісні з розрахунком, прагненням вигоди та ефективності, які

характеризують політичну діяльність: “Те, до чого веде янмінізм, – тверда філософія, яка намагається стверджувати велич духу лише в остаточній його неефективності на противагу політичній ефективності” [三島 2013, 226].

Висновки. Наприкінці життя Місіма дійшов висновку, що з усієї східноазійської традиційної думки найбільш актуальною є філософія школи Ван Янміна, яка має в Японії давню традицію та глибоко вкорінена в японській ментальності. Місіма був переконаний, що лише янмінізм може стати філософією майбутньої революції, яка мала б вивести Японію з кризи й покласти край вестернізації. Внаслідок цього була створена оригінальна інтерпретація янмінізму, викладена в есеї “Янмінізм як революційна філософія”. Зазначимо деякі особливості цієї інтерпретації. По-перше, Місіма розглядає янмінізм у контексті власних розробок “філософії дії”, і тому на перший план виходить ідея єдності знання та дії, а не, скажімо, персонентризм чи суб’єктивний натуралізм (тому й немає згадок про тезу “серце і є принцип-лі”). По-друге, Місіму цікавить не янмінізм як такий, а саме японська версія цього вчення. По-третє, зазначена інтерпретація має ніцшеанський характер, оскільки вона оперує поняттями “діонісійського – аполонічного” та “активного нігілізму”. Нарешті, слід зауважити використання понять, запозичених з індійської філософії, причому не з буддизму, а з упанішад (Брахман, атман). Як відомо, революції в Японії, про яку мріяв Місіма, не сталося. Проте янмінізм не втрачає актуальності й сьогодні, і внесок Місіми в цю традицію заслуговує на подальше вивчення.

¹ Ми використовуємо українську транслітерацію японських слів М. Федоришина, продовження голосних для спрощення не позначаємо. Ієрогліфічне написання наведено лише там, де це важливо з огляду на тему дослідження. Японські власні імена наводимо у традиційному порядку: спочатку прізвище, потім ім’я.

² Благосмисліє (рос. *благосмыслие*) – неологізм, запропонований А. Кобзевим для перекладу поняття *лян чжі* (良知, япон. *рьоцзі*). Вчений наполягає, що цей термін не слід плутати зі схожим словом “*благосмыслие*” [Российское китаеведение... 2015, 192–193]. Оскільки українських досліджень філософії Ван Янміна поки немає, у цій статті ми вважаємо за до речне використовувати термін “благосмисліє” (принаймні доки не запропоновано кращого), тим більше що в українській мові є подібні за структурою та звучанням слова: “єдиномисліє” [Словник мови Шевченка 1964, I, 220], “добромисліє” [Дзюба 2011, 6] тощо.

³ Терміни 条理 (кит. *тяо лі*, япон. *дзьорі*) та 運用 (кит. *юнь юн*, япон. *ун’ю*) в сучасній японській мові значать відповідно “логіка, логічність” та “використання, застосування”, проте в контексті філософії Ван Янміна становлять певну проблему для перекладу. Місіма їх не розтлумачує. А. Кобзев перекладає їх відповідно як “*принципосообразный строй*” (“устрій, згідний з принципом”) та “*подвижное деятельное проявление*” (“рухомий діяльний вияв”) [Кобзев 2002, 313].

⁴ Пор. з перекладом А. Кобзева [Кобзев 1982, 92].

⁵ “Велике вчення” (大学, кит. “Да сюе”, япон. “Дайгаку”) – конфуціанський канонічний текст, що входить до “Чотирикнижжя”.

⁶ Ми перекладаємо 意之動 (у Місіми 意ノ動) слідом за А. Кобзевим як “рух думок” [Кобзев 2002, 375], хоча ієрогліф 意 може мати також значення “почуття” та “воля”.

⁷ Ногі Мареске (乃木希典, 1849–1912) – генерал, герой Російсько-Японської війни. Разом із дружиною вчинив самогубство після смерті імператора Мейдзі на знак відданості сюзерену.

⁸ Як зазначає А. Кобзев, саме послідовники філософії Ван Янміна підготували Реставрацію Мейдзі, і модернізація Японії – їхня заслуга [Российское китаеведение... 2015, 178].

⁹ Яскравим прикладом є оцінка діяльності самого Місіми А. Моррісом: “У цьому полягала трагедія Місіми: він прийняв філософію Осіо в той час, коли було відсутнє будь-яке соціальне підґрунтя для докладання його сил. Тому він був змушений зв’язати свої ідеї та психологічні імпульси зі справою, позбавленою хоч якогось сенсу” [Моррис 2001, 169].

ЛІТЕРАТУРА

- Велике вчення. Канонічна та коментуюча частина. З китайської переклали Артем Кобзев, Григорій Хорошилов та Микола Рябчук // **Всесвіт**, 1989, № 10.
- Дзюба І. Поет філософської думки (Сергій Кримський) // **Слово і Час**, 2011, № 7.
- Капранов С. В. Місіма Юкіо як мислитель (на матеріалі соціально-філософських праць пізнього періоду) // **Вісник Львівського університету. Серія філологічна**. Вип. 65. Львів, 2017.
- Кобзев А. И. Ван Янмин и даосизм // **Дао и даосизм в Китае**. Москва, 1982.
- Кобзев А. И. **Философия китайского неоконфуцианства**. Москва, 2002.
- Мисима Юкио. **Мчащиеся кони**. Москва, 2005.
- Мисима Юкио. Учение Ван Янмина как революционная философия // **Мисима Юкио. Голоса духов героев** / Пер. А. Г. Фесюна. Москва, 2002.
- Моррис А. **Благородство поражения: Трагический герой в японской истории** / Пер. с англ. А. Г. Фесюна. Москва, 2001.
- Российское китаеведение – устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX–XXI вв.** Т. 2. Москва, 2015.
- Словник мови Шевченка: В двох томах**. Київ, 1964.
- Steben B. Moral and Philosophical Idealism in Late-Edo Confucian Thought: Ōshio Chūsai and the Working Out of His “Great Aspiration” // **Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy**. Springer, 2014.
- 三島由紀夫. 革命哲学としての陽明学 // 三島由紀夫. 行動学入門。 – 東京、2013.
- 三島由紀夫. 奔馬. 東京、1977.
- 吳震. 王阳明著述选评. 上海, 2004.

REFERENCES

- “Velyke vchennya. Kanonichna ta komentuyucha chastyna. Translated from the Chinese by Artem Kobzyev, Hryhoriy Khoroshylov and Mykola Ryabchuk” (1989), *Vsesvit*, No. 10, pp. 70–77. (In Ukrainian).
- Dzyuba I. (2011), “Poet filosof’s’koyi dumky (Serhiy Kryms’kyy)”, in *Slovo i Chas*, No. 7, pp. 4–15. (In Ukrainian).
- Kapranov S. V. (2017), “Misima Yukio yak myslytel’ (na materialy sotsial’no-filosofs’kykh prats’ pizn’oho periodu)”, *Visnyk l’viv’s’koho universytetu. Seriya filolohichna*, Issue 65, Lviv, pp. 150–157. (In Ukrainian).
- Kobzev A. Y. (1982), “Van Yanmyn i daosizm”, in *Dao i daosizm v Kitaye*, Nauka, Moscow, pp. 80–106. (In Russian).
- Kobzev A. Y. (2002), *Filosofiya kitayskogo neokonfutsianstva*, Vostochnaya literatura, Moscow. (In Russian).
- Misima Yukio (2005), *Mchashchiesya koni*, Transl. by Krasil’nikova T. V., ZAO Tsentr poligraf, Moscow. (In Russian).
- Misima Yukio (2002), “Ucheniye Van Yanmina kak revolyutsionnaya filosofiya”, in Misima Yukio, *Golosa dukhov geroyev*, Transl. by Fesyun A. G., Letniy sad, Moscow, pp. 164–215. (In Russian).
- Morris, Ayvan (2001), *Blagorodstvo porazheniya: Tragicheskiy geroy v yaponskoy istorii*, Transl. by A. G. Fesyun, Serebryanyye niti, Moscow. (In Russian).
- Rossiyskoye kitayevedeniye – ustnaya istoriya. Sbornik interv’yu s vedushchimi rossiyskimi kitayevedami XX–XXI vv.* (2015), Vol. 2, Institut vostokovedeniya RAN, Moscow. (In Russian).
- Slovnnyk movy Shevchenka: V dvokh tomakh* (1964), Vashchenko V. S. (ed.), AN URSSR, In-t movoznavstva im. O. O. Potebni; Naukova dumka, Kyiv. (In Ukrainian).
- Steben B. (2014), “Moral and Philosophical Idealism in Late-Edo Confucian Thought: Ōshio Chūsai and the Working Out of His ‘Great Aspiration’”, in *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht etc., pp. 277–314.
- Mishima Yukio (2013), “Kakumei tetsugaku to shite no yōmeigaku”, in Mishima Yukio, *Kōdō-gaku nyūmon*, Bungeishunjū, Tokyo, pp. 191–228. (In Japanese).
- Mishima Yukio (1977), *Honba*, Shinchōsha, Tokyo. (In Japanese).
- Wú Zhèn (2004), *Wáng Yángmíng zhùshù xuānpíng*, Shànghǎi gùjí chūbǎnshè, Shànghǎi. (In Chinese).

С. В. Капранов

Інтерпретація янмінізму в пізній творчості Місіми Юкіо

Статтю присвячено інтерпретації вчення великого китайського філософа Ван Янміна (1472–1529) та його японських послідовників у пізній творчості видатного японського письменника й мислителя Місіми Юкіо. Вона знайшла відображення в романі “Прудконогі коні” (1966–1968) та есеї “Янмінізм як революційна філософія” (1970). Незадоволення сучасним йому станом японського суспільства, зокрема вестернізацією, привело Місіму до думки про необхідність революції. Внаслідок роздумів над філософською спадщиною минулого Місіма дійшов висновку, що філософією майбутньої революції може стати лише янмінізм – учення китайського походження, яке, проте, мало тривалу традицію в Японії й було засвоєне японською культурою. В аналізі ідей Ван Янміна Місіма значною мірою спирався на дослідження філософа Іноуе Тецудзіро (1855–1944). Китайські послідовники Ван Янміна Місіму не цікавили, натомість значну увагу він приділив японській школі янмінізму (*ойомейтакуха*). Він особливо виділяє трьох її представників: Осіо Хейхациро (1796–1837), Сайго Такаморі (1828–1877) та Йосіду Сьоїна (1830–1859). Місіма спромігся створити оригінальну інтерпретацію янмінізму, яку виклав в есеї “Янмінізм як революційна філософія”. Він розглядає янмінізм у контексті власних розробок “філософії дії”, і тому на перший план виходить ідея єдності знання та дії. У його інтерпретації янмінізм має підкреслено ірраціональний, містичний характер, для чого він використовує ніцшеанські поняття “діонісійського” та “активного нігілізму”. Отже, його інтерпретація має ніцшеанський характер. Крім того, у тлумаченні ключових філософських категорій янмінізму – благосмислія та Великої Порожнечі – Місіма використовує терміни, запозичені з індійської філософії, причому не з буддизму, а з упанішад (Брахман, атман).

Ключові слова: Ван Янмін, Місіма Юкіо, філософія дії, янмінізм, японська філософія

Стаття надійшла до редакції 23.06.2020

ПАМ'ЯТКИ СХІДНОГО ПОХОДЖЕННЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)

Shidnij svit, 2020, No. 3, pp. 71–86

doi: <https://doi.org/10.15407/orientw2020.03.071>

UDC (477)+069.51+94.5(596.13)“11/18”+233-158III+903.22+739.5

THE KHMER BRONZE RITUAL SWORD IN THE COLLECTION OF THE NATIONAL MUSEUM OF UKRAINIAN HISTORY

O. Popelnytska

PhD (History),

The National Museum of Ukrainian History

2, Volodymyrska Str., Kyiv, 01001, Ukraine

elenac503@gmail.com

T. Myronenko

Leading custodian

Sector “Decorative Applied Arts”

The National Museum of Ukrainian History

2, Volodymyrska Str., Kyiv, 01001, Ukraine

The purpose of the study is attribution of the rare sword, which probably comes from Cambodia, and its introduction into scientific circulation. At the time of admission to the National Museum of Ukrainian History (NMIU) in 2009, the sword consisted of two hollow fragments, the side thickness of which does not exceed a few millimetres. The surface of the sword was tinted with an alcohol-soluble paint that imitates noble patina. This sword can be both a replica of a famous historical artefact and an original ritual object related to the cult of the Hindu Trimurti. The shape of the sword from NMIU is similar to the relic of Cambodia – the Sword of Victory (Preah Khan Reach) and the coronation sword of Thailand (Phra Saeng Khan Chai Si).

The sword from NMIU is cast from non-ferrous metal. On its blade there is a relief composition with the image of a man who, engulfed in flames, dances under a tree, on the branches of which four animals walk. The dancing figure is located on a hill, on either side of which there are two slightly smaller human figures armed with swords.

The hilt of the sword is decorated with a repeating motif of a multi-petalled rosette. The relief of the sword depicts four embossed faces. The end of the handle looks like a human head with four faces, in a headdress resembling a four-tiered temple-stupa.

Analogies of the sword from NMIU are artefacts presented on Internet resources.

The first analogy is the bronze sword and trident, dating from the 10th to 11th centuries and whose place of origin is called the province of Siem Reap in Cambodia. This sword is similar in shape to the sword from NMIU, and the trident is decorated with a composition similar to that available on the blade of the sword from NMIU.

The second analogy is a bronze Khmer votive gift to the temple of the 12th century with the image of the same composition as on the sword from NMIU: a man dancing under a tree, on the branches of which there are two pairs of animals.

The third analogy is a bronze ceremonial Khmer sword depicting Brahma on the hilt, dating to the late 18th century (or earlier) and “purchased in Cambodia about 30 years ago by a private collector”. In shape, this sword is similar to the sword from NMIU. Its handle is decorated with a repeating flower motif. The composition of the relief image on the blade is somewhat different: a man sitting in a meditative position under a tree.

© 2020 O. Popelnytska and T. Myronenko; 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/4.0/>).

Another Khmer bronze sword is similar in shape to that stored in NMIU. The hilt of the sword is decorated with a repeating motif of a flower. The relief depicts a man dancing under a tree and a man sitting on a lotus flower.

Thus, on all the listed analogies of the sword from NMIU there are relief images of a man dancing under a tree. The content of this composition allows us to find out the images on stone bas-reliefs stored in the National Museum of Cambodia (Phnom Penh) or placed in the Hindu temples of Ankara, the temples of the 11–12th centuries Prasat Sihorafum (Thailand) and Prasat Phnom Chizor (Cambodia). The central figure of these reliefs is Shiva, who dances on the head of Kali. Shiva is accompanied by slightly smaller figures of Vishnu and Brahma.

Keywords: artistic metal, Cambodia, Hinduism, Khmer Empire, National Museum of Ukrainian History, ritual weapons

КХМЕРСЬКИЙ БРОНЗОВИЙ РИТУАЛЬНИЙ МЕЧ У ЗІБРАННІ НАЦІОНАЛЬНОГО МУЗЕЮ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

О. О. Попельницька, Т. І. Мироненко

У 2009 р. до Національного музею історії України (НМІУ) з митниці надійшов предмет, атрибутований як меч, виготовлений у Південно-Східній Азії зі сплаву на основі міді. Нині цей предмет перебуває у фондовій групі “Метал”. Реставрацію зазначеного меча (довжиною 88 см та шириною 7 см) завершено у 2016 році. Візуальний огляд цього предмета (зафіксований завідувачем сектору реставрації творів з металу відділу наукової реставрації пам’яток НМІУ Ю. П. Бутом та художником-реставратором НМІУ Є. В. Сидоренком у Паспорті реставрації пам’ятки історії та культури) дав підстави реставраторам меча дійти висновку, що це – сувенірний меч, виготовлений у техніці литва з подальшим тонуванням поверхні. На час надходження на реставрацію поверхня меча була вкрита пило-брудовими нашаруваннями, мала потертості та подряпини, а клинок складався з двох фрагментів. Поверхню меча (з метою надання їй вигляду вкритої благородною патиною) було тоновано фарбою, як свідчать результати лабораторних досліджень, зафіксовані в Паспорті реставрації. Усередині меч порожнистий; товщина його стінок не перевищує кількох міліметрів.

Погоджуючись із висновком реставраторів, все ж припускаємо, що цей предмет міг мати ритуальне призначення або принаймні є реплікою відомого історичного артефакту.

Меч з НМІУ має таку саму форму, що й історична реліквія Камбоджі – Меч Перемоги (Preah Khan Reach), світлину якого в 1928 р. опублікував журнал “National Geographic”. Як і в меча з НМІУ, клинок Меча Перемоги було прикрашено рельєфною композицією із зображенням індуїстських божеств. Після 1969 р. цей меч зник з королівського палацу в м. Пномпені. Це могло відбутись після державного перевороту 1970 р., за часів Червоних кхмерів (1975–1979) або після окупації Камбоджі В’єтнамом у 1979 р. Сьогодні доля камбоджійського Меча Перемоги невідома. Цей меч, за легендою, з’явився серед королівських регалій Камбоджі в IX або X столітті. На місці, де король Джаяварман VII у 1191 р. переміг ворогів, у столиці Кхмерської імперії місті Ангкорі, для Меча Перемоги було споруджено окремий храм – Преах Хан (Preah Khan) [Чеснов 1970, 73–98]. У 1498 р., під час окупації Камбоджі Сіамом, головний придворний брахман вивіз Меч Перемоги з країни і надійно заховав його. До Камбоджі меч повернувся в 1539 р. У 1783 р. Меч Перемоги було надіслано до Сіаму (сучасного Таїланду), володар якого в 1794 р. повернув цю ритуальну зброю до Камбоджі, де меч використано під час коронації нового короля. У 1846 р. камбоджійський Меч Перемоги на короткий час був вивезено до В’єтнаму, а в 1861 р. – знову до Таїланду, васалом якого була Камбоджа. Цю історичну реліквію повернули до країни в 1864 р. на вимогу Франції для коронації короля Нородома [Kenneth]. Відомо, що в 1879 р. Меч Перемоги охороняли придворні брахмани-баку і двічі на тиждень, виголошуючи молитви на санскриті, виймали його з піхов.

Подібним до втраченого камбоджійського Меча Перемоги є коронаційний меч Таїланду, який також має назву Меч Перемоги (Phra Saeng Khan Chai Si) і клинок якого (прикрашений рельєфним зображеннями Вішну та птаха Гаруди), за легендою, у 1783 р. було привезено з Камбоджі. Точно не відомо, чи є тайський Меч Перемоги оригінальним мечем кхмерських королів, чи копією, виготовленою наприкінці XVIII ст. після повернення оригінального меча до Камбоджі. За легендою, тайський меч камбоджійський рибалка знайшов в озері Тонлесап, на березі якого розташована столиця Кхмерської імперії – місто Ангкор¹. Отже, згідно з тайською версією, Меч Перемоги було знайдено в озері, до якого він міг потрапити після того, як у 1539 р. його знову привезли до Камбоджі із-за кордону. Піхви та руків'я тайського Меча Перемоги декоровано золотом та коштовним камінням. Довжина його клинка становить 64,5 см, руків'я – 24,4 см, вага – 1,3 кг [The royal regalia... 2019].

Повертаючись до меча, що зберігається в НМІУ, зауважимо, що його клинок відлито разом з руків'ям. Трикутний клинок звужується в напрямі заокругленого вістря. Посередині клинка по всій його довжині з обох сторін наявне ребро. Біля п'яти клинка розміщено рельєфну композицію, вміщену до картуша, верхня частина якого обрамлена рядами орнаментальних смуг. Оскільки литво рельєфного зображення не досить чітке, складно роздивитись його деталі, хоча його загальна композиція зрозуміла. У центрі зображено людину, вбрану у стегенну пов'язку, що клином опускається донизу. На грудях у людини – широке намисто, на голові – королівська тіара з високим шпилем посередині. Коліна і руки людини розведені в боки. Навколо постаті зображено стилізовані язички полум'я. Центральна постать розташована на підвищенні, обабіч якого – дві менші людські фігури, вбрані у стегенні пов'язки, нагрудні прикраси та головні убори. У піднятих догори лівій та правій руці обидві людини тримають по видовженому предмету, які можна визначити як мечі або кийки.

Над головою центральної постаті розміщено композицію, яку можна визначити як стилізоване дерево, на гілках якого симетрично зображено дві пари тварин: угорі – меншого розміру, унизу – дещо більших.

Циліндричне руків'я меча декороване повторюваним мотивом 16-пелюсткової розети. Руків'я плавно переходить у гарду, що має форму зрізаного конуса, на якому зображено чотири рельєфні обличчя.

Завершення руків'я меча має вигляд людської голови з чотирма обличчями, оберненими на чотири сторони. Головний убір цього багатоликого божества нагадує чотириярусний храм-ступу.

* * *

Метою цього дослідження є атрибуція зазначеного музейного предмета і введення його до наукового обігу.

Пошуки інформації продемонстрували, що наукові публікації, які б дали змогу пролити світло на датування зазначеного меча та визначення його функціонального призначення, або відсутні, або досить рідкісні і через те недоступні для пересічного читача.

Тому проведенню дослідження суттєво сприяв контент сайтів мережі Інтернет, створених з метою продажу колекційних антикварних предметів, насамперед сайтів, що спеціалізуються на камбоджійських бронзових артефактах.

Найбільш близькими аналогіями меча з НМІУ є два з п'яти бронзових предметів², які, певно, є атрибутами індуїстських божеств Вішну та Шиви: меч, бойовий диск та тризубець, сокира та кинджал. Лаконічні коментарі, що супроводжують світлина цих предметів, повідомляють, що ці артефакти датовані X–XI століттями (“єрою Ангкору”), виготовлені з бронзи, мають стосунок до культу Вішну та походять із провінції Сіємрап у Камбоджі. Серед цих предметів найбільший інтерес для теми нашого дослідження становлять меч та тризубець: перший за формою подібний

до меча з НМІУ, другий декорований композицією, майже ідентичною до тієї, що зображено на клинку меча з НМІУ. На жаль, невідомо, чи зазначені предмети є порожніми і тонкостінними, як меч з НМІУ.

Другою аналогією меча з НМІУ є бронзовий амулет XII ст., що походить з території Камбоджі³: видовжена металева пластина, у верхній частині якої зображено ту ж композицію, що й на мечі з НМІУ: людина, що танцює на підвищенні, обабіч якого – дві людські постаті. Над головою центральної фігури зображено стилізоване дерево, на гілках якого симетрично розташовано дві пари тварин. Під цією композицією, у нижній частині пластини, зображено три людські постаті, які сидять у падмасані (йогічній позі лотоса) і довкола яких (у стилістиці тибетських буддійських мандал) зображено вогняну ауру.

Ця пластина може бути вотивним дарунком до храму: про подібні пластини, виявлені під час розкопок у храмах столиці Кхмерської імперії, згадує дослідник Х. В. Вудворд [Woodward 1981, 57–67].

В Інтернеті пощастило виявити інформацію ще про два кхмерські бронзові мечі, подібні до меча з НМІУ. Про перший з них повідомляється, що це “бронзовий священний церемоніальний кхмерський меч” довжиною 69 см, з руків’ям, прикрашеним зображенням Брахми, який датується кінцем XVIII століття (“можливо, більш раннім часом”) і “придбаний у Камбоджі близько 30 років тому іспанським колекціонером”⁴. За формою цей меч подібний до того, що зберігається в НМІУ. Руків’я меча декороване не 16-пелюстковими розетами (як у меча з НМІУ), а 8-пелюстковими квітками, вписаними до квадрата. Відмінною є також форма головного убору багатоголового божества, що увінчує руків’я меча: він дво-, а не чотирирясний (як на мечі з НМІУ). Іншою є й композиція рельєфного зображення на клинку: людина в настегенній пов’язці, нагрудній прикрасі і високій тіарі сидить на підвищенні. Над її головою зображено стилізоване дерево. Продовженням картуша, до якого вміщено цю композицію, є довгий орнаментальний елемент, який тягнеться майже до вістря меча.

Інший бронзовий меч на одному з інтернет-сайтів визначений як “давній священний кхмерський бронзовий меч Ангкор-Ват із зображенням Будди”⁵. За формою цей меч подібний до того, що зберігається в НМІУ. Відмінними є деталі: відсутність чотирьох облич на руків’ї та більш примітивна манера виготовлення литого декору. Руків’я меча декороване 8-пелюстковими квітками. Відмінною від меча з НМІУ є рельєфна композиція на клинку, що складається з двох окремих зображень в орнаментальних рамках, які займають майже всю поверхню клинка. На одному представлено людину, що танцює, вбрану в настегенну пов’язку та високу тіару, над головою якої підноситься дерево. Продовженням рамки цього сюжету є видовжений елемент. Друге зображення – людина, що в падмасані сидить на квітці лотоса зі складеними перед грудьми руками у мудрі намасте.

Отже, на перелічених зображеннях центральною постаттю є людина, що танцює, яку супроводжують дві менші людські фігури. Зміст цієї композиції дають змогу з’ясувати атрибутовані дослідниками зображення на кам’яних барельєфах, що зберігаються в Національному музеї Камбоджі (м. Пномпень) або розміщені на індуїстських храмах Ангора, храмах XI–XII ст. Прасат Сіхорафум (Таїланд) та Прасат Пном Чізор (Камбоджа).

Центральною постаттю цих рельєфів є бог Шива, який танцює на голові чудовиська Кала. Шиву супроводжують боги Вішну та Брахма, фігури яких дещо менші за постать Шиви. На деяких з рельєфів троє богів грають на музичних інструментах: цитрі, барабані й тарілках [Sounds of Angkor].

Подібні зображення на творах декоративно-ужиткового та образотворчого мистецтва давньої Камбоджі, державною релігією якої в V–XV ст. був культ Шиви (шиваїзм), не випадкові. У шиваїзмі Шива є верховним богом – творцем, гарантом

рівноваги у Всесвіті та одночасно – його руйнівником, захисником праведності, переможцем демонів, дарувальником благ та владиюю усього суцього, якому підпорядковані решта богів.

Отже, дослідження меча з НМІУ та його аналогій дають змогу зробити такі припущення. Бронзовий меч, що зберігається в НМІУ, є ритуальним предметом, пов'язаним із вшануванням індуїстських верховних божеств Брахми, Вішну та Шиви. Зазначений предмет походить з території Камбоджі – держави Південно-Східної Азії, що має давню історію та культурні традиції.

Відсутність спеціалізованої літератури з культового бронзового литва Камбоджі можна пояснити тим, що за часів Червоних кхмерів (1975–1979) внаслідок антирелігійних гонінь занепали більшість буддійських монастирів, ченці яких емігрували до сусіднього Таїланду. Історичні реліквії (зокрема культові предмети) в цей час вивозилися за кордон. Вивезення виробів художньої бронзи з країни відбувалося й за часів французького протекторату в Камбоджі (Кампучії), а також після здобуття країною в 1953 р. незалежності. Тому чимало взірців кхмерського художнього литва зараз зберігаються у приватних зібраннях та музейних колекціях поза межами Камбоджі. Чимало артефактів кхмерської цивілізації також зберігаються в заснованому в 1920 р. Національному музеї Камбоджі (м. Пномпень). Це – археологічні знахідки, зібрання буддійської та індуїстської культової скульптури тощо.

Значну роль у дослідженні історії та релігії давньої Камбоджі відіграли французькі науковці, які з 1860-х рр. (коли країна опинилась під французьким протекторатом) досліджували індуїстський храм Ангкор-Ват та індуїстські храми міста Ангкор-Тхом.

Під час вивчення меча з НМІУ ми дістали відповіді на запитання про країну походження меча та його культурну належність. Дискусійними залишаються семантика зображень на руків'ї та клинку меча, його призначення та час його створення. Спробуємо знайти відповіді.

Зазначений меч є виробом ливарного ремесла, поширеного на території Камбоджі з VI ст.: з бронзи виготовляли знаряддя праці, зброю, ритуальні предмети та прикраси. Традиція виготовлення бронзової скульптури та ужиткових предметів досягла розквіту в XI–XIII ст. [Khmer Art History].

Зазначений меч було відлито з бронзи в часи, коли холодну січну зброю вже багато століть виготовляли із заліза. Матеріал, з якого виготовлено меч, а також наявність на ньому зображень, пов'язаних з індуїзмом, дають змогу припустити, що це – культовий предмет, який має стосунок до проведення релігійних церемоній та, можливо, діяльності одного із храмів.

За призначенням меч з НМІУ можна розглядати як:

- вотивний дарунок до храму, можливо, репліку церемоніального Меча Перемоги королів Камбоджі;
- ритуальний предмет, який у X–XIX ст. могли використовувати в ритуалах індуїзму (брахманізму);
- деталь скульптури: можливо, такі бронзові атрибути індуїстських божеств (мечі, тризубці, бойові диски) у храмах вкладали до рук бронзових чи кам'яних зображень Вішну та Шиви. Проте ми поки що не виявили підтвердження припущення, що атрибути індуїстських богів виготовляли окремо від їхніх статуй.

Розглянемо ці гіпотези.

Вотивний⁶ дарунок до храму

Про існування традиції дарування до кхмерських храмів вотивних дарунків опосередковано свідчить лита бронзова пластина із зображенням індуїстських богів (художня манера виготовлення якої та композиційна побудова подібні до сцени, зображеної на клинку меча з НМІУ), що походить з одного з храмів Ангкора [Woodward 1981, 57–67].

У Музеї зображувальних мистецтв у м. Бостоні (США) зберігається виготовлений у 1040 чи 1041 році бронзовий позолочений церемоніальний кинджал з написом про дарування його до храму ченцем одного з буддійських монастирів Камбоджі [Ceremonial Dagger...].

Отже, у Кхмерській імперії існувала традиція дарування вотивних предметів, зокрема бронзових кинджалів, до храмів. Метою такого дарування, крім вшанування богів, можливо, було забезпечення храмів реманентом, необхідним для проведення релігійних ритуалів.

Ритуальний предмет

Міфи про священну зброю (лук зі стрілами, сокиру, меч) були поширені як на території Камбоджі, так і загалом в Індокитаї. У Камбоджі традиція вшанування священного меча до початку XX ст. зберігалась у народу джарай, який мешкав у гірських районах на кордоні з В'єтнамом. Войовничі джарай воювали з сусідами з метою захоплення полонених. Французький колоніальний уряд номінально підкорив джарай лише на початку 1930-х років. Через те що етнографи та місіонери не наважувались контактувати з цими мешканцями гір, про релігійні ритуали джарай (які проводилися за участі двох племінних вождів – головних жерців) збереглося надзвичайно мало інформації. Відомо, що родина одного із племінних вождів володіла священним мечем, у якому, згідно з віруваннями джарай, перебувала надприродна сутність (дух), яка творила чудеса (зокрема, змушувала тікати ворогів) і який під час ритуалу викликання дощу приносили в жертву свійських тварин.

Раз на три роки король Камбоджі та два вожді джарай за традицією (вперше документально зафіксованою на початку XVII ст.) обмінювались дарунками. При цьому дари гірських народів (рис, насіння конопель та віск) брахмани-баку використовували в релігійних церемоніях, які проводились при дворі короля Камбоджі: з воску виготовляли свічки для вівтарів богів, а під час війни кидали на землю зерна рису та конопель, щоб умилювати злих духів. Останній релігійний ритуал, проведений при камбоджійському королівському дворі для викликання дощу, відбувся в 1859 році. Після впровадження в 1861 р. французького протекторату новий король Камбоджі Нородом вже не надсилав дарунки правителям джарай [Чеснов 1970, 73–98].

Оскільки про ритуали кхмерського індуїзму інформації виявити не вдалося⁷, джерелом їхнього дослідження можуть стати традиції використання ножа та кинджала в тайському езотеричному буддизмі хінаяни (Малої колісниці)⁸, який багато успадкував від добуддійських релігійних традицій, зокрема з індуїзму. Втеча з Камбоджі у другій половині 1970-х рр. буддійських монахів сприяла тому, що на території Таїланду на сьогодні збереглися певні кхмерські релігійні традиції та окремі історичні реліквії.

Проведення паралелей між кхмерським і тайським буддизмом можливе, оскільки буддизм Камбоджі й Таїланду розвивався в одному напрямі. Центрами відправлення релігійних культів у обох країнах із часів Середньовіччя були буддійські монастирі, ченці яких брали активну участь у житті найближчої селянської общини [Harris 2005, 64]: навчали дітей у монастирських школах, ховали померлих, лікували хворих, молилися за майбутній урожай, проводили ритуали викликання дощу на поля та вигнання злих духів тощо. У Таїланді та Камбоджі індуїстські та буддійські вірування поєднувалися з народною магією та шаманськими обрядами, оскільки офіційна релігія цих країн – буддизм (як, власне, й індуїзм) – є толерантною та віротерпимою. Буддійські ченці Камбоджі до 1920 р. займалися не лише медициною, чаклунством та астрологією, а й виготовляли захисні амулети та робили чоловікам татуювання, яке, за повір'ям, захищало людину від злих сил [Harris 2005, 61].

Певний час у Камбоджі переважала ваджраяна (Діамантова колісниця) – одна з течій тантричного (езотеричного) напряму буддизму, яка нині збереглася в країнах

північного буддизму (Тибет, Японія, Китай). Особливістю ваджраяни є духовні практики (подібні до шаманських ритуалів), які учні опановують під наглядом учителів (гуру), що застерігають від небезпечних дій [Торчинов 2000, 120–139, 194–200]. На користь припущення, що бронзовий меч, який розглядається у статті, має стосунок до буддизму ваджраяни, є наявність у сцені з Шивою, що танцює, зображення Світового дерева – космічної осі, що поєднує небо із землею, за допомогою якої під час виконання обрядів адепти дістають езотеричні знання з вищих сфер буття.

Традиція проведення магічних обрядів збереглась у сучасному Таїланді. Під час обрядів буддійські ченці (дехто з них є емігрантами з Камбоджі) використовують бронзові ритуальні ножі. Цю практику з певними застереженнями можна інтерполювати на використання у середньовічній Камбоджі ритуальних мечів: меч, яким озброєні доброзичливі до людини буддійські та індуїстські божества, символізує мудрість – зброю, яка допомагає долати людське невігластво, а також боротись із зазіханнями демонічних істот.

За свідченням інтернет-ресурсів, що рекламують тайські релігійні амулети, сучасні ритуальні кинджали Таїланду виготовляють зі сплаву, до складу якого входять переплавлені “священні артефакти” (списи та кинджали, чаші для святої води тощо) та “дев’ять священних металів”, зокрема срібло, золото та мідь, а також переплавлені залізні та свинцеві предмети (цвяхи тощо), що були використані при спорудженні давніх храмів.

Із зазначених інгредієнтів буддійські ченці, які пройшли обряд посвячення вчителем-гуру, відливають заготовки для ножів – металеві зливки, які передають професійним ковалям. Готові ножі повертаються до ченців, які освячують їх під час відповідних церемоній, після чого зброя, за повір’ями, набуває магічних властивостей.

За свідченням вищезазначених інтернет-сайтів, ці предмети є “могутніми амулетами, які захищають від чорної магії та сприяють успішній кар’єрі”. Їх також можна використовувати для зняття прокляття, освячення води, під час ритуалу екзорцизму або для створення сприятливих захисних знаків на тілі людини. Такі ножі можна використовувати як вотивні дарунки до храмів. Іншими властивостями таких ножів вважається захист від отрут та наврочення. Такий ніж вважається захистом під час подорожі по воді та сприяє загоєнню ран, захищає від хвороби маленьких дітей, а помешкання – від пожеж. Вістрям такого ножа можна накреслити на землі “захисне коло”, усередину якого не зможуть потрапити злодії, хижі тварини, отруйні комахи та змії, а також надприродні сили: привиди та злі духи.

На клинках сучасних ритуальних ножів вигравіювано тексти заклинань кхмерською мовою, священні написи на санскриті, а також зображення у “стилі Ангкор-Ват”. Руків’я деяких ножів увінчують скульптурні зображення захисників від злих демонічних сил – войовничих божеств, духовна сутність яких начебто зосереджена у клинку ножа⁹.

Крім Таїланду, ритуальні бронзові ножі під час проведення ритуалів застосовуються у Тибеті та Непалі, де вони мають назву “пхур-ба” або “кіла”: обидві назви в перекладі з тибетської та санскриту означають “цвях”. Руків’я такого трикутного в перерізі ножа (що нагадує кілок) завершується зображенням триголового войовничого божества-захисника; на клинку ножа вирізьблено буддійські сприятливі символи та тексти молитов-мантр. Кілу використовують для малювання під час ритуалів “захисного кола”, для цілення хворих, вигнання демонічних істот тощо¹⁰.

Отже, можна припустити, що бронзові мечі в середньовічній Камбоджі, за аналогією із сучасними ритуальними ножами Таїланду, Тибету та Непалу, виготовляли зі сплаву, до складу якого входили “священні” метали та переплавлені старовинні релігійні реліквії. Такі мечі, що зберігались у храмах, вважались предметом, у якому

перебуває духовна сутність певного божества (зображенням якого подекуди прикрашали таку ритуальну зброю), яку під час відповідних ритуалів закликали на допомогу брахмани, а також буддистські ченці.

Датування аналогій меча з НМІУ, наведені на різних інтернет-ресурсах, коливається у хронологічному діапазоні від X до XIX століття. Таке широке датування обумовлене тим, що, хоча державною релігією Камбоджі з XII ст. був буддизм, до кінця XIX ст. при дворі королів Камбоджі офіційні церемонії здійснювали індустські жерці-брахмани (баку), які, зокрема, охороняли Меч Перемоги, що вважався священним і магічним [див.: Миго 1973].

За аналогіями з іншими країнами Південно-Східної Азії (зокрема, Бірмою і Таїландом), значна роль брахманів при дворах володарів буддистських держав обумовлювалась тим, що брахмани проводили урочисті церемонії, зокрема освячення (легітимізацію) нового короля. Брахмани також, як знавці законів, чинили правосуддя за канонами, викладеними в індустських текстах.

Зважаючи на це, датування артефакту з НМІУ є досить складним завданням, пов'язаним із визначенням релігійної належності та семантики зображень на руків'ї та клинку меча. Навіть якщо ці зображення є індустськими, це не дає підстав вважати верхньою межею побутування мечів з такими зображеннями XII століття, коли буддизм став офіційною релігією Кхмерської імперії. Течії індуїзму шиваїзм та вішнуїзм (вайшнавізм) у Камбоджі співіснували з буддизмом щонайменше до кінця XIX ст.

Трактування сюжетів зображень на мечі

Сюжети зображень на руків'ї та клинку меча, що зберігається в НМІУ, за браком інформації про особливості індуїзму та буддизму в середньовічній Камбоджі не можна трактувати однозначно.

Передусім виникає питання, що символізує собою сам цей меч:

- давній доіндуїстський і добуддистський предмет-фетиш, який поряд з іншими видами “священної зброї” (лук, сокира) здавна шанувався народами Індокитаю, свідченням чого є місцеві міфи;

- символ одного з індустських божеств;

- поєднання автохтонної ідеї вшанування меча з індустськими віруваннями.

Про традицію шанування меча населенням гірської Камбоджі було сказано раніше. В індуїзмі меч Нандака є атрибутом бога Вішну і символізує знання (мудрість) та знищення невігластва.

На мечі, що зберігається в НМІУ, наявні три групи зображень:

- скульптура багатоликого божества, яка увінчує руків'я меча;

- рельєфне зображення чотирьох окремих облич, розміщених на основі руків'я;

- багатофігурна рельєфна композиція на п'яті клинка меча.

Поєднання в одному культовому предметі саме цих груп зображень та їхнє взаємне розташування дають змогу зробити припущення, що цей бронзовий меч присвячено вшануванню Трімурті – індустської тріади: Брахми, Вішну та Шиви. Спорудження храмів, присвячених Трімурті, у Камбоджі набуло розмаху в IX–X ст. з поширенням брахманізму.

Чотирилике божество, яка увінчує руків'я меча, можна визначити як Брахму. Саме так – з обличчями, оберненими на чотири сторони світу, – Брахму, на думку дослідників, зображено у храмах міста Ангкора. Також імовірно, що саме Брахму уособлюють чотири обличчя, зображені на кожній з башт храму Байон в Ангкорі [Woodward 1981, 57]. Хоча Брахму вважають творцем Всесвіту, він не був головним божеством у Камбоджі, поступаючись Вішну та Шиві.

Багаторазово повторену на руків'ї меча 16-пелюсткову розету (на аналогіях замінену вписаною до квадрата 8-пелюстковою квіткою¹¹) можна визначити як зо-

браження солярного символу, Колеса самсари або зброї Вішну – вогняного диска Сударшана-чакра.

З культом Вішну можна пов'язати і розміщене на основі руків'я меча рельєфне зображення чотирьох облич, обернених у різні сторони, у яких поєдналися людські та пташині риси (ніс-дзьоб). Їх можна визначити як зображення Гаруди – величезного птаха або птахоподібної істоти, яка шанується у вайшнаїзмі та шиваїзмі. Гаруда є супутником Вішну та символом королівської влади.

У барельєфах храмів Ангкора (зокрема, присвяченого Вішну храму Ангкор-Ват та храму Меча Перемоги – Преах Хан) часто наявне зображення Гаруди-тріумфатора – переможця змії (нагів), що символізує військову могутність кхмерських королів [Khmer architecture].

Вішну вважається одним із головних божеств індуїзму та верховним богом у вайшнаїзмі. На кам'яних барельєфах храмів Ангкора (зокрема, Ангкор-Ват) Вішну та його втілення-аватари (Рама та Кришна) представлені як переможці асурів. Часто Вішну зображено таким, що летить верхи на Гаруді.

Іконографія Вішну, що склалась у камбоджійській культовій скульптурі, зображує його з атрибутами в чотирьох руках: мушлею (в яку бог сурмить під час битв), квіткою лотоса (що символізує його любов до людей), булавою та металевим диском Сударшаною – зброєю, що свідчить про готовність дати гідну відсіч ворогам.

Отже, можна припустити, що в декорі руків'я бронзового меча, що зберігається в НМІУ, знайшло відображення вшанування двох із трьох божеств Трімурті: Брахми (завершення руків'я) та Вішну (саме руків'я).

Рельєфна композиція, зображена на п'яті клинка, на нашу думку, присвячена вшануванню третього божества Трімурті – Шиви. Отже, при створенні зазначеного меча головна увага була приділена саме Шиві, що не дивно, зважаючи на те, що у Кхмерській імперії з V по XV ст. шиваїзм спочатку був державною релігією, а потім співіснував із вайшнавізмом та буддизмом, із давніми культами предків та духів природи. Культ войовничого Шиви як верховного божества добре пасував до культу обожнення особи монарха, який панував у Кхмерській імперії.

Ми вважаємо, що на клинку меча з НМІУ зображено чотирирукого Шиву Натараджу¹² (Космічного танцівника), танок якого знищує старі та створює нові світи: від безперервності цього танцю “тандава” залежить існування Всесвіту. Полум'я, що огортає постать Шиви, символізує надзвичайну енергію, яку випромінює це божество.

Не виключено¹³, що у сцені, наявній на клинку меча з НМІУ, Шиву зображено в його найбільш страхітливому та руйнівному аспекті Бхайрави (із санскриту “жахливий”): зі зброєю та відрубаною людською головою в руках, прикрашеного зміями (які обвивають його руки і ноги), вбраного у шкуру тигра.

Чотирьох тварин, попарно зображених над головою Шиви, можна визначити як двох собак – супутників Шиви-Бхайрави, а також як двох оленів¹⁴. Однією з іпостасей Шиви є Пашупаті (із санскриту “пастух”) – повелитель свійської худоби – корів та биків, а також диких лісових тварин.

Ці чотири тварини на мечі з НМІУ зображені такими, що йдуть по гілках Світового дерева Ашваттха, коріння та стовбур якого поєднують підземний, земний та небесний світи, якими весь час мандрує Шива.

У рельєфній сцені, якою декоровано меч із НМІУ, Шиву зображено таким, що стоїть на голові чудовиська Кала – уособлення “всепожерного часу”¹⁵. Обабіч голови Кала зображено дві людські постаті з мечами або кийками в руках, які можна визначити як зображення двох божеств Трімурті – Вішну та Брахму, що в шиваїзмі відіграють другорядну роль стосовно головного бога Шиви¹⁶.

Про подібність сцен на мечі з НМІУ і на бронзовому ритуальному “тризубці Шиви” (виставленому на продаж на одному із сайтів) ми говорили на початку цієї

статті. Як і в разі з мечем з НМІУ, місце та обставини виявлення цього тризубця невідомі. Його датування X–XI століттями та “єрою Ангкора” також не досить переконливе. На сайті, який рекламує цей бронзовий тризубець, зазначено, що власником його та чотирьох інших артефактів (виставлених на продаж) є певний китайський колекціонер. Зв’язок цих історичних реліквій із сучасним Китаєм наводить на певні роздуми про те, як і коли ці унікальні речі могли бути вивезені з Камбоджі.

Спадає на думку, що бронзові тризубець (з декором, майже аналогічним наявному на мечі з НМІУ), меч, кинджал, сокира та бойовий диск (кілька років тому досить дорого продані на аукціоні) мають стосунок до двору останнього короля Камбоджі Нородома Сіанука. Він тривалий час очолював державу, співпрацював з урядом Червоних кхмерів, двічі (в 1970 та 1979 роках) емігрував до Китаю, у 1991 р. повернувся до Камбоджі. Останні роки життя Нородом Сіанук провів у Китаї, де помер у 2012 р. Можливо, це випадковість, але приблизно в цей же час на просторах Інтернету з’явилась інформація про продаж вже згадуваних п’яти предметів ритуальної бронзової зброї “часів Ангкора”.

Іконографія Шиви, наявна в рельєфній сцені на мечі з НМІУ, знаходить паралелі в зображеннях рельєфів храмів Ангкора X–XII ст. Проте це не дає підстав для обмеження виготовлення означеного музейного предмета лише цими століттями, адже декор храмів колишньої столиці Кхмерської імперії міг стати взірцем для створення культових виробів до XIX ст. включно, коли при дворі королів Камбоджі припинили свою діяльність брахмани і культи індуїстських богів Брахми, Вішну та Шиви (як покровителів королівської влади) в Камбоджі залишились у минулому.

Якщо наші припущення правильні, то меч, що зараз зберігається в НМІУ, становить неабияку художню та історичну вартість. Хочеться вірити, що він справді є оригінальною річчю, а не копією якогось відомого артефакту, виготовленою для продажу на ринку антикваріату чи як сувенірна продукція.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Бронзовий меч із Національного музею історії України. Загальний вигляд



Іл. 1а. Меч Перемоги – історична реліквія Камбоджі.
Світлина із журналу “National Geographic”. 1928 р.



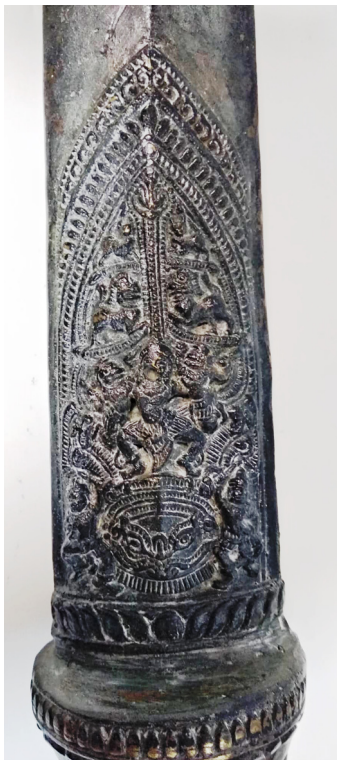
Іл. 2. Руків'я меча з Національного музею історії України. Загальний вигляд



Іл. 3. Зображення Брахми на руків'ї меча з Національного музею історії України



Іл. 4. Зображення Гаруди на руків'ї меча з Національного музею історії України



Іл. 5, 5а. Зображення сцени з Шивою на клинку меча з Національного музею історії України





Іл. 6, 6а, 6б, 6в, 6г. Продана на інтернет-аукціоні бронзова ритуальна зброя, яка походить з території Камбоджі



Іл. 7. Проданий на інтернет-аукціоні бронзовий амулет XII ст., який походить з території Камбоджі



Іл. 8. Деталі виставленого на продаж на інтернет-аукціоні бронзового меча, що походить з території Камбоджі



Лл. 9, 9а, 9б. Виставлений на продаж на інтернет-аукціоні бронзовий меч, що походить з території Камбоджі

¹ Див.: Phrasaeng Khan Chai Si. URL: <https://www.cgtrader.com/gallery/project/phrasaeng-khan-chai-si> (дата звернення: 06.05.2020).

² Див.: Ceremonial Axe, Angkor era, associated with Vishnu. URL: <https://www.pinterest.com/pin/390054017709346616> (дата звернення: 30.04.2020); Khmer ceremonial weaponry, bronze, Angkor era, Siem Reap province. URL: <https://i.pinimg.com/originals/a7/34/66/a734663c07dcc07b8d5b7e15ee0cfa74.jpg> (дата звернення: 30.04.2020); Ceremonial Trident, Angkor era, associated with Vishnu. URL: <https://www.pinterest.com/pin/390054017709346422> (дата звернення: 30.04.2020); Detail, Ceremonial Trident, Angkor era, associated with Vishnu. URL: <https://i.pinimg.com/originals/2d/52/a7/2d52a7b9e97355f949d766c0d6e62234.jpg> (дата звернення: 30.04.2020); Extremely Rare 10C–11C Set of Khmer Weapons #HM001. URL: <http://www.antiquebuddhas.com/HM001.html> (дата звернення: 30.04.2020).

³ Див.: 12th Copper Alloy Amulet, 25 // Antique Buddha. URL: <https://antiquebuddha.co.uk/cambodian-buddhist-amulets/12thc-copper-alloy-amulet-25> (дата звернення: 30.04.2020).

⁴ Див.: Catawiki. URL: <https://www.catawiki.com/l/20047629-khmer-sword> (дата звернення: 30.04.2020).

⁵ Див.: Ancient Holy Sword Samrit Bronze Angkor Wat Khmer Buddha Thai Amulet #7062A. URL: <http://thaiamuletbuddha.com/ancient-holy-sword-samrit-bronze-angkor-wat-khmer-buddha-thai-amulet-7062a.htm> (дата звернення: 30.04.2020).

⁶ З лат. votivus – “присвячений богам”, від votum – “обітниця”, “бажання”; предмети, що дарувались божеству заради зцілення від хвороби чи виконання бажання.

⁷ Державною релігією Камбоджі з XII ст. є буддизм, проте індуїстські брахмани майже до кінця XIX ст. відігравали провідну роль у проведенні урочистих церемоній та релігійних ритуалів при дворі королів Камбоджі. З кінця XV ст. і до встановлення в 1861 р. французького протекторату над Камбоджею залишилось обмаль відомостей про релігійне життя країни, переважно це свідчення іноземців.

⁸ Те саме, що й тхеравада; хінаяна – умовна назва т. зв. південного буддизму, поширеного в Камбоджі, Таїланді, Лаосі, Бірмі, на Шрі-Ланці. Інша течія в буддизмі – махаяна (Велика колісниця), або т. зв. північний буддизм, поширена в Тибеті, Японії, Китаї, Кореї, В’єтнамі, Непалі, Бутані, Монголії. Хінаяною також називають ранній буддизм, що існував до створення махаянських шкіл. Провідну роль у хінаяні відіграють чернечі общини, а складні релігійні культи та релігійна організація відсутні. Ідеалом хінаяни є монах, який шляхом самовдосконалення набуває надприродних можливостей, які може застосовувати на користь інших.

⁹ Sastrawut Khmen Maha Bpraab Nakorn Wat Khmer Mitmor Ritual Knife of Angkor Wat – Luang Phu Waen Gaay Wat Ampin Kampuchea. URL: <https://buddhistamulet.ecwid.com/>

Sastrawut-Khmen-Maha-Bpraab-Nakorn-Wat-Khmer-Mitmor-Ritual-Knife-of-Angkor-Wat-Luang-Phu-Waen-Gaay-Wat-Ampin-Kampuchea-p80517333 (дата звернення: 03.05.2020); Mitmor Spirit Knife / Exorcist Knife – Ritual Methods and Incantations // Thailand Amulets. URL: <https://www.thailandamulet.net/prakata-mantras-for-chanting/how-to-use-mitmor-ritual-knife-kata-chants/> (дата звернення: 03.05.2020); Pra Khan Maha Bpraab Taep Sastra Taw Waes Suwan (4.5 Inches 2 Faced Asura Deva Ritual Knife) – Nuea Chanuan Nam Rerk (Hand Inscription) – Serp Dtamnan Luang Phu Noi Edition 2555 BE – Luang Por Jerd // Thailand Amulets. URL: <https://www.thailandamulet.net/#!/Pra-Khan-Maha-Bpraab-Taep-Sastra-Taw-Waes-Suwan-4-5-Inches-2-Faced-Asura-Deva-Ritual-Knife-Nuea-Chanuan-Nam-Rerk-Hand-Inscription-Serp-Dtamnan-Luang-Phu-Noi-Edition-2555-BE-Luang-Por-Jerd/p/18207092/category=2703582> (дата звернення: 03.05.2020).

¹⁰ Див.: Antique Bronze Phurba Handcrafted Tibetan Buddhism Kila Nepal Meditation Ritual Knife Sanskrit Sacred Ceremonial Tool Hindu Altar Buddha. URL: https://www.etsy.com/listing/682822148/antique-bronze-phurba-handcrafted?show_sold_out_detail=1&ref=anchored_listing (дата звернення: 18.05.2020); Tibetan Phurba (“6” Brass & Copper). URL: <https://newmooncottage.com/product/tibetan-phurba-6-brass-copper> (дата звернення: 18.05.2020); Kīla (Buddhism). URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/K%C4%ABla_\(Buddhism\)](https://en.wikipedia.org/wiki/K%C4%ABla_(Buddhism)) (дата звернення: 16.05.2020).

¹¹ Атрибут Вішну та Брахми – квітка лотоса (падма), що походить від стилізованого солярного зображення, є одним із найдавніших священних символів індуїзму та буддизму в Південній та Південно-Східній Азії.

¹² Водночас на одному з мечів-аналогій, про які йшла мова на початку цієї публікації, Шиву представлено таким, що сидить у медитативній позі, як основоположника йоги і найпершого йогіна.

¹³ Це не можна стверджувати напевно, оскільки рельєф зображення на клинку меча є не досить чітким.

¹⁴ В індуїстській міфології Шива іноді набуває подоби оленя.

¹⁵ На рельєфах храмів міста Ангкора подібні зображення голови Кали-часу (з великою верхньою щелепою з гострими зубами, проте без нижньої щелепи) є основою для розташування постатей божеств. Зображення голови Кали також наявне як декоративний елемент рослинних орнаментів, якими прикрашені портали та тимпани храмів Ангкора X–XII ст. [див.: Khmer architecture].

¹⁶ На деяких рельєфах індуїстських храмів Камбоджі і Таїланду, на яких зображено Шиву, що танцює, Вішну та Брахма грають на музичних інструментах.

ЛІТЕРАТУРА

Муго А. **Кхмеры (история Камбоджи с древнейших времен)** / Пер. с франц. Москва, 1973.

Торчинов Е. А. **Введение в буддологию. Курс лекций**. Санкт-Петербург, 2000.

Чеснов Я. В. Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае // **Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии**. Москва, 1970.

Ceremonial Dagger. Khmer 1040 or 1041. Object Place: Cambodia // **Museum of Fine Arts, Boston**. URL: <https://collections.mfa.org/objects/22443> (дата звернення: 03.05.2020).

Harris J. **Cambodian Buddhism, History and Practice**. University of Hawai'i Press, 2005.

Kenneth T. So. **Preah Khan Reach and The Genealogy of Khmer Kings. Khmer Royal Sacred Sword vs. Thai Royal Sword of Victory**. URL: <https://www.pdfFiller.com/jsfiller-desk11/?projectId=521269064#b63d62916f77375994f62def9eb2020a> (дата звернення: 17.05.2020).

Khmer architecture // **HiSoUR**. URL: <https://www.hisour.com/khmer-architecture-31146/> (дата звернення: 21.05.2020).

Khmer Art History // **National Museum of Cambodia**. URL: https://www.cambodiamuseum.info/en_khmer_art_history.html (дата звернення: 30.04.2020).

Sounds of Angkor. URL: <https://www.soundsofangkor.org/english/ancient-dance/instruments-shiva-s-dances-va> (дата звернення: 08.05.2020).

The royal regalia and their origins // **The Nation Thailand**. 2019 (Apr. 30). URL: <https://www.nationthailand.com/royal-coronation/30368636> (дата звернення: 03.05.2020).

Woodward H. W. **Tantric Buddhism at Angkor Thom** // **Ars Orientalis**. Vol. 12. 1981.

REFERENCES

- Migo A. (1973), *Kkhmery (istoriya Kambodzhii s drevneyshikh vremen)*, Transl. from French, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Torchinov E. A. (2000), *Vvedeniye v buddologiyu. Kurs lektsiy*, Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo, Saint Petersburg. (In Russian).
- Chesnov Ya. V. (1970), “Mif o meche i nachalo gosudarstvennosti v Vostochnom Indokitaye”, in *Religiya i mifologiya narodov Vostochnoy i Yuzhnoy Azii*, Nauka, Moscow, pp. 73–98. (In Russian).
- “Ceremonial Dagger. Khmer1040 or 1041. Object Place: Cambodia”, in *Museum of Fine Arts, Boston*, available at: <https://collections.mfa.org/objects/22443> (accessed May 3, 2020).
- Harris J. (2005), *Cambodian Buddhism, History and Practice*, University of Hawai'i Press.
- Kenneth T. So, *Preah Khan Reach and The Genealogy of Khmer Kings. Khmer Royal Sacred Sword vs. Thai Royal Sword of Victory*, available at: <https://www.pdfFiller.com/jsfiller-desk11/?projectId=521269064#b63d62916f77375994f62def9eb2020a> (accessed May 17, 2020).
- “Khmer architecture”, in *HiSoUR*, available at: <https://www.hisour.com/khmer-architecture-31146/> (accessed May 21, 2020).
- “Khmer Art History”, in *National Museum of Cambodia*, available at: https://www.cambodia-museum.info/en_khmer_art_history.html (accessed April 30, 2020).
- Sounds of Angkor*, available at: <https://www.soundsofangkor.org/english/ancient-dance/instruments-shiva-s-dances-va> (accessed May 8, 2020).
- “The royal regalia and their origins” (2019), in *The Nation Thailand*, Apr. 30, available at: <https://www.nationthailand.com/royal-coronation/30368636> (accessed May 3, 2020).
- Woodward H. W. (1981), “Tantric Buddhism at Angkor Thom”, *Ars Orientalis*, Vol. 12, pp. 57–67.

О. О. Попельницька, Т. І. МIRONENKO

Кхмерський бронзовий меч

у зібранні Національного музею історії України

Метою цього дослідження є атрибуція раритетного меча, що, імовірно, походить з території Камбоджі і введення його до наукового обігу. На час надходження у 2009 р. до Національного музею історії України (НМІУ) меч складався з двох порожнистих фрагментів, товщина стінок яких не перевищує кількох міліметрів. Поверхню меча було тоновано фарбою, що імітує благородну патину. Цей меч може бути як реплікою відомого історичного артефакту, так і оригінальним ритуальним предметом, що має стосунок до культу індуїстського Трімурті. За формою меч з НМІУ подібний до реліквії Камбоджі – Меча Перемоги (Preah Khan Reach) та коронаційного меча Таїланду (Phra Saeng Khan Chai Si).

Меч з НМІУ відлито з кольорового металу. На його клинку наявна рельєфна композиція із зображенням людини, яка, охоплена полум'ям, танцює під деревом, по гілках якого ідуть чотири тварини. Постаць, що танцює, розташована на підвищенні, обабіч якого зображено дві дещо менші людські фігури, озброєні мечами.

Руків'я меча декороване повторюваним мотивом багатопелюсткової розети. На гарді меча зображено чотири рельєфні обличчя. Завершення руків'я має вигляд людської голови з чотирма обличчями, у головному уборі, що нагадує чотириярусний храм-ступу.

Аналогіями меча з НМІУ є артефакти, представлені на інтернет-ресурсах, створених з метою торгівлі антикваріатом.

Першою аналогією є бронзові меч та тризубець, датовані X–XI століттями, місцем походження яких названо провінцію Сіємрап у Камбоджі. Цей меч за формою схожий на меч із НМІУ, а тризубець декоровано композицією, подібною до наявної на клинку меча з НМІУ.

Другою аналогією є бронзовий кхмерський вотивний дарунок до храму XII ст. із зображенням тієї ж композиції, що й на мечі з НМІУ: людина, що танцює під деревом, на гілках якого розташовано дві пари тварин.

Третьою аналогією є бронзовий церемоніальний кхмерський меч із зображенням Брахми на руків'ї, датований кінцем XVIII ст. (чи більш раннім часом) і “придбаний у Камбоджі близько 30 років тому приватним колекціонером”. За формою цей меч подібний до меча з НМІУ. Його руків'я декороване повторюваним мотивом квітки. Дещо відмінною є композиція рельєфного зображення на клинку: людина, що в медитативній позі сидить під деревом.

Ще один бронзовий кхмерський меч за формою подібний до того, що зберігається у НМІУ. Руків'я меча декороване зображенням повторюваного мотиву квітки. На клинку рельєфом зображено людину, що танцює під деревом, та людину, що сидить на квітці лотоса.

Отже, на усіх перелічених аналогіях меча з НМІУ наявні рельєфні зображення людини, що танцює під деревом. Зміст цієї композиції дають змогу з'ясувати зображення на кам'яних барельєфах, що зберігаються в Національному музеї Камбоджі (м. Пномпень) або розміщені на індуїстських храмах Ангкора, храмах XI–XII ст. Прасат Сіхорафум (Таїланд) та Прасат Пном Чізор (Камбоджа). Центральною постаттю цих рельєфів є Шива, який танцює на голові Кали. Шиву супроводжують дещо менші постаті Вішну та Брахми.

Ключові слова: індуїзм, Камбоджа, Кхмерська імперія, Національний музей історії України, ритуальна зброя, художній метал

Стаття надійшла до редакції 2.08.2020

UDC 327.5(1-194.2)+(5-15)

GLOBAL UNCERTAINTY IN THE MIDDLE EAST: CHALLENGES FOR UKRAINE

B. Parakhonsky

DSc (Philosophy), Professor

National Institute for Strategic Studies

7-A, Pyrohova Str., Kyiv, 01054, Ukraine

G. Yavorska

DSc (Philology), Professor

National Institute for Strategic Studies

7-A, Pyrohova Str., Kyiv, 01054, Ukraine

galina.yavorska@gmail.com

The Middle East and North Africa (MENA) region is one of the most explosive in the world. In recent years, the crisis in the region, which consists of a territorially and culturally connected group of countries from the Maghreb to Pakistan and South Asia, has been growing steadily. The hybrid and proxy-warfare are becoming widespread, the number of participants in local conflicts is increasing, and war zones are being expanded, including operations on land, in the air, at sea, in cyberspace domains. The Covid-19 pandemic has become a new factor in strengthening existing and creating new threats.

The peculiarity of modern conflicts is their transition from the regional and local levels to the global one. To the traditional interethnic and religious conflicts are added new ones related to the struggle for regional leadership and the radicalization of fundamentalist Islamic currents. This trend is particularly dangerous for the region in question, and the risks of its implementation are growing.

The intervention of international powers (USA, EU countries, China, Russia, etc.), despite the declared stabilization intentions, in practice leads to further aggravation of the situation in the region. The build-up of Russian forces in the Black Sea has created a base for Russia's operations in the southern Mediterranean and the Middle East, as well as in the Balkans.

Ukraine is reachable for challenges and risks arising from the Middle East. In the context of the Russian occupation of Crimea and the protracted Russo-Ukrainian war (2014 – present), this factor is becoming particularly dangerous. There is a need to outline the key regional and global trends that operate in the MENA area. Semantic dimension of conflicts so as value systems collision are interpreted as factors of socio-political instability, which are equal in terms of the impact to political, military, economic factors.

Keywords: MENA, Middle East, hybrid warfare, regional instability, global risks, Russia's aggression

БЛИЗЬКИЙ СХІД ЯК ПРОСТІР ГЛОБАЛЬНОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ: ВИКЛИКИ ДЛЯ УКРАЇНИ

Б. О. Парахонський, Г. М. Яворська

Вступ. Близький Схід як простір формування глобальних загроз

Регіон Близького Сходу і Північної Африки (БСПА) протягом тривалого часу залишається одним з найбільш вибухонебезпечних у світі. За останні роки регіон, що

© 2020 B. Parakhonsky and G. Yavorska; 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/4.0/>).

складається з територіально та культурно пов'язаної сукупності країн від Магрибу до Пакистану і Південної Азії¹, характеризується політичною, економічною, військовою нестабільністю. Негативні тенденції та процеси створюють загрози у сфері міжнародної безпеки, зачіпаючи інтереси більш ніж половини населення земної кулі.

У генезі людської цивілізації Близький Схід посідає особливе місце, будучи, поряд з індійським та китайським осередками, одним з основних центрів її зародження. *Близькосхідна цивілізаційна система* історично і генетично передувє сучасній її європейській моделі, з її коренів зростають осередки провідних світових релігій – системи християнського, іудейського та ісламського світосприйняття, які є спорідненими і досить близькі між собою. Більшість країн і народів світу вбачають у цивілізаціях БСПА генетичні початки своєї ідентичності та власної історії.

Країни регіону протягом тривалого історичного часу існували в умовах політичних та економічних взаємодій різного рівня й типів – у складі великих імперій або у вигляді систем держав, у відносній самоізоляції або активній експансії в сусідні простори. Історичні процеси в регіоні відбуваються під знаком протистояння потужних держав та їхніх комплексів, об'єднаних політичними або релігійними структурами солідарності.

У модерний період соціально-економічне і технологічне відставання народів імперії Османів від розвинених європейських держав, зумовлене архаїчними формами соціальної організації, створює передумови для експансії Заходу. Ці процеси посилюються з відкриттям величезних покладів вуглеводнів, вкрай потрібних енергетиці ХХ ст.

Розташований на перехресті трьох континентів, регіон має *стратегічне значення* як вузол світових транспортних комунікацій, контроль за якими історично був і залишається сферою зіткнення інтересів великих держав. Суецький канал відіграє істотну роль у сфері морської торгівлі, є важливою артерією, яка з'єднує Середземномор'я і країни Індійського океану. У регіоні зосереджено більшу частину всіх розвіданих світових запасів нафти. БСПА є серцевиною глобальної енергетичної безпеки, маючи на своїх теренах близько двох третин світових запасів нафти і третини покладів газу. Промислово розвинені країни Західної Європи та Далекого Сходу перебувають у значній залежності від постачання нафти з близькосхідних джерел².

З огляду на велику геостратегічну значущість регіону Близького Сходу у ньому перехрещуються інтереси США, Європи, КНР та РФ. Контроль за енергетичними ресурсами та шляхами їхнього постачання надає великим державам та країнам регіону суттєві геополітичні переваги. Боротьба між глобальними силами за економічний і політичний контроль за процесами в регіоні періодично загострюється, що істотно впливає на безпеку в регіоні й у світі.

Включення країн регіону у глобальну макроекономічну систему переважно відбувається через його функцію постачання енергоресурсів на світові ринки. Водночас у прогресивно налаштованих колах суспільств регіону зростає розуміння необхідності модернізації країн згідно з викликами часу та потребою виходу з пастки ресурсної економіки. *Спроби реформування* зіштовхуються, однак, із традиційними уявленнями населення про норми суспільного життя і поведінки, що зводить такі спроби нанівець або спричиняє тривалі міжусобиці в боротьбі за владу.

Населення низки близькосхідних країн зростає надзвичайно високими темпами, тоді як чисельність населення європейських країн залишається практично незмінним або зменшується³. *Демографічний дисбаланс* сприяє посиленню міграційних процесів з країн регіону до більш заможних держав. З другого боку, швидке зростання населення загострює в країнах БСПА проблему харчового забезпечення, яку важко самотійно вирішити у складних умовах регіону. Крім того, на виштовхування населення поза межі регіону впливають війни та локальні конфлікти.

Регіон Близького Сходу традиційно залишається найбільш нестійким з погляду військово-політичної нестабільності. У другій половині XX ст. головним осередком нестабільності, постійних конфліктів і війн було арабо-ізраїльське протистояння. Пізніше на перший план виходять війни в Перській затоці та вторгнення військ США в Ірак. Традиційно конфліктно-небезпечною залишається курдська проблема. Однак в останні роки зазначені зони нестабільності поступаються значенням новим типам війн, які можна віднести до *війн за ідентичність* і які, так або інакше, втягують у себе інтереси регіональних держав та потужних зовнішніх сил⁴.

Якщо локальні конфлікти традиційного типу виникали на етнічному або міжконфесійному ґрунті, у сучасному світі розгортаються масштабні *конфлікти гібридного типу* [Яворська, Їжак 2017], до яких можна віднести громадянські війни в Сирії та Лівії, що набувають дедалі більш загрозливих масштабів за постійного зовнішнього підживлення. Стимулювання внутрішніх суперечностей стає знаряддям імперської політики з боку зовнішніх сил, перетворюється на один із провідних чинників продукування та підживлення міжнародної нестабільності.

Втягування країн регіону в процеси глобалізації має низку негативних наслідків. Загострюються глобальні проблеми: поширення міжнародної злочинності, наркобізнесу, нелегальної міграції, кіберзлочинності, *міжнародного тероризму* тощо. Природні або штучні катаклізми не мають перепон до поширення в умовах слабого контролю за пересуваннями населення через кордони держав.

З кінця 2019 р. починає діяти нова глобальна загроза – *пандемія коронавірусної хвороби* (COVID-19), здатна спричинити гео економічні і геополітичні наслідки. В умовах карантинних заходів стає потрібними вимушена ізоляція держав, обмеження транспортних комунікацій та людських контактів. Влада обмежує права людини, впроваджує нові, більш жорсткі правила соціальної поведінки, посилює авторитарні тенденції в житті суспільств. Особливо небезпечно, що, окрім впливу на стан здоров'я людства, *глобальна пандемія інтенсифікує дію вже наявних загроз*, загострює регіональні суперечності, стимулює національний егоїзм і ще більше послаблює “неспроможні держави” (failed states), збільшує загрози екстремізму й тероризму та провокує нові воєнно-політичні ризики.

1. Витоки соціально-політичної кризи

1.1. Онтологія регіональних суперечностей. Зростання конфліктного потенціалу регіону створює серйозний виклик міжнародній безпеці та стабільності й потребує дієвих заходів з боку міжнародної спільноти. Нездатність досягти консенсусу з низки питань між основними регіональними акторами пов'язана з розбіжностями їхніх уявлень про порядок та їхніми політичними та економічними інтересами. Невирішеність конфліктних ситуацій, їхнє штучне заморожування, постійна ескалація напруженості – чинники, що зумовлюють посилення інших загроз.

На регіональну систему міжнародних відносин та безпеку регіону значний вплив справляють потужні позарегіональні сили зі своїми інтересами, які прагнуть використовувати внутрішні суперечності на свою користь. Від того, які зовнішні сили і внутрішні чинники тут переважатимуть, багато в чому залежить і сам вибір стратегічного шляху розвитку країн регіону та можливості його практичного здійснення. Кожна з великих сил прагне до втілення у реальність політичної системи регіону власної моделі порядку, яка може бути придатною до реалізації їхніх стратегічних цілей і забезпечити їхнє домінування в регіоні.

В екзистенційному підмурку більшості регіональних суперечностей і конфліктів стоїть *несумісність уявлень про реальність*, у якій перебувають сусідні і далекі народи, розбіжність розуміння того, у який спосіб вони можуть взаємодіяти або співіснувати з іншими. Неможливість досягти взаєморозуміння не тільки заважає пошукові прийнятних шляхів розв'язання конфліктів, а й створює серйозні приводи

для погіршення відносин між впливовими світовими державами, збільшуючи напруженість у міжнародному середовищі. Однак перебування в різній реальності не виключає можливостей пошуку взаєморозуміння і досягнення компромісних політичних рішень.

Можна виокремити три базові ціннісні моделі реальності, які оформлюють смислові комплекси і схеми розуміння, дають уявлення порядку, створюють відповідні наративи та пропонують той або інший стиль життя і регулюють поведінку великих груп населення: *ісламська (цивілізаційна) модель*, що спирається на традиційні уявлення, ідентичність та історичну пам'ять, *ліберально-прозахідна*, пов'язана з модернізацією суспільства, поширенням демократії та глобалізаційними процесами, а також *геополітична (силова)*, орієнтована на продукування смислових схем, пов'язаних із взаємодією держав та локальними балансами, що встановлюються окремими центрами сили – місцевими, регіональними і глобальними.

Носії *ісламської парадигми*, які тяжіють до усталених ісламських цінностей, виявляють смислові хитання: виступають на боці демократії і підтримують боротьбу з корупцією та авторитарними режимами, але, з другого боку, вважають хибною прозахідну модель модернізації, якщо це пов'язано з істотними змінами у сфері ідентичності. Водночас ісламський екстремізм як одна з найпотужніших деструктивних сил у сучасному світі орієнтований на консервативні форми суспільного життя і прагне протистояти експансії глобалізованого світу. Радикальні ісламісти намагаються репрезентувати іслам загалом як носія ворожих європейцям цінностей та уявлень, що робить необхідною збройну боротьбу, включаючи тероризм.

На Заході, який загалом дотримується *ліберальної моделі* світобачення, схильні підтримувати стереотипні уявлення щодо ісламської загрози. З боку ісламського Сходу очікують масштабних хвиль міграції і можливих терористичних нападів. На цьому тлі в європейських країнах зростають настрої ксенофобії та прагнення до національної або регіональної самоізоляції. Розмови про посилення ісламської загрози можна сприймати як рецидив конфронтаційного (геополітичного) мислення, зумовленого пошуками нових глобальних загроз у постбіполярну добу, чим можна було виправдовувати новітні військово-політичні та геостратегічні концепції великих держав. Останні схильні використовувати ісламські рухи з метою посилення власних впливів, для створення ситуації нестабільності та проведення політики “керованого хаосу”.

Боротьба між прихильниками світської моделі влади та ісламістами є одним із найгостріших виявів соціально-політичної кризи в регіоні. У різних країнах така боротьба відбувається відповідно до місцевих умов. В Ірані ісламісти здобули повну перемогу, у Єгипті ведеться боротьба зі змінним успіхом, у Тунісі перевагу здобули прихильники світської влади тощо. Найбільш гостро боротьба точиться в Сирії у вигляді громадянської війни, де ісламісти мають потужну організацію ІДІЛ, а також у Лівії.

Носії *геополітичної парадигми* мислення орієнтовані на створення власних зон впливів і домінування за допомогою силових чинників. Відповідно до її настанов і цінностей більшість питань відносин між народами слід вирішувати силовим шляхом, із застосуванням зброї або через загрозу її використання, тобто шантажуючи інших загрозою війни. Світовий порядок у геополітиці тримається на балансі сил і на розподілі світу або регіонів на сфери впливів між державами. Більш слабкі держави мають підкорятись волі сильніших та рухатися в їхньому фарватері. Такими настановами, зокрема, керувався президент Іраку Саддам Хусейн, коли в 1990 р. здійснював анексію Кувейту, однак наразився на опір міжнародної коаліції.

У схожий спосіб у регіоні цю парадигму втілює сучасний режим РФ, який будує зовнішню політику за лекалами холодної війни. Москва неспроможна запропонувати народам регіону якусь дієву альтернативу глобалістичній модернізації або

цивілізаційним цінностям, однак, маючи значні фінансові і силові ресурси, має можливість втручатися у внутрішні справи і підтримувати ту або іншу сторону протистояння в інших країнах, поглиблюючи конфлікти та керуючи ними на свою користь. У цьому сенсі російська військово-політична експансія відіграє деструктивну роль у регіоні.

Російську окупацію Криму, війну на Донбасі та спроби дестабілізації на Півдні України, збурення політичної ситуації в Молдові, Чорногорії, військові операції росіян у Сирії можна розглядати як ланки одного процесу – агресивний *наступ російського імперіалізму з метою геополітичного реваншу* за крах СРСР, розширення НАТО, втрату Москвою впливів у міжнародних відносинах. Для цього задіяні усі можливі засоби – від дипломатичного тиску та інформаційних операцій до активізації агентури та збройної інтервенції.

Гарячі точки у ширшому близькосхідно-чорноморському просторі [Парахонський, Яворська 2016] взаємопов'язані і мають багато в чому подібні риси – *великодержавні амбіції накладаються на внутрішні суперечності* суспільств, що перебувають у процесах соціально-економічної трансформації. Відрізняє пострадянські країни те, що замість ісламської істотної гальмівної роль у демократичному розвитку та модернізації відіграє ментальність пострадянська, на яку переважно і спирається російська агресія. Зусилля в напрямку економічних реформ та поглиблення демократичних процесів під впливом Росії подаються як продиктовані Заходом і США та згасають через пасивність дезорієнтованого населення.

Загалом процеси глобалізації стимулюють зростання ліній напруженості в регіонах, які можна позначити як *простір глобалізаційної невизначеності*. Це простір, де поглиблюються суперечності між усталеними, застарілими формами соціально-економічного і політичного життя та більш досконалішими сучасними моделями її організації. Між двома полюсами глобалізаційної напруги – модернізаційним і консервативним – окреслюється перехідна зона невизначеності і турбулентності, яка формує сучасні геополітичні реалії глобального безпекового простору.

Сучасні внутрішні суперечності та конфлікти в регіоні відбуваються переважно на основі зіткнення політичних сил, орієнтованих на модернізацію і демократичні реформи, із силами консервативними, що підтримують авторитарні світські режими або діють на основі ісламського фундаменталізму. Лінії розколу проходять через свідомість та емоційну сферу людських мас, різних соціальних груп та прошарків населення.

Домінування того або іншого типу ідентичності встановлює межі відповідного типу реальності, визначає смисли, якими живе і якими керується людина і відповідно до яких політичні сили зорганізуються та здобувають владу і на основі чого ухвалюють рішення, включаючи питання війни і миру.

1.2. Криза ідентичності. Боротьба модерністських і консервативних тенденцій має вияв у різних формах у кожній із держав регіону, відповідно до їхніх історичних, цивілізаційних та соціально-політичних умов. Питання історичної пам'яті, цивілізаційної та національної ідентичності лежать в основі сучасних суперечностей між країнами регіону та становлять базис їхнього позиціонування у світовому просторі, їхнього ставлення до позарегіональних геополітичних сил. Відмінність у баченні шляхів історичного розвитку й у сподіваннях на майбутнє, наявність внутрішніх суперечностей та конфліктів, зіткнення інтересів і цілей регіональних та позарегіональних держав – низка чинників, що сприяють нестабільності регіону.

Базовий рівень ідентичності народів Близького Сходу побудований на культурно-цивілізаційних та етнічних цінностях. Однак у сучасних умовах посиленої економічної і культурної взаємодії країн і народів набувають поширення макроцивілізаційні форми організації людських спільнот, що не може не позначитись на їхній ідентичності. Економічні процеси, зростання потоків міграції, переміщення робочої сили,

розвиток комунікацій та інформаційних засобів спілкування значно корегують традиційні форми життя суспільства і впливають на його ідентифікацію. В умовах глобалізованого світу людина стає більш космополітичною і менш прив'язаною до своєї країни.

Криза ідентичності близькосхідних суспільств, як і в інших регіонах світу, відбувається внаслідок тиску глобальної макроцивілізаційної системи на локальні традиційні моделі організації життя і влади, через розмивання усталених форм ментальності за допомогою сучасних технологій культури і споживання та інформаційних засобів спілкування.

У XX ст. у просторі регіону і більш широкому ареалі на уламках зруйнованих імперій формуються незалежні держави, зосереджені на власних інтересах, які беруть під свій контроль ресурси країни і включаються в міжнародну геоекономічну систему як самостійні гравці. Однак традиції минулого і споживацька економічна модель стоять на перешкоді їхній модернізації відповідно до сучасних викликів. Існує певна подібність у перебігу соціально-політичних процесів у близькосхідних країнах. Їхнім економічним підґрунтям слід вважати експортно орієнтовану ресурсну економіку, за якої суспільні багатства накопичуються за рахунок сфери видобування, а не виробничої діяльності, а потім розподіляються владою, а не через ринкові структури, побудовані на приватній власності.

На тлі ресурсної економіки зростають кланово-олігархічні режими, характерними ознаками яких стають корупція, відсутність влади закону, захисту прав людини, імітація демократичних процедур тощо. Архаїчна модель соціального устрою, хоча і є комфортною для частини політичних еліт, не завжди спроможна забезпечити соціально-технологічний поступ і належний рівень життя для широких верств населення. Останнє має задовольнятися тією часткою національного багатства, яку погоджується йому виділити владна верхівка. Завдяки значній концентрації фінансових ресурсів у руках авторитарних урядів, останні в змозі підтримувати внутрішню стабільність своїх режимів.

Суперечності, пов'язані з відставанням від світових процесів, можуть поглиблюватися, якщо суспільства регіону виявляються неспроможними здійснити потрібні соціально-економічні трансформації. Країни, що будують уявлення про власну могутність на основі добування і постачання енергоресурсів, за відсутності технологічної модернізації рано чи пізно чекає занепад з подальшими негативними наслідками соціально-політичного характеру.

Потенційна ситуація соціальної кризи поглиблюється внаслідок провокування і підживлення локальних конфліктів, до яких охоче вдається керівна верхівка з метою зміцнення своєї влади.

Усвідомлення техніко-економічної відсталості та залежності від Заходу стало причиною занепокоєння та розгубленості в ісламських суспільствах. Виник певний синдром меншовартості і відчуття того, що їхній національний ідентичності загрожує небезпека бути знищеною шляхом запровадження західних цінностей, втілених у ринковій економіці, суспільстві масового споживання, в експансії західної культури тощо.

Європейська колоніальна експансія, попри усі негативи, все ж сприяла прилученню країн регіону до більш сучасних форм технологічного прогресу, поширенню прозахідних уявлень щодо більш ефективних соціально-політичних систем. Однак, хоча західний досвід частково був адаптований країнами регіону, у зіткненні з місцевими культурами він видається чужорідним.

Посилення радикального ісламізму у країнах регіону можна оцінювати як реакцію населення на негативні наслідки глобалізаційних процесів, суперечливі методи модернізації соціально-економічного життя. У населення виникають побоювання,

що поглиблення цих процесів матиме наслідком відмову або перегляд традиційних цінностей, усталених схем самоідентифікації.

Вихід із кризи ідентичності можливий, якщо суспільства регіону, приєднуючись до глобальної макроцивілізаційної системи, зможуть віднайти власну модель соціально-економічного поступу, зробити незалежним своє існування від західної аксіологічної парадигми, користуючись її здобутками, але не втрачаючи власних ідентифікаційних ознак.

1.3. Парадокси демократизації. Розвинені країни світу намагалися розробити загальну програму модернізації країн регіону. Допомога в проведенні реформ на Близькому Сході мала відбуватися паралельно з процесом врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту. В економічній сфері передбачалося надання фінансової допомоги з метою проведення структурних реформ. Загалом проєкт своєрідного близькосхідного “плану Маршалла” реалізувати не вдалося з огляду на брак ресурсів та прихований спротив місцевих еліт, не зацікавлених у демократичних реформах.

Ідеї демократизації Близького Сходу мають потужну підтримку з боку США, які традиційно проголошують підтримку свободи і демократії в різних регіонах світу ключовим елементом своєї зовнішньополітичної стратегії. Зокрема, багато в чому завдяки військовим, економічним і дипломатичним зусиллям США успішно було проведено дві хвилі демократизації – Німеччини і Японії після їхньої поразки у Другій світовій війні та країн системи соціалізму після поразки СРСР у холодній війні. Успішний досвід підживлює сподівання Заходу, що цілком ефективною може бути подібна імплементація демократичних цінностей і в країнах Близького Сходу. Щоправда, сучасна, дедалі більш агресивна політика Російської Федерації, що прагне реваншу за розпад СРСР, вносить зміни в оцінку результатів холодної війни як беззастережного успіху Заходу.

Просування цінностей демократії у США розглядається також і як одна з форм боротьби з міжнародним тероризмом. Війни в Іраку, Сирії, ліквідація режимів Саддама Хусейна і Каддафі, події Арабської весни можна розглядати як процеси, пов’язані з великою стратегією США з формування системи світового порядку, побудованої на принципах глобалізації і демократичного розвитку.

Однак ідея демократизації Близького Сходу давала помітні перебої ще на етапі її практичної реалізації в Іраку. З огляду на особливості політики, економіки і стилю життя на Близькому Сході, опір місцевого населення та відсутність демократичного досвіду і відповідної політичної культури виникають сумніви, що прозахідна модель демократії може тут мати майбутнє без значних зусиль і більш масштабної допомоги країн Заходу.

Починаючи з 80–90-х років минулого століття, ідеї реформування близькосхідних суспільств відповідно до вимог глобалізаційних процесів виникають і в самих арабських країнах. Провідними ідеями демократично налаштованих політиків були перетворення абсолютних монархій в конституційні, введення багатопартійності, а також проведення періодичної ротації влади в країнах з республіканським устроєм, де президенти перебувають при владі практично довічно. Ідеї демократизації суспільства надихали маси протестувальників під час низки революцій Арабської весни 2010–2011 рр.

Значна частина політиків арабських країн зайняла негативну позицію щодо ініціатив допомоги демократизації з боку Заходу. На думку прогресивної частини суспільства, процес демократизації і перебудови в арабських країнах цілком назрів, проте він має реалізуватися зусиллями самих цих суспільств, а не нав’язуватися Заходом у вигляді готових стандартів, без урахування як особливостей усього Близького Сходу, так і окремих країн.

Слабким місцем програми демократичної реконструкції Близькосхідного регіону було те, що вона не підтримувалася урядами та населенням країн регіону. Єдина держава, зацікавлена в реалізації цієї ідеї, яка постійно підштовхує Захід, – це Ізраїль, який позиціонує себе осередком прозахідної демократії в оточенні автократичних арабських країн. Однак негативне ставлення більшості ісламських країн до Ізраїлю автоматично переноситься і на процеси просування демократичних цінностей у суспільствах регіону. Населення вбачало у спробах демократичного перетворення лише план глобалістичної колонізації їхніх країн та намагання спотворити їхнє звичне життя.

Заворушення в Тунісі у 2010 році поклали початок низці протестних виступів та революцій в арабському світі, які дістали назву “Арабська весна”. У населення країн регіону, розчарованого діяльністю авторитарних режимів, зростала зневіра у можливості поліпшення власного життя за умов домінування корупції і клептократії.

Протести були також підтримані ісламістами, які мали наміри очолити демократичні рухи та виявилися більш політично консолідованими. Логічно було б очікувати, що провідну роль в організації демократичних революцій відіграватимуть політики прозахідного ліберального напрямку, тим більш що ці процеси знаходили істотну підтримку з боку країн Заходу. Однак ісламісти виявилися більш організованими політично, а їхні гасла знаходили більший резонанс у свідомості та емоціях населення.

Парадоксальним чином народні революції, які начебто мали надати поштовх до модернізації і переходу до сучасніших моделей суспільного життя, у підсумку сприяли відновленню впливів архаїчних цінностей (пор.: [Богомолів 2018]). Раніше за подібними лекалами відбувалися процеси ісламської революції в Ірані, що починалися як рух проти зловживань шахського режиму.

Щось подібне відбувалося під час приходу до влади більшовиків у Російській імперії або нацистів у Німеччині. Історичні паралелі можуть бути проведені і в разі сучасних пострадянських країн, де хвиля прагнень до кращого життя і протести проти корупції та несправедливостей влади, зрештою, призводили до погіршення ситуації. *Досвід революцій свідчить, що одного бажання змін замало, потрібно мати чітке усвідомлення стратегічних шляхів і реальних кроків, які треба зробити, а також сильну волю, організовану в потужну політичну силу. І навіть за цих умов ефективний і водночас морально прийнятний результат не гарантований.*

Брак достатньо міцної політичної організації, що могла б очолити демократичний рух і взяти владу у свої руки, призводить до суперечливих суспільно-політичних процесів і породжує внутрішні конфлікти. Ісламісти дістали підтримку населення під гаслами релігійної демократії, але, не маючи досвіду державного управління, виявилися неспроможними реформувати суспільні відносини на демократичних засадах і економічними заходами підняти рівень життя населення. Для них більш зручним шляхом стають розбудова ісламської форми авторитаризму та проведення репресій проти ліберальних політиків. Розчарування у спроможності ісламістів призводить до протестів з вимогами їхнього відсторонення від влади.

Невдалий досвід ліберальної демократизації суспільства, а також нездатність ісламістів відповідати на виклики сучасності посилюють суспільний запит на повернення до влади авторитарних режимів, оскільки починає здаватися, що лише міцна держава може забезпечити від внутрішніх війн та насильства та створювати умови для нормального життя. На державу покладають сподівання щодо приборкання радикального ісламізму та тероризму, протидії сповзанню до соціального хаосу, можливо, і за рахунок процесів демократизації.

Однією з головних причин слабкої ефективності спроб демократизації близькосхідних країн можна назвати ментальну неготовність населення до сучасних, значно складніших, але й більш ефективних форм суспільного і політичного життя.

Процеси, пов'язані з подіями Арабської весни, свідчать, що прагнення соціально-політичної модернізації в умовах домінування в населення традиційних цінностей можуть бути реалізовані радше внаслідок тривалої еволюції близькосхідних суспільств у напрямку більш сучасних принципів їхньої організації, а не революційним шляхом.

Така еволюція, зокрема, пов'язана з можливими процесами трансформації самого ісламського світосприйняття у більш світську його модель. Принаймні релігійні питання мали б посідати належне і досить поважне місце в суспільному житті, а не захоплювати усі його сторони, включаючи політико-правові та соціально-економічні відносини.

1.4. Ісламський екстремізм. Процеси, що відбуваються в країнах ісламського світу, – це виклик західному інтелекту щодо розуміння ісламу як глобального феномену.

Належність до ісламського світу робить спільноти країн регіону більш спорідненими між собою і водночас створює відчуття відчуження від інших цивілізаційно-культурних утворень. Збереження архаїчних ісламських традицій не сприяє модернізації близькосхідних суспільств.

Криза ісламської ідентичності полягає в неготовності до викликів глобалізації і має знайти вихід або в *консервації* ісламських традицій, або в частковій *модернізації* ісламу, або в *розчиненні* і нівелюванні ісламських цінностей під натиском глобалізаційних чинників.

За відсутності послідовного стратегічного бачення модернізації ісламських суспільств гору беруть радикально налаштовані угруповання ісламістів, що обирають тактику тероризму та збройного розв'язання складних соціальних і політичних проблем.

Зміцнення фундаменталістських тенденцій у релігійному житті сприяє легалізації в країнах ісламу ідеології міжнародного тероризму. Релігійний фундаменталізм стає основним чинником зростання екстремізму в середовищі вірян, ідеологічним стимулом тероризму в мусульманському світі.

2. Осередки військово-політичної нестабільності

Ситуація в регіоні відзначається постійним збільшенням кількості осередків військово-політичної, екологічної, соціальної нестабільності. Нижче дуже стисло схарактеризовано найбільш небезпечні з них.

2.1. Громадянська війна в Сирії. Війна в Сирійській Арабській Республіці (САР), яка розпочалася 2011 р. як внутрішня, громадянська між офіційним урядом президента Асада і демократичною опозицією, пізніше, із втручанням зовнішніх сил, набула значення масштабного міжнародного конфлікту, який можна порівняти з арабо-палестинським конфліктом та війнами в Іраку. Від початку війни було вбито понад 400 000 людей, мільйони змушені покинути домівки.

У 2015 р. в Сирійську війну активно включається Москва, яка традиційно з часів СРСР вважає режим Асада своїм союзником. Добре озброєні російські угруповання, частина з яких вже мали досвід бойових дій в Україні, за підтримки авіації та ракетної техніки спромоглися переламати ситуацію на користь армії Асада.

Успіхи російсько-сирійських військ із наближенням до кордонів Туреччини викликали стурбованість останньої. З активізацією Туреччини в Сирії, а пізніше й у Лівії **воєнний конфлікт почав набувати ознак російсько-турецького протистояння.**

Для Туреччини актуальна проблема сирійських біженців, значна частина яких дістали притулок на турецькій території, намагаючись потрапити до європейських країн.

Інший активний регіональний гравець на сирійському ігровому полі – шиїтський Тегеран, який начебто протистоїть сунітам ІД та надає військову допомогу офіційному режиму Сирії. Іран підтримує збройні загони Хамасу та Хезболли, за допомогою яких сподівається утворити власну зону домінування з окремих частин країни.

США, маючи значні проблеми з Іраком, на сьогодні позбавлені бажання розширювати свою військову активність у Сирії, Європейський Союз готовий досягти миру через компромісні рішення. За умов самоусунення від сирійських проблем європейців та Вашингтона провідну роль на себе може взяти Туреччина, за підтримки якої набиратимуть силу опозиційні режиму Асада політичні сили. Якщо вдасться силами міжнародної коаліції звільнити Сирію від автократичного режиму та домогтись виведення російських військ, у країні може бути встановлений більш стійкий мир, знижено потоки міграції до Європи з можливим поверненням частини мігрантів назад. Також можна було б очікувати зниження російських впливів у регіоні, зокрема в курдському питанні.

Однак наразі тенденція протилежна. Росія з найбільшою вигодою для себе скористалася зменшенням присутності в регіоні США та ЄС. Відбувається різка ескалація насильницьких дій з боку урядових сил Асада та російських збройних сил, спрямована проти цивільного населення та громадської інфраструктури.

З початку 2020 р. організація Amnesty International зафіксувала надзвичайну ескалацію насильницьких дій з боку урядових сил Асада та російських збройних сил: прямі бомбардування цивільного населення (включно з медичним персоналом і дітьми), об'єктів громадської інфраструктури (школи, лікарні, житлові будинки). 1 млн переміщених осіб змушені шукати притулку в переповнених таборах біля закритого кордону з Туреччиною⁵.

Дії Асада і путінських військ, зокрема завдання останніми заборонених авіаударів, свідчать про вчинення воєнних злочинів [Amnesty International 2020]. Воєнні злочини в Сирії є частиною цілеспрямованої російської військової тактики покарань цивільного населення з метою придушити підтримку опозиційних повстанських груп [Jones 2020].

Отже, ймовірно, що в досяжній перспективі зберігатиметься стан розпаду країни на кілька частин – на території, контрольовані Асадом, райони турецької зони впливу, сирійських курдів у північно-східних областях та області, контрольовані ісламістами. При такому розкладі громадянська війна буде продовжуватися ще тривалий час – до повного виснаження сторін, коли зруйнована нанівець країна не розпочне схилитись до пошуків шляхів примирення.

2.2. Лівійська війна. Джерелом регіональної нестабільності є події в Лівії, де після народного повстання 2011 р. та ліквідації режиму Каддафі країна поринула у глибоку економічну і політичну кризу. У результаті нестабільності і продовження воєнних дій збройними угрупованнями у 2014 р. в Лівії розпочався другий етап громадянської війни, що триває досі.

Часткова втрата інтересу з боку США до регіону і внутрішні проблеми в Європейському Союзі, де Лівію в останні роки почали сприймати крізь призму загроз – як джерело небажаної міграції та екстремізму, – відкрили нові можливості для регіональних гравців, насамперед РФ та Туреччини, які не забарилися скористатися ситуацією.

Всередині Лівії ведуть між собою боротьбу дві головні сили – Уряд національної згоди (УНЗ) Ф. Сараджа у Триполі, визнаний міжнародною спільнотою і підтримуваний ООН, та Лівійська національна армія (ЛНА) генерала Хафтара, що контролює значну частину території на сході країни. Крім того, у Лівії діють інші окремі збройні угруповання [Eaton et al. 2020].

Війна в Лівії становить ще одне джерело напруги у відносинах Анкари і Москви, які підтримують різні сторони внутрішнього протистояння.

На цей момент маємо в Лівії складну й багатосторонню проксі-війну за економічні та геополітичні впливи. Міжнародні *миротворчі ініціативи не дають результатів через суперечності інтересів численних зовнішніх гравців і напружене внутрішнє протистояння*.

2.3. Курдська проблема. Сирійська війна актуалізує курдське питання – комплекс правових, військово-політичних, економічних і гуманітарних аспектів, пов'язаних із прагненням 40-мільйонного курдського народу створити власне державне утворення.

Існує низка перепон, які унеможливають створення курдської держави на стику кордонів Туреччини, Сирії, Іраку та Ірану. Міжнародна спільнота загалом негативно ставиться до прецедентів перегляду державних кордонів і засуджує вияви сепаратизму.

Невирішеність проблеми курдів несе загрозу руйнування системи регіональних балансів і втягування прилеглих країн у нові конфлікти. Вона спричиняє напруженість у стосунках Туреччини з Іраком, Сирією та Іраном, створює проблеми в турецько-російських відносинах.

2.4. Арабо-ізраїльське протистояння. *Стратегічне протистояння Держави Ізраїль зі своїм арабо-мусульманським оточенням* пов'язане з існуванням єврейської держави і має екзистенційний характер. Його значення виходить далеко поза межі регіону, оскільки Ізраїль має істотну підтримку впливової єврейської діаспори, а також із боку США, тоді як палестинці традиційно спираються на допомогу країн багатомільйонного ісламського світу і частково на Європейський Союз.

Арабо-ізраїльський мирний процес, який за посередництвом США та інших країн проходив зі змінним успіхом після війни 1974 р., і на сьогодні залишається хитким і непередбачуваним.

Мирне врегулювання було б можливе лише при відмові від крайніх непримирених позицій з обох сторін, через створення спільної реальності, наприклад, на основі єдиної арабо-єврейської держави та повернення палестинських біженців. Однак такий шлях нездійсненний, бо потребував би зміни ідентичності Держави Ізраїль, яка має чітко виражений національний характер. Варіант “дві держави – два народи” більш прагматичний, але реалізувати його на практиці не вдається – він передбачає багато умов, пов'язаних зі згодою сторін на взаємні обмеження в чутливих сферах. “Ці два паралельних світи неможливо примирити” [Hollis 2020]. Отже, в досяжній перспективі стан стратегічного арабо-ізраїльського протистояння зберігатиметься і час від часу слід очікувати його загострення.

2.5. Криза в Перській затоці. Протягом 2019 р. в Перській затоці вчиняються напади невідомих сил на танкери регіональних країн. Наприкінці 2019 р. загострення “танкерної війни” набуло рис воєнно-політичного протистояння Ірану та США, ситуація тримає в стані підвищеної готовності як регіональних, так і світових гравців. Крім США, у регіоні Перської затоки активну роль починає відігравати Туреччина, яка має амбіції регіонального лідерства і вважає, що загрози країнам Затоки спрямовані і проти її інтересів. На території Катару Туреччина побудувала дві військові бази, що значно посилює її військові позиції і впливає на ситуацію в зоні Затоки.

Один з епізодів загострення протистояння США та Ірану (бомбові та ракетні удари, стан підвищеної готовності в повітрі) мав прямі наслідки для України, створивши передумови для збиття 8 січня 2020 р. цивільного українського літака авіакомпанії МАУ над Тегераном (загинули всі 176 осіб, що були на борту). Після кількадечної затримки і відмовок Іран офіційно визнав факт “випадкового збиття” українського літака ракетами, випущеними KBIP. Ситуація навколо збиття літака залишається остаточно нерозв'язаною.

Катастрофа зі збитим українським літаком за кількістю жертв увійшла до п'ятдесяти найбільших авіакатастроф у світі. Для України розпочався відлік реалізованих

жорстких загроз із регіону Близького Сходу, пов'язаних із ширшими реаліями міжнародних протистоянь.

3. Регіональна геополітика

3.1. Баланси сил і можливостей. У геополітичній конфігурації регіону провідну роль відіграють три держави – Іран, Туреччина і Саудівська Аравія, які мають своїх прихильників серед регіональних держав, а також зовнішню підтримку з боку великих гравців. Інші держави, як-от Ізраїль, ОАЕ та ін., намагаються зберігати дистанцію і включаються в процес, лише коли бачать загрозу своїм інтересам.

У геополітичну гру на Близькому Сході найбільш активно вступають США та РФ зі своїми інтересами, тоді як участь європейських держав на сьогодні є мінімальною. КНР займає вичікувальну позицію, більш прихильну до Ірану.

Геополітичне протистояння двох найбільш економічно потужних країн регіону – шийтського Ірану і сунітської Туреччини відбувається в боротьбі за регіональне лідерство і за домінування в ісламському світі. Боротьба поки ведеться м'якими засобами. Обидві країни надають підтримку різним сторонам збройного протистояння в Сирії та Іраку, а іноді вступають у тимчасові альянси (Катар).

3.2. Іран. Збудник неспокою. Ісламська Республіка Іран (ІРІ) має амбіції домінування в регіоні. Більшість проблемних питань БСПА пов'язані з Іраном: етнічні чи релігійні, військові чи економічні питання, проблема біженців та наркотрафіку, міжнародного тероризму або місцевого сепаратизму. Іран приховано підтримує ісламських терористів, а також нарощує власні військові спроможності.

Володіючи на своїх теренах значними покладами енергоносіїв, а також контролем маршрутів їхнього транспортування в районі Перської затоки, Іран набуває значної ваги для світової економіки.

Ірансько-ізраїльське протистояння періодично призводить до кризових ситуацій у площині регіональних міжнародних відносин. Це протистояння не має альтернатив, оскільки Іран не визнає можливості існування Держави Ізраїль і визначає її та США своїми головними ворогами, що не сприймається міжнародною спільнотою загалом.

Стратегічною метою ІРІ є перетворення на ісламську ядерну наддержаву за допомогою ядерної програми. Завдяки дипломатичним зусиллям США Іран перебуває у відносній зовнішньополітичній ізоляції, яку намагається розірвати за допомогою альянсу з РФ та КНР.

3.3. Туреччина як регіональний лідер. Після закінчення холодної війни Туреччина напрацьовує елементи власної геополітичної моделі, використовуючи особливості свого геополітичного розташування та щораз більшу економічну потужність. Регіон Близького Сходу Анкара схильна розглядати в контексті історичної спадкоємності імперії Османів.

Стратегічною метою Туреччини декларативно залишається інтеграція до ЄС, на перепоні, однак, стоїть небажання ключових європейських держав бачити її у своєму колі.

Диверсифікуючи свою зовнішню політику, Туреччина прагне вийти зі становища європейської периферії та відігравати самостійну роль у регіональній підсистемі міжнародних відносин. Маючи масштабні плани розвитку співробітництва з РФ у газовій сфері і деякою мірою дистанціюючись від подій в Україні, Туреччина намагається дотримуватись балансу у відносинах з обома північними сусідами.

Зацікавленість у російському газопостачанні становить значну систему мотивацій Туреччини в налагодженні і зміцненні відносин з РФ, однак остання розглядається лише як ситуативний союзник, з яким можуть існувати серйозні суперечності і навіть конфлікти збройного характеру. Зокрема, зацікавленість Туреччини

у кримськотатарському питанні і незадоволення російськими операціями в Сирії разом з міркуваннями атлантичної солідарності сприяють охолодженню відносин з Москвою.

Розширення російської військової присутності в Сирії та бомбардування територій опозиційних сил, включно з місцями розселення сирійських турків, створюють новий осередок напруженості в ширшому Чорноморсько-Близькосхідному регіоні, у центрі якого перебуває саме Туреччина.

Однак амбіції Туреччини починають виходити на більш масштабний рівень, аніж регіональне лідерство. У квітні 2020 р. на зустрічі з керівництвом керівної Партії справедливості і розвитку президент Ердоган у своїй промові висловив упевненість, що після подолання кризи, пов'язаної з коронавірусною пандемією, буде сформовано новий світовий порядок, одним із центрів якого стане Туреччина. Зокрема, як він вважає, має бути ліквідована монополія великих держав у РБ ООН на користь регіонального представництва, оскільки панівна п'ятірка фактично самосунилась від розв'язання глобальних проблем. Туреччину особливо непокоїть, що деякі ядерні держави загрожують тим, у кого немає ядерної зброї, отже, слід або взагалі знищити ядерну зброю, або дати можливість володіння нею іншим. Отже, лідер Туреччини робить досить істотну програмну заяву на стратегічну перспективу своєї держави.

Плани виходу Туреччини на глобальний рівень містять точки зіткнення з інтересами РФ (питання постійного складу РБ ООН з правом вето та російський ядерний шантаж і вихід з-під контролю поширення ядерної зброї).

3.4. Позиція Ізраїлю. Ізраїль не ставить за мету встановлення власної системи геополітичного домінування, а прагне лише закріпити свій статус і суверенітет у межах певних кордонів. Для Ізраїлю запорукою виживання в постійній конфронтації з арабськими державами залишається партнерство зі США.

У внутрішньополітичному житті Ізраїлю зберігається домінування правих сил, які дотримуються сіоністської ідеології, що означає незмінність стратегічного зовнішньополітичного курсу країни. Пріоритетом останнього залишається визначення Ірану як основної загрози його безпеці. Ізраїльський уряд намагається використати прихильність адміністрації США для переформатування моделі регіональної безпеки в регіоні, що передбачає заморожування іранської ядерної програми, недопущення послаблення режиму санкцій проти Ірану, перешкоджання іранським впливам у країнах оточення.

Ізраїль не схильний розглядати Україну як ключового партнера і можливого союзника в пострадянському просторі, продовжуючи робити ставку на Москву та зберігаючи баланс між РФ і Заходом. Кремль для Ізраїлю має значення з огляду на його вплив серед арабських країн та через союз РФ з Іраном, що дає змогу покращувати переговорні позиції в конфліктних ситуаціях у регіоні.

3.5. Саудівська Аравія. Нафтові війни. Вплив Королівства Саудівська Аравія (КСА) на ісламський світ важко переоцінити. Як батьківщина ісламу, Саудівська Аравія має амбіції щодо духовного лідерства в арабо-ісламському світі і пов'язаних з цим статусом політичних впливів.

КСА є одним з головних союзників Вашингтона в регіоні та головним регулятором світового нафтового ринку. Контроль за цінами на нафту дає можливість саудитам істотно впливати на світові економічні і політичні процеси.

Москва в березні 2020 р. вийшла з угоди з ОПЕК, що розв'язало руки саудитам для ведення справжньої нафтової війни шляхом зниження цін. У результаті саудівська нафта захопила більшу частину європейського ринку, де до цього фактично панувала російська. Досягнуті пізніше домовленості ОПЕК з Москвою та Вашингтоном щодо скорочення видобутку нафти виявилися недостатніми, щоб стримати падіння цін.

Саудівська Аравія є достатньо потужною, щоб претендувати на регіональне лідерство, однак, маючи економіку переважно ресурсного типу, ризикує програти в цьому змаганні своєму головному конкуренту – Туреччині.

4. Зовнішні сили на Близькому Сході

4.1. Близькосхідна стратегія США. Особливу роль у безпеці та стабільності регіону протягом останніх десятиліть відіграють США. Тут містяться критичні точки їхніх життєво важливих стратегічних інтересів – енергетична безпека та військова сфера, безпека союзників і партнерів США в регіоні.

Однак занадто бурхливе і часом не зовсім продумане включення США в розв'язання пекучих регіональних проблем не можна назвати ефективним, а їхнє військове втручання в конфліктні ситуації подекуди лише поглиблювало кризові явища в регіоні.

Головною загрозою для своїх інтересів США вважають ісламський тероризм у всіх його виявах, а також ті політичні й економічні сили, що його живлять.

Політика США традиційно спирається на стратегічне партнерство з Ізраїлем, дружні відносини з низкою арабських країн (Саудівська Аравія, Йорданія, Єгипет, країни Перської затоки). Ізраїль має статус основного союзника США поза межами НАТО.

Серед ключових завдань політики США залишаються врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту, демократична реконструкція Іраку, недопущення розповсюдження зброї масового знищення, забезпечення процесів політичної лібералізації та модернізації держав регіону.

Офіційна політика США щодо Ірану – це стримування амбіцій країни, яка підтримує міжнародний тероризм. Вихід США у травні 2018 р з ядерної угоди з Іраном та відновлення санкцій означають подальше загострення відносин.

Чергове загострення конфлікту з Іраном у січні 2020 р. призвело до застосування нової хвилі санкцій, передбачено розширення секторів економіки, що перебувають під санкціями.

У США існують сподівання, що санкції сприятимуть зростанню негативних до влади настроїв населення Ірану і це підштовхне прогресивну частину суспільства до більш рішучих дій з метою демократизації країни.

У відносинах з Москвою на Близькому Сході Вашингтон не схильний вступати в конфронтацію, подібну до часів холодної війни. Попри розбіжності в баченні шляхів розв'язання проблем міжнародної безпеки та підтримку різних сторін у регіональних конфліктах, обидві країни демонструють стриманість і уникають прямих зіткнень.

Однак Росія дотримується ліній розподілу зі США, тільки якщо вони підтримані американськими силовими діями. Коли силової підтримки не було, Росія цим користалася. США не вдалося стримати дії РФ та її партнерів від гуманітарних зловживань у Сирії. Якщо США має наміри надалі стримувати РФ від дій проти прав цивільного населення, їм необхідно чітко артикулювати червоні лінії та, головне, бути готовими підкріплювати заяви діями, у разі якщо Росія їх перетне.

США концентрують увагу на розв'язанні актуальних світових проблем, намагаючись позиціонувати себе радше як гаранта й арбітра стабільності міжнародної системи, ніж прямого учасника відносин регіональних підсистем.

У сучасних умовах самоусунення Вашингтона від проблем на Близькому Сході та можливий відхід із простору регіону навряд чи сприятимуть стабілізації. Вакуум, який залишать США, можуть заповнити РФ та КНР. РФ діє в регіоні найбільш послідовно та наполегливо, успішно інтегруючи політичні та дипломатичні зусилля з воєнними діями.

4.2. Роль НАТО в підтримці регіональної безпеки. У 2019 р. Альянс затверджує нову Військову стратегію, у якій визначені військові пріоритети і підходи до

сучасних та майбутніх викликів. Серед них зазначено загрозу нестабільності в регіоні Близького Сходу і Північної Африки, а також дедалі більш “настійливу” поведінку Кремля.

Російська окупація Криму і вторгнення на Схід України різко збільшили ризики та загрози для Чорноморського регіону.

Стратегічне завдання НАТО полягає в тому, щоб не допустити перетворення Чорного моря на “російське внутрішнє море”. Чорноморська стратегія Альянсу реалізує план військової присутності в регіоні, яка обмежує дії РФ з мілітаризації окупованого Криму та її активність на Балканах, що стратегічно мають спрямування на Середземне море і БСПА. Прийняття у 2019 р. до НАТО Північної Македонії також вкладається в цю стратегію. Політика відкритих дверей залишається чинною.

НАТО посилює потенціал протидії новітнім загрозам і викликам по всіх стратегічно важливих напрямках, включно зі східним і південним флангами.

4.3. Європейська політика в регіоні. Близький Схід належить до найважливіших регіонів європейського оточення. Об’єднана Європа не спромоглася виробити послідовну стратегічну політику щодо суміжних регіонів – Східноєвропейського і Близькосхідного, хоча деструктивні процеси в ареалі негативно позначаються і на стані безпеки Європейського континенту.

Політика ЄС щодо країн Близькосхідного регіону вибудовується за тими ж принципами, що й політика щодо країн Східної Європи та Чорноморсько-Каспійського регіону, – головним завданням Європейської політики сусідства (2003) є створення “поясу стабільності” навколо кордонів ЄС. Основним інструментом взаємодії з країнами-сусідами виступають угоди про асоціацію. Зовнішня політика ЄС, по суті, не відрізняє взаємодію з країнами-сусідами Східної Європи, що мають прагнення вступу до ЄС⁶, і країнами Середземномор’я, які не ставлять такої мети.

Водночас зв’язки ЄС із країнами Середземномор’я мають свою специфіку. Конференція в Барселоні (1995 р.) проголосила ідею середземноморського співробітництва, надалі формат співробітництва було розширено і продовжено створенням Союзу для Середземномор’я (2008 р.), членами якого є як країни ЄС, Велика Британія, так і країни Середземномор’я за межами ЄС.

Найбільшу зацікавленість у цьому проєкті виявляє Франція, яка є ініціатором створення організації. Історичні зв’язки Франції з країнами регіону продовжують впливати на стратегічні пріоритети і після її відмови від заморських колоній. Це вчергове підтверджують нещодавні дії президента Макрона, спрямовані на стабілізацію ситуації в Лівані після катастрофічного вибуху в Бейруті в серпні 2020 р., готовність Франції до ролі посередника в розв’язанні внутрішньополітичної ліванської кризи.

Метою Союзу для Середземномор’я проголошено підтримку стабільності в Середземноморському регіоні. Постійні політичні і воєнні кризи в регіоні свідчать, що ця мета далека від досягнення. ЄС розглядає країни регіону БСПА як джерело загроз – насамперед ісламського екстремізму і неконтрольованих міграцій. Нинішня ескалація військово-політичних конфліктів у Сирії та Лівії, разом з пандемією COVID19, підсилює таке сприйняття.

Загалом південно-середземноморська політика ЄС не досить ефективна. ЄС не встигає за змінами в регіоні, ситуація в якому, починаючи з подій Арабської весни 2011 р., змінюється майже з калейдоскопічною швидкістю. Повернення РФ як активного гравця на Близький Схід гранично розбалансувало безпекову ситуацію і знову віддалило європейські стабілізаційні цілі.

4.4. Російська стратегія на Близькому Сході. Військові дії в Сирії та Лівії, розв’язування війни з Україною, анексія Криму, нарощування російської мілітарної

активності в акваторії Чорного моря – усе це є складниками стратегії, спрямованої на формування плацдарму подальшої експансії Москви в південному напрямку з метою контролю за транспортно-енергетичними комунікаціями та енергоресурсами Близького Сходу.

Амбіції Кремля на геополітичне домінування в пострадянському просторі поширюються і на регіон Близького Сходу. Концептуальні документи зовнішньої політики РФ виокремлюють як особливий регіон Велике Середземномор'я, який зв'язує Близький Схід і Чорноморсько-Каспійський простір. РФ та близькосхідні держави розглядаються як такі, що перебувають в одному геополітичному та військово-стратегічному просторі, у якому політичним, безпековим та економічним процесам притаманне посилення взаємозв'язку та взаємозалежності.

Для Москви стає актуальним тип загроз, пов'язаний з дестабілізаційним впливом конфліктів і конфліктних ситуацій на Близькому Сході на пострадянський простір з їхньою потенційною загрозою поширення на регіони РФ⁷. Визначальною рисою геополітичної парадигми, логіку якої бере на озброєння російське керівництво, є переконання, що взаємини між акторами міжнародної системи відносин обумовлені насамперед силовими параметрами. Домінує конфронтаційна модель мислення, яка побудована на уявленнях, що в основі безпечного існування держави може бути лише сила стримування та воєнно-політичної експансії.

Згідно з логікою Кремля в регіоні відбувається загострення боротьби на рівні проєктів формування нового Близького Сходу як віддзеркалення боротьби за лідерство і встановлення комфортної для себе моделі порядку. На думку російського керівництва, події Арабської весни, так само як і кольорові революції на пострадянському просторі, є не що інше, як результат “змови” Заходу на чолі зі США та здійснення їхніми спецслужбами підіривних таємних операцій з метою встановлення контролю за регіоном. Тоді завдання Москви – усіляко протистояти цим, на їхню думку, “псевдореволюційним” рухам та вести свої “гібридні” війни усюди де тільки можливо, зображуючи свої дії як “допомогу”.

У цьому контексті деякі політики арабських держав також схильні розглядати присутність Росії на Близькому Сході як альтернативу США і як силу, що здатна протидіяти тим тенденціям, які, на їхню думку, започатковані в країнах регіону під впливом політики Вашингтона, – демократизація суспільства, реформи, модернізація тощо. Своєю чергою Ізраїль намагається використати російський вплив у регіоні у власних інтересах, для чого веде свою гру з Москвою.

Кремль прагне уникати ситуацій конфронтації зі США в регіоні, намагається видаватися “корисним” для США у врегулюванні арабо-ізраїльського конфлікту, боротьбі з тероризмом, у розв'язанні проблеми ядерної програми Ірану та інших питань.

Сирія має значення ключової країни для близькосхідної політики Кремля і відіграє роль плацдарму поширення його впливів у регіоні. РФ використовує сирійський порт Тартус як базу перебування російського ВМФ у Середземномор'ї. Кремль фактично виграє в ситуації в Сирії. У Лівії за підтримки Москви посилюються антизахідні військово-політичні формування.

Москва практично безкарно вже сьомий рік веде війну проти України, а політика санкцій з боку країн Заходу виявилася малоефективною. Нині Росія намагається використати кризову ситуацію в Білорусі. Недостатня протидія світової спільноти новим загрозам з боку Кремля підштовхує РФ до подальшого загострення та підтримки засад світового порядку.

Виходячи з аналізу реальної політики Москви та її декларованих намірів, можна стверджувати, що серед *головних стратегічних пріоритетів* російської політики в регіоні є такі:

- забезпечення російської військово-політичної присутності в регіоні;

- зміцнення союзницьких відносин з Іраном та Сирією, розширення військово-політичної допомоги;
- підживлення конфліктних ситуацій у країнах регіону, включаючи надання приватних збройних сил окремим політичним угрупованням;
- стримування ісламського радикалізму і можливе встановлення власного контролю за ісламськими організаціями;
- залучення країн регіону до проросійської коаліції, підтримка дружніх режимів і нейтралізація або зменшення впливів урядів прозахідного спрямування;
- розширення російської торгівлі озброєннями та економічної експансії в країнах регіону⁸;
- досягнення довгострокових домовленостей із країнами ОПЕК щодо контролю за цінами на нафту.

Російська агресивна політика має помітні успіхи в регіоні БСПА, тоді як реакція Західного світу та міжнародних організацій з питань безпеки залишається слабкою і неефективною.

5. Підсумки: Близькосхідна політика України

5.1. Стратегічна визначеність. В умовах російської агресії на Сході України, окупації Криму, воєнних дій у Сирії та Лівії розвиток кризових явищ регіонального походження стає вкрай небезпечним для нашої держави. Через своє розташування в безпосередній близькості до регіонів, з яких походить більшість загроз міжнародній безпеці, та маючи подібні виклики власній безпеці внаслідок іноземної агресії, Україна стоїть перед необхідністю вирішення низки завдань щодо подолання загроз або зменшення їхніх масштабів.

Розробка близькосхідної стратегічної політики нашої держави спирається на розуміння її місця і значення серед інших зовнішньополітичних напрямків, відповідно до тих цілей і завдань, які можуть бути визначені як пріоритетні для реалізації її власних національних інтересів.

У геополітичній площині Південний простір (включаючи Чорноморсько-Каспійський та Близькосхідний) для України є не менш важливим і значущим, аніж Західний (Євроатлантичний) або Північно-Східний (Російський), хоча й видається значно менш засвоєним у ментальному, інформаційному, економічному і політичному сенсі в порівнянні з останніми.

Через історичні обставини, існування значних соціокультурних і мовних бар'єрів та за відсутності державності українцям було доступне лише обмежене спілкування з народами Османської імперії, тоді як перебування у складі імперії Російської або Австро-Угорської справляло панівний вплив на формування суспільних настроїв і політичного мислення українського соціуму. До цих обставин можна також віднести і формування своєрідної європейсько-російської біполярності українського політичного мислення в період становлення державності у ХХ ст.

Відсутність достатньо розроблених геополітичних поглядів та розвинуеного стратегічного мислення серед української політичної еліти призводить до того, що протягом останніх трьох десятиліть відносини України із зовнішнім світом виявилися стиснутими в лещатах між європейським світом, з яким країна прагнула інтегруватися, та сферою геополітичного й економічного домінування Москви, від імперських амбіцій якої Україна прагне дистанціюватись або хоча б якось їх нейтралізувати. Здавалося, що Україна в процесах самовизначення начебто приречена на хитання між Європою (Заходом) та Росією.

На сьогодні ситуація не набула значних змін. Внутрішньополітичні сили в Україні залишаються розподіленими за ознаками зовнішньополітичних уподобань, сповідують проросійський або проєвропейський курс руху в майбутнє або намагаються знайти якусь прийнятну форму балансування між ними.

Перебування в зачарованому колі українського традиційного зовнішньополітичного мислення має наслідком загальну *невизначеність стратегічної перспективи* держави, відставання в розвитку від сусідніх країн і, зрештою, гальмування суспільного поступу. Зовнішньополітична невизначеність має проєкцію у внутрішньополітичному житті країни, сприяє підриву стабільності державних інституцій, розколює суспільство на ворожі частини та посилює негативні процеси деградації української ідентичності.

Загалом звичка українських політиків орієнтуватись переважно на зовнішні сили не завжди сприяє процесам більш глибокого самоусвідомлення себе і своїх інтересів, а отже, і виробленню власної загальної стратегії розвитку й зовнішньополітичного курсу.

Щоб вийти з пастки стратегічної невизначеності, наша держава має істотно скоригувати свої зовнішньополітичні пріоритети й орієнтири, маючи на меті засвоєння ширших геополітичних горизонтів, аніж штучно створена європейсько-московська біполярність, у якій досі переважно перебуває українське політичне мислення. Для цього важливо інтенсифікувати процеси засвоєння світового геополітичного простору, починаючи з близьких до себе регіонів.

5.2. Пріоритети регіональної геостратегії. Зовнішня політика України має на меті формування дієвих механізмів включення держави у світовий політичний та економічний простір шляхом створення локальних схем співробітництва на регіональному рівні.

Для нашої держави геополітичне й економічне засвоєння простору Півдня, принаймні на рівні, який досягнуто в європейському напрямку, стає вкрай необхідним для її розвитку і зміцнення міжнародних позицій у світі. Така масштабна стратегічна мета досягається протягом тривалого часу і може бути розрахована на перспективу. Однак на сьогодні перед нашою державою стоять більш прагматичні *стратегічні завдання і цілі*, серед яких можна визначити головні:

- підвищення рівня політичної присутності в регіоні;
- забезпечення умов економічної активності;
- сприяння регіональній стабільності і безпеці;
- інформаційна експансія в країнах регіону.

Утвердженню нашої країни в регіоні Близького Сходу сприяє сучасна геополітична кон'юнктура, коли низка близькосхідних країн прагне уникнути надмірної залежності від великих держав, веде пошук шляхів диверсифікації політичних та економічних партнерів, і зокрема серед держав пострадянського простору.

Якщо для пострадянської РФ проблема ідентифікації у країнах Близького Сходу практично не існує, оскільки Росію за звичкою продовжують ототожнювати з колишнім СРСР, то цього не можна сказати про Україну як нову державу, що вийшла з його тіні. Має пройти певний час, перш ніж у свідомості населення та правлячих еліт близькосхідних країн закріпиться стійке уявлення про Україну як про незалежну велику демократичну європейську державу, яка не виявляє глобальних політичних претензій і, відповідно, не створює загроз для міжнародних партнерів.

Україні не притаманні великодержавницькі амбіції, а отже, її схеми бачення близькосхідної реальності відрізняються від конфронтаційних стереотипів геополітичної парадигми. Дотримання останніх означало б і прийняття відповідних схем зовнішньополітичної поведінки, що, зрештою, було б на користь інтересам великих держав, але не нашої країни.

Реалізація українських інтересів має супроводжуватися активним інформаційним наступом, для чого потрібне формування мережі інформаційних представництв України. Уявлення про нашу державу близькосхідні країни отримують переважно з російських і західних інформаційних агентств, які надають не завжди правдиву інформацію або транслюють її у викривленому світлі.

Дотримання міжнародно-правових настанов є головним важелем забезпечення українських інтересів у міжнародних стосунках. Водночас, враховуючи наявні реалії, Україна має проводити досить гнучку зовнішню політику відповідно до обставин, що змінюються, не втрачаючи при цьому розуміння своїх стратегічних цілей.

Для України як європейської держави, що прагне до входження в європейські структури, найбільш відповідною є і європейська модель мислення, яка надає ґрунт для узгодження інтересів країн з різним рівнем соціально-економічного розвитку і різними типами культури. Користування цією моделлю в умовах домінування відмінних цінностей потребує тактовності й гнучкості. Входження до простору регіону передбачає як просування європейських цінностей нашою державою, так і випробування їхньої ефективності.

Процеси європейської і євроатлантичної інтеграції є базовим структурним елементом української зовнішньополітичної стратегії. Ця стратегія відповідає також інтересам зміцнення безпеки в Європі та прилеглих регіонах, включно з БСПА. Україна нині життєво зацікавлена в реалізації стратегічної політики НАТО щодо стримування російської агресії в басейні Чорного моря та на Близькому Сході.

Проголошений курс на євроінтеграцію зумовлює необхідність дедалі тісніших та активніших контактів між Україною та ЄС. Українська близькосхідна стратегія може будуватись не інакше як складник загальноєвропейської. Розвиваючи ініціативу Східного партнерства, запропоновану ЄС для східноєвропейських країн-сусідів (серед яких Україна, Грузія, Молдова, Білорусь, Вірменія, Азербайджан), важливо також встановлювати її кореляції із системою Середземноморського Союзу, з налагодженням більш широких моделей співробітництва Чорноморсько-Близькосхідного простору. Процеси розпаду пострадянського простору, як свідчать події в Білорусі, тривають, і це ставить перед Європою нові виклики, пов'язані з потребою остаточної відмови від буферних зон на її теренах, які, замість того щоб стабілізувати безпековий простір, регулярно спалахують новими конфліктами, цілеспрямовано створюваними і підживлюваними РФ. Зовнішня та безпекова політика України зосереджена насамперед на питаннях протидії російській агресії та збереження *широкого міжнародного сприяння українському спротиву*.

Близькосхідна стратегія України має враховувати, що активне просування її інтересів у країнах регіону зіштовхуватиметься з явним чи прихованим спротивом Москви, яка вважає регіон зоною своїх геополітичних впливів. У країнах регіону не існує чіткого розуміння значення російської загрози для міжнародної безпеки. Потрібні значні зусилля нашої дипломатії, щоб переламати проросійські тренди в країнах регіону.

Серед країн Близького Сходу доцільно визначити держави пріоритетного співробітництва (Туреччина, Ізраїль, Єгипет), особливо такі, що дотримуватимуться послідовної політики щодо засудження російської агресії та будуть спроможні надавати потрібну допомогу нашій державі⁹. В економічних питаннях важливими країнами є також Саудівська Аравія та країни Перської затоки, які мають значний інвестиційний потенціал.

Крім економічних питань, варто використовувати потенціал культурної дипломатії, актуалізацію історичних та сучасних контактів і зв'язків. Потенціал різномірних зв'язків України з Туреччиною та Ізраїлем відомий, але використовується з різних причин далеко не повною мірою.

Насправді ж на Близькому Сході є також інші країни, важливі в цьому плані. Один з прикладів – це Ліван. Нинішня Всеукраїнська благодійна ініціатива допомоги постраждалим українцям у Бейруті “Друзі Лівану”, розпочата фільмом “Український Ліван”, привертає увагу як до сучасних українсько-ліванських контактів (у Лівані зараз проживає понад 4 тисячі спільних українсько-ліванських родин), так і до історії наших різноманітних зв'язків, зокрема фільм розповідає про ліванське

життя Агатангела Кримського, деталі створення його “Бейрутських оповідань” [Біла 2020]. Цей давній твір Кримського два роки тому переклав арабською мовою ліванський журналіст Імадеддін Раеф, а українське посольство в Лівані підтримало переклад як важливий іміджевий проєкт, здатний поширювати в арабському світі знання про Україну.

Приклад з “Бейрутськими оповіданнями” Кримського не випадковий. Він дає зрозуміти: спільні цивілізаційні витоки, що беруть початок на Близькому Сході, не зникають безслідно. Зберігаючись як складники ідентичності, як набори смислів, вони за певних умов ревіталізуються, вплітаються через наративи до поточної реальності і продовжують діяти далі, дорівнюючи за силою впливу політичним, військовим та економічним чинникам. А в умовах невизначеності міжнародного довкілля здатні й переважити дію останніх.

¹ Термін “Близький Схід” далі вживається в широкому розумінні, на позначення регіону БСПА (англ. MENA – Middle East and North Africa). До країн БСПА відносять Алжир, Єгипет, Ліван, Марокко, Судан, Туніс, Бахрейн, Ємен, Іран, Ірак, Ізраїль, Йорданію, Катар, Кувейт, Ліван, Оман, ОАЕ, Палестину, Саудівську Аравію, Сирію, Туреччину.

² Найбільшими споживачами товарів із країн регіону, здебільшого нафти і нафтопродуктів, є Китай, Індія, Японія, США, Республіка Корея, Італія, Франція, Іспанія, Сінгапур та Німеччина, які у 2018 році імпортували товарів на суму 780,77 млрд \$, що становить 55,2 % від загального експорту країн БС.

³ За прогнозами, до середини XXI століття чисельність населення країн Близького Сходу сягатиме близько 800 млн осіб.

⁴ У країнах Близького Сходу проживають близько 370 млн мусульман (араби, азербайджанці, перси, курди, тюрки), близько 70 млн християн (вірмени, греки, грузини, ассирійці, копти), 7 млн іудеїв, 3 млн друзів та близько 2 млн єзидів.

⁵ За даними ООН, кількість переміщених осіб у Сирії тільки за 2019 р. сягнула 1,9 млн. На сьогодні, в умовах пандемії COVID19, ситуація для сотень тисяч мігрантів буквально перетворюється на вбивчу. На територіях, контрольованих повстанцями, очікують сплеску коронавірусної хвороби. Частина мігрантів з Ідлібу залишає табори для біженців і намагається повернутися до своїх зруйнованих осель.

⁶ Положення ст. 49 Лісабонських угод передбачає можливість членства в ЄС для європейських країн за умови відповідності необхідним критеріям.

⁷ У самій РФ нараховується близько 20 млн мусульман.

⁸ До найважливіших торговельних партнерів РФ серед країн Близького Сходу можна віднести Туреччину (у 2019 р. сумарний експорт-імпорт – \$26 034,3 млн), Ізраїль (\$2 250,1 млн), ОАЕ (\$1 835,2 млн), Саудівську Аравію (\$1 667,2 млн), Іран (\$1588,9 млн) тощо.

⁹ За результатами 2019 року найбільшу частку в зовнішньоторговельному обігу між Україною та країнами БС мають: Туреччина – 37,5 % (\$4,97 млрд) від загального обороту товарів з БС, Єгипет – 17,8 % (\$2,37 млрд), Саудівська Аравія – 6,9 % (\$919,3 млн), Ізраїль – 6,2 % (\$826,8 млн), ОАЕ – 4,6 % (\$606,7 млн), Алжир – 4,5 % (\$597,7 млн) та Ірак – 4,4 % (\$584,5 млн).

ЛІТЕРАТУРА

Біла А. Сім фактів, які пов’язують Україну та Ліван // **Радіо Свобода**. 2020 (2 вересня). URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/sim-faktiv-yaki-povyazuyut-ukrayina-ta-livan/30817068.html> (дата звернення: 2.09.2020).

Богомолів О. В. **Імена революції: дискурс Арабської весни**. Київ, 2018.

Парахонський Б. О., Яворська Г. М. **Системна криза міжнародної безпеки: Близько-східно-Чорноморський простір**. Аналітична доповідь. Київ, 2016. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2016-10/Parah_Yavorska_an_dop-cl28e.pdf (дата звернення: 15.05.2020).

Яворська Г. М., Іжак О. І. **Феномен гібридної війни // Світова гібридна війна: Український фронт** / За заг. ред. В. П. Горбуліна. Фоліо, 2017.

Amnesty International. “Nowhere is safe for us”. Unlawful Attacks and Mass Displacement in North-West Syria. 2020. URL: <https://www.amnesty.org/download/Documents/MDE2420892020ENGLISH.PDF> (дата звернення: 15.05.2020).

Eaton T. et al. The Development of Libyan Armed Groups Since 2014 Community Dynamics and Economic Interests. Research Paper // **Chatham House**. March 2020. URL: <https://www.chathamhouse.org/publication/development-libyan-armed-groups-2014-community-dynamics-and-economic-interests> (дата звернення: 28.05.2020).

Hollis R. Two stories but no happy ending // **Chatham House**. April & May. URL: <https://www.chathamhouse.org/publications/twt/two-stories-no-happy-ending> (дата звернення: 15.05.2020).

Jones Seth G. (ed.) **Moscow’s War in Syria. A Report of the CSIS Transnational Threats Project.** May, 2020. Lanham – Boulder – New York – London, 2020.

REFERENCES

Bila A. (2020), “Sim faktiv, yaki pov’yazuyut’ Ukrayinu ta Livan”, *Radio Svoboda*, September 2, available at: <https://www.radiosvoboda.org/a/sim-faktiv-yaki-povyazuyut-ukrayina-ta-livan/30817068.html> (accessed September 2, 2020). (In Ukrainian).

Bohomolov O. V. (2018), *Imena revolyutsiyi: dyskurs Arabs’koyi vesny*, Vydavnychyy dim Dmytra Buraho, Kyiv, 380 p. (In Ukrainian).

Parakhons’kyi B. O. and Yavors’ka H. M. (2016), *Systemna kryza mizhnarodnoyi bezpeky: Blyz’koskhidno-Chornomors’kyi prostir. Analitychna dopovid’*, NISD, Kyiv, available at: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2016-10/Parah_Yavorska_an_dop-c128e.pdf (accessed May 15, 2020). (In Ukrainian).

Yavors’ka H. M. and Yizhak O. I. (2017), “Fenomen hibrydnoyi viyny”, in V. P. Horbulin (ed.), *Svitova hibrydna viyna: Ukrayins’kyi front*, Folio, pp. 15–54. (In Ukrainian).

Amnesty International, “Nowhere is safe for us”. *Unlawful Attacks and Mass Displacement in North-West Syria* (2020), available at: <https://www.amnesty.org/download/Documents/MDE2420892020ENGLISH.PDF> (accessed May 15, 2020).

Eaton T. et al. (2020), “The Development of Libyan Armed Groups Since 2014 Community Dynamics and Economic Interests. Research Paper”, *Chatham House*, March, available at: <https://www.chathamhouse.org/publication/development-libyan-armed-groups-2014-community-dynamics-and-economic-interests> (accessed May 28, 2020).

Hollis R. (2020), “Two stories but no happy ending”, *Chatham House*, April & May, available at: <https://www.chathamhouse.org/publications/twt/two-stories-no-happy-ending> (accessed May 15, 2020).

Jones Seth G. (ed.) (2020), *Moscow’s War in Syria. A Report of the CSIS Transnational Threats Project*, May, 2020, Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York and London.

Б. О. Парахонський, Г. М. Яворська

Близький Схід як простір глобальної невизначеності: виклики для України

Регіон Близького Сходу і Північної Африки (БСПА) протягом тривалого часу залишається одним з найбільш вибухонебезпечних у світі. За останні роки кризові явища в регіоні, що складається з територіально та культурно пов’язаної сукупності країн від Магрибу до Пакистану і Південної Азії, постійно нарастають. Великого поширення набувають методи “гібридних” та проксі-війн, збільшується кількість учасників локальних конфліктів, розширюються та переформатовуються зони воєнних дій, які включають збройні зіткнення на суші, у повітрі, на морі, а також в інформаційному та кібернетичному просторах. Пандемія ковід-19 стала новим чинником підсилення наявних і створення нових загроз.

Особливістю сучасних конфліктів є перехід з регіонального і локального рівнів на глобальний. До застарілих міжетнічних і релігійних конфліктів додаються нові, пов’язані з боротьбою за регіональне лідерство та з радикалізацією ісламських течій фундаменталістського напрямку. Для розглядуваного регіону ця тенденція є особливо небезпечною, а ризики її реалізації дедалі зростають.

Активне втручання світових гравців (США, країни ЄС, Китай, РФ та ін.), попри декларовані стабілізаційні наміри, на практиці призводить до подальшого загострення ситуації в регіоні. Неприховане нарощування російської військової активності в акваторії Чорного

моря сформувало плацдарм для поширення активних дій Росії в напрямку Південного Середземномор'я і Близького Сходу, а також на Балканах.

Україна розташована в зоні географічної та політичної досяжності викликів і ризиків, що походять із Близького Сходу. В умовах російської окупації Криму та російсько-українського конфлікту, що триває на Сході України, цей чинник стає особливо небезпечним. Виникає потреба окреслити ключові регіональні та глобальні тенденції, що діють на просторі БСПА і, зрештою, спроможні впливати на формування нових викликів для України.

У статті зроблено спробу схарактеризувати специфіку Близького Сходу як джерела нових загроз, розглянуто внутрішні процеси, а також динамічні впливи і наслідки дій зовнішніх гравців у регіоні. Окрему увагу приділено онтології регіональних суперечностей, проблемі зіткнення систем цінностей як наслідку втягнення регіону в глобалізаційні процеси. Конфлікти у смисловій сфері потрактовано як чинники соціально-політичної нестабільності, дія яких дорівнює дії політичних, військових та економічних факторів.

Ключові слова: Близький Схід, БСПА, гібридна війна, регіональна нестабільність, глобальні ризики, російська агресія

Стаття надійшла до редакції 3.09.2020

ПЕРЕКЛАДИ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shidnij svit, 2020, No. 3, pp. 109–124

ANNALES BENEVENTANI /

TRANSLATION FROM THE LATIN AND COMMENTARIES BY E. KHVALKOV

E. Khvalkov

PhD (History), Associate Professor

Higher School of Economics, Dept. of History

17, Promyshlennaya Str., Saint Petersburg, 198099, Russia

ekhvalkov@hse.ru

Annales Beneventani is a series of Latin chronicles from the Santa Sophia monastery in Benevento, southern Italy. The entries in the annals were originally annual. There are three manuscripts of the *Annales Beneventani*, each of which comes from the convent of Santa Sophia; all three editions of the annals differ. The first manuscript came down to us as part of the Vatican Codex, which also contained a Psalter, a sacramentary, an antiphonary, and published documents. The second was found in 1724 in Benevento. The third was also created in the church of Santa Sophia. In this translation, we tried to reconcile three manuscripts.

Keywords: *Annales Beneventani*, bishop, emperor, king, Naples, prince, Saracens

АННАЛЫ БЕНЕВЕНТО /

ПЕРЕВОД С ЛАТЫНИ И КОММЕНТАРИИ Е. А. ХВАЛЬКОВА

“Анналы Беневенто” были написаны в монастыре Святой Софии (Беневенто). Анналы дошли до нас в составе трех кодексов. 1) Прежде всего, они записаны в Ватиканском кодексе, который некогда принадлежал кардиналу Сирлети и содержал в себе Псалтырь, Евхологий, содержащий чинопоследования таинств и богослужений, Антифонарий, Требник и сборник песнопений. Он был издан Николаем Алоизием в Муратори, *Antiquitates*, том 1-й. 2) В 1724 году в Беневенто, в доме донна Джованни де Никастро, архидиакона Беневенто, в свинцовом ящике был найден кодекс, в котором вместе с последованиями литаний, деяниями св. епископа Барбата, Сикундина, семи братьев и святого Виталиана содержались эти анналы. Они оказались более пространными в сравнении с предыдущими. Пратилл издал эти анналы в своем четвертом томе, стр. 360 и последующие стр., параллельно с текстом “Анналов” по кодексу, найденному первым. 3) Наконец, третий и последний из известных нам списков “Анналов Беневенто” был опубликован Стефано Борджиа в дополнение к истории господства римской церкви в королевстве Сицилия. Они были найдены в регистре монастыря Святой Софии в Беневенто, в Ватиканском кодексе, номер 4939. Эти анналы написаны от Рождества Христова до 1119 года и другой рукой – до 1128. Их первую часть, которая содержит имена римских императоров и королей лангобардов, авторы *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) опускают и приводят то, что может принести пользу в изучении истории Германии и Италии.

Текст “Анналов” во всех трех вариантах демонстрирует явную приверженность автора к папской партии в борьбе империи и папства за инвеституру, некоторую симпатию к контактам пап с французскими королями и скрытую враждебность по отношению к германским императорам. Частые упоминания об аббатах монастырей

© 2020 E. Khvalkov; 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/4.0/>).

и некоторых монастырских событиях в третьем кодексе заставляют предположить, что автор происходил из церковной среды. К XI веку авторы всех кодексов иногда вспоминают о событиях, которые происходили в Византии, а хронология в этот период выстраивается в царствование византийских императоров. На фоне отсутствия сколько-нибудь внятных упоминаний о событиях 800 года, так же как и частого упоминания уже коронованного императора Священной Римской империи как “короля”, этот факт позволяет предположить, что сам автор тех строк или, по крайней мере, один из источников, которым он пользовался, мог происходить из Южной Италии.

Текст переведен по изданию: *Annales Beneventani*. MGH, SS. Bd. III. Hannover, 1839.

КОДЕКСЫ 1 и 2	КОДЕКС 3
От Рождества Христова	
—	759. Господин Арихиз, герцог и первый князь, водворился в Беневенто, и правил он тридцать лет; он под конец склонился к тому, чтобы построить и освятить монастырь.
787. Умер Ромуальд, сын Арихиза, накануне календ августа, а через месяц умер его отец Арихиз, который был герцогом лангобардов и основателем нашего монастыря.	788. Умер господин Арихиз, а прожил он пятьдесят три года. И взошел на престол его сын Гримуальд.
788. В месяце августе седьмого дня сентябрьских календ умер Арихиз, князь и герцог Самния и основатель монастыря Святой Софии.	—
788. Айо, его сын.	—
790. Братья Ромуальд и Гримуальд; последний был сделан королем лангобардов ¹ .	—
—	805. Умер князь Гримуальд, и на престол взошел казначей Гримуальд Сокол, и правил двенадцать лет и два месяца при императоре Льве.
806. Умер князь Гримуальд, наследник господина Арихиза, и казначей Гримуальд был избран князем в Беневенто.	—
818. Сико избран князем в Беневенто, и молва говорит, что он отравил князя Гримуальда.	818. Князь Гримуальд умер, и на престол взошел Сико, и правил он пятнадцать лет и два месяца.
830. Сико — князь в Неаполе.	—
—	831. Был избран Урс и правил восемь лет и семь месяцев. Умер Сико, и его сын Сикард взошел на престол и правил шесть лет и десять месяцев.
832. Князь Сико умер, и избран его сын Сикард в Беневенто.	—
838. Перенесено тело святого Варфоломея ² в Беневент.	838. Тело святого Варфоломея было перенесено с острова Липари в Салерно в пятый день календ мая, а оттуда — в Беневенто в восьмой день календ ноября.
839. Князь Сикард был убит, и избран был Радельхиз, в тот же год освящен был ораторий Святого Варфоломея.	839. Умер князь Сикард, и Радельхиз взошел на престол и правил одиннадцать лет и десять месяцев. Освящен ораторий Святого Варфоломея.
—	840. Айо епископ — сорок семь лет.

849. Умер князь Радельхиз, и избран был его сын Радельгарий.	849. Умер Радельхиз, и взошел на престол его сын Радельгарий и правил четыре года и два месяца.
854. Умер князь Радельгарий, и избран был его брат Адельхиз, сын князя Радельгария. Умер аббат Мадельм.	854. Умер Радельгарий, и взошел на престол его родной брат Адельхиз, и правил он двадцать четыре года и шесть месяцев.
861. Аускул сожжен сарацинами.	—
866. Пришел король Людовик, и воевал с Сотаном, королем исмаильтян, и победил его.	866. Король Людовик пришел в Беневенто и захватил в плен Сотана, воюя в Апулии. Князь Радельхиз, сын Адельхия. Крисций был настоятелем монастыря, Оттон — аббатом.
871. Бари захвачен императором Людовиком.	871. Жители Беневенто захватили в плен короля Людовика.
871. Император Людовик захвачен жителями Беневенто.	—
875. Греки вторглись в Бари.	—
—	876. Посланные императорами Львом и Алексеем греки вошли в Бари в месяце декабре.
878. Избран князем Гайдериз, сын Радельхия, и убит его брат князь Адельхиз.	878. Князь Адельхиз коварно убит своим родственником и родным братом Гайдеризом, и тот избран князем и правил два года и семь месяцев. В то время настоятелем монастыря был Крисций.
881. Изгнан из Беневенто князь Гайдериз в месяце январе, и избран Радельхиз Младший.	881. Изгнан Гайдериз, и возведен на престол Радельхиз, сын вышеупомянутого Адельхиза, и правил три года и шесть месяцев.
885. Радельхиз Младший изгнан из Беневенто, и избран князем Айо.	885. Князь Радельхиз изгнан, и на шесть лет князем стал Айо.
—	886. Умер епископ Айо.
—	887. И избран епископ Петр, и правил он двадцать восемь лет.
888. Было понесено поражение при Бари от греков.	—
891. Князь Айо умер в месяце октябре, и избран его сын Урс, тогда еще мальчик.	891. Умер князь Айо, и его сын Урс, мальчик, избран в месяце октябре, один год и шесть месяцев.
892. Стратиг Симбатиций с греками вторгся в Беневенто в месяце октябре и в Сипонт в месяце июне.	892. Стратиг императоров Льва и Алексея Симбатиций вторгся в Беневенто в месяце октябре.
893. Князь Гваймарий с жителями Салерно победили греков.	893. И в месяце июне в Сипонт.
895. Греки изгнаны из Беневенто маркграфом ³ Гвидо.	895. Греки изгнаны из Беневенто маркграфом Гвидо.
898. Князь Радельхиз Младший вернулся на престол.	898. Князь Радельхиз Младший вернулся в Беневенто.
899. Венгры вторглись в Италию. Атенульф, вытеснив Радельхия, вторгся в Беневенто.	899. Венгры вторглись в Италию.
900. Жители Беневенто лишили престола Радельхиза и избрали его родственника Атенульфа из Капуи. Атенульф из Капуи был коронован в календы декабря, в третий индикт.	900. Князь Радельхиз Младший изгнан из Беневенто, и взошел на престол его сородич Атенульф, граф Капуи. Одновременно правят императоры Роман, Константин и Христофор.
—	901. Первый год княжения господина Атенульфа.

902. На третий год княжения господина Атенульфа избран его сын Ландульф. Этот Ландульф был патрицием и князем.	902. Второй год господина Атенульфа и первый год его сына князя Ландульфа, который правил тридцать семь лет и восемь месяцев. Один Атенульф правил два года и десять лет с сыном Ландульфом.
904. Венгры заплоняли и уничтожали все. Также и сарацины, прошедшие через Калабрию.	—
910. Умер папа Сергей. Ему наследовал Анастасий.	—
911. Атенульф избран князем.	—
912. Умер князь Атенульф.	912. Умер князь Атенульф. Его сын Ландульф со своим братом и его сыном правили тридцать один год и четыре месяца; и еще был избран императором Константин.
—	914. Умер епископ Петр.
—	915. Иоанн епископ — четырнадцать лет и пять месяцев. Первый год — патрициат господина Ландульфа, антипата ⁴ , патриция и князя. В этот год сарацины были изгнаны из Гарильяно этим князем Ландульфом.
916. Сарацины отброшены от Газты и Гарильяно.	—
919. Во Франции три императора.	—
921. Господин Атенульф вошел в Сипонт.	—
922. Венгры вторично вторглись в Италию в месяце феврале.	922. Венгры уже второй раз вторглись в Италию.
926. Михаил, король славян, захватил Сипонт.	—
928. Папа Иоанн умер, заколотый в крепости; на его место был возведен Лев.	928. Умер епископ Иоанн.
—	929. Другой епископ Иоанн правил двадцать пять лет и три месяца.
—	936. Князь Атенульф Младший вторгся в Сипонт.
—	937. Венгры уже в третий раз вторглись в Италию.
938. Случилось солнечное затмение.	—
941. Умер Атенульф, брат господина Ландульфа.	941. Умер князь Атенульф Младший; на престол был возведен Ландульф, сын господина Ландульфа.
943. Умер его брат Ландульф антипат ⁵ .	943. Умер князь Ландульф, антипат и патриций, на двадцать восьмом году своего правления и на третьем году правления его сына господина Ландульфа.
—	944. Четвертый год княжения господина Ландульфа, в этот год был избран его сын Пандульф Железная Голова.
947. Венгры в третий раз вторглись в Италию.	947. Венгры вторглись в Италию на шестой год правления господина Ландульфа и третий год правления его сына господина Пандульфа.
—	949. На девятый год правления господина Ландульфа и пятый год — его сына господина Пандульфа в Сипонт пришел Иоанн, магистр войска.

952. Сарацины разграбили святилище святого Михаила в Гаргано и все Беневенто.	—
—	953. Аббат Лев.
—	957. На семнадцатом году правления господина Ландульфа и тринадцатом году правления его сына господина Пандульфа умер епископ Иоанн.
958. Ландульф избран епископом.	958. Ландульф избран епископом в Беневенто и занимал кафедру двадцать восемь лет, а избран он был на сорок пятом году царствования, на тринадцатом году Романа, на восемнадцатом году Ландульфа и на тринадцатом году его сына Пандульфа.
960. Умер император Константин.	—
961. Умер князь Ландульф, и избран был Ландульф, брат князя Пандульфа.	961. На двадцать первом году господина Ландульфа и семнадцатом году Пандульфа умер вышеупомянутый Ландульф и избран был Ландульф, брат этого Пандульфа.
—	963. Умер император Роман. Король франков Оттон пришел в Рим на девятнадцатый год господина Пандульфа и второй год его брата господина Ландульфа.
964. Умер император Роман, сын Константина. Король Оттон Старший пришел в Рим.	—
967. На седьмой день утром, в месяце сентябре папа Иоанн приехал в Беневенто.	967. Папа Иоанн XIII пришел в Беневенто в седьмой день сентября. И он совершил в епископской церкви мессу на десятый год правления епископа Ландульфа, двадцать третий год правления господина Пандульфа и шестой год правления его брата господина Ландульфа.
968. Произошло солнечное затмение в четырнадцатый день месяца декабря. Умер князь Ландульф, и избран был его сын Пандульф.	968. Король Оттон пришел в Италию и в Беневенто на двадцать четвертый год правления господина Пандульфа и седьмой год правления его брата господина Ландульфа.
969. Был убит император Никифор, и возведен на царствование Цимисхий.	969. В этот год произошло солнечное затмение в месяце декабре, на двадцать пятый год правления вышеупомянутого господина Пандульфа и на восьмой год правления его брата господина Ландульфа; и умер этот Ландульф.
970. Папа Иоанн посвятил Ландульфа в первого епископа Беневенто.	970. На двадцать шестой год правления господина Пандульфа и на первый год правления его сына господина Ландульфа пришелся первый год архиепископства епископа Ландульфа.
970. Оттон взял в Риме в жены Феофано. Папа Иоанн.	—
—	972. Император Оттон пришел в Рим на двадцать восьмой год правления господина Пандульфа и на третий год правления его сына господина Ландульфа.
973. Умер Оттон Великий и аббат М...	—
975. Умер Цимисхий, и стал царствовать Василий. И папа Бенедикт был убит Цинцием. И был избран Дон, который некоторое время спустя умер.	—

981. Оттон Младший пришел в Беневенто воевать против сарацин.	981. На тридцать седьмой год правления господина Пандульфа и на двенадцатый год правления его сына господина Ландульфа умер Пандульф в месяце марте. На тринадцатом году правления Ландульфа умер его родитель.
982. Оттон побежден сарацинами и бежал в Салерно, а затем в Капую. А они разграбили всю Калабрию.	982. Жители Беневенто изгнали Ландульфа, сына господина Пандульфа, и возвели на престол князем Пандульфа, сына Ландульфа, брата Пандульфа. Король Оттон Второй вступил в войну с сарацинами в Калабрии на первый год правления господина Пандульфа. Альфан завладел архиепископством архиепископа Айо.
983. Альфан избран епископом. Умер король Рима Оттон.	983. На второй год правления господина Пандульфа король Оттон умер в Риме на третьем году царствования.
985. Папа Григорий посвятил Альфана в архиепископы.	985. Папа Григорий V посвятил Альфана в архиепископы на четвертом году правления господина Пандульфа.
990. В восьмой день ноябрьских календ случилось в Беневенто большое землетрясение, от которого разрушились многие здания и погибло много людей.	990. На девятый год правления господина Пандульфа и на третий год правления его сына господина Ландульфа, в этот год, в восьмой день календ ноября случилось землетрясение, которое сокрушило пятнадцать башен в Беневенто и в Випере и много домов, а кроме того, вследствие этого землетрясения погибло сто пятьдесят человек.
994. Матера сожжена сарацинами.	—
996. Умер папа Иоанн, и был избран Григорий.	—
997. Король Оттон пришел в Беневенто и сделал распоряжение относительно своих имуществ в пользу нашего монастыря. После этого он отправился на Монте-Гаргано.	—
998. Король Оттон пришел в Беневенто.	—
—	999. На восемнадцатый год правления господина Пандульфа и на двенадцатый год правления его сына господина Ландульфа Оттон Младший пришел в Беневенто и к замку Святого Ангела на третьем году своего пребывания императором и на пятнадцатом году своего царствования.
1001. Умер архиепископ Альфан, и король Оттон...	1001. На двадцатый год правления господина Пандульфа и на четырнадцатый год правления его сына господина Ландульфа умер архиепископ Альфан и на его место был избран архипресвитер Византий. Король Оттон с огромным войском осадил Беневенто.
—	1001. На двадцать второй год правления господина Пандульфа и на шестнадцатый год правления его сына господина Ландульфа некоторые жители Беневенто изгнали их и избрали на их место Адельферия из Абеллино.
1002. Сарацины пошли войной против Бари в день накануне нон июня, но после... дней они были отброшены; и затем они захватили Аскул и замок святого Ангела и сожгли их. И на третий день месяца августа подошли сарацины к Беневенто и ночью отошли к Капуе и Неаполю.	—

1003. Жители Беневенто изгнали князя Пандульфа и отослали его в цепях в Сорренто. Умер папа Сильвестр, и был возведен на его место Иоанн. Он умер некоторое время спустя, и другой Иоанн стал папой в день Рождества Господня.	—
—	1004. Первый год правления господина Адельферия из Абеллино и его сына Адельферия и двадцать третий год правления господина Пандульфа и семнадцатый год правления его сына господина Ландульфа.
1005. Пандульф вернулся из изгнания. Альфан был избран архиепископом.	1005. На двадцать четвертый год правления господина Пандульфа и на восемнадцатый год правления его сына господина Ландульфа они вернулись из изгнания в Беневенто, и Альфан был избран епископом, а Григорий – аббатом Святой Софии.
—	1006. На двадцать пятый год правления господина Пандульфа и на девятнадцатый год правления его сына господина Ландульфа засияла на небе ярчайшая звезда, и засуха была на земле в течение трех месяцев.
1007. Капуя подверглась нападению со стороны сарацин.	—
1009. Сарацины захватили Ботунт и замок Нати.	1009. На двадцать восьмой год правления господина Пандульфа и на двадцать второй год правления его сына господина Ландульфа зима была столь холодной, что умирали птицы и рыбы в болотах.
1010. Разрушен был Гроб Господень.	1010. На двадцать девятый год правления господина Пандульфа и на двадцать второй год правления его сына господина Ландульфа Гроб Господень был сожжен и разрушен язычниками.
—	1012. Тридцать первый год правления господина Пандульфа и двадцать пятый год правления его сына господина Ландульфа и первый год правления его сына Ландульфа.
1014. Князь Пандульф умер в месяце августе.	1014. На тридцать третий год правления господина Пандульфа и на двадцать седьмой год правления его сына господина Ландульфа и на третий год правления Пандульфа, сына того Ландульфа, умер господин Пандульф в месяце августе. Король Генрих Великий пришел в Рим во времена папы Бенедикта.
—	1015. На двадцать восьмой год правления господина Ландульфа и на четвертый год правления его сына господина Пандульфа, в тот год была создана первая коммуна.
1016. Сарацины захватили Салерно и опустошали все вплоть до акрополя и капитолия.	1016. На двадцать девятый год правления господина Ландульфа и на пятый год правления его сына господина Пандульфа Пандульф, брат господина Ландульфа, стал князем в Капуе в месяце феврале.
1017. В месяце мае норманны пришли в Апулию, а в месяце июле начали войну против греков.	1017. На тридцатый год правления господина Ландульфа и на шестой год правления его сына господина Пандульфа приведенные Исмаилом норманны воевали с греками.

1018. Появилась хвостатая звезда.	1018. На тридцать первый год правления господина Ландульфа и на седьмой год правления его сына господина Пандульфа появилась в небе комета.
—	1019. На тридцать второй год правления господина Ландульфа и на восьмой год правления его сына господина Пандульфа в календы апреля было страшное землетрясение и неурожай плодов и винограда.
1022 (1120). Король Генрих пришел в Беневенто накануне мартовских календ и одарил наш монастырь всяческим имуществом согласно своему предписанию.	1022. На тридцать пятый год правления господина Ландульфа и на одиннадцатый год правления его сына господина Пандульфа вышеупомянутый король Генрих пришел в Беневенто с папой Бенедиктом на третий день месяца марта, и он дошел до Трои и захватил князя Капуи Пандульфа.
1025. Король Генрих умер.	1025. На тридцать восьмой год правления господина Ландульфа и на четырнадцатый год правления его сына господина Пандульфа умер король Генрих и был избран на его место Конрад.
—	1028. На сорок первый год правления господина Ландульфа и на восемнадцатый год правления его сына господина Пандульфа князь Капуи Пандульф вторгся в Неаполь вследствие коварства горожан.
1029. Разлились воды рек Калоре и Саббатто. И был большой голод и язва во всем княжестве.	1029. На сорок второй год правления господина Ландульфа и на восемнадцатый год правления его сына господина Пандульфа произошел сильный разлив рек Калоре и Саббатто, приведший к наводнению.
—	1031. На сорок четвертый год правления господина Ландульфа и на двадцатый год правления его сына господина Пандульфа разлилась река Саббат и погибло много рыбы.
1033. В месяце июне случилось весьма сильное затмение солнца.	1033. На сорок шестой год правления господина Ландульфа и на двадцать второй год правления его сына господина Пандульфа в месяце июле в день святого Петра произошло солнечное затмение. Аббат Византий.
1034. Умер князь Ландульф в месяце сентябре. В день святого Петра случилось солнечное затмение.	—
—	1035. На двадцать четвертый год правления господина Пандульфа умер господин Ландульф в месяце сентябре.
—	1036. На двадцать пятый год правления господина Пандульфа князь Капуи Пандульф осадил Беневенто в месяце августе.
1038. В месяце июле пришел король Конрад в Беневенто и сделал предписание относительно своих имуществ в пользу нашего монастыря. В месяце августе князем сделан был Ландульф Младший.	1038. На двадцать седьмой год правления господина Пандульфа его сын господин Ландульф был также сделан князем в месяце августе, и Конрад император приходил в Беневенто в месяце июне.
—	1039. Двадцать восьмой год правления господина Пандульфа и первый год правления его сына господина Ландульфа в месяце сентябре.

—	1041. На тридцатый год правления господина Пандульфа и на третий год правления господина его сына Ландульфа Пандульф Капуанский вернулся в Константинополь.
—	1042. На тридцать первый год правления господина Пандульфа и на четвертый год правления его сына господина Ландульфа Пасха Господня была в одиннадцатый день календ апреля. Второй союз. Норманны снова воевали против греков.
1044. Было землетрясение в трапезе Господней в третий час, а произошло это в месяце апреле.	1044. На тридцать третий год правления господина Пандульфа и на шестой год правления его сына господина Ландульфа в трапезе Господней случилось в месяце апреле землетрясение.
1045. Умер архиепископ Альфан, и был избран Мадельфрид.	1045. На тридцать четвертый год правления господина Пандульфа и на седьмой год правления его сына господина Ландульфа умер архиепископ Альфан.
—	1047. На тридцать шестой год правления господина Пандульфа и на девятый год правления его сына господина Ландульфа король Генрих, сын Конрада, пришел войной против Беневенто, город отрезал ⁶ , а предместья сжег.
1048. Пришел король Генрих, сын Конрада, на Беневент с папой Климентом. И святой папа Лев отлучил их.	—
1048. Был страшный голод по всей земле, и весьма опустели многие места от засухи и стужи, и умерли многие люди и животные.	1048. На тридцать седьмой год правления господина Пандульфа и на одиннадцатый год правления его сына господина Ландульфа был сильный холод и голод, который длился пять лет.
1049. В месяце апреле папа Лев умер в Апулии в оратории Святого Ангела.	—
1050. Беневенто был уступлен папе Льву, вследствие того что было много разлада.	1050. На тридцать девятый год правления господина Пандульфа и на тринадцатый год правления его сына господина Ландульфа в месяце апреле в Четырдесятницу папа Лев Девятый, пройдя через Беневенто, пошел к горе Гаргано. Вышеуказанный князь не хотел ему подчиниться, поэтому жители Беневенто изгнали его и его посредников ⁷ из города.
1051. Папа Лев послал своих легатов в Беневенто, и они, взяв с жителей клятву в портовом районе города, вошли в день, следующий за идами июля.	1051. На сороковой год правления господина Пандульфа и на четырнадцатый год правления его сына господина Ландульфа и на третий год понтификата господина папы Льва Девятого и на пятый год царствования императора господина Генриха III жители Беневенто послали посольство к господину папе Льву, с тем чтобы он посетил их. Он же сначала послал своих послов, патриарха Аквилейского Доминика и кардинала епископа Гумберта, и когда народ дал клятву в верности папе, они вернулись в Рим в месяце апреле вместе с двадцатью знатными и достопочтенными мужами из числа городских жителей. И в пятый день месяца июля господин папа пришел через Монте-Кассино и вошел в Беневенто, а в восьмой день месяца августа ушел в Салерно. В тот же месяц и год был убит граф Дрого.

—	1052. На сорок первый год правления господина Пандульфа и на тринадцатый год правления его сына господина Ландульфа и на шестой год царствования императора господина Генриха III и на четвертый год понтификата господина папы Льва Девятого этот папа отправился в Беневенто и перешел через Альпы. Князь Гваймарий был убит своими людьми во второй день месяца июля.
1053. Папа Лев отправился в Апулию, где норманны вели войну, а затем вернулся в Беневенто. Там он после этого посвятил Удеризия ⁸ в архиепископы, вернулся в Рим и умер в тринадцатый день календы мая.	1053. В пятый год понтификата господина папы Льва и в седьмой год царствования императора господина Генриха III в месяце сентябре вышеупомянутый папа вернулся в Италию и в месяце июле отправился в Апулию, желая вести переговоры с Аргиром, дукой императора Константина Мономаха; но неожиданно на них напали норманны и убили из них и из наших триста воинов в месте, называемом Астагно, в четырнадцатый день календы июля. Тогда он вернулся в Беневенто в девятый день календы июля и пробыл там восемь месяцев и девятнадцать дней. И посвятил он Одельрика в архиепископы.
1054. Умер папа Лев.	1054. На шестой год правления господина Ландульфа и на восьмой год царствования императора господина Генриха упомянутый Римский Папа умер и покинул этот мир. Хумфред, граф норманнов, с большим войском осадил Беневенто, но там он подвергся немалому ущербу своих и совершенно безуспешно вернулся в Апулию.
1055. В тринадцатый день месяца июня в третий час с неба раздались громкие звуки.	1055. На девятый год царствования императора господина Генриха князь Пандульф вернулся в Беневенто в месяце январе на сорок четвертом году своего правления и восемнадцатом году правления своего сына Ландульфа.
—	1056. На сорок пятый год правления господина Пандульфа и на восемнадцатый год правления его сына господина Ландульфа, на десятый год царствования императора господина Генриха Третьего в неба раздались громкие звуки. И этот император умер в месяце июле.
1057. Умер папа Виктор, и был избран папа Стефан.	1057. На сорок шестой год правления господина Пандульфа и на девятнадцатый год правления его сына господина Ландульфа и на первый год правления господина Пандульфа, сына вышеупомянутого Ландульфа, новый город Беневенто сгорел в июньские календы. Князь Рикард взял Капую.
1058. Пандульф был пострижен в монахи в монастыре Святой Софии.	—
—	1059. На сорок восьмой год правления господина Пандульфа и на двадцать первый год правления его сына господина Ландульфа и на третий год правления господина Пандульфа, сына вышеупомянутого Ландульфа, господин Пандульф постригся в монахи. Папа Николай пришел в Беневенто в месяце августе.

—	1060. На двадцать второй год правления господина Ландульфа и на четвертый год правления его сына господина Пандульфа папа Николай осадил Alipergum.
1061. В месяце феврале папа Николай осадил Alipergum, а в месяце июле он умер. И через три месяца на папский престол был возведен папа Александр.	1061. На двадцать третий год правления господина Ландульфа и на пятый год правления его сына господина Пандульфа папа Николай умер.
—	1062. На двадцать четвертый год правления господина Ландульфа и на шестой год правления его сына господина Пандульфа Александр был посвящен в папы. Князь Рикард захватил Капуу.
1063. В третий день нон октября в послеобеденное время с неба шел сильный град, и градины были величиной с яйцо. В Бари прошел собор.	1063. На двадцать пятый год правления господина Ландульфа и на седьмой год правления его сына господина Пандульфа, в пятый день октября был большой камнепад. Умер аббат Амик.
1065. В месяце октябре сошла большая смола ⁹ .	—
1066. В шестнадцатый день майских календ появилась комета. В третий день месяца февраля в девятый час на землю спустился мрак и простоял три часа, и тут же вслед за этим пошел сильнейший дождь. Пришел герцог Готфрид. Герцог Этрурии с понтификом Николаем заключили союз против норманнского князя Капуи Рикарда. Норманны повели жесточайшую войну с британцами с земли англов и саксов.	1066. На двадцать восьмой год правления господина Ландульфа и на десятый год правления его сына господина Пандульфа на небе тридцать дней сияла комета. Герцог Готфрид пришел в Кампанию. Граф Вильгельм из Нормандии пришел по морю с большим войском и вторгся в землю англов, сражался с ними, и был убит их король.
1068. Умер архиепископ Одельрик.	—
—	1069. На тридцать первый год правления господина Ландульфа и на тринадцатый год правления его сына господина Пандульфа умер архиепископ Одельрик.
1072 (1071). В этот год герцогом Робертом было захвачено Палермо. Герцог Роберт захватил Бари, а после этого Палермо в Сицилии, и было убито очень много сарацин.	1072. На тридцать четвертый год правления господина Ландульфа и на шестнадцатый год правления его сына господина Пандульфа умер папа Александр; на его место был посвящен Григорий; пришел ¹⁰ в Беневенто в месяце августе и сжег предместья в месяце сентябре.
1073 (1072). В одиннадцатый день календ мая умер папа Александр, и Григорий стал папой в месяце апреле.	—
1073. Князь Пандульф умер в месяце феврале, а в месяце августе городище сгорело от порта Руфино. Папа Григорий VII пришел в Беневенто.	1073. На тридцать пятый год правления господина Ландульфа и на семнадцатый год правления его сына господина Пандульфа, на первый год правления папы Григория Седьмого князь Пандульф был убит в Монте-Саркли в месяце феврале.
1074. Избран господин Мадельм, и был он посвящен в аббатстве святой Софии господином папой Григорием. И Милон стал архиепископом.	1074. На двадцать шестой год правления господина Ландульфа и на второй год правления папы Григория Седьмого Милон был посвящен в архиепископы Беневенто, а господин Мадельм — в аббаты монастыря Святой Софии.

1075. Герцог Роберт продвинулся к Салерно, которое удерживал князь Гизульф, его сородич; он осадил его в месяце мае и осаждал вплоть до дня празднования святой Луции, и в ту ночь он взял этот город. Умер архиепископ Милон.	1075. На тридцать седьмой год правления господина Ландульфа и на третий год правления папы Григория Седьмого умер архиепископ Милон.
1076. Роффрид стал архиепископом.	1076. На тридцать восьмой год правления господина Ландульфа и на четвертый год правления папы Григория Седьмого господин Роффрид был избран архиепископом.
1077. В пятнадцатый день декабрьских календ умер князь Ландульф, и в четырнадцатый день январских календ пришел на Беневенто герцог Роберт и осаждал его вплоть до шестого дня ид апреля.	1077. На пятый год правления папы Григория Седьмого умер князь Ландульф и князь Рикард, и герцог Роберт осаждал Беневенто от месяца января до шестого дня ид апреля.
1078. Папа Григорий дал Роберту достоинство герцога.	—
1079. Река Калоре замерзла до такой степени, что даже люди в обуви переходили ее безо всякой опасности.	1079. На седьмой год правления папы Григория Седьмого река Калоре так замерзла, что по ней гуляли люди в обуви.
1080. Император Генрих пришел в Рим. В тот же год герцог Роберт пошел войной на тибуртинский город¹¹; и князь Иордан заключил договор с вышеупомянутым императором Генрихом. Тело святого Матфея было обретено в Салерно.	1080. На восьмой год правления папы Григория Седьмого пересохли источники воды.
1081. В третий день февральских нон сходила смола днем и ночью¹² так, как никто не помнит, чтобы было прежде. Император Генрих посещал Рим. Гвискар захватил многие земли в Романии, но потом был отброшен из них.	1081. На девятый год правления папы Григория Седьмого сошла смола¹³ в третий день нон февраля, и король Генрих пришел в Рим в месяце мае.
1082. Алексей избран императором в Константинополе. Троя восстала против норманнов.	1082. На десятый год правления папы Григория Седьмого король Генрих пошел на Рим; Алексей был избран императором в Константинополе в месяце марте.
1083. Король Генрих подошел к Риму и осадил его. Город Канни был уничтожен.	1083. На одиннадцатый год правления папы Григория Седьмого король Генрих в третий раз пошел на Рим, и захватил он портик Святого Петра в третий день месяца июня.
1084. Император Генрих назначил Папой Римским Климента, который был архиепископом Равенны. В месяце мае герцог Роберт пошел против Рима и взял его благодаря лукавству римлян, и взял он папу из крепости Святого Ангела и отправился с ним в Беневенто. Там они с папой пребывали в течение нескольких дней, а затем он пошел в Салерно и там был освящен ораторий Святого Матфея.	1084. На двенадцатый год правления папы Григория Седьмого король Генрих опять вернулся и осадил Рим в месяце ноябре, и назначил он папой архиепископа Равеннского Гвиберта, дав ему имя Климента и заключив вышеупомянутого папу Григория в крепости Святого Ангела. После чего герцог Роберт собрал войско в Апулии и продвинулся к Риму. Вошел он в город благодаря лукавству некоторых жителей и освободил из заключения вышеупомянутого папу Григория, нанес многочисленные обиды римлянам, разграбил город и сжег большую его часть, а затем вернулся с папой Григорием в Беневенто, а оттуда – в Салерно. Там вышеупомянутый папа Григорий спустя одиннадцать месяцев после своего прихода умер в восьмой день календ июня. А герцог Роберт в то же время ушел за море и сражался с императором Алексеем и там умер от расстройства желудка.

1085. Папа Григория умер в Салерно, герцог Роберт ушел за море.	—
1086. Умер граф Жерард. На шестой день мартовских ид был возведен на папский престол и наречен Виктором, и он был коронован в Капуе советом.	—
1087. Тело святого Николая перенесено в Бари. На шестой день мартовских ид был возведен на папский престол и наречен Виктором, и он был коронован в Капуе советом. И он умер в пятнадцатый день календ октября.	1087. Тело святого Николая было перенесено в Бари. Дезидерий, аббат Кассино, гражданин Беневенто, был избран папой и получил имя Виктора. Он пришел в Беневенто в месяце августе и провел там собор и умер в месяце сентябре.
1088. В месяце марте был сделан папой Урбан, и ушел он в Апулию.	1088. Оттон, епископ Остийский, был сделан кардиналами папой в Таррацине ¹⁴ .
1089. Пизанцы и генуэзцы сокрушили область Африки. В Мельфи был собран собор понтификом Урбаном, затем собор переправился на Сицилию вместе с Роджером. Капуанцы восстали.	1089. Папа Урбан прошел через Беневенто и провел собор в Мельфи ¹⁵ .
1090. Роджер изгнал сарацин из Сицилии.	—
1091. Семь месяцев длилась сильная засуха.	1091. Папа Урбан пришел в Беневенто и провел собор.
1092. Папа Урбан приехал в Салерно с многими кардиналами.	1092. Папа Урбан прошел через Беневенто и собрал собор в Трое.
1093. Урбан провел собор в Трое с двумястами епископами и аббатами и после этого вернулся в Рим. В месяце апреле многие видели, как со стороны запада на небе звезды как бы падают.	1093. Папа Урбан отправился в Галлию.
1094. В четырнадцатый день месяца января случилось страшное землетрясение, и на четвертый день оно возобновилось, принеся городу многочисленные разрушения, а потом была сильная стужа, ветер и снег.	1094. Произошло землетрясение в четырнадцатый день месяца января, и на четвертый день месяца апреля в утренние часы на рассвете многие видели, как звезды падали с неба.
1096. Род христиан пересек море, чтобы сражаться с язычниками.	1096. Род франков и лангобардов пересек море в качестве паломников под предводительством Боэмунда, который взял и удерживал Антиохию, и Танкреда, который стал после него князем в Антиохии, и герцога Готфрида.
1097. Благодатный Иерусалим возвращен христианами. Умер Дагмар.	1097. Христиане осадили и взяли Иерусалим и поставили в нем своего короля.
1098. Капуя возвращена Роджером. Собор в Бари. Лето было более жарким, чем обыкновенно, поэтому засохли виноградные лозы и ягоды.	—
1099. Папа Урбан умер на третий день месяца июля, и избран Пасхалий, которого прежде звали кардинал Райнерий; тогда закончилась схизма.	1099. Умер папа Урбан, и кардинал пресвитер Райнерий был возведен на престол под именем папы Пасхалия.
1100. Папа Климент умер насильственной смертью ¹⁶ . Умер граф Роджер. Папа Пасхалий отправился в Апулию и собрал собор в Мельфи в месяце октябре и отлучил город Беневенто, и город пребывал отлученным одиннадцать месяцев и двадцать один день.	1100. На второй год правления папы Пасхалия Второго этот папа созвал в Мельфи собор. Умер папа Климент. Умер граф Роджер Сицилийский.

1101. Роджер – граф Сицилии и Калабрии. Папа Пасхалий с герцогом Роджером и огромным количеством бесчисленных воинов пошел на Беневенто; и Ансо, сын Датмара¹⁷, потрясенный страхом, бежал в десятый день октябрьских календ. На следующий же день папа с триумфом вошел в город и подчинил его своей власти.	1101. На третий год правления папы Пасхалия Второго тиран Ансо с сыновьями и братьями был изгнан из Беневенто.
1102. Был весьма великий голод, так что модий пшеницы продавали за сто денариев; и умерло великое множество людей. Боэмунд вернулся из святого города в Апулию.	1102. На четвертый год правления папы Пасхалия Второго этот папа провел в Беневенто собор.
–	1103. На пятый год правления папы Пасхалия Второго случился сильный голод.
–	1104. На шестой год правления папы Пасхалия Второго случились голод и моровая язва.
1105. В десятый день месяца февраля появилась с запада комета. Папа Пасхалий отправился во Францию против Генриха.	1105. На седьмой год правления папы Пасхалия Второго были сильный холод и наводнения от разлива рек. Темная¹⁸ звезда с лучами появилась со стороны запада на десятый день месяца февраля.
1106. Умер король Генрих.	1106. На восьмой год правления папы Пасхалия Второго умер король Генрих и вышеупомянутый папа отправился в Галлию.
1107. Умер архиепископ Роффрид. Умер аббат господин Аделм, и стал аббатом господин Бенедикт.	1107. На девятый год правления папы Пасхалия Второго почил в Боге архиепископ Роффрид и аббат Мадельм, и господин Бернارد был избран в аббате святой Софии. Бернارد – аббат.
1108. Папа Пасхалий пришел в Беневенто и провел там собор в месяце октябре и посвятил в шестой день ноябрьских ид Ландульфа.	1108. На десятый год правления папы Пасхалия Второго этот папа собрал собор в Беневенто и поставил Ландульфа в архиепископы.
1109. На второй день месяца ноября погибла от огня сокровищница Святой Марии.	1109. На одиннадцатый год правления папы Пасхалия Второго сгорела казна епископской церкви.
1110. В месяце июле появилась комета, и была она в небе тридцать дней. Сын короля Генриха пошел на Рим в месяце феврале и благодаря коварству захватил папу Пасхалия и кардиналов. Умер герцог Роберт в восьмой день календ марта, а после него – его брат Боэмунд.	1110. На двенадцатый год правления папы Пасхалия Второго комета появилась на небе и была видна в течение тридцати дней. Умерли герцог Роджер и Боэмунд. Генрих император...
1112. Папа Пасхалий созвал собор в Риме в месяце марте, нарушив договор, который он заключил с королем и в соблюдении которого клялся с кардиналами, подтверждавший декреты предыдущих понтификов об инвеституре епископов¹⁹ Германии. В двенадцатый день календ июля в Неаполе море отступило, а вода отошла примерно на сорок шагов, так что рыбы оставались на суше; а после этого в небе появилась очень яркая звезда. В одиннадцатый день календ августа было начато строительство оратория Святого Варфоломея на новом фундаменте.	1112. На четырнадцатый год правления папы Пасхалия Второго в Неаполе отступило море примерно на двести шагов, рыбы оставались на суше. И немедленно появилась в двенадцатый день календ июля очень яркая звезда.

1113. Граф Иордан и Роберт вместе с князем Капуи заключили союз и пошли войной против Беневенто во второй день августовских ид. Но они были позорно изгнаны графом Ландульфом и жителями Беневенто и вынуждены были отступить в укрытия.	1113. На пятнадцатый год правления папы Пасхалия Второго этот папа собрал собор в Беневенто.
1114. Был созван собор в Кепрано. Архиепископ Пандульф был низложен.	—
1116. Собор в Трое собрался в день Троицы²⁰.	—
1117. В Беневенто был проведен другой собор; на этом соборе присутствовали папа Пасхалий, сто тринадцать архиепископов и епископов и много аббатов со всей Италии. На следующий год папа Пасхалий умер и вместо него был избран Геласий.	1117. На девятнадцатый год правления папы Пасхалия Второго в месяце феврале, в третий день папа Пасхалий умер. Кардинал-диакон и канцлер господин Иоанн был избран и наречен папой Геласием и в следующем месяце марте посвящен в Гаэте. За пять дней до его посвящения внезапно вошел с небольшими силами в Рим и немедленно послал послов в Гаэту к папе, обещая мир для церкви; и поскольку на это не последовало ответа, он тут же собрал свой собор из своих же сообщников в Бурдино, не имея там, впрочем, ни одного кардинала и ни одного из римских клириков. Первого дня он осадил замок Туррикуле...
—	1118. На первом году господина Геласия Второго этот папа отправился во Францию.
1119. Умер папа Геласий, вместо него был назначен в Галлии Каликст.	1119. Первый год господина папы Каликста Второго.
—	1120. В том году умер аббат господин Бернارد в пятый день календ августа, и господин Иоанн был избран в аббатстве с согласия братства в девятнадцатый день в календы сентября и посвящен в монастыре Святой Софии папой господином Каликстом в пятнадцатый день календ сентября.
1121. Папа Каликст пришел в Салерно для умиротворения норманнов.	—
1123. Папа вернулся в Беневенто с великой радостью.	—
1126. Умер герцог Вильгельм Салернский. Граф Роджер отправился в Апулию.	—
—	1128. В этот год умер аббат господин Иоанн и избран был господин Франко в аббатстве Святой Софии, и был он посвящен папой господином Гонорием.
1130. Граф Роджер, завоевавший многие земли, был провозглашен своими в Салерно королем Италии; и город Неаполь был ему передан дукой Сергием. Вследствие этого имело место много войн, которые, возможно, опишут другие.	—

¹ Чит. “герцог Беневенто”.

² Лат. чтение “Бартоломео”.

³ Marchio.

⁴ То есть проконсула.

⁵ То есть проконсул.

- ⁶ Дословно “отлучил”; можливо, здесь все же имеется в виду папский интердикт.
⁷ В тексте стоит “sculdays”, возможно, надо “sculnas”.
⁸ Т. е. Ульриха.
⁹ Так дословно, в тексте – “resina nimia”, место не вполне ясно.
¹⁰ Из текста не очевидно, кто именно это был; возможно, Роберт Гвискар.
¹¹ Ныне Тиволи.
¹² Так дословно, в тексте – “resina nimia”, место не вполне ясно.
¹³ Так дословно, в тексте – “resina nimia”, место не вполне ясно. Ср. выше.
¹⁴ Город на Аппиевой дороге.
¹⁵ Вероятно, в Амальфи.
¹⁶ Дословно: “ему это было навязано”.
¹⁷ Вероятно, здесь должно быть “Дагмара”.
¹⁸ Также возможен перевод “загадочная, непонятная, невиданная”.
¹⁹ Дословно “понтификов”, здесь в смысле “епископов”.
²⁰ Место не вполне ясно.

Аннали Беневенто /

Переклад з латини та коментарі Є. О. Хвалькова

“Аннали Беневенто” – це низка латинських літописів з монастиря Санта-Софія в Беневенто, Південна Італія. Записи в “Анналах” спочатку були щорічними. Існують три рукописи “Анналів Беневенто”, кожен з яких походить з монастиря Санта-Софія; всі три редакції літопису різняться. Перший рукопис дійшов до нас у складі Ватиканського кодексу, який також містив у собі Псалтир, Сакраментарії, Антифонарій та опубліковані документи. Другий був знайдений у 1724 році в Беневенто. Третій був також створений у церкві Санта-Софія. У цьому перекладі ми прагнули узгодити три рукописи.

Ключові слова: “Аннали Беневенто”, єпископ, імператор, король, Неаполь, принц, сарацини

Переклад надійшов до редакції 5.06.2020

BHAGAVADGĪTĀ. CHAPTERS 14–15 /
TRANSLATION FROM THE SANSKRIT, INTRODUCTORY ARTICLE
AND COMMENTARIES BY D. BURBA

D. Burba

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

This publication presents the Ukrainian translation of the fourteenth and fifteenth chapters of *Bhagavadgita*, composed perhaps in the 1st or 2nd century CE that is the most famous Hindu Scripture.

The fourteenth chapter is entitled *The Yoga of the Division of the three gunas*. The term *guna* is applied to the three modes of material nature, through which its manifestation and functioning takes place. These three gunas are called: *sattva* (goodness, purity), *rajas* (passion, activity), and *tamas* (darkness, inertia). Particular attention to the concept of gunas is paid by Samkhya philosophy. As for the *Bhagavadgita*, its fourteenth chapter describes the influence of the three gunas on a person's psyche and behavior, as well as on the character of his posthumous life.

The title of the fifteenth chapter is *The Yoga of the Supreme Purusha*. The word *purusha* in common sense means man but when it comes to "inner man" then *purusha* is a spiritual entity or soul which is also called Atman. However, there is also the "Supreme Purusha, called the Supreme Atman". He is eternal Lord Krishna. A person who knows this is knower of all and he worships Krishna with all his being.

The chapter begins with the allegory of the world tree. It is said that a yogi who has transcended the world cuts off this firm and deep-rooted tree with a strong sword of non-attachment.

The concepts and realities considered in these chapters 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*, *Samkhya Karika*, *Upanishads*, *Puranas* and other classical texts of Hinduism.

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

БГАВАДГІТА. ГЛАВИ 14–15 /
ПЕРЕКЛАД ІЗ САНСКРИТУ, ВСТУПНА СТАТТЯ ТА КОМЕНТАРІ Д. В. БУРБИ

Продовжуємо публікацію перекладу найвідомішої священної книги індусів – "Бгавадгіти". Цей номер журналу містить глави 14–15, які перекладалися із санскритського тексту критичного видання шостої книги "Магабгарати" [The Mahabharata... 1947]. (Глави 1–13 див. у попередніх номерах журналу). Інші фрагменти "Магабгарати", процитовані в примітках, перекладалися з відкоректованого санскритського тексту, який теж базується на цьому виданні². Санскритська термінологія передана згідно з рекомендаціями, викладеними в статті "Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові" [Бурба 2018].

Чотирнадцята глава цілком написана віршовим розміром *шлока* (śloka, два рядки по шістнадцять складів, розділені цезурою навпіл), а в п'ятнадцятій вірші 2–5 і 15 складені розміром *триштубх* (triṣṭubh, чотири рядки з одинадцяти складів; утім, у першому рядку вірша 15.3 на один склад більше).

Глава 14 присвячена трьом *гунам* (guṇa "якість"; "нитка"): *самтві*, *раджасу* й *тамасу*. Найбільше уваги цим поняттям давньоіндійської філософії приділяє система

© 2020 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 (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

санкх'я. У такому засадничому трактаті цієї школи індійської думки, як “Санкх'я-каріка” (13), зокрема, сказано: “Вважається, що саттва легка й просвітлює, раджас – рухливий і спонукає, тамас – важкий і огортає”. З одного боку, гуни є надважливими чинниками світовияву, за участі яких формуються психічні (“тонкоматеріальні”) й фізичні елементи Всесвіту (див. примітку до вірша 7.4). Проте чотирнадцята глава “Бхагавадгіти” присвячена іншій іпостасі гун – їхньому впливові на психіку, характер і поведінку людини. Апелюючи до такого значення слова *гуна*, як “нитка”, індійські ілюстратори нерідко малюють гуни у вигляді ниток, за які мая (світова ілюзія) смикає людей, мов маріонеток у ляльковому театрі.

Однак починається чотирнадцята глава чотирма віршами, що не мають прямого стосунку до зазначеної теми. Перший вірш налаштовує читача на серйозний лад – адже буде йтися про “найкраще зі знань”, осягнувши яке, усі мудреці досягли “вищої досконалості”. У віршах 3–4 викладається характерне для санкх'ї дуалістичне вчення про походження істот від Бога як батька і матерії як матері. Роль Бога Кришна очікувано відводить собі, а от для позначення матерії замість типових термінів *pradhāna* чи *prakṛti* використане слово *brahman* (яке зазвичай має інше значення).

П'ятий вірш нарешті перелічує три гуни й зазначає, що вони ставлять втілену істоту в умови певних обмежень. Далі, по тринадцятий вірш включно, перелічуються характерні особливості виявів кожної з гун у житті людини. Підсумком людського життя є смерть, тому у вірші 18 зазначається, що характер посмертного існування душі теж залежить від гуни, у якій перебуває людина: “Хто перебуває в саттві, ті йдуть угору, раджасові люди залишаються посередині, а тамасові йдуть униз”. Але хоча рай (до якого потрапляють ті, хто “йде угору”) відносно кращий за пекло чи нижчі форми життя, однак він теж належить до сфери сансари. Натомість людина, яка піднялася над гунами, вивільнившись із пут народження, смерті, старості й страждань, здобуває безсмертя. У вірші 21 Арджуна запитує про ознаки такої людини, і вірші 21–25 містять відповідь на це запитання. Проте прихильникам культу Кришни цього видалося замало, тому останні два вірші чотирнадцятої глави додають, що “гідним буття Брагмана” стає той, хто поклоняється Кришні неухильною бгакті-йоогою, бо Кришна є основою “безсмертного й невичерпного Брагмана, непорушної дгарми й абсолютного щастя”.

П'ятнадцята глава починається з опису “світового дерева” – алегорії, відомої також з упанішад. Подолання світу адептом йоги описане як “зрубування” цього дерева. У четвертому вірші стверджується, що потім переможець “ввіряється Передвічному Пуруші” і більше вже не повертається у світ сансари.

Слово *пуруша* (*puruṣa*) у побутовому сенсі означає “людина”. Однак вірш 16 стверджує, що “є двоє пуруш: тлінний і невмирущий”. Коли йдеться про “внутрішню людину”, тоді пуруша – це духовна сутність, душа, яку ще називають Атманом. Але наступний вірш пояснює, що є ще й “Найвищий Пуруша, названий Вищим Атманом” – це “вічний Господь”, тобто сам Кришна. Людина, яка знає це, досягла повноти знання і від усього серця поклоняється Кришні.

Вірші 6–11 описують конструкцію психічного апарату людини: у матеріальному світі душа оточена шістьма органами сприйняття (включно з розумом), за допомогою яких вона комунікує із зовнішнім світом. Ці органи супроводжують душу й після смерті. Оскільки таке твердження неминуче має викликати заперечення матеріалістів – мовляв, ніхто душу не бачив, – “Бхагавадгіта” одразу переходить у наступ: не бачать душу дурні, які не попрацювали над собою, а цілеспрямовані йоги, які “мають око знань”, бачать.

У віршах 12–15 стверджується, що Кришна є джерелом саява сонця, місяця і вогню, гарантом родючості землі, процесу травлення та інтелектуальної діяльності. Він створив веданту й знає Веди, метою вивчення яких є пізнання Кришни.

Останній вірш п'ятнадцятої глави справляє враження кінцівки трактату, оскільки Кришна на завершення каже: “Мною сповіщене це найтаємніше вчення”. Можливо, колись тут справді був кінець “Бхагавадгіти”, але у своїй теперішній рецензії вона містить ще три глави.

ГЛАВА 14. ЙОГА РОЗРІЗНЕННЯ ТРЬОХ ГУН

Господь сказав:

1 – Розповім ще про найвище знання – найкраще зі знань, досягнувши яке³, усі мудреці піднялися звідси до вищої досконалості⁴.

2 Ті, хто досяг, спираючись на це знання, уподібнення Мені, більше не народжуються, навіть при [новому] сотворінні світу, і не бояться його знищення⁵.

3 Моє лоно – Великий Брагман⁶, у нього Я вкладаю зародок. Так, нащадку Бгарати, з'являються на світ усі істоти.

4 Арджуно, у яких би лонах не зароджувалися тіла, їхнє лоно – Великий Брагман, а Я – запліднювальний Батько⁷.

5 Саттва, раджас, тамас – ось, Арджуно, гуни, що виникли з природи й зв'язують вічного, втіленого в тілі⁸.

6 З них здорова саттва, що сяє чистотою, в'яже, о бездоганий, прив'язаністю до щастя і знання⁹.

7 Арджуно, знай: у породженого бажанням і прив'язаністю раджасу – природа пристрасті. Він зв'язує втіленого прив'язаністю до діяльності¹⁰.

8 Знай: породжений невіглаством тамас уводить в оману всіх втілених. Він зв'язує, нащадку Бгарати, нехлюйством, лінощами й сном¹¹.

9 Нащадку Бгарати, саттва прив'язує до щастя, раджас – до діяльності, а тамас, приховавши знання¹², прив'язує до нехлюйства¹³.

10 Нащадку Бгарати, пересиливши раджас і тамас, з'являється саттва; [так само] – раджас [щодо] саттви й тамасу, а також тамас [щодо] саттви й раджасу¹⁴.

11 Коли в цьому тілі в усіх брамах [сприйняття] з'являється чітке розуміння¹⁵ [природи об'єктів], слід знати, що переважає саттва¹⁶.

12 Жадібність, суєтність, брання до справ, неспокій, хіть – усе це народжується, о найкращий з нащадків Бгарати, коли переважає раджас¹⁷.

13 Морок та інертність, омана й нехлюйство – усе це народжується, Арджуно, коли переважає тамас¹⁸.

14 Якщо втілений помирає тоді, коли переважає саттва, то він досягає чистих світів тих [душ], які пізнали Найвище¹⁹.

15 Зустрівши смерть у раджасі, [людина] народжується знову серед прив'язаних до діяльності²⁰, а той, хто вмирає в тамасі, народжується з лона нерозумних²¹.

16 Плід благочестивої діяльності називають саттвовим і чистим, але плід раджасу – страждання, а плід тамасу – невігластво²².

17 Від саттви народжується знання, від раджасу – жадібність, а через тамас виникають нехлюйство, омана²³ й невігластво²⁴.

18 Хто перебуває в саттві, ті йдуть угору, раджасові [люди] залишаються посередині, а тамасові, котрі перебувають під впливом останньої гуни, йдуть униз²⁵.

19 Коли [воістину] зрячий бачить²⁶, що крім гун немає іншого виконавця дій, і знає²⁷ Те, що над гунами²⁸, тоді він досягає²⁹ Мого буття³⁰.

20 Вийшовши за межі³¹ цих трьох гун³², від яких походить тіло³³, втілений, вивільнившись [із пут] народження, смерті, старості й страждань³⁴, здобуває безсмертя³⁵.

Арджуна сказав:

21 – Господи, які ознаки того, хто вийшов за межі цих трьох гун? Як він поводить себе і як піднімається над цими трьома гунами?³⁶

Господь сказав:

22 – Арджуно, [це той, хто] не ненавидить ясність [розуміння], метушливість і оману³⁷, коли вони є, і не прагне їх, коли їх немає³⁸;

23 хто як непричетний³⁹ не піддається впливу гун; “Гуни обертаються в гунах”⁴⁰, – хто, [думаючи] так, залишається спокійним і непохитним;

24 незмінний у насолоді і стражданні, який перебуває в собі й для кого однакові грудка глини, камінь і золото⁴¹, байдужий до приємного і неприємного⁴², стійкий, байдужий до ганьблення і прославлення⁴³;

25 байдужий до почестей і приниження⁴⁴, з однаковим ставленням до друзів і ворогів⁴⁵; [хто] зрікся всіх починань – він називається тим, хто вийшов за межі гун⁴⁶.

26 І хто поклоняється Мені неухильною бгакті-йогою⁴⁷, той, перевершивши ці гуни, стає гідним буття Брагмана.

27 Бо Я основа безсмертного й невичерпного Брагмана, непорушної дгарми й абсолютного щастя⁴⁸.

ГЛАВА 15. ЙОГА НАЙВИЩОГО ПУРУШІ

Господь сказав:

1 – Вічною називають ашваттху⁴⁹, у якої корінь вгорі, гілки⁵⁰ внизу⁵¹, а листя⁵² – священні гімни. Хто її знає, той знає Веди.

2 Униз і вгору тягнуться її вирості з гун гілки, пагони яких – об’єкти органів чуття. І вниз протягнуте [її] коріння⁵³, що зв’язує [людину] діяльністю у світі людей⁵⁴.

3 Не сприйняти тут її образу, кінця, початку й основи. Зрубавши міцним мечем⁵⁵ неприв’язаності цю сильно вкорінену ашваттху,

4 [потрапляють] потім туди, куди слід пориватися, потрапивши куди [вигукують]: “Ввіряюся⁵⁶ Передвічному Пуруші, від якого здавна веде своє походження [світ]!” – і більше вже не повертаються⁵⁷.

5 Не засліплені пихою⁵⁸, постійно занурені в Атман, вільні від бажань і вільні від дихотомії⁵⁹, що зветься “насолота-страждання”⁶⁰, непадвладні омані⁶¹, подолавши прив’язаність і пороки⁶², досягають того Вічного Притулку.

6 Не освітлюється він ні сонцем, ні місяцем, ані вогнем⁶³. Те [місце], прийшовши куди не повертаються, – це Моя Вища Обитель⁶⁴.

7 У світі [втілених] живих [істот] Моя частинка, вічна жива істота, притягує⁶⁵ до себе шість, разом з розумом, чуттів, які є частиною матеріальної природи.

8 Коли владар [тіла] отримує тіло й коли залишає [його], [він], захопивши ці [чуття], переносить [їх], немов вітер – запахи від джерела [запаху]⁶⁶.

9 Використовуючи⁶⁷ слух, зір, дотик, смак, нюх і розум, він насолоджується об’єктами органів чуття⁶⁸.

10 Дурні⁶⁹ не бачать [його], наділеного гунами⁷⁰, ні коли він полишає [тіло], ні коли перебуває [в ньому] й насолоджується. Бачать ті, хто має око знань⁷¹.

11 І цілеспрямовані йоги бачать його, котрий у [їхньому] тілі перебуває⁷². Нерозумні, які не попрацювали над собою, не бачать його, навіть якщо прагнуть.

12 Знай, що саяво, яке йде від сонця й освітлює весь Усесвіт, [саяво], яке в місячному [світлі] й у вогні, – це Моє саяво⁷³.

13 І, увійшовши в землю⁷⁴, Я підтримую істот енергією життя, а ставши повним місяцем⁷⁵, рощу всі рослини.

14 Ставши вогнем травлення⁷⁶, перебуваючи в тілі живих істот⁷⁷ і з’єднавшись із праною та апаною⁷⁸, Я перетравлюю їжу чотирьох видів⁷⁹.

15 І Я перебуваю в серці кожного⁸⁰. Від Мене – пам’ять, знання і міркування⁸¹. І Я те, що пізнається за допомогою всіх Вед⁸². Саме Я творець веданти й знавець Вед⁸³.

16 У світі є двоє пуруш: тлінний і немирущий. Тлінний – усі істоти, а незмінний⁸⁴ називається немирущим⁸⁵.

17 Але Найвищий Пуруша, названий Вищим Атманом, – інший. [Це] вічний Господь, який, увійшовши в три світи⁸⁶, підтримує [їх]⁸⁷.

18 Позаяк Я перевершую тлінне й вищий навіть за немируще, у світі⁸⁸ й Ведах Я відомий як Пурушоттама⁸⁹.

19 Нащадку Бгарати, хто, не обдурений [масю], знає Мене як Пурушоттаму, той знає все й від усього серця поклоняється Мені⁹⁰.

20 Так, о бездоганий⁹¹, Мною сповіщене це найтаємніше⁹² вчення. Нащадку Бгарати, пізнавши його, [людина] стане мудрою, і в неї буде зроблено [все], що треба зробити.

¹ Слід мати на увазі, що нумерація віршів у різних виданнях не завжди збігається.

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 Слова uaj jñātvā ("осягнувши яке") вже звучали у віршах 4.16, 4.35, 7.2, 9.1, 13.12.

⁴ Варіант перекладу: "мудреці досягли тут (у цьому тілі, як дживанмукти) вищої досконалості".

⁵ Дивись також вірші 8.20 і 9.7.

⁶ Більшість індійських коментаторів вважають, що під *Великим Брагманом* тут треба розуміти невиявлену матеріальну природу (pradhāna). Пор.: "Але з часом доблесний Адгокшаджа (Вішну) як самосущий Пуруша вклав сім'я в маю, яка складається з гун" (Бгагавата-пурана 3.5.26). Див. також примітку до вірша 7.4.

⁷ "І ті численні інші істоти (jīva), які всі просякнуті Мною (maṇ-maya), не бачать Мене, [свого] Батька, оманені Моєю масю. І в яких би лонах тут не виникали усілякі тіла (mūrti), мая для них – Вище Лоно, а Мене знають як Батька" (Курма-пурана 2.8.6–7). У коментарі Гаудапади до 21-ї каріки Ішваракришні сказано: "Як унаслідок парування чоловіка й жінки народжується син, так завдяки поєднанню прадгани (тобто праматерії) з Пурушею з'являється світ". Див. також 9.10 і відповідну примітку.

⁸ *Втіленого в тілі* – тавтологія, властива оригіналу (dehe dehinam).

Про гуни див. примітку до вірша 2.45.

⁹ "Те, що тут хтось розглядає в собі як поєднане з приязню (prīti), з умиротворінням і чистотою, це нехай він розуміє як саттву" (Магабгарата 12.239.20). Див. також 13.21.

¹⁰ "Те, що пов'язане із запальністю і рухом у розумі й тілі, треба розуміти як раджас..." (Магабгарата 12.239.21).

¹¹ "Те, що пов'язане з оманою щодо невиявленого в матеріальному (avyakta-viśaya), яке невизначене, нерозпізнане, треба розуміти як тамас" (Магабгарата 12.239.22). Згідно з "Бгагавадгітою", саттва й раджас сковують прив'язаність, тоді як стосовно тамасу говорити про прив'язаність немає потреби.

¹² Знання вважається невід'ємною властивістю душі, але в матеріальному світі йому не дає проявитися тамас.

¹³ Слово gramāda може означати не лише "нехлюйство", а й "безумство".

¹⁴ "Магарадже, за своїм бажанням матеріальна природа заради гри (krīdārtham) спонтанно видозмінює гуни стократно й тисячократно" (Магабгарата 12.301.15). "Тамасу пара – саттва, саттві пара – раджас; також раджасу – саттва, саттві пара тамас. Коли пригнічується тамас, тоді зростає раджас; де пригнічується раджас, там зростає саттва" (Магабгарата 14.36.6–7). "Раджасу пара – саттва, саттві пара – раджас; обом – саттві й раджасу – парою зветься тамас" (Девібгагавата-пурана 3.8.50). Остання цитата наводиться в коментарях Гаудапади й Вачаспаті Мішри до 12-ї каріки Ішваракришні. Ще один схожий вірш міститься в "Анугіті": "Не можна розповідати про гуни як про цілком окремі: нерозривними бачаться раджас, саттва й тамас. [Вони] одна з одною пов'язуються, залежні одна від одної, одна в одній перебувають усі, також одна за одною обертаються. Як саттва, так, безсумнівно, і тамас обертається; як тамас і саттва, так і раджас тут, кажуть. Поєднані, [вони] разом свій шлях (yātrā) здійснюють [як] нерозлучні супутники" (Магабгарата 14.39.1–4a).

У "В'яса-бгаш'ї" (1:2) щодо коловороту гун сказано: "Саттва свідомості (citta), злита з раджасом і тамасом, – така, що [людині під її впливом] приємні владність (aiśvarya) та матеріальні об'єкти (viśaya). Змішана з тамасом, вона така, що [людина під її впливом] перебуває в адгармі, невігластві, незреченні [світу], безсиллі (ānaiśvarya). Коли покрив омани

знищено, вона, з домішками лише раджасу, саяна, така, що [людина під її впливом] перебуває в дгармі, знанні, зреченні [світу], владності. Позбавлена забруднення раджасом, вона залишається у власній формі (svagūpa) лише як апелювання (ākhyāti) до відмінності саттви від пуруші й рух медитації до [самадгі типу] *дгарма-мега* (dharma-megha)”.

¹⁵ Зазвичай початок цього вірша перекладають дещо туманно: “Коли всі брами цього тіла освітлені знанням...”

¹⁶ “Великодушність (sattva), блаженство, перевага (udreka), удовolenість (rīti), саяність, щастя, істинність (śuddhitva), здоров’я, вдовolenість, віра, щедрість, негарячкуватість, толерантність, вірність, ненасильство, безсторонність, правдивість, необтяженість (ānpa), м’якість, скромність, сталість, чистота, щирість, пристойність, нехтивість, безтурботність, неприв’язаність до бажаного й небажаного, шанобливість, нехвалькуватість, практика роздачі дарунків, нежданя як найвища мета й милосердя до всіх істот – це названо якостями саттви” (Магабгарата 12.301.17–20). “Радість, удовolenість, блаженство, щастя, заспокоєння свідомості – коли є причина для такого стану свідомості чи коли немає – ознаки саттви” (Магабгарата 12.212.26). “Коли хтось відчуває в собі удовolenість, умиротворіння і чистоту розуму (śuddhābha), слід вважати це саттвою” (Закони Ману 12.27). “Коли в когось у тілі й розумі удовolenість, це треба розглядати як прояв саттвого настрою” (Магабгарата 12.187.30; з однією зміненою літерою цей вірш повторюється у 12.212.29). Див. також присвячену саттві главу “Анугіті” (Магабгарата 14.38).

¹⁷ “Перелік ознак раджасу має такий вигляд: краса, войовничість, владність, скупість, відсутність співчуття, переживання щастя й нещастя, лихослів’я, схильність сперечатися, его, суєтність, ворожість, войовничість, грабіжництво, безсоромність, нечесність, розбірливість, грубість, бажання-гнів (kāma-krodha), безумство, пияцтво, пиша, ненависть, образливі слова (ativāda). Так названі властивості раджасу” (Магабгарата 12.301.21–23). “Невдовolenість, смуток, жадібність, нетерплячість, терзання з приводу й без приводу – такими бачаться ознаки раджасу” (Магабгарата 12.187.34; 12.212.27). Див. також “Закони Ману” (12.28) й “Анугіту” (Магабгарата 14.37).

¹⁸ “...Сукупність тамасових [властивостей]: омана, темрява (aprakāśa), морок (tāmisra), сліпа пільма (andha-tāmisra). Гнів називають мороком, а смерть – сліпою пильмою. Тут ознаки тамасу [такі]: об’їдання, ненаситність і нестриманість у питті, любов до [сильного] запаху (gandha), до вбрання, розваг, ліжка, [зручного] сидіння, денного сну, суперечок, танців, співів, музики, нехлюйство (gramāda), невігластво, безвір’я, ненависть до дгарми – цими якостями вирізняється тамас” (Магабгарата 12.301.24–27).

“Пиша, також омана, недбальство, сонливість, лінощі – що б з цього не виявлялося, це різні властивості тамасу” (Магабгарата 12.187.35). “Нездатність відрізнити [істину від неістини], омана, недбальство – це різні властивості тамасу” (Магабгарата 12.212.28). “Те, що пов’язане з оманою щодо невиявленого, яке має матеріальний характер (viśayātmaka) [та] невизначене [і] нерозпізнане, хай [розумний] розуміє як тамас” (Закони Ману 12.29); майже такий вірш “Магабгарати” процитовано в коментарі до 14.8.

¹⁹ Див. також 8.6.

²⁰ “Хто живе нещасним людським життям, той оманоється. Немає звільнення від цього страждання, бо зв’язок (saṅga) [з матерією] – ознака страждання” (Магабгарата 12.316.8). “Адже втіхи, породжені дотиком [до матерії], – джерело страждань. Арджуно, вони мають початок і кінець; розумний ними не тішиться” (Бхагавадгіта 5.22).

²¹ *Нерозумних* – тобто тварин або нерозвиннутих людей. “Інші, які здійснюють недобрі (asat) вчинки, потрапляють у лона тварин (tiryag-yoni)” (Магабгарата 12.185.22a). “Прив’язаний до об’єктів чуттів, він нехтує тим, що мав би робити. Тому йде шляхом вниз, у [тіла] тварин. А вищий шлях – на небо” (Магабгарата 12.287.21).

²² Гаудапада в коментарі до 16-ї каріки Ішваракришні зазначає: “У богів переважає саттва, а раджас і тамас підпорядковані, тому вони нескінченно (atyanta) щасливі; у людей переважає раджас, а саттва й тамас підпорядковані, тому вони нескінченно нещасні; у тварин переважає тамас, а саттва і раджас підпорядковані, тому вони нескінченно нерозумні (mūḍha)”. Згідно з “Бхагавата-пураною” (3.7.17), “і останні дурні, і ті, хто піднявся над інтелектом, – ті й ті в щасті процвітають. Страждають [ті] люди, [які] посередині”. Див. також 5.22.

²³ “Арджуно, той огорнутий мороком інтелект, який вважає адгарму дгармою і [взагалі сприймає] все навпаки, тамасовий” (Бхагавадгіта 18.32).

²⁴ “Вивчення Веди, аскетизм, знання, чистота, приборкання чуттів, дотримання дгарми, роздуми про Атман – ознаки саттви. Підприємливість, нетерпимість, скоєння гріховних

вчинків, постійна схильність до утіх – ознаки раджасу. Жадібність, лінощі, нерішучість, жорстокість, невір'я, нечисте життя, випрошування подаянь і нехлюйство – ознаки тамасу” (Закони Ману 12.31–33).

Через тамас виникає... невігластво – у восьмому вірші було сказано, що тамас породжений невіглаством.

²⁵ Тут ідеться про посмертне існування. З невеликими варіаціями в другому рядку цей вірш повторюється в “Анугіті” (Магабгарата 14.39.10). Див. також 8.6, 14.14–15, 16.16.

“Через тамас [людину] охоплюють різні тамасові настрої (bhāva), через зв'язок з раджасом – раджасові, із саттвою – саттвові. І є три забарвлення (gūṇa): біле, червоне й чорне. Знай, що матеріальній природі властиві ці кольори. Тамас веде в пекло (niraya), раджас – у стан людини. Саттвові, чия доля щаслива, досягають світу богів” (Магабгарата 12.291.44–46). “Пов'язаний з невиявленою саттвою здобуває світ богів. Той, у кого раджас поєднаний із саттвою, стає людиною. Пов'язаний з двома – раджасом і тамасом – потрапляє в лоно тварин. І пов'язаний з раджасом, тамасом та саттвою [теж] отримує людське життя. Сказано, що мудрий (manīṣin) [досягає] вічної, невичерпної, нетлінної, вільної від страху Обителі (sthāna), що не пов'язана з гріхом чи праведністю” (Магабгарата 12.302.7–9).

“Починаючи з Брагми й закінчуючи травинкою (stamba), зверху переважає саттва, тамас переважає в нижній частині створеного світу (sarga), посередині переважає раджас” (Санкх'я-каріка 54). У коментарі до попередньої каріки Гаудапада перераховує чотирнадцять рівнів існування, розділених на три групи: “[Світ] богів восьми підвидів (prakāṇa): [рівні] Брагми, Праджапаті, Соми, Індри, гандгарвів, якшів, ракшасів, пішяч (piśāca). Тваринний [світ] – худоба (paśu), звірі (mṛga), птахи (pakṣi), змії (sarīṣṛpa) та інші, нерухомі (sthāvara) створіння – п'яти підвидів. Людського роду (mānuṣa-yoni) один вид”. У “Законах Ману” (12.40–50) усе це описане ще детальніше: “Саттвові йдуть до богів, раджасові – до людського стану, тамасові – завжди [nityam] до тваринного стану (tiryaktva). Це троякий шлях. Але треба знати, що кожне відгалуження троякого шляху згідно з гунами поділяється ще на три ступені: нижчий, середній і вищий – згідно з діями та знаннями. Нерухомі [створіння], черви (kṛmi), комахи (kīṭa), риби, змії з черепахами, худоба, звірі – це найнижчий тамасовий стан. Слони, коні, мерзенні (garhita) шюдри (śūdra) та варвари (mleccha), леви, тигри й кабани – середній тамасовий стан. Чарани, супарни, лицемірні люди (dāmbhika), ракшаси й пішячі – вищий тамасовий стан. Фехтувальники, борці, актори й люди, що живуть застосуванням зброї (śāstra-vṛttaya), залежні від гри в кості й випивки – найнижчий раджасовий стан. Князі, кшатрії, княжі жерці (purohita), вправні диспутанти й воїни – середній раджасовий стан. [Такі надлюдські істоти, як] гандгарви, гуг'яки, якші, слуги богів, а також усі апсари – вищий раджасовий стан. Аскети, релігійні подвижники (yati), брагмани (vipra), сонми істот, що літають на повітряних колісницях, небесні тіла й демони-даїть – перший стан саттвових. Офірники, мудреці (ṛṣi), боги, Веди, зірки, роки, предки й садгу – другий стан саттвових. Брагма, творці Всесвіту (viśva-sṛja), дгарма, а також Усесвітній Інтелект (mahat) і Невиявлене – це мудрі оголосили вищим станом саттвових”.

“Омана, невігластво, невідцування (atyāga) [від неналежного], нерішучість у діях, сонливність, заціпеніння, страх, жадібність, сум, протидія добрим справам (sukṛta-dūṣaṇa), безпам'ятство, незрілість, неправовірність (nāstikiya), ненормальна поведінка (bhinna-vṛttitā), нерозбірливість, сліпота, поведінка найгіршого гатунку (jaghanya-guṇa-vṛttitā); пишання зробленим, коли [робота] не зроблена; пишання знаннями при невігластві, недружелюбність, викривлений настрій, безвір'я, дурні надії (mūḍha-bhāvanā), криводушність, нерозсудливість, гріховні вчинки, безголовість (acetanā), тупість (gurutva), безпросвітність, темрява (asitatva), деградація (avāg-gati) – це все, о брагмани, перераховані властивості тамасу” (Магабгарата 14.36.12–16a).

²⁶ Про того, хто бачить (anuraśyati), і того, хто не бачить, див. також вірші 13.30 і 15.10.

²⁷ Дієслово veti (“знає”) наявне також у віршах 4.9, 6.21, 7.3, 10.3, 10.7, 13.1, 13.23, 18.30.

²⁸ “Знай, що всі стани буття – саттвові, раджасові й тамасові – вийшли з Мене. Але Я не в них – вони в Мені” (Бгагавадгіта 7.12). “Те зветься найвищим Брагманом. Те знають як найвищу дгарму. Прийшовши туди, ті, хто вивільнився з-під [влади] часу й матеріальних об'єктів (viśaya), здобули спасіння” (Магабгарата 12.199.14).

²⁹ Дієслово adhigacchati звучить також у 2.64, 2.71, 3.4, 4.39, 5.6, 5.24, 6.15, 14.19, 18.49.

³⁰ Складне слово mad-bhāva (Моє буття) було використане у віршах 4.10, 8.5, 13.18.

³¹ Пор. з 14.26.

³² “Є три ворога у світі; відповідно до гун, вони з дев’яти складових: радість, самовпевненість (*stambha*), гонор (*abhimāna*) – саттвові якості; смуток, гнів, надмірна збудженість (*atisaṃgrambha*) притаманні раджасу; сонливість, лінощі й омана притаманні тамасу. Розумна людина, яка досягла душевного спокою (*praśāntātman*) і перемогла чуття, спочатку старанно відтинає ці якості багатьма стрілами і лише потім намагається перемогти інших [ворогів]” (Магабгарата 14.31.1–3).

³³ “Контакт із гунами – причина його народження з доброго або поганого лона” (Бхагавадгіта 13.21).

³⁴ “...народження, хвороби, старість і смерть [пов’язані] зі стражданням і є злом” (Бхагавадгіта 13.8).

³⁵ Фраза “здобуває безсмертя” вже звучала у вірші 13.12.

³⁶ Пор. з віршем 2.54.

³⁷ Ясність (чіткість, прозорість), метушливість і омана – основні характеристики трьох гун (див. вірші 11–13).

³⁸ *Не ненавидить і не прагне* – пор. з віршами 2.57, 5.3, 12.17.

³⁹ Гра слів *udāsīnavad āsīnaḥ* (“перебуваючи [в такому стані], як [хтось] непричетний”) вже зустрічалася у вірші 9.9.

⁴⁰ *Гуни обертаються в гунах* – “Саттва, раджас і тамас називають гунами. [Саме] вони діють, перебуваючи в усіх тілах” (Магабгарата 12.326.26). Див. також вірші 3.28, 5.9.

⁴¹ “Удоволеного знанням і розпізнанням непохитного йога, який переміг чуття і для кого однакові грудка глини, камінь і золото, називають зосередженим” (Бхагавадгіта 6.8).

⁴² *Байдужий до приємного і неприємного* – пор. з віршами 2.15, 2.38, 2.56, 6.32, 12.13, 12.18, 15.5.

⁴³ “Хто... байдужий до ганьблення і прославлення... [така] людина твердих переконань дорога Мені” (Бхагавадгіта 12.18–19).

Пор. з якостями бгакта Праглади, згаданого у вірші 10.30: “Неприв’язаний, позбавлений гріха... знавець Писання, скромний, без его, байдужий до ганьблення і прославлення; такий, який перебуває в саттві, не радіє приємному, не сумує через неприємне, на золото й грудку глини однаково [байдуже] дивиться, твердо знає, що насправді для нього добре, рішучий у судженнях, близьке й далеке знає, пізнав усе, [на все] однаково дивиться” (Магабгарата 12.215.4–7). Схожі вимоги висуваються до мандрівних ченців (*parivrājaka*): “Для них однакові грудка глини, камінь і золото; їхній інтелект не прив’язаний до трьох цілей життя і починань; вони однаково ставляться до ворогів, друзів і байдужих” (Магабгарата 12.185.3В).

⁴⁴ *До почесностей і приниження* – *mānāvamāna* (це слово наявне також у віршах 6.7 і 12.18). У деяких виданнях тут стоїть схоже слово з таким самим значенням: *mānāramāna*.

⁴⁵ Про однакове ставлення сказано також у віршах 6.9, 9.29, 12.18.

⁴⁶ “Хто зрікся плодів усіх починань, не має бажань і власності, відцурався всього, той обізнаний і той вчений (*pañḍita*)” (Магабгарата 12.316.14). Див. також вірш 12.16.

⁴⁷ “Як удари крапель, що згори падають із хмари, не можуть анітрохи похитнути скелю – така ознака зосередженого (*yukta*) [йога]” (Магабгарата 12.304.20). Див. також 13.10 та 18.33.

⁴⁸ Про зв’язок Кришни з дгармою див. також вірші 4:7–8 і 11.18, про щастя – 5.21, 6.21–22, 6.28.

⁴⁹ Ботанічну назву ашваттхи див. у примітці до вірша 10.26. На Заході науковці припускають, що слово *śvattha* могло бути утворене від *śva* (“кінь”) і *sthā* (“стояти”), тоді як індуїсти, бажаючи зробити наголос на минулості матеріального існування, розбивають це слово на *a* (“не”) *śvas* (“завтра”) *sthā*. Шьянкара пише: “Не залишиться навіть до завтра – така ця ашваттха” (*na śvo ’pi sthātaty aśvattha tat*).

⁵⁰ *Гілки* – прояви пракриті, поле діяльності душ: “Потрапляють безкрилі [душі] на ашваттху із золотим листям. Звідси, крила отримавши, вони летять у [різних] напрямках, [тобто народжуються у відповідних умовах]” (Магабгарата 5.45.9).

⁵¹ “Угорі [її] корінь, унизу – гілки. Це вічна (*sanātana*) ашватха. [Її корінь] – це чисте, це Брагман, це зветься безсмертним (*amṛta*)” (Катха-упанішада 2.3.1). Шьянкара пояснює, що дерево сансари росте з Брагмана. “Він інший – вищий за [світове] дерево, час і [всі] образи. Від нього походить це розмаїття (*pragraha*) [світу]”.

⁵² У *лістці* вбачають приписи Вед щодо діяльності в матеріальному світі.

⁵³ Крона одного з видів індійської смоківниці може пускати простягнуті вниз повітряні корені (пневматофори), через що одне дерево здатне розростися в густий гай з переплетеними гілками й пагонами, які сприймаються як символ хитросплетінь життя.

⁵⁴ Перехід до віршового розміру тріштубг.

⁵⁵ «Народжене із зерна Невиявленого, зі стовбуром, що з інтелекту (buddhi), велике, з пагонами великого его (mahāhamkāra), дуплами індрий і гілками матеріальних елементів (mahābhūta), боковими гілками (pratiśākha) об'єктів чуття (viśeṣa), завжди вкрите листям і квітами, з такими плодами, як “добре” і “погане”, вічне дерево Брагмана живить усіх істот. Зрубавши й розколовши його вищим мечем (aśi) знання, відкинувши [тріски] і здобувши безсмертя, нехай [людина] перемає смерть і народження. Хто позбувся власництва та его, той, безсумнівно, вивільняється [з лабетів маї]» (Магабгарата 14.47.12–14). “Хто ті пута подолав, зрубує те дерево; хто прагне покінчити зі стражданням, той перевершує обидва [прояви: насолоду і страждання]” (Магабгарата 12.246.5). “Через цю [жадобу] людина здійснює те, чого не можна робити. Ту жадобу, що січе, слід гострим мечем відсікти” (Магабгарата 14.31.9).

⁵⁶ “Нащадку Бгарати, від усього серця звернися до Нього за заступництвом; Його милістю знайдеш Вищий Супокій і Вічну Обитель” (Бгагавадгіта 18.62).

⁵⁷ *Не повертаються* – “Брагма-сутри” закінчуються двічі повтореним запевненням: “Не [загрожує] повернення [спасенням душам] – бо [так] твердить Писання”. Див. також 4.9, 5.17, 8.15–16, 8.21, 8.23–26, 9.3, 9.21, 15.6.

⁵⁸ *Не засліплені пихою* – санскритське *nirmāṇa-moha* можна також перекласти “без пихи й омани”.

⁵⁹ *Дихотомія* (dvandva) – “невічні, викликані стиканням з матерією” (2.14) насолода і страждання, любов і ненависть тощо, які перешкоджають спасінню. Дихотомія вважається атрибутом матеріального світу, тоді як світу духовному приписується єдність. Див. також 4.22, 5.3, 5.25, 7.27–28.

⁶⁰ “Хто однаково ставиться до обох [протилежностей]: життя і смерті, насолоди і страждання, надбання і втрати, приємного і відразливого, той вивільняється [з лабетів маї]” (Магабгарата 14.19.4).

⁶¹ Пор. з 5.20, 10.3, 15.19.

⁶² Якщо вважати, що складне слово *saṅga-doṣa* належить до типу *татпуруша*, а не *двандва*, можна перекласти “порок прив'язаності”.

⁶³ Хоча “не освітлюється він ні сонцем, ні місяцем, ані вогнем”, ідеться не про морок, а про саму сутність світла: “Там не світять ні сонце, ні місяць і зорі, не світять ці блискавки (vidyut) – звідки ж цей вогонь? Усе світить лише вслід за ним, який світить; увесь цей [світ] відсвічує його світлом” (Катха-упанішада 2.2.15, також Шветашватара-упанішада 6.14 і Мундака-упанішада 2.2.11). Див. також вірш 12.

⁶⁴ Повернення до віршового розміру *шлока*.

Слова “...не повертаються, – це Моя Вища Обитель” вже звучали у вірші 8.21.

Про поняття *dhāman* (Обитель Бога) див. примітку до 10.12.

⁶⁵ В оригіналі тут ужите слово *karṣati*, яке може означати не тільки “притягує”, а й “оре” (“Бгагавадгіта” називає тіло, як і всю матеріальну природу, “полем”). Зважаючи на наступний вірш, можна сприймати це дієслово як вказівку на те, що чуття супроводжують істоту в її реінкарнаційних мандрах, однак допустимо говорити й про боротьбу з ними душі, яка “переборює” їх.

⁶⁶ «Як усюди видно пил, який, проникаючи в повітря, забарвлює його, так “безбарвний” втілений [Атман], якого огорнув тамас, забарвлюється, мандруючи з тіла в тіло» (Магабгарата 12.270.9–10).

⁶⁷ Словом “використовуючи” тут перекладено санскритське *adhiṣṭhāya*, яке у вірші 4.6 було перекладене дієприслівником “керуючи”.

⁶⁸ Див. примітки до віршів 7.4 і 13.5.

⁶⁹ “Хто, стримуючи діяльні індрії, сидить, згадуючи розумом їхні об'єкти, той одурив себе й зветься удавальником” (Бгагавадгіта 3.6). “Але тих, хто не дотримується Мого вчення і глузує з нього, одурених стосовно всього знання, – знай їх як пропащих бовдурів” (Бгагавадгіта 3.32).

⁷⁰ “Адже важкооборна ця Моя божественна мая, що складається з гун. Але ті, хто звертається до Мене, долають цю маяю” (Бгагавадгіта 7.14).

⁷¹ “У цьому обманюються дурні люди... Те Вічне Божественне бачать йоги” (Магабгарата 5.45.18).

⁷² Словом “тіло” тут перекладено санскритське *ātman*; тобто “йоги бачать його в собі, де він перебуває”. Але можливий інший варіант перекладу: “Бачать його, який у собі перебуває”.

⁷³ “Його називають світлом світочів” (Бхагавадгіта 13.17). “Його названо Світлом, яке освітлює все своїм сяйвом. Він – умиротворіння в трьох світах для досконалих, святих душ” (Магабгарата 12.331.44).

Можливо, у фразі 1.3.22 “Веданта-сутр” *anu-kṛtes tasya sa* (“через здійснення [освітлення] і Його [саяніст]”) міститься алюзія не лише на наведену в примітці до вірша 15.6 цитату з “Упанішад” (яку також наводить Шьянкара в коментарі до процитованої сутри), а й на цей вірш.

⁷⁴ Санскритське *gām* є знахідним відмінком від *go* – “бик; сонце; місяць” (якщо іменник чоловічого роду) або “корова; земля” (жіночого роду). В індійській міфології уособлена Земля іноді постає в подібі корови.

⁷⁵ *Soma* – назва місяця і ритуального напою (див. прим. до 9.20). Сказано, що місяць – це чаша, зроблена Тваштаром (зодчим богів) для соми. Коли місяць зростає, він наповнюється сомою, яку поступово поглинають боги, унаслідок чого відбувається зворотний процес: місяць спадає. Вже в Стародавній Індії було добре відомо про вплив фаз супутника Землі на ріст рослин, через що місяць називали *osadhīśa* (*osadhi* + *īśa*) – “повелитель трав”. У “Магабгараті” (5.97.10) сказано: “...місяць, торкнувшись своїми променями амрити – [напою безсмертя], – оживлює втілених [істот] дотиком”.

⁷⁶ “Між праною та апаною – де стикаються прана з апаною, у доброму місці (*svadhiṣṭhāna*) – вогонь, що цілком перетравлює [їжу]” (Магабгарата 12.178.10). “Цей вогонь *вайшванара* (*vaiśvānara*), який всередині людини, – завдяки йому перетравлюється їжа, яку з’їдають. Його гудіння чує [людина], коли затискає вуха. Коли ж вона збирається відійти [в інший світ], [тоді] не чує цього гудіння” (Бригадараньяка-упанішада 5.9.1). “Якщо той, хто це знає, піднесе навіть парії (*saṇḍāla*) рештки [їжі], Атману Вайшванарі буде те піднесене” (Чхандог’я-упанішада 5.24.4). У “Веданта-сутрах” (1.2.24–27) розглядається відмінність Вайшванарі як Брагмана від вайшванарі як вогню травлення.

⁷⁷ Живі істоти названі словом *grāṇin* (“той, хто дихає”), тому тут наявна гра слів: *grāṇinām grāṇārāṇa-samāyuktaḥ*. “Чхандог’я-упанішада” (5.1.5–12) містить притчу, яка демонструє, що термін *grāṇin* марно має також значення “живий”: «Життєві вияви (*grāṇa*) засперечалися, хто з них кращий: “Я найкращий!” – “Я найкращий!”... Коли дихання (*grāṇa*) забажало піти геть, воно висмикнуло [з тіла] інші життєві вияви (*grāṇa*), мов кінь, що висмикує кілочки, до яких прив’язані його ноги (*padvīśa-śaṅku*). [Усі] зійшлися навколо нього й сказали: “Шановне, будь [тут як найкраще]! Ти найкраще серед нас. Не йди [звідси]!». Цю історію оповідають також “Бригадараньяка-упанішада” (6.1.1–14), “Каушитака-упанішада” (3.3), “Прашна-упанішада” (2.3) та “Айтарея-араньяка” (2.4).

⁷⁸ Про прани див. примітки до віршів 4.27 та 4.29.

“Ніякий смертний не живе ні праною, ні апаною. Бо [вони] живуть іншим, у якому знайшли опору ці обидві” (Катха-упанішада 2.2.5).

⁷⁹ *Їжу чотирьох видів* – ту, яку треба жувати (*bhojya*), пити (*peya*), смоктати (*cuṣya*) й лизати (*lehya*).

⁸⁰ Пор. з віршами 8.4, 13.17, 15.15 і 18.61 (у 13.17 і 15.15 використані ті самі слова: *sarvasya hr̥di*).

⁸¹ *Пам’ять, знання і міркування* – переклад третього терміна залежить від того, яке слово подумки додається до санскритського *arohana* (“вигнання”, “спростування”, “міркування”): “Від Мене – пам’ять, знання і вигнання [сумнівів, ілюзії]” або “Від Мене – пам’ять, знання і вигнання [їх]”. Останній варіант на перший погляд є суперечливим, проте у віршах 10.4–5 Кришна твердить, що від Нього походять усі (навіть взаємовиключні) якості.

⁸² “Через незнання того Єдиного, якого треба знати, з’явилося багато Вед. Єдине істинне. Індرو серед князів, дехто утвердився в істині. Так, не відкидаючи Веди, [він] здобуває велику мудрість” (Магабгарата 5.43.25).

⁸³ Вірш написаний розміром тріштубг. Його остання чверть повторюється в “Кайвалья-упанішаді” (21с): “Я пізнаваний лише багатьма (*aneka*) Ведами, саме Я творець веданти й знавець Вед”. Ведантою (*veda* + *anta* “завершення Вед”) тут, вочевидь, названі упанішади.

⁸⁴ “Його називають невиявленим, незбагненим, незмінним” (Бхагавадгіта 2.25). “Але хто Невмируще, Невимовне, Невиявлене, Усюдисуще, Незбагненне, Незмінне, Нерухоме, Кріпке шанує... ті теж приходять до Мене” (Бхагавадгіта 12.3).

Термін *kūṭastha* (“те, що стоїть на вершині”; “незмінне”) використовується і в трактатах санкх’ї. Наприклад, Вачаспаті Мішра в коментарі до 19 каріки Ішваракришни зауважує: “Смерть – це роз’єднання з отриманим тілом тощо, а не загибель Атмана – через те, що він вічний, незмінний (*kūṭastha*)”. Парамаганса Йогананда із властивою йому схильністю подавати індійське вчення в обгортці християнських термінів тлумачить слово *kūṭastha* як “Всесвітній незмінний Дух, що осяює Всесвіт; [Бог] Син, іманентна світу Свідомість Кришни/Христа” [Йогананда 2008].

⁸⁵ Повернення до віршового розміру *шлока*.

В останній главі “Нараяні” сказано: “...Цього Пурушу називають вічним (*śāśvata*), невичерпним (*avyaya*), немирущим (*akṣaya*), безмірним, усядисущим” (Магабхарата 12.339.1). Про невичне див. вірші 7.23, 8.16, 9.21.

⁸⁶ *Три світи* – земля, небеса й проміжний повітряний простір; або ж як три світи називаються небо, земля і підземний світ. У “Бригадараньяка-упанішаді” (1.5.16) сказано, що “існує три світи – світ людей, світ предків, світ богів”, а система санкх’я розглядає світ божественний, людський і тваринний.

⁸⁷ “Однак [Брагман] є більшим [за душу] – оскільки вказано на [їхню] відмінність... [Душа є] частиною [Брагамана] – оскільки ідеться про відмінності [між ними]...” (Веданта-сутри 2.1.22, 2.3.43). “Обоє – невиявлена матерія (*avyakta*) і пуруша – є тим, що слід пізнати. Але Те, інше, більше за невиявлену матерію і пурушу... Унаслідок відсутності ознак ці обидва пуруші неловимі (*agrāhya*)” (Магабхарата 12.210.10). “Пізнавши Вічного серед вічних, Свідомого (*setana*) серед свідомих, Єдиного серед багатьох, Того, хто виконує бажання... Бога, якого досягають санкх’єю та йогою, [людина] звільняється від усіх пут” (Шветашватара-упанішада 6.13).

Про два види пуруш йдеться і у відомій алегорії: “Два птахи, друзі, які разом, горнутья до того самого дерева (тіла) – один з них їсть солодку ягоду (див. вірш 18.38), інший дивиться [на це], не поїдаючи. На тому ж дереві – пуруша, занурений [у скорботи світу], засліплений, сумує через [своє] безсилля. Коли ж він бачить іншого [Пурушу] – Господа, якому поклоняються, і Його велич, тоді позбувається скорботи” (Шветашватара-упанішада 4.6–7; Мундака-упанішада 3.1.1–2). Перша половина вірша міститься також у “Ригведі” (1.164.20).

У “Йога-сутрах” (1.24) сказано, що “Ішвара (Господь) – особливий (*viśeṣa*) Пуруша, незаторкнутий затьмаренням (*kleśa*), діями та [їхніми] наслідками”.

⁸⁸ “У світі” – *loke*. Т. Я. Єлизаренкова звертає увагу на переклад цього слова Р. Ч. Зене-ром: “у простомові” [Єлизаренкова 1993, 79; Zaehner 1969].

⁸⁹ Пурушоттама (*puruṣottama*) – “Найвищий Пуруша”. Арджуна звертається так до Кришни у віршах 8.1, 10.15, 11.3.

⁹⁰ “Я джерело всього; усе походить від Мене. Розуміючи це, розумні люди всім серцем поклоняються Мені” (Бхагавадгіта 10.8). “Нашадку Бгарати, від усього серця звернися до Нього за заступництвом; Його милістю знайдеш Вищий Супокій і Вічну Обитель” (Бхагавадгіта 18.62).

⁹¹ *Бездоганним* Арджуна вже був названий у віршах 3.3 і 14.6.

⁹² *Найтаємніше* – див. також вірші 9.1 і 18.64.

ЛІТЕРАТУРА

Бурба Д. В. Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові // *Східний світ*, 2018, № 1.

Бхагавадгіта / Пер. с санскрита Д. Бурбы. Москва, 2009 (2013, 2015, 2016).

Єлизаренкова Т. Я. *Язык и стиль ведийских риши*. Москва, 1993.

Йогананда Парамаханса. *Бхагавадгіта: Беседы Бога с Арджуной. Царственная Наука Богопознания. Вечный диалог между душой и Духом* / Пер. с английского Д. Бурбы. Москва, 2008.

Badarayana. Brahmasutra // *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*. URL: <http://gretil.sub.uni->

goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/vedanta/brahmsuu.htm (дата звернення: 5.03.2020). (Санскритський текст).

Bhagavad-Gita-Bhashya // **Memorial Edition of the works of Shri Shankaracharya**. Vol. 11. Srīrangam, 1910.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, Kanva recension with the commentary ascribed to Samkara. The text has been checked against the ed. by V. P. Limaye and R. D. Vadekar: Eighteen Principal Upanishads, vol. 1, Poona, 1958 // **Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia**. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/4_upa/brupsb_u.htm (дата звернення: 5.03.2020). (Санскритський текст).

Kaivalya-Upaniṣad. Edited by Anshuman Pandey 16 april 1996; TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M, 31.1.1997 – 4.12.2008 // **Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien: Later Upaniṣads**. URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/postved/upanisad/upanisad/upani.htm> (дата звернення: 5.03.2020). (Санскритський текст).

Kurma-Purana, Part 2 // **Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia**. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/3_purana/kurmp2_u.htm (дата звернення: 5.03.2020). (Санскритський текст).

Mānavadharmasāstra with the Manubhāṣya of Medhātithi. In 2 vols. Calcutta, 1967–1971. (Містить санскритський текст).

Muṇḍaka-Upaniṣad. On the basis of the edition by Limaye-Vadekar, Muṇḍaka-Upaniṣad, Poona (Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala) 1958, electronically edited by Paolo Magnone, 986; TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M, 1997–2008 // **Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien**. URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/av/upanisad/mundaka/munda.htm> (дата звернення: 5.03.2020). (Санскритський текст).

Pātañjala-yogasutrāni [with Three Commentaries] *Vācaspati Miśra viracittikā samvalita Vyāsa-bhāṣya sametāni tathā Bhojadeva viracita Rāja-mārtaṇḍābhīdha vṛtti sametāni*. Ānandāśrama-mudraṇālaya, 1904. (Санскритський текст).

Ṛgveda-Saṁhitā. On the basis of the edition by Th. Aufrecht, Bonn 1877 (2. Aufl.), entered by H. S. Ananthanarayana, Austin // **Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien**. URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm> (дата звернення: 10.08.2019). (Санскритський текст).

Śvetāśvataropaniṣad including original passages, construed text (anvaya) with a literal world by world translation, English rendering of each passage, copious notes, and Introductory Notes by Swāmi Tyāgīśānanda. Madras, 1949. (Містить санскритський текст).

The Chandogya-Upaniṣad, with comm. ascribed to Samkara // **Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia**. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/4_upa/chupsb_u.htm (дата звернення: 5.03.2020). (Санскритський текст).

The Katha and Prasna Upanishads and Sri Sankara's Commentary / Translated by S. Sitarāma Sastri, B. A. Madras, 1923. (Містить санскритський текст).

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 Sāṅkhya-kārika by the great sage Ishwar-Krishna with commentary called Sāṅkhya-tattva Kaumudi by Shri Vachaspati Mishra and another commentary called Vidvattoshini by Shri Balaram Udaseen. Haridwar, 1931. (Санскритський текст).

The Sāṅkhya-kārikā or Memorial Verses on the Sāṅkhya Philosophy, by Īśwara Krishna / Translated from Sanskrit by Henri Thomas Colebrooke. Also The Bhāṣya or Commentary of Gaudapāda / Translated, and illustrated by an original comment, by Horace Hayman Wilson. Oxford, 1837. (Містить санскритський текст).

The Srimad Devi Bhagavatam / Translated by Swami Vijnananda // **The Sacred Books of Hindus**. Vol. XXVI. Part 3. Third edition. Allahabad, 1921.

Śrīmad-bhāgavata-purāṇa. Searchable file of complete Sanskrit text for researchers. URL: <http://www.sanskritweb.net/sansdocs/bhagpur.pdf> (дата звернення: 5.03.2020). (Санскритський текст).

Zaehner R. C. The Bhagavad Gītā, with a Commentary Based on the Original Sources. Oxford, 1969.

REFERENCES

- Burba D. (2018), "Orthographic Transcription of Sanskrit Names and Terms in Ukrainian", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 104–122. (In Ukrainian).
- Bhagavadgita* (2009), Translated by Burba D., RIPOL klassik, Moscow. (In Russian).
- Elizarenkova T. Y. (1993), *Yazyk i stil' vedijskikh rishi*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Yogananda Paramahansa (2008), *Bhagavadgita: Besedy Boga s Arjunoy. Tsarstvennaya Nauka Bogopoznaniya. Vechnyy dialog mezhd u dushoy i Dukhom*, Translated by Burba D., Sophia, Moscow. (In Russian).
- Badarayana, "Brahmasutra", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/vedanta/brahmsuu.htm (accessed March 5, 2020). (In Sanskrit).
- "Bhagavad-Gita-Bhashya" (1910), in *Memorial Edition of the works of Shri Shankaracharya*, Vol. 11, Sri Vani Vilas Press, Srīrangam. (In Sanskrit).
- "Brhadāranyaka Upaniṣad, Kanva recension with the commentary ascribed to Samkara. The text has been checked against the ed. by V. P. Limaye and R. D. Vadekar: Eighteen Principal Upanisads, vol. 1 (1958), Poona", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/4_upa/brupsb_u.htm (accessed March 3, 2020). (In Sanskrit).
- "Kaivalya-Upaniṣad, edited by Anshuman Pandey (16 april 1996), TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M (31.1.1997 – 4.12.2008)", in *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien: Later Upanisads*, available at: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/postved/upanisad/upanisad/upani.htm> (accessed March 5, 2020). (In Sanskrit).
- "Kurma-Purana, Part 2", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/3_purana/kurmp2_u.htm (accessed March 5, 2020). (In Sanskrit).
- Manusmṛti with the commentary of Medhatithi*, 2 vols (1967–71), Udayacal Press, Calcutta. (Partly in Sanskrit).
- "Muṇḍaka-Upaniṣad, on the basis of the edition by Limaye-Vadekar: Muṇḍaka-Upaniṣad, Vaidika Saṃsodhana Maṇḍala, Poona (1958), TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M", in *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien*, available at: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/av/upanisad/mundaka/munda.htm> (accessed March 5, 2020). (In Sanskrit).
- Pātañjala-yogasutrāni [with Three Commentaries:] Vācaspati Miśra viracitṭikā saṃvalita Vyāsa-bhāṣya sametāni tathā Bhojadeva viracita Rāja-mārtaṇḍābhidha vṛtti sametāni* (1904), Ānandāśrama-mudraṇālaya, Pune. (In Sanskrit).
- "R̥gveda-Saṃhitā. On the basis of the edition by Th. Aufrecht, Bonn 1877 (2.Aufl.), entered by H. S. Ananthanarayana, Austin", in *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien*, available at: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm> (accessed August 10, 2019). (In Sanskrit).
- Svetāśvataropaniṣad including original passages, construed text (anvaya) with a literal world by world translation, English rendering of each passage, copious notes, and Introductory Notes by Swāmi Tyāgīśānanda* (1949), Sri Ramakrishna Math, Madras. (Partly in Sanskrit).
- "The Chandogya-Upaniṣad, with comm. ascribed to Samkara", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/4_upa/chupsb_u.htm (accessed March 5, 2020). (In Sanskrit).
- The Katha and Prasna Upanishads and Sri Sankara's Commentary* (1923), Translated by S. Sitarama Sastri, Madras. (Partly in Sanskrit).
- The Mahabharata Critical Edition, Vol. VII, The Bhīṣmaparvan, 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 Sāṅkhya-kārikā or Memorial Verses on the Sāṅkhya Philosophy, by Īśvara Krishna, translated from Sanskrit by Henri Thomas Colebrooke, also The Bhāṣhya or Commentary of Gaudapāda, translated, and illustrated by an original comment, by Horace Hayman Wilson* (1837), The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Oxford. (Partly in Sanskrit).

“The Srimad Devi Bhagavatam, translated by Swami Vijnananda” (1921), in *The Sacred Books of Hindus*, Vol. XXVI, Part 3, Third edition, Bhuvanewari Asrama, Allahabad.

Śrīmad-bhāgavata-purāṇa, searchable file of complete Sanskrit text for researchers, available at: www.sanskritweb.net/sansdocs/bhagpur.pdf (accessed March 5, 2020). (In Sanskrit).

Zaehner R. C. (1969), *The Bhagavad Gītā, with a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford University Press, Oxford.

БГАГАВАДГІТА. Глави 14–15 /

Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби

У цій публікації представлено український переклад чотирнадцятої та п'ятнадцятої глав найвідомішої священної книги індусів – “Бгагавадгіти”, яка сформувалася в сучасному вигляді, імовірно, у I–II ст.

Чотирнадцята глава має назву “Йога розрізнення трьох гун”. Гунами (*guṇa*) називаються три аспекти матеріальної природи, через посередництво яких відбуваються її вияв і функціонування: *самтв*а (“чистота, спокій”), *раджа*с (“запал, рух”) і *там*ас (“морок, інертність”). Найбільше уваги цим поняттям давньоіндійської філософії приділяє система санкх'я, а чотирнадцята глава “Бгагавадгіти” описує вплив трьох гун на психіку та поведінку людини, а також на характер її посмертного існування.

Назва п'ятнадцятої глави – “Йога Найвищого Пуруші”. У побутовому сенсі слово *пуруша* означає “людина”, однак коли йдеться про “внутрішню людину”, тоді пуруша – це духовна сутність, душа, яку ще називають Атманом. Проте є ще й “Найвищий Пуруша, названий Вищим Атманом” – це “вічний Господь”, тобто сам Кришна. Людина, яка знає це, досягла повноти знання і від усього серця поклоняється Кришні.

Починається глава з алегорії “світового дерева”, де подолання світу адептом йоги описане як “зрубування” цього дерева.

Розглянуті в главах поняття та реалії роз'яснені перекладачем у примітках, із залученням цитат з інших книг “Магабгарати”, а також “Веданта-сутр”, “Йога-сутр”, “Законів Ману”, “Санкх'я-каріки”, упанішад, пуран та інших класичних текстів індуїзму

Ключові слова: Бгагавадгіта, Індія, індуїзм, йога, Магабгарата, медитація, переклад, релігія, санскрит

Переклад надійшов до редакції 18.04.2020

Bing Xin

SPRING WATER. POEMS /

TRANSLATION FROM THE CHINESE, INTRODUCTORY ARTICLE
AND COMMENTARIES BY N. CHERNYSH

N. Chernysh

PhD (Philology), Associate Professor
Oles Honchar Dnipro National University
72, Gagarin avenue, Dnipro, 49010, Ukraine
nata.kitashi@gmail.com

Bing Xin is a Chinese poet, a children's author, a translator. In 1923, she published two poetry collections "Infinite Stars" and "Spring Water", which very quickly gained recognition and gave rise to a new movement in Chinese poetry of the 20th century – of the short poems "Xiaoshi". Bing Xin's short poems combine a form of free verse and a poetic view of the world of thousands-year-old Chinese poetry. A peculiarity of the process of short poems translation into Russian is not only the strict adherence to the form of the poem (the number of lines, the words per line), but also the utmost attention to the meaning of a word, since one wrongly chosen word can destroy the entire meaning of the poem.

Keywords: Bing Xin, Chinese poetry, free verse, short poems "xiaoshi", translation

Бин Синь

ВЕСЕННИЕ ВОДЫ. СТИХИ /

ПЕРЕВОД С КИТАЙСКОГО, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ
И КОММЕНТАРИИ Н. А. ЧЕРНЫШ

Короткие стихи 小诗 – новый жанр современной китайской поэзии XX века, который появился благодаря поэтическому вдохновению молодой поэтессы Бин Синь (冰心, 1900–1999), выпустившей в 1923 году подряд два сборника – "Мириады звезд" и "Весенние воды"¹. В первый сборник вошло 164 коротких стихотворения, во второй – 182 стихотворения. Второй сборник стихотворений продолжает и развивает темы, начатые в первой книге. Короткие стихи – это свободная форма стихотворения, которое, как правило, строится от 2–3 до 10–14 строк. Внимание поэта направлено на простые, обыденные вещи, но именно в этом и кроется загадка вселенной и тайна маленького стихотворения. Короткие стихотворения предстают как короткие "кванты смысла" (по меткому выражению Ольги Седаковой в другом контексте), который постепенно разворачивается перед читателем. От читателя в свою очередь, тоже требуется предельное внимание и открытость тексту и, может быть, даже доверие тексту. Бин Синь несколькими словами удается схватить и записать мимолетное настроение, она не избегает тем грусти, одиночества, разочарования, их во втором сборнике становится даже больше. Она как будто исследует свой внутренний мир: вот удивление, вот радость, вот грусть. Изучая повороты души, она стремится узнать, откуда идут бесконечное восхищение и молчаливая грусть, она ни минуты не сомневается, что она – поэт, но часто задается вопросом, подвластно ли поэту описать этот мир. Ее стихотворения схватывают тот внутренний опыт, который есть у каждого человека независимо от пола, возраста, национальности, то,

© 2020 N. Chernysh; 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/4.0/>).

что за пределами всех различий, и, может быть, поэтому ее стихи так полюбили китайскому читателю.

Можно сказать, что короткие стихи появились именно в 1923 году, когда, кроме сборников Бин Синь, вышел сборник коротких стихов Цзун Байхуа (宗白华 “流云”), который в то время хотя и не получил широкого признания, но несколько раз переиздавался. Сегодня Цзун Байхуа вместе с Бин Синь считаются основателями нового направления в поэзии – короткие стихотворения (小诗派).

Интерес к новой форме стихотворения возник в Китае в 1921–1925 годах, когда благодаря движению за новую литературу 4 мая 1919 года возникло огромное стремление к поэтическому самовыражению на новом литературном языке – байхуа (白话). Чжоу Цзожэнь (周作人), писатель и ученый, брат Лу Синя, познакомил китайских читателей с японскими танка (“日本の短歌”, “论小诗”). В 1922 году вышел сборник стихов Рабиндраната Тагора “Перелетные птицы” (泰戈尔 “飞鸟集”) в переводе с английского писателем Чжэн Чжэньдо (郑振铎). Этот сборник стал очень популярным среди читающей молодежи. Стихотворения сборника написаны легким, свежим, простым языком. Образы стихотворений самые обычные: растения, насекомые, ручейки, горы, деревья, капля дождя или опавший лист, летящие птицы или зеленая травинка, – но они наводят на размышления, вызывают серьезный интерес. Легким языком высказывается глубокая мудрость. Широкого распространения в XX веке это направление китайской поэзии не получило, революционная эпоха требовала другого отношения к жизни и других героев. Тем не менее в творчестве многих поэтов встречаются короткие стихи, как, например, у известного поэта Чжу Цзыцина (朱自清) есть короткое стихотворение “Морось” “细雨”², написанное в том же 1923 году:

Восточный ветер
Скользит по лицу
Звездная о звездная морось
Весенний начёс

Несколько штрихов рисуют яркое, живое впечатление от весеннего дождя, читатель ощущает это радостное состояние ожидания скорой весны, лицом вверх, как будто к нему самому прикасаются мелкие капли дождя, подобные звездным крупичкам.

В коротких стихах Бин Синь богатый внутренний мир молодого ума, непосредственное впечатление от мира становится философским рассуждением, а сам мир раскрывается как возможность всеобщей безграничной любви. Эти стихи не затерялись среди бурных событий XX века, их философичность, созерцательность и глубокая мудрость интересуют читателя уже XXI века. Представляется, что их художественное совершенство будет волновать и будущие поколения читателей. Перевод осуществлен по изданию: Бин Синь (Се Ваньин). Сборник поэзии Бин Синь – Мириады звезд. Весенние воды. Издательство “Чанцзян вэнь”, 2010, 175 с. (冰心 (谢婉莹) 著。冰心诗选：繁星·春水。长江文艺出版社，2010 年)。

* * *

1

Весенняя река!
Уже год прошел
И такое же легкое-легкое дуновение
Можно увидеть еще одно отражение?
Весенняя река нежно благодарит:
“Мой друг!
Никогда не оставляю у себя отражения
Не только с тобой так”

2

Четыре времени года постепенно уходят –
Сотни цветов друг другу шепчут на ухо:
“Просто мы слабые!
Сладкий сон
Один за другим смотри
Горькую чашу
Одну за другой выпей
Так Бог вначале распорядился!”

3

Молодой человек!
Ты не можешь, словно ветер, летать высоко
Будь тогда словно гора неподвижная
Словно плывущее облако
Слабый жизненный путь
Стал всего лишь материалом поэта!

4

Гигантский тростник³
Только вместе с этой желтой волной
Унесется попутным ветром в Цзяннань⁴!

5

Один ручеек
Ровно вольно течет в будущее
Только лишь через огромные песчаные равнины
Свободно
Тихо
Не слышно его веселого голоса
Другой ручеек
Криво изломанно течет в будущее
Только лишь через высокие горы глубокие ущелья –
Трудно
Неуспешно
И тоже не слышно его веселого голоса
Мой друг!
Спасибо, что разрешил
Мой давний скучный вопрос
В вольном и петляющем потоке воды
Веселье юности
Из нее изливается!

6

Поэт!
Незачем обижать природу
Картины “красоты”
Нужно сдержанно рисовать!

7

Шаг за шагом опираясь идешь –
Полускрытая, темно-синяя вершина горы
Откуда эта высота и даль?

8

Луна!
Из чего вышло твое достоинство?
В далеком небесном пространстве
Только ты в свободном одиночестве гуляешь

9

Если бы я могла дойти до
Бога!
Где кончается Твое сердце
Предположим что я знаю
Далеко!
Далеко!
Я и правда совсем крошечная!

10

Неожиданное осознание это среди ночи
Чувство яркого света!
Не нужно вторгаться в пределы этого видения

11

Подул южный ветер
Улыбку скорой весны
Из страны рек и озер принес!

12

Звук струны стал ближе
Слепые гадатели пришли
Звук струны стал дальше
Судьба невежественного человека
Тоже пойдет следом?!⁵

13

Белый цветок лотоса!
Чистота сдерживает тебя –
Но что мешает красному лотосу в той же воде
Принять участие в ритуале?

14

Природа призывает:
“Кончик твоего пера
Смочи в моем море!
Душа человечества совсем высохла”

15

В молчании
Наполнишься песней победителя!

16

Сердце!
Когда стоит волноваться?
Ради мироздания
Ради всего живого

17

Заходящее солнце за сухой травой красной стены!⁶
Скорее уходи прочь
Ты вынудило многих юных людей состариться!

18

Цветы сливы под снегом!
Вы заняли весеннее начало
Видно как мелкие цветы по всей земле
Следом за вами разрозненно расцветают

19

Поэт!
Дорожи даром слова!
Печали всех живущих
Тебе утешать

20

Вершина горы держится независимо
Всего лишь одному владеть миром?!

21

Остается только с чайником в руках
Смотреть как он увядает –
Сочувствующая вода
Как поливать
Оказывается это цветок для ограды

22

Новатор!
Проложи путь в будущее для всего живого
Затянув пояс своего сердца!

23

Обычная вода в пруду –
Отразила вечерний закат⁷
И сразу стала золотым морем!

24

Островок!
Где проступает твоя решительность?
Неисчислимые горные пики
Погрузились на дно морское

25

Подуло. И сразу разлетелись белоснежные цветы –
Северный ветер тоже бывает ласковым

26

Я просто слабый!
Крест славы
Позволь нести моей спине
Мне надо отбросить в судьбе
Темное созвездие

- 27
 Подул сильный ветер!
 Цвирикание осенней цикады исчезло!
- 28
 Тень обманула всех живущих
 За пределами неба –
 Где еще есть ущербная луна
- 29
 Обычная бирюза
 Только чуть-чуть нежнее
 Озеро Сиху!
 Ты младшая сестра моря?!
- 30
 Небо стало выше
 Звезды ушли
 Утренний ветер снова беспокоит спящих!
- 31
 Поэт!
 Природа тебе приказывает
 Успокоить душевные волнения
 Слушать ее зов!
- 32
 Рыбачьи лодки возвращаются
 Смотри на реке красные огоньки!
- 33
 Цветок в углу стены!
 Когда ты восхищаешься собственным ароматом
 Земля и небо уменьшаются
- 34
 Юность!
 В безбрежно-пустом мире
 Найди сочувствие
- 35
 Нежно-зеленый листик
 То же что поэтическое настроение?!
 Цвет с каждым разом глубже
- 36
 “Прошлое” стариков
 “Будущее” молодых
 В глубокой задумчивости
 Все одинаковы!
- 37
 Вселенная!
 Раскрой свою звездную сеть
 Позволь мне с почтением смотреть в твои ясные глаза

- 38
Уже глубокая осень!
Листва оделась во все красное!
- 39
Вода течет на восток
Луна уходит на запад –
Поэт
Твои чувства
Могут привязать их?
- 40
В сумерки – глубокой ночью
Бешеный ветер под цветами софоры
Сладкий дождь на глицинии
Может позволишь мне остановить тебя на время
Больной брат
Только-только крепко уснул!
- 41
Маленькая сосенка!
Позволь мне быть рядом с тобой
Из-за облаков на горе темнеет!
- 42
Одинокая лодка рядом с закатом
Непроизвольно
Завершила картину “природы”
- 43
Когда так было чтобы весна разговаривала
Но та великая скрытая сила ее
Такая что
Делает мир нежнее!
- 44
Знамя ровно держи
Умный новатор!
- 45
Иногда горы склоняются
Иногда моря разливаются
Воля посредственности однако
Воздвигнута на все времена
- 46
Нераскрепощенное действие
Сформировало свободную мысль
- 47
Человек на веранде
Книга на коленях
В легком ветерке на лице
Узнаешь что пришла весна

Светлячок легко улетел Бессильный замирающий лотос!	48
В естественной улыбке Растаяли Упреки и обиды человечества	49
Зачем писать? Поэт сам И есть поэзия!	50
Звуки петуха Приободрили многих людей! А он сам когда-то получил утешение?!	51
В слабых размышлениях Пружинистый дух голубя Унес поэтическое настроение!	52
Весна в зеленоватой траве Говорит юности “Мои лучи освещают тебя Из засухи и холода Создают твою живую личность!”	53
Откуда дню стать длинным У дальней стены тени деревьев Настолько утомленно-ленивые, что не двигаются	54
Полевая лилия Только природа Твой друг	55
В ураган – Далекие деревья неразличимы Создатель начертил свои сумерки на картине	56
Паучок! Останови свою работу Сетью поймаешь только пыль!	57
Лед словно безмолвие горы Гора словно водный поток Как поэту распорядиться собой?!	58

59

Пассажир призывает:
“Рулевой!
Внимание! В тумане подводные камни”
Рулевой с улыбкой спокойно отвечает:
“Я знаю водный путь следования
Этого достаточно!”

60

Падающая звезда –
Блестит только в небе для человечества
Из темноты прилетает
И снова в темноту улетает
Жизнь тоже подобна этой неопределенности?!

61

Брат!
Радостно что снова увиделись!
Ты в моих воспоминаниях
Как можешь быть таким же ясным

62

Собираюсь оплакивать те “ушедшие” годы
Но в ткань времени
Уже вплетена нить “настоящего”!

63

Когда летает пух ивы
Появляются ласточки
Когда летает пух тростника
Ласточки опять исчезают
Но они такие же чистые и белые!

64

Дитя
В его дрожащем крике
Бесконечно таинственный язык
От изначального духа принес
Сообщение миру

65

Только одна отдельная звезда и все!
В безбрежной темноте
Уже выражено космическое одиночество

66

Предельная чистота –
Это тишина или покой
Всего лишь неподвижная городская стена
Укрытая снегом ива
Холодно и все же что мешает
В необъятной белизне стать картиной!

67

Убеждения ведут юного человека
Как уцепишься за высокую башню “покорности”
Ступеньки “мысли” тут же и уберут

68

Когда я одна на темном затерянном пути
С осторожностью неспешно иду
Я лишь прислушиваюсь к звуку своих шагов

69

Безмолвная бездна
Но отражает
Вечно красные весенние цветы

70

Темно-красный цвет розы
Отражается в моих глазах
Вытянешь руку сорвать
Но она увянет в моих мыслях
Сердце шепотом успокаивает меня:
“Ты отрешь ее связь с природой
Этот темно-яркий цвет сразу станет пылью
Молодые люди!
Осторожнее со своей бесцветной душой”

71

Когда я словно плывущее облако
Сама иду туда и обратно
Ясно чувствую что вселенная совсем одинока

72

Уставший грустить весенний ветер
Только немного принесет “беспокойства”!
Городская стена –
Зеленеющая ива –
Исчезнут в клубящейся пыли
Это ведь тоже тоска человеческой жизни!

73

Мой друг!
Предположим весенние цветы свободно распускаясь
Случайно огорчили тебя
Ты прости им подчинение природному дирижеру

74

В рассеянном мире –
Я забыла первое слово
И не знаю последнего слова

75

Вчера днем прогулка по озеру
Сегодня ночью слышен дождь

Эти капли дождя упали в озеро моего сердца
Собрались бесконечной рябью морщин!

76

Одиночество увеличивает грусть
Занятость убирает тревожность –
Мой друг!
Радость в непрерывной работе!

77

Просто сидеть на ступеньках и шутить –
Башня на горе
Вечерние лучи светят
Когда же не хотелось идти в горы?
Чистому счастью не нужны однодневные удовольствия!

78

Но было ли когда-то
Рыбачить сидя в одиночестве –
Полное озеро мягких волн
Смотреть как весной плавают люди

79

Хочу перед тем как уйти из мира
Тихонько сказать ему:
“О мир
Я до конца поняла тебя!”

80

Когда я вижу что зеленые листья вновь появились
Мое сердце радуется и снова печалится
Храбрые листья!
А помните тяжелое расставание прошлой осенью?

81

Одна
Прошла мимо зеленых сосен и кипарисов
Поднялась по каменным ступенькам
В храм моления об урожае
Торжественность в желтой земле⁸
Я –
Я только могу низко склонить голову!

82

Мой друг!
Не дай весеннему ветру обмануть тебя
Аромат цветов всегда был лучше расцветки!

83

У ворот горного монастыря моросит
Мокрые ступеньки из камня –
Здесь только я
И тянущиеся вереницей облака
Это и есть “вместе постигать священные тексты”?!
84

84

Под лампой вытаскиваешь меч из ножен
Смотришь внимательно – напряженно думаешь
Один только пафос
В конце концов забудутся
Ярко красные капли крови
Кристально чистые капли слез

85

Мой друг!
Если ты вспоминаешь весенние воды этой реки
Помни
Сначала они не были податливыми
А лишь холодными подобно этому льду

86

С шутками спускаемся вниз по ступенькам
В лучах заходящего солнца –
Вдруг позади остались красные стены
Впереди желтые крыши из черепиц
Я сразу поняла что такое “старая родина”
Мое сердце наполнилось горечью!

87

Молодой человек!
Смотришь только в прошлое?
Этот мир не останавливаясь двигается вперед!

88

Весна неуверенно пришла
На этот торжественный алтарь –
В безбрежном холоде
Только весеннее дуновение можно
Передать в расщелину
Мелкой траве

89

Ничейные цветы персика распустились
Ничейная мелкая трава позеленела
Люди такие глупые!
Зачем искать у природы любовь для утешения!

90

Умный человек!
В этом молчаливом мире
Можно только с фонариком “верь в себя”
Продвигаться в темноте

91

Смотрю на изящный цветок
Ради будущих плодов
Пришлось сохранить его на верхушке ветки!

92

Звездочка!
Люди всматриваются в тебя
Уведи их взгляд
За рамки Небесной Пустоты!

93

Подул ветер –
Вода в озере назад течет
Каменный утес вперед идет
В растерянности...
Мои – моих мыслей – море и скалы!

94

Что такое радость сеятеля?
Опираясь на мотыгу наблюдать –
Везде есть зеленеющий след!

95

Луна
На водной глади что под небом
Здесь светлая
Там темная
Но на небе только одна

96

“Когда придешь любоваться снегом?”
“Завтра!”
“Завтра” уже прошло
“Когда придешь прогуляться по озеру?”
“В следующем году!”
“Следующий год” уже прошел
“Когда придешь работать?
В следующей жизни?!”
Я улыбнулась и испугалась!

97

В пустынных сумерках
Где буду я стоящая на распутье
Мама!
Нужно только вернуться к тебе
Реки и озера что за пределами сердца
Дай мне отбросить!

98

Я не умею играть на цине
Я лишь молча слушаю
Я не умею рисовать красками
Я лишь тихо смотрю
Я не могу выразить совершенную любовь
Я лишь благоговейно молюсь

99

“Далекая орхидея!
Не слишком ли одинока
Не хочешь найти друзей?!”
“Я как раз ищу
Но нет других цветов
Готовых цвести в просторной долине”

100

Когда молодой человек тяжкое бремя
Неожиданно сбросит
Его смелая душа
Через одиночество станет печальной!

101

Мой друг!
В последнем страдании
Еще нужно выстоять
В тот день когда земля рассыплется
Богиня счастья
Всем живым потерявшим надежду
В прощальной скорби улыбнется

102

Мой вопрос –
Моя душа
На свету молчит без ответа
Но мой сон
В темноте для меня разъяснил!

103

Мудрая девочка!
В непрерывном сопротивлении
Ты никогда не поймешь
Что такое человеческая солидарность

104

Подплыла рыба
На воде плавает червячок –
В этот мельчайший момент между жизнью и смертью
Мое слабое сердце
Неожиданно дрогнуло!

105

Создатель!
Предположим в вечной жизни
Разрешена только одна радость
Я буду со всей искренностью просить
“Я в маминых объятиях
Мама в маленькой лодочке
Лодочка в море лунного света”

106

Поэт из своего сердца
Берет кровь каплями радости и печали
Незаметно для себя
Превратил в цветы солидарности мира

107

Всего лишь переплетающиеся слова на бумаге –
Переплетающиеся слова
Там появляются фразы
Только в громоздких следах от чернил
Сохранился рубец прошлой мысли!

108

О мама!
Кормилице незачем играми занимать слабую меня
Кто первый распахнул
Во дворце моей души двери грусти?
– Вытри насухо мои сегодняшние
Слезы в улыбке –
За домом причитает побирающаяся нищенка
Мое сердце сквозь сон
С силой разбилось!
Она увела с собой маму
Возле колыбели нет мамы
Это мое первое чувство
Мировой пустоты!

109

Ночь и впрямь длинна!
Хорошо что может пойти еще дождик
За окном действительно капает –
Посчитай звуки дождя!
Все также тоскливо и грустно?!

110

Умный человек
Тонкий-тонкий месяц
Потом будет полным!
Пока еще позволено бледным облакам
Заслонять его

111

Маленький воробей!
Не надо лететь на поле
В бороздах поля
Везде снаряды
Как раз тихонько поджидают тебя

112

Чем брызги волны больше
Неподвижная скала

- Хранит молчание
Тем и радость больше
- 113
- Звезды крапинки –
Могут побелить юные волосы
Не могут испепелить юное сердце
- 114
- Мой друг!
Не следуй за мной
Светильник моей души
Освещает только свой путь!
- 115
- Зажгли два ряда красных свечей –
В тени цветов внутреннего двора
Прячется светло-красное платье
Радость детства
Позвольте вспомнить!
- 116
- Уже окон дома на горе не видно
Сгорел фитиль в лампе!
В небе на ветру
Лишь отвесная скала клонится
И тогда даже маленькая трава попутчик!
- 117
- Сон еще не прошел –
За окном тянется день
Во дворе снова обнаруживаю его!
Вьюнок!
Вчерашнее горе собранное в душе
Уже тело ощутило?!
- 118
- С цветочной подставки
Ветви глицинии спускаются на пруд
Долгий день нет никого
Только ветром принесенный шелест листьев
- 119
- Душа поэта
Может только содрогнуться?!
Обычная веселая и быстрая музыка
Побудила его склонить голову!
- 120
- “Тысяча лет деду!
Вместе поздравим с бокалом вина!”
Под ярким светом
Смеясь
Лица покраснелись!

Сестры
Зачем и тогда
И сегодня допив вино уходят гости –
Долгими одинокими вечерами
Лишь больше печальных воспоминаний!

121

Мирянин!
Кратковременные цветы
Совершенно не годится ставить в долговечную вазу
Это нежную и слабую жизнь
Прошу тебя пожалей!

122

Язык природы
Крайне непостижимый!
Сердце мудрого
Однако такое простое!

123

Несколько дней моросит дождь
Весточка о том что будет весна исчезла
В тоске –
Несколько сухих соцветий
Тереблю пальцами в глубоком размышлении
Оказывается язык прошлого года
Тоже может сегодня неожиданно утешить!

124

Сумерки –
Песня речной волны уснула –
Длинная галерея не обойти!

125

Культивированные цветы
В тишине распустились
Удачные плоды
Как раз на свету завязываются

126

Радуга!
Ты разочарована?!
Небо после дождя
Появится нечаянно
Дети на земле
Уже рисуют твою тень на шелковых поясах

127

На рассвете –
Тихонько войдешь в сад
Все пребывает во сне!
За исключением капающей росы
Кто спутник?

128

Моря и океаны сильно разорвали чувства –
Младенцы под крестом!
За чистой волной
Может быть только легкая улыбка?!⁹

129

Звуки птиц под утренними лучами льются
Занавески на окне колышутся
И слышен шелест листьев –
Душа беспомощного поэта!
Не дай ему взять ручку
Но все также внимай

130

Кто же в это время на морском судне?
В сумерках на воде
Опираясь на перила вглядывается в даль
Мне в горах
Остаются только пустые мечты

131

Молодые люди!
Печаль после пробуждения
Только глубоко-глубоко себя закопала
И все же маленький человек!

132

И цветы в вазе
И книга в руках
Просто –
Ночь этой осенью дождливая!

133

Только два лепестка магнолии на одежде вчера ночью
Даже когда утренний ветер и раннее солнце
Оба глубоко запомнились в сердце

134

Судьба похожа на морской ветер –
Корабль обдуваемый весной
Раскачиваясь
Лавируя
Переплывает море времени

135

Во сне собрала небесные цветы
Проснулась – исчезли
Мой друг!
У жизни оказывается есть немного надежды!
Нужно только всегда доверяться фантазии!

136

Цветочки в долине пещер
Еле-еле расцвели
И еле-еле опали
Даже если не прочувствовали весенних лучей
Все равно следует знать!

137

Молчи!
В этом неисчерпаемом мире
Слабой мне
Подходит лишь улыбка
Не нужно высказывание

138

Колеблющиеся тени людей
Тоскливый свет свечи –
В скорби вечной разлуки
И в загадке человеческой жизни
Врезались в мои первые воспоминания

139

Это нахлынувшее душевное волнение
Остается закупорить “Сурангама сутрой”¹⁰
Бессильный человек!
Все же можешь постигнуть “не пустоту пустоты”?!

140

Путешествуйте в мечтах
Только там
Свободные слова и смех
Искренние чувства

141

После дождя –
Следую за кваканьем лягушек
Капли на листьях лотоса
Одежда стала мокрой от брызг

142

Роза расцвела
Ради скучного ветра
Мелкого берега
Совсем не хочу уже идти
Жизненный путь поэта
Заканчивается просто одиночеством

143

Раскрой занавес природы!
Дитя искусства
Лежит в материнских объятиях истины

144

Поэт всего лишь свободно пишет и только!
Немного души –
Когда-нибудь утешит
Путника в печали под шум дождя

145

Моя душа заволновалась –
Когда я молча
Открываю окно
Выходящее к морю
Природа беззвучно благодарит меня:
“Признаюсь мы – любимы”

146

В цветах опыта
Завязались плоды мудрости
Но плоды мудрости
Содержат ядро беспокойства!

147

В зеленой тени
Сидеть в задумчивости –
Поэтическое настроение подобно паутинке!
Пленительный весенний свет
Только-только вытащил тебя наружу
Звук ножниц садовника в глубине сада
Снова перерезал тебя

148

Спасибо тебе!
Мой друг!
Эта орхидея “чистое сердце”¹¹
Прошу тебя носи сама
И как я могу отклонить ее
Но не важно роза
Или орхидея
Никогда не ношу в волосах

149

О Бог!
Пусть небо пасмурное
Люди безмолвные
Если только одна душа
Сторожит твою тихую ночь
Одинокая скорбь
Рассеется во вселенной

150

Под скалой
Медленное течение реки
Глубокие тени деревьев –
Внимательнее
Тише

Много лирического
Охватывает лунный свет

151

За брызгами волны
Кто гребет веслами
Этот звук весел
Проник в круг моих размышлений!

152

Первопроходец!
На вершине высочайшего пика
Однажды обрати взор
Даже если это тело высвободится
Все равно запомнит
Тяжелый труд у подножия горы

153

В бамбуковой шляпе
Сидя на буйволе
Брови в задумчивости –
Пастушок!
Как будто купаешься в весенних лучах Земли
Всеобъемлющая беззвучная хвала
Как поэту сравниться с тобой

154

Из лозы ивы вырезано маленькое весло
Из лепестка лотоса сделана лодочка –
Маленькая душа поместилась во вселенной
Нежно плывет по весеннему морю

155

Тень деревьев после болезни
Гуще чем раньше
А на цветущих верхушках веток
Завязались маленькие плоды
Мы увидимся только в новом облике!

156

Просыпайся –
На веранде сумерки
Тонкий рукав на ветру
Двор чистый подобно воде
Душа прозрачна подобно зеркалу
Это живопись или поэзия

157

Сестрица!
Беззаботным счастьем наслаждайся одна
Что за нужда отправлять мне весенние стихи
В душе уже забота
Опять прибавились незнакомые реки и горы
Постоянно приходят в сон человека

158

Первопроходец!
Планы на будущее определены
Ни в коем случае не оглядывайся назад
Оглянешься –
В душе притаившаяся трусость
Остановит тебя

159

Долго опираюсь на перила
Постепенно рождается прохладный ветер
В каком месте небесный дом?
Так нужно с попутным ветром вернуться!
Смотри –
Ясная луна
Уже приняла облик яркого облака
Легко-легко плывет по морским волнам

160

Природа беззвучна
Смотрит на тяжелый труд поэта улыбаясь
“Думай!
Пиши!
Бесконечное величие
Ты хотя бы приблизительно знаешь”
Поэт отложил кисть!
Легкая печаль
Навсегда осталась в сердце!

161

За окном поднимаю бокал –
Опавший цветок!
Прощаюсь с тобой!
Оказалось прохладная вода
Пусть будет сладким вином

162

В тени у скал
В глубине волн
Одиноко висит нить для ловли
Рыба!
Можно и не подходить
В голубой воде я уже
Поймала поэтическое настроение

163

Темные сумерки –
Впереди деревня далекая
Позади ворота горного храма
Петляет желтая тропинка
В одиночестве иду без настроения
Темное-темное мироздание –

Впереди проявляется
Позади исчезает
Петляет путь жизни
Безотчетно иду в одиночестве
Обычная далекая перспектива!
Поднимаю голову вижу месяц молодой
Возникло глубокое чувство
Не передать словами!

164

Перед расставанием –
Тень корабля слишком отчетлива
Оглядываюсь на зеленые берега
Тонкие-тонкие облака!
Как подавить тяжелое настроение
Не удержать песню подобную сну

165

Мой друг
Сядь не ходи назад и вперед
В воде тень отражается
Будет много ее – плавающих рыб испугает!

166

Указываю на вершину горного пика
Одинокая сосна твердо стоит
Вот бы у корня дерева увидеть солнца закат
Уже скоро сумерки
Рассчитаем маршрут!
Одежда тонкая ветер холодный
Лучше не ходить

167

Зеленый берег
Плавают несколько пар уток
Несколько женщин стирают одежду
Перед поэтом
Развернулась живописная картина природы

168

Под луной в тумане –
Галерея в тихом дворе
Если не шепот нарушит безмолвие
То звуки падающих листьев
Можно услышать

169

Нерожденный ребенок
За пределами сферы жизни
Когда цепляясь смотрит в окно “рождения”
Уже неясно видит вдалеке
Напротив пещера “смерти”

170

Ради гибели миллионов жизней
Не прекращается канонада
Тихой ночью
С печалью поймала ночного мотылька
Отпустила за окно

171

Копыта лошадей проносятся
Поднимая пыль облаком
В седле оглядываюсь по сторонам
Равнина зеленая-зеленая –
И только печаль бесконечная
Как исполнить поэту мечту героя

172

Когда открывала письмо –
Сидя среди цветов
Холодный порыв ветра
Снес прочитанные листы
Я лишь молча наблюдаю
Слышу дует в углу стены
Радостные чувства
Взлетели как эта бумага!

173

Под яркой луной
Зеленые листья подобны облакам
Белое платье подобно снегу –
Как же волнительно!
И к тому же ночь расставания

174

Молодой человек!
Внимательно пиши
Время как раз переворачивает страницы книги
Пожалуйста возьми ручку!

175

С сомнением посеяла семена
И закрыв окно задумалась
Снова с сомнением открыла окно
Не только молодые побеги
Этот зеленый-зеленый рубец
Еще разрастется пышно в саду других
Господи!
Спасибо тебе за “природные” ветер и дождь!

176

Маленький цветок на поле битвы!
Восхищает твоя самая глубокая любовь!
Распускаясь с риском среди ожесточенного огня
Утешаешь новую кость

177

В душе стало неожиданно грустно!
Вчерашней ночью во сне
Одна в платье из прозрачного шелка
В бушующих волнах
Переправлялась через черное¹² море

178

На ступеньках в тени
Только одна сижу –
Зеленые листья!
Роза полностью опала
Поэт вместе с вами
Одинаково чувствует покинутость

179

Яркая луна!
Закончились твои печали!
В серебристых полях
Кто-то за небольшим ручейком
Играет на мелодичной флейте

180

Младенец!
Кто подобно ему невинно славит
Пока он – грудной
Устремляясь к заре на краю неба
Бессильное перо
Всерьез отброшу

181

С одежды сорвала цветок
В спешке
Пусть всего лишь дар расставания!
Лошадь уже у дверей
Если бы не услышала ее смех в окне
Разминулись бы
И когда вновь увидимся

182

Прощай!
Весенняя вода
Благодарю твой журчащий поток
Он с собой унес множество моих мыслей
Помашу тебе рукой
Медленно плыви к людям
Я буду сидеть на берегу источника
Тихонько слушать эхо

¹ В 2019 году в журнале “Східний світ” (№ 3) вышел перевод на русский язык первого сборника Бин Синь “Мириады звезд”. В этом номере журнала вниманию читателя предла-

гається переклад її другого збірника “Весенние воды”. Відомо, що раніше виборочно перекладав її вірші поетеса на російський мову Л. Е. Черкаський (см.: Новая китайская поэзия. 20–30-е годы. – М., 1972).

² 东风里, 掠过我脸边, 星呀星的细雨, 是春天的绒毛呢.

³ Гигантський тростник, ще називається Арундо тростниковий. Сильні дощі розмивають ґрунт і розривають дрібні коріння арундо на частини. Вони переносяться потоками води на нові місця і відразу проростають.

⁴ Цзяннань (江南) – особа історическа і культурна область в Китаї, займаюча правий берег нижнього течення річки Янцзи. Відмінною рисою цього району є численні водойми і живописні деревні, де вулицями служать водні канали.

⁵ Вірш про те, – пишуть китайські критики, – що в житті потрібно самому управляти долею, встановлювати цілі, свідомо і неперервно йти вперед, не довіряти гадалкам свою долю.

⁶ Тут під червоними стінами швидше всього є імператорські споруди.

⁷ Глагол “临照” (освітлювати, відображати), крім прямого значення, в літературі також має образ благодітельного правителя.

⁸ Вираз 在黄尘里 – в жовтій пилі – має і переносне значення: в світлому світі.

⁹ В цьому вірші думка поета знаходиться під сильним впливом християнства. Бін Сінь навчалася в відомій середній школі для дівчаток (Beiman Girls Middle School), якою керувала Американська методистська церква, в школі Бін Сінь систематично вивчала Біблію. Образ хреста в вірші – не випадковий вибір поетеси. “Младенці” – це ангели, граціозно входять у світ, вони приходять з неба і граціозно летять, щоб передати людям божественну волю і дати надію.

¹⁰ Шурангама-сутра (楞严 или “楞严经”) – один з основоположних текстів чань-буддизму, на який існує багато коментарів, була перекладена на китайський в 705 р.

¹¹ Орхідея Suxinlan (素心兰) називається “чисте серце”: на пелюстках її не буває фіолетових крапель.

¹² В 1923 році Бін Сінь написала ще один вірш “解脱” (“Визволення”), в якому є такі рядки: “но все ще потрібно перепливати безбережне чорне море”. По-видимому, в цих двох віршах чорне море 黑海 – це образ безбережної темноти, через яку потрібно пройти. В китайській культурі чорний колір є символом води, сходу, смерті, таємничості і суму.

Бін Сінь

ВЕСНЯНІ ВОДИ. ВІРШІ /

ПЕРЕКЛАД З КИТАЙСЬКОЇ, ВСТУПНА СТАТТЯ

ТА КОМЕНТАРІ Н. О. ЧЕРНИШ

Бін Сінь – китайська поетеса, дитяча письменниця, перекладачка. У 1923 році вона опублікувала дві поетичні збірки віршів – “Міради зірок” і “Весняні води”, які дуже швидко дістали визнання і дали початок новому напрямку в китайській поезії ХХ століття – коротким віршам “сяоши”. У коротких віршах Бін Сінь поєднуються нова форма верлібру і поетичний погляд на світ тисячолітньої китайської поезії. Особливістю перекладу коротких віршів російською мовою є не тільки суворе дотримання форми вірша (кількість рядків, слів у рядку), а й максимальна увага до значення слова, тому що одне неправильно підібране слово може знищити весь зміст вірша.

Ключові слова: Бін Сінь, верлібр, китайська поезія, короткі вірші “сяоши”, переклад

Переклад надійшов до редакції 25.05.2020

INTERDISCIPLINARY APPROACHES TO THE STUDY OF CLASSICAL INDIAN TEXTS: JAINISM SUMMER SCHOOL IN CANADA

N. Pavlyk

PhD candidate

H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine

4, Tryokhsviatitelska Str., Kyiv, 01001, Ukraine

pavliknataly@gmail.com

First annual academic Jainism Summer School took place at the University of Toronto (Canada) between 29th July – 2nd August 2019. It focused on reading and contextualizing the *prabandha* literature, a rich archive of Jain stories and biographies composed in India from the 13th century onwards mainly in Sanskrit and Prakrit. Designed for students, scholars, and research faculty from Canada, USA, India, and Europe to deepen their knowledge in the academic studies of Jainism and Sanskrit, the summer school assisted in discovering a wide range of topics, figures and places in the Jain *prabandha* to examine the historiographical challenges and possible benefits of writing the history of late medieval India with these sources.

Keywords: Jainism, Jain studies in Canada, *prabandha*, Sanskrit, summer school, University of Toronto

МІЖДИСЦИПЛІНАРНІ ПІДХОДИ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ КЛАСИЧНИХ ІНДІЙСЬКИХ ТЕКСТІВ: ЛІТНЯ ШКОЛА З ДЖАЙНІЗМУ В КАНАДІ

Протягом 29 липня – 2 серпня 2019 року в Канаді відбулась перша на Північно-американському континенті міжнародна академічна літня школа з джайнських джерел в індійській історіографії. Подібні школи вже давно проводять в Індії¹, яка є батьківщиною джайнізму, канадський же інтерес до джайнських студій можна пояснити великою джайнською діаспорою. Джайни почали переселятись у Канаду ще наприкінці XIX ст., а в 70-х роках XX ст., після лібералізації імміграційних законів, їхня чисельність почала зростати значно швидше (особливо в провінції Онтаріо); цей процес продовжується й досі.

Доволі виснажливий 12-годинний переліт не зміг завадити відчутти саттвічну атмосферу столиці провінції Онтаріо, центру Золотої підкови та найбільшого міста Канади – Торонто. Тих кілька вільних днів, що авторка мала перед початком літньої школи, виявилось замало для огляду всіх значущих локацій як у самому місті, так і за його межами. Зокрема, чудовою була ідея відвідати найбільший індуїстський храм у Канаді *Shri Swaminarayan Mandir*². Білосніжна обитель, присвячена індійському гуру Свамінараяну, вражає своєю величчю, її прикрашають 24 000 деталей, вирізьблених руками сотні майстрів з італійського мармуру, турецького вапняку та індійського рожевого каменю за стародавніми архітектурними традиціями. Комплекс також включає невеликий музей, який знайомить з історією, культурою та філософсько-релігійними традиціями Індії.

© 2020 N. Pavlyk; 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/4.0/>).

Власне літня школа відбувалась у кампусі Університету Торонто в Місісазі, який можна назвати справді тим місцем, що забезпечує вельми сприятливі умови для академічної діяльності. Одразу після приїзду, під час неформального спілкування з іншими учасниками, відбулося знайомство з усіма перевагами високотехнологічної бібліотеки, футуристичними навчальними корпусами, кожен з яких є окремим архітектурним дивом, лабораторіями, затишними *open space* центрами для студентів тощо. Схоже, що канадійці справді перейнялися духом античної калокагатії, збудувавши кількоповерховий спорткомплекс, здатний задовольнити будь-які атлетичні апетити. Неможливо оминати увагою і дивовижний парк, який оточує університетське містечко. Готуючись до семінару на галявині під канадськими кленами, легко можна зустріти оленів, єнотів, лисиць, колібрі, не кажучи вже про таких пересічних мешканців незайманої природи, як зайці та білки. Словом, атмосфера університетського студмістечка дуже надихає.

У результаті конкурсного відбору участь у школі взяли студенти, аспіранти та науковці з Канади, США, Індії та Європи. Остання була представлена лише двома учасниками – з Бельгії та України. Варто зазначити, що окремим дослідникам було надано приємне заохочення у вигляді гранту від Університету Торонто, який покривав витрати, пов'язані з перельотом і участю в заході.

Літня школа, організована професорами Лютером Оброком та Аджаєм Рао з університетської кафедри історії релігій, була присвячена літературі та мовам джайнізму. Зокрема, йшлося про такий жанр джайнської літератури, як прабандга (*prabandha*) – багаті на історичні та біографічні відомості оповіді, написані в Індії переважно на санскриті та пракриті, починаючи з XIII ст.

Головним координатором навчального процесу був професор Стівен Воз, директор програми із джайнських студій у Флоридському міжнародному університеті (США), експерт із джайнізму та історик середньовічної і ранньомодерної Західної Індії. Серед запрошених професорів були також Шалін Джайн (Університет Делі, Індія), Сара Пірс Тейлор (Університет Чикаго, США) та Одрі Трушкі (Ратгерський університет, США).

Ця перша науково-дослідницька зустріч була покликана висвітлити широкий спектр тем, постатей та місць в джайнських прабандгах, а також розглянути історіографічні виклики та можливі переваги в написанні історії пізньосередньовічної Індії за допомогою цих джерел. Щоденні читання та обговорення порушували низку тем, характерних для багатьох джерел, наприклад: джайнські погляди на царювання; роль ченців та мирян як соціальних і політичних лідерів; джайнські практики мантр, тантри та алхімії; переосмислення сакрального простору та сакральної географії; взаємини між джайнами та ісламськими правителями.

Під час вступної промови професора Воба на відкритті школи учасники дізналися, що XIII та XIV ст. були періодом великих політичних і соціальних перетворень у Південній Азії, адже Делійський султанат дедалі більше розширював свою владу з кожною наступною династією. З XIII ст. джайнські інтелектуали та духовні лідери в Західній Індії почали створювати оповіді про царів, міністрів, які їм служили, та відомих ченців, які вели за собою громаду в минулому. Саме такі розповіді, що називаються прабандгами, збиралися джайнськими авторами в колекції (*samgraha*) або складались як колекції (*kośa*). Пізніше, у XVI і XVII ст., прабандги ставали хроніками справ відомих мирян та їхніх родини. Важливо, що вони переважно віддзеркалюють історичну свідомість, яку рідко можна простежити в інших жанрах санскритської літератури, а це робить їх важливим ресурсом для соціальної та релігійної історії того періоду.

Кожен із п'яти днів літньої школи складався з трьох блоків: ранкове читання текстів в оригіналі на санскриті та пракриті, післяобідня лекція з подальшою дискусією та вечірнє читання. На практичних заняттях були розглянуті такі прабандги,

як *Purātana Prabandha Saṅgraha*, *Prabandhacintāmaṇi* (*Merutuṅga*), *Prabhāvakacarita* (*Prabhācandrācārya*), *Prabandhakośa* (*Rājaśekharaśūri*), *Vividhatīrthakalpa* (*Jinaprabhasūri*) та інші³.

Оскільки переклади різними мовами із санскриту та пракриту спричиняють багато дискусій не лише в джайнізмі, а й в індології в цілому, вдалим виявився міждисциплінарний підхід організаторів. Зокрема це продемонстрував широкий спектр академічної спеціалізації відібраних учасників – філософія, релігієзнавство, історія, філологія, точні науки тощо.

Загалом літня школа в Торонто засвідчила не лише чималий інтерес до джайнізму на Північноамериканському континенті, а й високий рівень наукових досліджень у цій сфері. Учасники мали змогу обмінятися своїми науковими здобутками, оригінальними ідеями та непересічним досвідом, а також запропонувати власні візії в царині джайнських студій сьогодення.

¹ Див.: Павлик Н. XIII Міжнародна літня школа “International School for Jain Studies” // Східний світ. 2018. № 2. С. 163–164.

² Храм вайшнавської сампрадї Свамїнараяни, деномінації *Bocāsaṅvāsī Akṣar Puruṣottam Sansthā*; збудований у 2007 році, він досі залишається найбільшою індуїстською святинєю в Канаді.

³ Для отримання більш детальної інформації щодо програми школи та запропонованої літератури звертайтеся до авторки: pavliknatally@gmail.com

Н. І. Павлик

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.

Прицак 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 англійських 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 іношомовних слів здійснюється латинською графікою з відповідною діакритикою. Власні імена, назви передаються за допомогою літер українського алфавіту з урахуванням традиційних написань.

Підписано до друку 28.09.2020. Формат 84x108/16. Папір офс.
Ум. друк. арк. 17.64. Тираж 50 прим. Зам. № 48.

Друк ФОП Панькова А. С.
вул. Симона Петлюри, 30а,
м. Кам’янець-Подільський, Хмельницька обл., 32302
Тел./факс: (03849) 3-90-06, моб. (067) 381-29-43
e-mail: aksiomaprint@ukr.net

Свідоцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 6561 від 28.12.2018 р.