

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ВСЕУКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ ІНДОЛОГІВ  
ПОСОЛЬСТВО РЕСПУБЛІКИ ІНДІЯ В УКРАЇНІ

# निवृत्तगिर ॐ Ukraino

(Всеукраїнські конференції індологів:  
тези, доповіді, статті)

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ



УДК 94(540+477)  
І-60

*Рекомендовано до друку IV Всеукраїнською конференцією індологів  
(протокол № 1 від 31 січня 2018 р.)*

**Рецензенти:**

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

**Редакційна колегія:**

**Борділовська О.А.**, д.політ.н., доц.  
**Лукаш О.І.**, к.і.н., ст.н.с. (відповідальний науковий редактор)  
**Швед В.О.**, к.і.н., доц.

**Індологія в Україні (Всеукраїнські конференції індологів: тези, доповіді, промови, статті):** збірник наукових праць / відп. наук. ред. О. І. Лукаш; НАН України, Всеукраїнська асоціація індологів; Посольство Республіки Індія в Україні. – К., 2018. – 356 с.

ISBN 978-617-7061-77-8

До збірника наукових праць увійшли тези наукових доповідей учасників I – IV Всеукраїнських конференцій індологів (2000–2018 рр.), промови послів Республіки Індія на цих конференціях, вибрані наукові доповіді на пленарних та секційних засіданнях конференцій, а також дослідження (статті) з проблем індології, підготовлені за матеріалами конференцій. Збірник присвячений висвітленню різних аспектів історії Індії з далекої давнини до наших днів, а також окремим питанням індійської релігії, філософії, філології та мистецтва. Значна увага приділяється особливостям та закономірностям розвитку сучасної Індії, аналізу її внутрішньої та зовнішньої політики.

УДК 94(540+477)  
І-60

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

ISBN 978-617-7061-77-8

## Зміст

|                |   |
|----------------|---|
| Передмова..... | 4 |
|----------------|---|

### Всеукраїнські конференції індологів

#### Тези

|                                                                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>I Всеукраїнська конференція індологів,</b><br><i>присвячена 50-річчю Республіки Індія, 24 січня 2000 р. ....</i>                                                                              | 5   |
| <b>II Всеукраїнська конференція індологів</b><br><i>(до 60-річчя незалежності Індії та Року Індії в Україні), 5–6 червня 2007 р. ....</i>                                                        | 44  |
| <b>III Всеукраїнська конференція індологів</b><br><i>(до Дня Республіки Індія), 30 січня 2013 р. ....</i>                                                                                        | 98  |
| <b>IV Всеукраїнська конференція індологів</b><br><b>«Індія – 70 років незалежного розвитку: досягнення, проблеми,</b><br><b>перспективи» (до Дня Республіки Індія), 30-31 січня 2018 р. ....</b> | 184 |

#### Наукові доповіді

(за матеріалами доповідей на засіданнях секцій)

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>О.А. Борділовська.</b> Індійський погляд на БРІКС .....                                                   | 260 |
| <b>О.І. Лукаш.</b> Регіональна політика Індії в умовах глобалізації<br>на рубежі ХХ–ХХІ ст. ....             | 270 |
| <b>Т.О. Метельова.</b> Індійська модель політики історичної пам'яті:<br>засади, проблеми й перспективи. .... | 285 |

#### Промови та статті

(за матеріалами промов та доповідей на пленарних засіданнях)

|                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Vidya Bhushan Soni</b> (Ambassador of the Republic of India to Ukraine, 1997–2002).<br>Speech, Plenary session, I All-Ukrainian Conference of Indologists ..... | 293 |
| <b>О.І. Лукаш</b> (Президент Всеукраїнської асоціації індологів, 2000–2007).<br>Стаття. Індія: специфіка процесів глобалізації та модернізації. ....               | 296 |
| <b>Debabrata Saha</b> (Ambassador of the Republic of India to Ukraine, 2005–2009).<br>Speech, Plenary session, II All-Ukrainian Conference of Indologists. ....    | 311 |
| <b>О.І. Лукаш</b> (Президент Всеукраїнської асоціації індологів, 2007–2013).<br>Стаття. Індія і регіон Південної Азії: «єдність у різноманітності» .....           | 319 |
| <b>Манодж Кумар Бгарті</b> (Посол Республіки Індія в Україні (2016–2018). Промова<br>на Пленарному засіданні, IV Всеукраїнська конференція індологів .....         | 329 |
| <b>О.І. Лукаш.</b> (Президент Всеукраїнської асоціації індологів, 2013–2018).<br>Стаття. Індія у системі міжнародних відносин: регіональний аспект (SAARC). ....   | 334 |
| <b>Показчик тез I – IV Всеукраїнських конференцій індологів. ....</b>                                                                                              | 348 |
| <b>Відомості про авторів. ....</b>                                                                                                                                 | 354 |

## Передмова

Представлений збірник наукових праць конкретно відображає розвиток *індологічного напрямку* сходознавства в Україні. Майже двадцять років тому, на початку 2000 р., за ініціативи групи сходознавців-індологів різних наукових і навчальних закладів Києва та інших міст України, передусім таких відомих фахівців, як О. А. Борділовська (Київ), С. М. Грицай (Полтава), К. В. Довбня (Київ), Ю. Ю. Завгородній (Київ), О. І. Лукаш (Київ), С. І. Наливайко (Київ), С. Г. Секундант (Одеса), В. Ф. Устинова (Київ), О. О. Чувпило (Харків) та багатьох інших, була організована та проведена I Всеукраїнська конференція індологів, під час якої створена Всеукраїнська асоціація індологів (ВУАІ). Головою Оргкомітету конференції і Президентом асоціації обрали к.і.н, історика-сходознавця О. І. Лукаш.

Головна мета і завдання ВУАІ полягали в тому, щоб організувати і здійснити обмін думками українських вчених, які досліджують різноманітні проблеми розвитку індійського суспільства з давніх часів до наших днів (систематично проводити для цього наукові конференції, семінари, консультації); сприяти поширенню в Україні наукових знань і загальної інформації про Індію як одну з провідних держав сучасної Азії та світу в цілому; розпочати видання наукової індологічної літератури у вигляді збірників наукових праць, монографій, статей. Майже за 20 років існування ВУАІ було проведено багато індологічних наукових заходів – конференцій, круглих столів, семінарів (найважливіші з них – чотири Всеукраїнські конференції індологів, що були проведені в міжнародному форматі у 2000, 2007, 2013, 2018 роках).

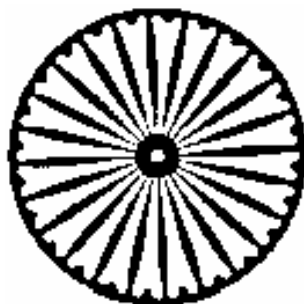
На кожній із цих конференцій виступали з промовами та доповідями Посли Республіки Індія в Україні, провідні українські та індійські вчені й викладачі, частими почесними гостями конференцій були українські дипломати – Посли України в Республіці Індія. Усі ці конференції відзначалися творчою, дружньою, високопрофесійною атмосферою. Діапазон наукових інтересів, різноманітність наукових проблем, що досліджуються українськими фахівцями-індологами, якнайкраще відбиваються в тезах наукових доповідей, що були представлені на Всеукраїнських конференціях індологів. Вони також окреслюють основні напрями індологічних досліджень в Україні, серед яких чітко виокремлюються: *історія* (середньовічна, нова, новітня); *релігія і філософія*; *мови та література*; *культура і мистецтво* Індії. Названі індологічні напрями також представлені у збірниках наукових праць «Індія: давнина і сучасність», виданих ВУАІ за матеріалами цих конференцій.

У минулі роки довелося стикатись із багатьма труднощами та проблемами, вони ускладнювали процес відродження і поширення індології в Україні. Однак ми пишаємось тим, що вдалося зберегти цей науковий напрям, оскільки він має глибоке історичне коріння та унікальні традиції, які варто й необхідно розвивати надалі. Сподіваємося, що представлений збірник є важливим кроком у цьому напрямі й певною мірою наближає нас до реалізації поставленої мети.

Ольга Лукаш,  
Президент Всеукраїнської асоціації індологів

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. Ю. КРИМСЬКОГО НАН УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ СВІТОВОЇ ЕКОНОМІКИ І МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН  
НАН УКРАЇНИ**

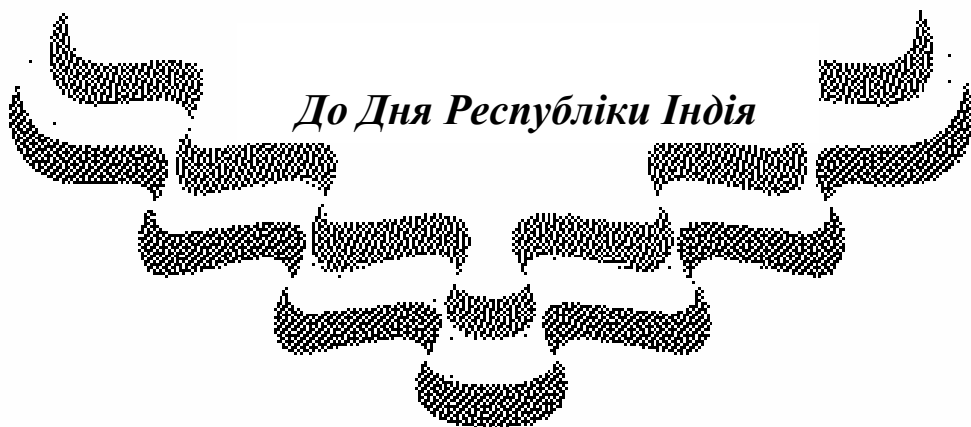
**НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА  
АКАДЕМІЯ»  
ПОСОЛЬСТВО РЕСПУБЛІКИ ІНДІЯ В УКРАЇНІ**



## **Т Е З И**

**I Всеукраїнської конференції індологів,  
присвяченої 50-річчю Республіки Індія**

**24 січня 2000 р.**





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

## **ВІДКРИТТЯ КОНФЕРЕНЦІЇ**

### **Вступне слово**

#### **Голови Оргкомітету**

#### **І Всеукраїнської конференції індологів О. І. Лукаш**

Ученим-сходознавцям добре відомо, що в 20–30-ті роки ХХ ст. в Україні існувала досить розвинута наукова школа сходознавства. Одним із її напрямів була індологія, в основному лінгвістична, що брала свій початок іще з минулого століття. Однак унаслідок репресій, війни та інших політичних причин ця школа була скасована.

У повоєнні часи основні сходознавчі, в тому числі індологічні, центри знаходилися в Росії. В Україні цього наукового напрямку практично не було. Лише наприкінці 80-х – на початку 90-х років минулого століття в Києві та деяких інших містах України з'явилися окремі фахівці, які досліджували певні аспекти розвитку Індії. Цей процес особливо активізувався у період незалежності України. Наприклад, у 90-ті роки було захищено, прийнято до захисту, або затверджено для дослідження понад 10 дисертаційних робіт, видано чимало наукових і науково-популярних публікацій. Інтерес до Індії, її історії, національно-визвольного руху, філософії, релігії, літератури значно зріс і серед широких верств населення України.

Отже, складались об'єктивні умови відродження наукової школи індології в Україні. Наукові конференції, індологічні читання, методологічні семінари з проблем індології, викладання мов, історії, філософії Індії у вищих навчальних закладах України, та видання наукових і популярних праць про Індію – це важливий і необхідний етап на шляху відродження старих традицій і формування сучасної школи української індології.

Надзвичайно велику роль у цьому процесі, безперечно, відіграла І Всеукраїнська конференція індологів, присвячена 50-річчю Республіки Індія, що відбулася 24 січня 2000 р.

Мета конференції полягала в наступному:

- організувати та здійснити обмін думками українських учених, які досліджують різноманітні проблеми розвитку індійського суспільства з давніх часів до наших днів;
- зібрати найбільш повну інформацію про стан розвитку в Україні індології та суміжних із нею дисциплін. Проаналізувати основні напрями, тенденції, перешкоди й перспективи різних галузей індологічної науки: філологічної, історичної, філософської тощо;
- сприяти поширенню в Україні наукових знань і загальної інформації про Індію як одну з провідних держав сучасної Азії та світу в цілому.

І Всеукраїнська конференція індологів є своєрідним і унікальним явищем у науковому й суспільному житті України, оскільки в процесі її підготовки та проведення зроблено першу спробу об'єднати всіх українських фахівців, які займаються дослідженням різноманітних напрямів індології. Систематизація та

аналіз представлених на конференцію наукових тем стали показником того, що нині чітко визначаються три напрями:

- історія (з найдавніших часів до наших днів);
- релігія і філософія;
- філологія, література, літературознавство.

Цікавим є той факт, що всі ці напрями були досить рівномірно представлені дослідниками – учасниками I Всеукраїнської конференції індологів.

Оргкомітет конференції висловлює глибоку подяку всім, хто підтримав ідею та організацію цієї конференції, і сподівається, що вона буде першим важливим кроком на шляху консолідації та підтримки всіх українських індологів, а також сприятиме подальшому розвитку сходознавства в Україні.

*Ольга Лукаш,  
Голова Оргкомітету*

**Оргкомітет конференції:**

академік НАН України, д. філол. н. В. М. Русанівський,  
д. і. н. Л. В. Матвєєва, д. філол. н. В. Ф. Резоненко, Ю. О. Білецький,  
д. і. н. І. Ф. Черніков, д. і. н. О. О. Чувпило, к. і. н. О. І. Лукаш (голова),  
к. і. н. В. П. Смішко (відповідальний секретар).

**Оргкомітет конференції щиро вдячний за допомогу в організації та проведенні конференції:**

- Посольству Республіки Індія в Україні
- МП «Екопатруль»
- Товариству «Україна–Індія»

## ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

### Доповіді:

**Від'я Бушан Соні,**  
Надзвичайний і Повноважний Посол  
Республіки Індія в Україні  
**Республіці Індія – 50 років**

Кінець ХХ століття характеризувався надзвичайно важливими подіями в суспільно-політичному та економічному житті Індії: 1997 року країна відзначила 50 років незалежності, а 2000 року індійський народ святкував піввіковий ювілей своєї Республіки. Такі події спонукають фахівців-індологів звернутися до аналізу результатів розвитку цієї країни в найважливіших галузях: економіці, внутрішній і зовнішній політиці, соціально-культурній сфері.

Відомо, що нині значна частина індійських та іноземних аналітиків та вчених вважають, що за 15–20 років Індія зможе піднятися з 6-го місця у світі (за загальною сумою макроекономічних показників) на 4-е місце (після США, Японії та Китаю). Інакше кажучи, головне питання полягає в тому, чи зможе ця величезна держава, що займає територію більшу ніж 3 млн кв. км, а її населення налічувало на кінець ХХ ст. майже 960 млн мешканців, увійти до десятки найпотужніших країн світу на початку третього тисячоліття? Безперечно, що тільки ретельне наукове вивчення та дослідження різних галузей розвитку країни за 50 років суттєво допоможе більш глибоко проаналізувати можливості Республіки Індія в досягненні такого рівня розвитку.

Економічний фактор є вирішальним у розвитку будь-якої країни світу. У цьому зв'язку цікавими є наступні питання: які основні зрушення та новації характеризують економічний розвиток індійської держави за останні 50 років? Що означає термін «період економічних реформ» саме в такій самотній країні, як Індія? Які зміни відбулись у внутрішньополітичному розвитку країни? Чи можна визначити ступінь демократизації політичного життя, необхідний для стабілізації та стрімкого розвитку економіки, а також консолідації індійського суспільства? Надзвичайно важливими є і такі питання: чи залишились незмінними в цей період основні принципи і напрями зовнішньої політики Індії, а також основні складові індійської традиційної соціокультурної системи? Якщо і в цих аспектах є суттєві зміни, то як їх краще класифікувати – як нові принципи чи нові тенденції?

Аналізуючи зовнішньополітичний аспект, підкреслимо, що особливого значення набувають українсько-індійські зв'язки, вони мають глибоку історичну традицію і досить успішно розвивалися за останні 50 років. Відносини між двома країнами мають добру перспективу і на майбутнє. Основою цього можуть слугувати три найважливіших фактори: соціально-історичний, зовнішньополітичний та економічний.

Перший (соціально-історичний) можна назвати фактором духовної близькості індійського та українського народів. Він полягає в тому, що

відносини України та Індії мали добрі історичні зв'язки, вони характеризувалися взаємним інтересом, повагою, дружелюбністю, прагненням до співпраці.

Другий сприятливий фактор (політичний) полягає у схожості основних зовнішньополітичних принципів двох країн. Відомо, що позиції Індії та України з багатьох сучасних міжнародних проблем близькі або збігаються, відкриваючи широкі можливості для різноманітних контактів.

Третій позитивний фактор полягає в значенні досвіду економічної, науково-технічної та іншої співпраці, накопиченого раніше. Завдання в тому, щоб зберегти й розвинути ці важливі традиції за нових умов.

Безперечно, ці фактори мають суттєвий вплив на розвиток українсько-індійських відносин. Переваги для Індії: вона може через співпрацю з Україною реалізувати свої можливості, що не знайшли втілення у відносинах з іншими країнами (США, Японією, Росією тощо). Для України Індія приваблива тим, що в попередні роки була закладена міцна основа взаємовигідної співпраці, яку необхідно розвивати й поширювати з урахуванням сучасної ситуації.

## **50 років: розвиток індійського суспільства та українсько-індійських зв'язків**

Кінець XX століття характеризувався надзвичайно важливими подіями в суспільно-політичному та економічному житті Індії: 1997 року країна відзначила 50 років незалежності, а 2000 року індійський народ святкував піввіковий ювілей своєї Республіки. Такі події спонукають фахівців-індологів звернутися до аналізу результатів розвитку цієї країни в найважливіших галузях: економіці, внутрішній і зовнішній політиці, соціально-культурній сфері.

Відомо, що нині значна частина індійських та іноземних аналітиків та вчених вважають, що за 15–20 років Індія зможе піднятися з 6-го місця у світі (за загальною сумою макроекономічних показників) на 4-е місце (після США, Японії та Китаю). Інакше кажучи, головне питання стоїть так: чи зможе ця величезна держава, що займає територію більшу ніж 3 млн кв. км, а її населення налічувало на кінець XX ст. майже 960 млн мешканців, увійти до десятки найпотужніших країн світу на початку III тисячоліття? Безперечно, що тільки ретельне наукове вивчення та дослідження різноманітних галузей розвитку країни за 50 років суттєво допоможе більш глибоко проаналізувати можливості Республіки Індія в досягненні цього рівня розвитку.

Економічний фактор є вирішальним у розвитку будь-якої країни світу. У цьому зв'язку цікавими є наступні питання: які основні зрушення та новації характеризують економічний розвиток індійської держави за останні 50 років? Що означає термін «період економічних реформ» саме в такій самобутній країні як Індія? Які зміни відбулись у внутрішньополітичному розвитку країни? Чи можна визначити ступінь демократизації політичного життя, необхідний для стабілізації та стрімкого розвитку економіки, а також консолідації індійського суспільства? Надзвичайно важливими є і такі питання: чи залишились незмінними в цей період основні принципи і напрями зовнішньої політики Індії, а також основні складові індійської традиційної соціокультурної системи? Якщо і в цих аспектах є суттєві зміни, то як їх краще класифікувати: як нові принципи, чи нові тенденції?

Аналізуючи зовнішньополітичний аспект підкреслимо, що особливого значення набувають українсько-індійські зв'язки, вони мають глибоку історичну традицію і досить успішно розвивалися за останні 50 років. Відносини між двома країнами мають добру перспективу і на майбутнє. Основою цього можуть слугувати три найважливіших фактори: соціально-історичний, зовнішньополітичний та економічний.

Перший (соціально-історичний) можна назвати фактором духовної близькості індійського та українського народів. Він полягає в тому, що відносини України та Індії мали добрі історичні зв'язки, вони характеризувалися взаємним інтересом, повагою, дружелюбністю, прагненням до співпраці.

Другий сприятливий фактор (політичний) полягає у схожості основних зовнішньополітичних принципів двох країн. Відомо, що позиції Індії та України з багатьох сучасних міжнародних проблем близькі або збігаються, відкриваючи широкі можливості для різноманітних контактів.

Третій позитивний фактор полягає в значенні досвіду економічної, науково-технічної та іншої співпраці, накопиченого раніше. Завдання в тому, щоб зберегти й розвинути ці важливі традиції за нових умов.

Безперечно, ці фактори мають суттєвий вплив на розвиток українсько-індійських відносин. Переваги для Індії: вона може через співпрацю з Україною реалізувати свої можливості, що не знайшли втілення у відносинах з іншими країнами (США, Японією, Росією тощо). Для України Індія приваблива тим, що в попередні роки була закладена міцна основа взаємовигідної співпраці, яку необхідно розвивати й поширювати з урахуванням сучасної ситуації.

**Владислав Седнів, Київ**

### **Азійські велетні в пошуках взаєморозуміння: 50 років індійсько-китайських відносин**

Китай та Індія – дві великі держави, кількість населення, що мешкає в цих двох найбільших країнах світу (на кінець XX ст.), становить 2,2 млрд осіб. Від того, як будуть розвиватись їхні відносини, значною мірою залежить майбутнє світу.

Після Другої світової війни в Азії виникли дві нові держави: Республіка Індія та Китайська Народна Республіка. І хоча їхні політичні устрої значно відрізнялися, між ними, як зазначав Дж. Неру, «багато спільного». Через два дні після проголошення КНР Прем'єр-міністр Чжоу Еньлай звернувся до урядів іноземних країн з пропозицією про налагодження дипломатичних відносин, на що негайно була отримана позитивна відповідь Дж. Неру: 22 березня 1950 р. була досягнута домовленість про налагодження дипломатичних відносин.

Індією послідовно обстоювалися законні права КНР в ООН. Серйозним випробуванням стали події в Тибеті (жовтень 1950 р.), коли політика неприєднання Індії широко критикувалася в індійській і західній пресі. Однак дружня позиція Індії щодо Китаю, ініціатором якої значною мірою був Дж. Неру, збереглася й надалі. Саме Дж. Неру наполягав на запрошенні КНР для участі в Бандунзькій конференції (1955 р.), а під час конференції допомагав Китаю обстоювати свої міжнародні права.

Напруга, що виникла між Індією та Китаєм через Тибет, поступово стала переростати у вибухонебезпечну ситуацію на кордоні. Руйнування буддійських монастирів, репресії проти діячів культури й тибетських ченців, наруга над релігійними цінностями – усе це викликало в Індії глибоке невдоволення, а з іншої сторони – симпатії до Далай-лами та його оточення. Новий імпульс

підозрам і ворожнечі між Індією та Китаєм додала втеча Далай-лами до Індії (1959). Цей процес завершився виникненням збройних конфліктів на індійсько-китайському кордоні (1960 р.), двосторонні відносини було зіпсовано на довгі роки.

Після закінчення «холодної війни» та розпаду СРСР завершилась ера «особливих відносин» між Росією та Індією, значно поліпшилися відносини між США і Росією, по-перше, а по-друге – відбулась «нормалізація» російсько-китайських відносин. Отже, Індія була вимушена вдатися до серйозного переоцінювання національної стратегії та зовнішньої політики. Результатом цього стала низка кроків, спрямованих на покращення відносин із США (економічна лібералізація, сприятливий клімат для іноземних інвестицій, співпраця у військово-стратегічних питаннях). Однак серйозні розбіжності (проблема нерозповсюдження ядерної зброї та ракетної технології, права людини, інтелектуальна власність) гальмували цей процес.

Саме на цьому тлі відбулося потепління в індійсько-китайських відносинах. Головною метою зовнішньої політики як Індії, так і Китаю було проголошено «створення мирного і сприятливого середовища для забезпечення стрімкого економічного розвитку і підвищення життєвого рівня населення».

Позиції Китаю та Індії практично збігаються в таких важливих позиціях, як необхідність запровадження «нового економічного й політичного устрою», відносини Північ-Південь, права людини, збереження довкілля. Як Індія, так і Китай вважають, що «п'ять принципів мирного співіснування» мають бути базою нового міжнародного порядку після «холодної війни». Також не можна недооцінювати вагу Індії в Русі неприєднання. До голосу Китаю там теж серйозно прислухаються. Із питань прав людини Індія і Китай дотримуються позиції, що «ця проблема підпадає під юрисдикцію національного суверенітету» і не може ставати приводом для тиску і втручання інших держав.

Двосторонні індійсько-китайські відносини розвиваються досить успішно. Відбулася серія візитів на високому рівні, під час яких велику увагу було приділено врегулюванню прикордонного питання. В Угоді про мирне вирішення питання про кордон 1993 року йдеться про намір двох країн вирішити питання, що виникають, «мирним і дружнім шляхом», про скорочення військ біля кордону та про відмову від проведення військових навчань у цій зоні. До слова, було налагоджено прямі відносини між військовими двох країн. Усе це дало можливість Індії вивезти 2/3 гірських військ і перекинути їх на індійсько-пакистанський кордон. Отже, ситуація поступово нормалізується.

Щодо економічної галузі, то тут необхідно виокремити наступне: Індія з населенням, понад 960 млн осіб і Китай з населенням 1 млрд 250 млн осіб (на кінець XX ст.) розв'язують багато спільних проблем, пов'язаних із ліквідацією зубожіння населення. І хоча здійснення економічних реформ відбувалося за різними сценаріями (темпи зростання ВВП у Китаї останніми роками були більш прискореними, близько 9,6%, а в Індії близько 6,85%), взаємний інтерес і в цьому посилюється. В обох країнах з нетерпінням чекають розширення торгових відносин. У галузі розвитку технологій співпраця поширюється за

такими напрямками: сільське господарство, гenna інженерія, атомні електростанції тощо. Усе це сприяє зміцненню двосторонніх зв'язків.

Водночас існують серйозні протиріччя і труднощі в китайсько-індійських відносинах. В Індії існує занепокоєння щодо подальших намірів Китаю. Чимало індійських політиків, і особливо військових, що розглядають Китай як потенціальну загрозу, вважають ядерний арсенал Китаю знаряддям можливого тиску на Індію. Однак китайці стверджують, що суттю їхньої стратегії є розвиток дружніх відносин із усіма країнами світу на основі «п'яти принципів мирного співіснування». Непогано, на нашу думку, висловився Ден Сяопін, генеральний «конструктор держави» (як його назвала китайська преса 1993 року): «Не існує китайської загрози для Індії, не існує індійської загрози для Китаю. Ми прагнемо процвітання для себе і бажаємо процвітання вам!».

Іще одна проблема, що перешкоджає розвитку індійсько-китайської співпраці, – це Тибет. Китайський уряд стурбований заявами Далай-лами та його оточення, які знайшли політичний притулок на індійській території. Хоча індійський уряд заборонив їм займатися політичною діяльністю, вони мають чимало прихильників в Індії, так само, як і на Заході. Індія ж занепокоєна стрімким розвитком відносин КНР із Пакистаном, особливо у військовій співпраці.

Безперечно, між Індією та Китаєм залишаються деякі нерозв'язані проблеми. Вони мають поступово вирішуватись на основі взаємної довіри та порозуміння. Розвиток економічних, торговельних, технологічних, культурних відносин, покращання ситуації на кордоні сприятиме співпраці двох азійських велетнів на світовій арені. Така тенденція актуальна, вона відповідає інтересам двох великих країн, двох великих народів.

**Валентина Устінова, Київ**

### **Традиціоналізм як основа та особливість індійських свят (до 50-річного ювілею Республіки Індія)**

Кожна нація, кожний народ, навіть кожна соціальна група має свої традиції, які виявляються у святах, звичаях, обрядах. І вони є відображенням певного світовідчуття, світосприйняття людей, взаємин між ними, які безпосередньо впливають на формування духовної, національної культури народу. В Індії, де велике розмаїття народів, багато релігій, мов, де ще й нині існує розшарування населення за кастовими ознаками, традиції відіграли величезну роль у формуванні культури, її збереженні й розвитку. Вони слугували виникненню великої кількості різних свят, які, своєю чергою, ввібрали у себе певні історичні події, суспільний устрій життя, віросповідання, пристосування до кліматичних умов тощо. Деякі з них стали загальними для всієї країни, а деякі – лише для окремих регіонів, деякі – для невеликих груп людей. Одні з них поступово відмирають, а на зміну їм приходять нові. Навіть офіційно визнаних державою, які святкують упродовж року, налічується

близько сорока. Це значно перевищує кількість свят в інших країнах світу. Тому вивчення свят, динаміки їх змін, закладених у них традицій, що відбивають зв'язок із історичним минулим та сучасністю, є достатньо актуальним і може дати відповіді на запитання щодо дослідження стародавньої та сучасної Індії. Якщо спробувати класифікувати їх за часом виникнення, структурою святкування, статусом, то можна виділити чітко окреслені групи.

*Державні свята* пов'язані з важливими історичними подіями – перемогами у війнах, відокремленням, приєднанням територій; проголошенням незалежності та республіки; ухваленням Конституції Індії; з історичними постатями, що зробили значний внесок у розвиток і прогрес країни. Зазвичай вони святкуються по всій країні і за структурою досить прості й офіційні. За часовим виникненням їх можна віднести до сучасних, що формують історичну пам'ять народу про певні події.

*Релігійні свята* – це ті, що пов'язані з датами народження засновників віровчень, релігій; із релігійними подіями та обрядами. Вони локальні за походженням і значенням. Час виникнення цих свят розтягнувся на тисячоліття. Їхня обрядова структура формувала духовний потенціал народу, певних його груп, впливала на світосприйняття.

*Народні свята* – це код основних етнопсихічних геноформ, засвоєння яких із раннього віку формувало стереотипи дій та світоглядні структури індивіда й колективу в цілому. Саме через ці свята в побутове життя індійців входили та закріплювалися традиції, які, своєю чергою, слугували ланцюгом, що з'єднував покоління. За часом вони найдавніші, хоча процес розвитку їх триває й нині. Спектр індійських народних свят обіймає майже всі аспекти буденного життя людини. Найчастіше вони пов'язані з закінченням або початком сільськогосподарських робіт, змінами сезонів року, із поклонінням силам природи, знаряддям праці; вони символізують перемогу над злом, а також охоплюють родинні традиції.

Роль традицій, яскравим виявом яких є свята та обряди, для кожного народу, нації неocenенна. Адже саме в цій галузі закладено її генетичне коріння, її етнокод. Завдяки географічному положенню Індії, історичним подіям, що змінювали обличчя країни не так стрімко й безжалісно, як в Україні, традиції передавалися з покоління в покоління, формуючи величезні пласти унікальної, багатой, різноманітної культури. Ось чому саме в Індії традиції мають глибоке коріння, зберігаються і розвиваються.

Аналізуючи і порівнюючи індійські свята зі святами інших народів, зокрема українськими, можна знайти багато спільного в їх походженні, структурі, значенні для розвитку культури, впливу на формування національної свідомості.

## **ЗАСІДАННЯ СЕКЦІЙ**

### **СЕКЦІЯ «ІСТОРІЯ ІНДІЇ»**

(нова, новітня, міжнародні відносини)

**Олександр Чувпило, Харків**

#### **Формування та розвиток світогляду С. Ч. Боса**

Серед провідних діячів індійського національно-визвольного руху особливе місце належить такій відомій та неординарній особистості, як Субхас Чандра Бос (1897–1945). Незважаючи на те, що після трагічної загибелі Нетаджі (так його називають в Індії) минуло понад півстоліття, навколо його імені не вщухають дискусії, вирують пристрасті, а оцінювання діяльності й поглядів досить часто полярно протилежні. Причому привертає увагу величезна кількість різноманітних публікацій, присвячених С.Ч. Босу, індійських авторів (С. Гуха, Х.Д. Гупта, Н.Г. Джог, Г. Мукерджі, Х.Л. Сетх, Н.Н. Чоудхарі та ін.), одна стаття в радянській історіографії (Т.П. Дев'яткін), кілька статей у сходознавчій науці країн СНД (О.В. Райков, О.Ю. Курникін, О.О. Чувпило та ін.) і одна кандидатська дисертація алтайського вченого О.Ю. Курникіна «С.Ч. Бос і індійський національно-визвольний рух (20–30-ті роки XX ст.)», захист якої відбувся 18 грудня 1998 р. в Томському державному університеті.

У цьому дослідженні, зважаючи на його тезовий характер, висувається завдання не всебічного висвітлення процесу формування і розвитку світогляду С.Ч. Боса, а тільки постановки питання про його характер і сутність на різних етапах еволюції. Вивчення джерел, передусім виступів і праць С.Ч. Боса, а також критичне осмислення численної літератури дає змогу виділити чотири досить чітко розмежовані етапи розвитку його світогляду: 1) початковий, значний етап формування суспільно-політичних поглядів, коли закладалися їхні підвалини (до початку 20-х років XX ст.). Саме тоді С.Ч. Бос, який виріс у Бенгалії, відомій своїми традиціями антиколоніальної боротьби, політичного екстремізму й тероризму, сприймав визвольні ідеї в найбільш радикальній формі, що назавжди визначило його схильність і потяг до ліворадикальної ідеології; 2) період активної політичної діяльності в індійському національному конгресі (ІНК) у 1920–1927 рр. (виключаючи тюремне ув'язнення), який помітно відбився на світогляді Нетаджі. Зокрема, спочатку він узяв участь у гандівському ненасильницькому русі неспівпраці в Бенгалії (1920–1922), хоча ідеї ненасильства його ніколи не приваблювали, а потім став одним із лідерів ліворадикального крила свараджиської партії, заснованої 1923 року Ч.Р. Дасом і Дж. Неру, досить стрімко здобувши всеіндійське визнання; 3) період з кінця 20-х років і до початку Другої світової війни (1928–1939). Це був кульмінаційний період у політичній боротьбі С.Ч. Боса на батьківщині.

Разом із Дж. Неру він очолив лівонаціоналістичне крило ІНК, домагаючись радикалізації програми й тактики партії, відмови її від вимоги статуту

домініону та ухвалення рішення боротися за повну незалежність Індії. У 30-ті роки С.Ч. Бос за популярністю мало в чому поступався М.К. Ганді, показником чого було обрання його двічі президентом (головою) ІНК у 1938–1939 рр.; 4) період Другої світової війни (1939–1945) – це заключний етап у життєвому шляху Нетаджі. Зазнавши поразки в суперництві і з поміркованими, і з правими лідерами Конгресу й повністю розчарувавшись у ненасильницькій тактиці, С.Ч. Бос покинув Індію 27 січня 1941 р. і після довгих поневірянь у пошуках союзників для боротьби проти Англії (він побував у Кабулі, Москві й Берліні) 1943 року очолив створену за допомогою Японії на окупованих нею територіях Південно-Східної Азії Індійську національну армію (ІНА) та Тимчасовий уряд вільної Індії. Однак ІНА зазнала поразки, а Нетаджі 18 серпня 1945 р. загинув в авіакатастрофі на Тайвані при загадкових обставинах.

Характеризуючи основні риси та особливості світогляду С.Ч. Боса, слід зазначити, що це була надзвичайно талановита, але суперечлива й неоднозначна особистість із неприборканим характером, яку доволі складно поцінювати за звичними критеріями. Його погляди, що формувалися під впливом бенгальської та загальноіндійської політичної традиції, а також ліворадикальних ідей і світових рухів ХІХ – першої третини ХХ ст., були своєрідні й парадоксальні, практична діяльність досить часто здавалась малозрозумілою. Нетаджі не розробив якихось фундаментальних концепцій визвольного руху; його погляди були часто еkleктичними й змінювалися залежно від обставин. Усе ж можна з певністю констатувати, що С.Ч. Бос був яскравим представником лівого соціально-політичного радикалізму, виступаючи за найрішучіші методи звільнення Індії від колоніального гноблення, включаючи й збройну боротьбу, й не менш рішучі методи проведення соціально-економічних перетворень після досягнення нею політичної незалежності. Його менталітет скоріше був європейським, аніж індійським. Нетаджі ніколи не обмежував себе релігійними чи морально-етичними категоріями, що сильно відрізняло його від М.К. Ганді та інших конгресистських лідерів.

Він завжди тяжів до тоталітаризму й тоталітарного мислення, вбачаючи й майбутнє Індії в своєрідному синтезі комунізму й фашизму, що шокувало навіть його найближчих прихильників. Однак на відміну від комуністів С.Ч. Бос, будучи полум'яним патріотом, завжди віддавав пріоритет загальнонаціональним цінностям над класовими інтересами, хоча захоплювався досвідом соціальних перетворень у СРСР, уважно вивчав його, виступав прихильником тоталітарної моделі соціалізму (із деякими застереженнями) та планової, централізованої економіки й співпраці з лівими партіями й організаціями. Виняток становить період Другої світової війни, коли Нетаджі був змушений налагодити тісні зв'язки з Німеччиною та Японією, плекаючи надію з їхньою допомогою завоювати незалежність Індії. Йдучи на небезпечне зближення з правим тоталітаризмом, він явно недооцінював небезпеку для Індії нацизму та японського мілітаризму, прийнявши за чисту монету їхні обіцянки сприяти в отриманні довгоочікуваної свободи й незалежності.

## Вплив «курсу Неру» на історичну свідомість індійського народу

Поняття «курсу Неру» твердо закріпилося в радянській історіографії з огляду на політику, яку провадив перший Прем'єр-міністр Індії Джавахарлал Неру щодо внутрішнього розвитку країни й зовнішніх відносин із світовим співтовариством. У переважній більшості праць, присвячених дослідженню «курсу Неру», основний акцент робився на соціально-економічних і суто політичних аспектах діяльності Неру.

В історіографії існує багато праць, у яких висвітлюється світогляд Неру та досліджуються окремі питання його соціокультурної діяльності. Однак соціокультурні аспекти політики Неру не розглядалися як складова частина «курсу Неру», тобто цілісної політичної стратегії, яку він розробляв і прагнув втілити в життя. Це було зумовлено ідеологічною суттю «холодної війни». По-перше, майже всі вчені були заангажовані та занадто категоричні в своїх позитивних або негативних оцінюваннях Неру; по-друге, радянські вчені через жорстку кон'юнктуру були обмежені методологією історичного матеріалізму. Зanedбаннa вивчення соціокультурного аспекту «курсу Неру» призвело до поширення в науковому середовищі невиправданої точки зору щодо суперечності поглядів і політики Неру.

Він розумів, що без належного соціокультурного забезпечення здійснення зовнішньої політики й соціально-економічних перетворень буде гальмуватися через психологічні бар'єри, що виникають у свідомості людей. Тому він розпочав процес модернізації Індії зі зміни історичної свідомості індійців. Вірність обраного Неру шляху підтверджують висновки вчених К.Ф.Г. Клаузевіца та О.В. Зотова, які вважали, що історична свідомість є потужним фактором нейтралізації «духовних перевантажень» народу, вона надає людям почуття впевненості та відносної стабільності.

Д.С. Сингал зазначав, що основні наслідки культурного впливу Заходу на індійську традицію полягають у психологічному оцінюванні. Внаслідок тривалого іноземного панування й тиску нового конкурентного суспільства, що розвивалось, індійський народ став схильним до бунтарства й самовпевненості, які часто призводили до розчарування. Це викликало брак суттєвих елементів матеріальної трансформації, а саме, організації, командної роботи й дисципліни. Будь-яка політична дисципліна розглядалась індійцями як обмеження індивідуальної свободи. Неру був живим символом усього найкращого, що було на Заході, і став містком між індійською традицією й модернізацією. У своїх працях «Погляд на всесвітню історію», «Відкриття Індії», «Автобіографія», чисельних статтях, виступах, інтерв'ю він теоретично розробляв і пропагував свій «курс», намагаючись трансформувати історичну свідомість індійців і тим самим ліквідувати набуті негативні риси нації. Майже всі свої практичні заходи Неру намагався вживати, спираючись на підвалини історичної свідомості мас, що змінювалася під тиском соціокультурних положень «курсу Неру».

## Вивчення дожовтневої Індії в Харківському університеті

Пріоритетний розвиток індологічних дисциплін був однією з головних ознак сходознавства дожовтневої доби в Харківському університеті. Під впливом загальноєвропейського захоплення давньоіндійською цивілізацією деякі харківські науковці ще на початку XIX ст. цікавилися проблемами індології. Однак справжня наукова праця в цій галузі розпочалася в університеті лише в 30-ті роки минулого століття, коли кафедру східних мов очолив відомий орієталіст німецького походження Б.А. Дорн. У 1830–1833 рр. він разом із іншими східними мовами викладав у Харкові також і санскрит. Цьому вченому належить і перша фундаментальна праця, пов'язана з проблемами санскритології, що вийшла в Харкові, «Про спорідненість мови слов'янської та санскритської» (1833 р.). Проте вже 1835 року Б.А. Дорн залишив місто, й викладання та вивчення санскриту було перервано.

Іншим напрямом індологічних досліджень харківських учених із середини 30-х років XIX ст. стала історія Стародавньої Індії. Роботу в цій галузі започаткував видатний харківський історик М.М. Лунін, який першим у нашій країні викладав історію Індії в загальному курсі стародавньої історії. У своїх наукових працях, одна з яких цілком була присвячена Індостану, цей учений намагався досліджувати стародавню індійську цивілізацію за допомогою найсучасніших методів історичної науки. Його учень О.П. Рославський-Петровський, який очолював кафедру всесвітньої історії з 1844 р. до 1869 р., продовжував ці дослідження, приділяючи при цьому значну увагу вивченню економіки та матеріальної культури Індостану. Він та його наступник по кафедрі М.Н. Петров (1869–1886) також викладали історію Індії як частину загальної стародавньої історії.

На зламі XIX–XX ст. центром індологічних досліджень у Харківському університеті стала кафедра порівняльного мовознавства та санскриту, відкрита за статутом 1863 року. Перший її завідувач В.І. Шерцль приділяв головну увагу вивченню санскритської мови. Серед багатьох його праць найбільше значення мала фундаментальна монографія «Синтаксис стародавньоіндійської мови», що й дотепер залишається однією з найкращих праць у цій галузі. Окрім того, вченому належить честь видання першої в Російській імперії санскритської граматики, що вийшла з друку 1873 року.

Видатним ученим кафедри був і Д.М. Овсяннико-Куликовський, який працював у Харкові в 1888–1905 рр. Аналізуючи ведійські гімни за допомогою так званого психологічного методу вивчення мови, він дослідив процес становлення релігійної та суспільної свідомості стародавніх аріїв, зробивши значний внесок до сучасної індології. Учень і наступник Д. М. Овсяннико-Куликовського – П. Г. Ріттер продовжував ці дослідження, але головним напрямом його роботи було вивчення та переклад ліричних і епічних творів ранньосередньовічної індійської літератури. Йому належить також один із найкращих у нашій країні підручників санскритської мови. Певний внесок у розвиток індології зробили й

деякі інші вчені, що працювали чи захищали дисертації на кафедрі порівняльного мовознавства, і лише Жовтнева революція на тривалий період перервала індологічні дослідження в Харкові.

Тетяна Сівко, Київ

### **Рух неприєднання у зовнішньополітичній концепції Індії**

Рух неприєднання утвердився в системі міжнародних відносин офіційно у вересні 1961 р. на І-й конференції глав держав та урядів країн, що не приєдналися, яка відбулася в м. Белграді. Цікавим є те, що близько 133 країн були свого часу членами руху, серед них Азербайджан, Вірменія, Киргизстан, Туркменістан, Узбекистан мали статус спостерігачів, 1996 року такий статус отримала й Україна.

Ідеї неприєднання близькі для країн, що знаходяться на перехідному етапі розвитку, етапі самоствердження в системі міжнародних відносин. Тут досить показовим є приклад Індії, батьківщини концепції неприєднання та ініціатора об'єднання країн, що розвиваються, для досягнення спільної мети в економічній і політичній галузях; об'єднання, що отримало назву «Рух неприєднання». Твердження багатьох дослідників Руху неприєднання в Індії про те, що принципи цієї концепції глибоко вкорінені в індійській традиції, на наше переконання, є спрощенням і прагненням підвести історичні факти під певні ідеологічні потреби. Один із відомих індійських мислителів ХХ ст., Джидду Крішнамурті, писав із приводу ненасильства (практичної реалізації цієї концепції): «В Індії про насильство говорять з давніх-давен. Вони говорять, ми практикуємо ненасильство, хоча насильства в них не менше, аніж у будь-кого. Ідеал забезпечує їх певним видом лицемірного відходу від фактів». У цьому контексті така думка цілком слушна.

Позиція неприєднання надавала Індії можливість гнучко маневрувати між блоками, аби зберегти свободу дій, водночас використовуючи можливість позитивної співпраці. На перший план, як і будь-яка інша країна, вона завжди ставила стратегічні інтереси, інтереси національної безпеки. Показником цього є, зокрема, війна проти Китаю в 1960-ті роки, війна проти Пакистану в 1970-ті роки, створення ракет із ядерними боеголовками «Агні», розробка технології ядерного моніторингу та ядерні випробування 1974 року та в 1990-ті роки. Індійський дослідник Р. Тхакур зазначав, що під час здобуття незалежності й після її завоювання на національному рівні зовнішньополітична позиція неприєднання надала ісламським лідерам можливість заявити про себе у світі, дала індійським ученим предмет для написання наукових праць і сповнила індійський народ почуттям національної гордості за міжнародну роль, яка надавала значущості їхній країні. Тепер же, на його переконання, неприєднання для Індії – пройдений етап. Така позиція пояснюється тим, що нині Індія шукає шляхів розбудови приватного сектора та урізання державного сектора економіки. Вона зацікавлена в отриманні міжнародних інвестицій для розвитку

приватного господарства, розширення співпраці з західними країнами, насамперед із США.

Однак Індія й надалі брала участь у конференціях Руху неприєднання. Так, на саміті глав держав та урядів країн, що не приєднались, у вересні 1998 р. в м. Дурбані (Південна Африка) Прем'єр-міністр Індії А. Б. Ваджаї представляв свою країну. Але схоже, що ця участь була більше дипломатичною, аніж концептуальною та стратегічною, оскільки ядерні випробування, проведені Індією 1998 року, суперечать принципам мирного співіснування, перешкоджають створенню Південно-Азійської без'ядерної зони, ініційованою АСЕАН та активно підтриманої під час останнього саміту Руху неприєднання. Втім, тут немає нічого дивного, оскільки поведінка багатьох країн-учасниць на міжнародній арені часто коригується в залежності від змін у геополітичній ситуації і, таким чином, суперечить декларації та резолюції руху, особливо коли йдеться про власні інтереси та національну безпеку. Тим більше, що в період активності Індії в Русі неприєднання ядерні випробування мали місце. Однак тоді, 1974 року, це було поодиноким випробуванням, на відміну від серії випробувань, проведених 1990 року, що за умов ескалації конфлікту з Пакистаном є особливо небезпечним. Отже, на цьому етапі розвитку Індії внутрішньополітичні проблеми, питання національної безпеки (у тому числі відносини з безпосередніми сусідами, невдоволеними посиленням її впливу в регіоні) та створення оновленого політичного образу країни є першочерговими для індійських урядових кіл. Усе це обумовлює трансформацію ролі, активності та впливу Індії в Русі неприєднання.

**Ольга Лукаш, Київ**

### **Регіональна політика Індії в умовах глобалізації на рубежі XX–XXI ст.**

Проблеми формування та розвитку процесів регіоналізації в Південній Азії, питання регіональної політики Індії на зламі XX–XXI ст. досліджені в науковій літературі недостатньо повно. Значні розбіжності даних (або їх відсутність) у статистичних матеріалах, виданнях міжнародних організацій, монографіях і статтях українських та зарубіжних авторів створюють складнощі в дослідженні цієї теми.

Необхідно відзначити також, що в останні десятиліття в роботах багатьох американських, англійських, японських, індійських, російських та інших авторів з'явилися різні трактування поняття «Південна Азія» (або зі значним геополітичним розширенням, включаючи до регіону Китай, Афганістан та інші країни, або з істотним звуженням його кордонів). До кінця XX ст. термінологічних розбіжностей стало менше, під Південною Азією більшість дослідників тепер розглядають геополітичний регіон, до якого входять сім держав – Індія, Пакистан, Бангладеш, Непал, Шрі-Ланка, Бутан і Мальдівські острови. Тобто в географічному відношенні регіон складається з південної

півострівної частини Азійського континенту з прилеглими до нього материком і островами Індійського океану.

Центральне місце в південноазійському геополітичному просторі посідає Індія, одна з двох (після Китаю) найбільших за чисельністю населення країн світу. На рубежі XX–XXI ст. її населення складало понад 1 млрд 14 млн осіб. З демографічної точки зору цей регіон належить до числа найбільш «насичених». Наприклад, щільність населення в Бангладеш на той час була однією з найвищих у світі й становила майже 1 тис осіб на 1 кв. км. За загальною чисельністю населення Південної Азії перевищувало китайське (пропорція дорівнювала 1,4 млрд до 1,3 млрд осіб) і становила близько 1/4 населення світу. Природно, що масштабні геополітичні характеристики визначали та продовжують визначати відповідні роль і значення південноазійського регіону в сучасній системі міжнародних відносин.

Регіоналізація як одна з провідних тенденцій сучасного світового розвитку, що може з певною часткою ймовірності привести до формування багатопольярного світу в майбутньому, заслуговує на увагу з погляду ретельного дослідження особливостей її розвитку та стану в південноазійському регіоні. Суттєвим є те, що регіоналізація включає в себе два найважливіших процеси: 1) формування регіональної держави (з властивою їй *регіональною політикою*) і 2) розвиток регіональної *інтеграції*. Ряд зарубіжних дослідників справедливо зазначали, що ці два процеси регіоналізації, як правило, суперечать один одному. Однак останнім часом ситуація поступово змінюється, і певною мірою ці зміни ми можемо спостерігати в Південній Азії.

Водночас регіоналізація виступає в сучасному світі як комплексне (багатогранне) явище і складається з цілого ряду чинників: політичних, економічних, воєнно-політичних і культурно-цивілізаційних. Головною особливістю регіоналізації в Південній Азії є те, що переважна більшість цих чинників була дуже несприятливою в минулому, і тільки останнім часом спостерігаються певні тенденції до поліпшення ситуації. В контексті вивчення процесу формування регіональної держави (у даному випадку – Індії) і дослідження особливостей та закономірностей її регіональної політики видається актуальним і новаторським провести системний аналіз зовнішньої політики Індії в Південній Азії на рубежі XX–XXI ст. в її основних вимірах: організаційно-політичному, військово-політичному та економічному.

**Світлана Грицай, Полтава**

## **П. Г. Ріттер – основоположник української індології**

Павло Григорович Ріттер (1872–1939) увійшов до української індологічної науки як видатний мовознавець, літератор, літературознавець і педагог. У наукових і літературних колах він широковідомий як сходознавець і перекладач. Народився П.Г. Ріттер 5 квітня 1872 р. в селі Чутово (Чутове) Полтавського повіту, Полтавської губернії. 1890 року він закінчив Харківську

класичну гімназію і вступив на філологічний факультет Харківського університету, після закінчення якого 1894 року виїхав до Німеччини, де удосконалював свої знання з мовознавства й вивчав санскрит. Із 1897 р. П.Г. Ріттер розпочав викладацьку діяльність у Харківському університеті, читав курс італійської мови. Із 1905 р. – очолював кафедру порівняльного мовознавства.

1926 року він був одним із засновників Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства (ВУНАС). Активна діяльність П.Г. Ріттера по створенню мережі вивчення східних мов значно розширила коло та обсяг його обов'язків, сприяла новим провідним посадам: голови історико-етнологічної секції ВУНАС і директора курсів східних мов.

1929 року в Харкові відбувся з'їзд сходознавців; секретарем секції мовознавства й літератури став П.Г. Ріттер. Активна й напружена робота негативно відбилась на стані його здоров'я, призвела до майже повної втрати зору, що, своєю чергою, стало причиною обмеження його діяльності й у подальшому – виходу на пенсію; 17 квітня 1939 р. П.Г. Ріттер помер.

Діяльність ученого широка та багатогранна: педагогічна й громадська діяльність, дослідження з давньоіндійських і новоіндійських мов, переклади пам'яток давньоіндійської літератури українською, російською, італійською мовами, серед них – переклади творів давньоіндійських поетів Бхартріхарі, Калідаси, а також переклади прози й поезії Рабіндраната Тагора. П.Г. Ріттер брав активну участь у підготовці до друку «Антології літератур Сходу». У 30-ті роки готувався до друку збірник давньоіндійської поезії, для якого були підготовлені переклади гімнів із «Рігведи», але, на жаль, смерть ученого й Друга світова війна зробили неможливим видання книги. Лише 1976 року гімни «Рігведи» в перекладах П.Г. Ріттера були опубліковані в журналі «Всесвіт» (№ 11).

1982 року в київському видавництві «Дніпро» вийшла книга «Голоси Стародавньої Індії» з підзаголовком «Антологія давньоіндійської літератури», переклади з санскриту та гінді, коментарі та примітки до якої були написані П.Г. Ріттером. В антології представлені зразки найдавнішої ведичної літератури: гімни з «Рігведи» і «Атхарваведи», фрагменти класичних епосів «Махабхарата» й «Рамаяна» та багато інших творів у перекладах видатного індолога.

Творчість П.Г. Ріттера, безперечно, за своєю значущістю суттєво переважає доробки інших відомих українських індологів. Однак у більшості українських бібліотек складно знайти літературу й матеріали про творчий шлях видатного вченого й письменника. На жаль, лише в праці К.В. Рубель вдалося знайти інформацію про П.Г. Ріттера (див.: Українсько-індійські гуманітарні зв'язки: проблеми періодизації та перспективи розвитку. – К., 1996), в якій він згадується як видатний український індолог. Цей недолік індологічної історіографії в Україні потрібно виправити найближчим часом.

Внесок П.Г. Ріттера в українську, російську й світову індологію значний і вагомий; його неможливо переоцінити з точки зору становлення й розвитку індології в нашій країні. Відданість ученого своїй справі стала прикладом для

багатьох сходознавців. За вдалим висловом одного з них, П.Г. Ріттера, безперечно, можна вважати «батьком української індології».

Світлана Черненко, Київ

### О. П. Баранников – індійський святий із Золотоноші

21 березня 2000 р. – 110-а річниця від дня народження академіка-індолога Олексія Петровича Баранникова (1890–1952). В одній із газет за радянських часів була опублікована стаття з наступними словами: «...Визнаний святим індійської общини послідовників індуського божества Вішну академік Олексій Баранников...» («Правда», 1990, 3 квітня). Ця подія відбулася в священному для індусів місті Читракута, за міфологією воно пов'язане з іменем одного із головних богів Індії – Рами.

Олексій Петрович Баранников народився у м. Золотоноша, він єдиний українець, який увійшов у пантеон культури Індії в іпостасі святого. Він автор понад 200 праць із вивчення й дослідження мови, образної структури поезії та прози Індії, перекладач, директор Інституту сходознавства (Санкт-Петербург). Він володів 14 мовами, а якщо врахувати діалекти, то це число сягає майже 40. Цей видатний учений вважається родоначальником наукового принципу у вивченні культурного спадку Індії, він був новатором у введенні в коло вітчизняної індології вивчення новоіндійських мов – гінді, урду, маратхі, бенгалі, пенджабі. Випускник Київського університету (який жодного дня не був в Індії), він був почесним членом наукових товариств Каші Нагарі Прачарині Сібга (Індія), Анджуман і Тараккі-Урду (Пакистан) і Джипсі Лоор Сесайеті (Англія).

О.П. Баранников розпочав вивчення історії циган дослідженням «Цыгане в СССР. Краткий историко-этнографический очерк» (М., 1931), де обґрунтував свою позицію, базуючись на дослідженні німецького вченого А.Ф. Потта, стосовно тотожності циганської та індійської мов і походженні циган із Індії. Це дослідження продовжили праці «Українські цигани», «Українські та південно-російські циганські діалекти», «Цыгано-русский словарь».

Він ретельно й відповідально готувався до перекладу унікальної за художньо-образним відтворенням поеми поета-філософа Тулсі Даса (1532–1624) «Рамачаритаманаса» («Море подвигів Рами, або Океан любові»). Учений розпочав цю тему «Коротким начерком історії новоіндійських літератур» (1933), далі за хронологією йдуть «Проблемы индийского эпоса (1935)», «Поэтика Рамаяны Тулси Даса (1936)», «Композиция «Рамаяны» Тулси Даса» (1937) тощо.

«Рамчаритаманаса» побачила світ 1948 року (вийшло 1 500 примірників). За цю титанічну працю О.П. Баранников був гідно нагороджений Індією. В день його 100-літнього ювілею, що урочисто святкувався в Читракуті, Л.П. В'яс, керівник «Міжнародної конференції Рамаяни», говорив, що бог Рама надихнув Тулсі Даса в критичний для його країни період створити поетичний

трактат «Рамчаритаманаса», а Олексій Баранников – прийняв цю естафету, він – Тулсі Дас ХХ століття.

На могилі академіка О.П. Баранникова у Комарово під Санкт-Петербургом мовою оригіналу вибито слова Тулсі Даса «Хай буде доброму – добро». У Золотоноші на Черкащині зберігся родовий будинок Баранникових, на ньому земляки встановили меморіальну дошку й назвали вулицю його ім'ям.

Сам учений вважав, що в нього три батьківщини: Україна – його колиска і школа, Росія – реалізація, а Індія – то поклик душі. Він до останніх років життя, поки мав змогу їздити, навідувався до родового гнізда. Ніколи не забував рідної мови й любив співати українські народні пісні. Його життя цілком відповідає сказаному великим М. Ганді: «У людей значно більше того, що їх об'єднує, і значно менше того, що роз'єднує». Особистість, діяльність і життя цього видатного вченого – реальне підтвердження цього.

**Сергій Пустовалов, Київ**

### **Станово-кастова система й Північне Причорномор'я**

Станово-кастові суспільства, кількість яких доволі обмежена в сучасному світі, були досить поширеним явищем у давнину. Станово-кастова система (СКС) виникає як продукт взаємодії між стародавніми цивілізаційними центрами й первісною периферією в суспільствах складного етнічного складу. Особливо часто СКС виникають при міграції населення й часто супроводжуються завоюваннями.

У сучасній науковій літературі з приводу виникнення кастової системи немає єдиної точки зору. Одні спеціалісти звертають увагу на зв'язок каст з професією, із певним розвитком продуктивних сил. Проте представники цього напрямку не можуть не визнати, що значна частина каст (у цьому випадку йдеться про Індію) походить із певних етнічних груп населення.

Інші спеціалісти пов'язують походження СКС із гетерогенним етнічним складом того або іншого суспільства. На відміну від першого напрямку, вони визначають принциповий зв'язок між давньоіндійськими варнами і більш пізніми кастами. Суть СКС знаходиться на перетині ознак варни й етносу. Всі ознаки варни є і в касті: професійна обумовленість, жорстка позиція в соціальній ієрархії, спадковість статусу тощо. Виходить, що виникнення кастової системи пов'язане з виділенням у суспільстві професійних прошарків типу варн. Із етносом касту пов'язують ендегамія, специфічні культи, стереотипи поведінки, відмінності в їжі, одязі, мові, расі, знову бачимо спадковість статусу.

Об'єднання самостійних систем варни й етносу в СКС відбувалося за умов поліетнічного суспільства, що виникає в результаті завоювання. Так, в Індії процес аріанізації характеризувався залученням неарійських народів із власним соціальним розшаруванням в арійську систему. Наприклад, шудри були колективною власністю трьох вищих варн. Аналогічна картина спостерігалася в африканських народів (нупе), у центральних і південних

паранилотів, у туарегів Ахха-гарра, нанду, барі, у султанаті Джімма на початку XIX ст.

Нерівноправність між завойовниками й підкореними народами, висока престижність одних видів праці й непрестижність інших у комплексі з розвиненою етнічною самосвідомістю викликали до життя СКС. Психологічною підставою утворення СКС була заборона га гноблення одноплемінників. Водночас піддавалися гнобленню представники інших етносів. Тож система арії-шудри видається вже не чисто варновою, а ранньокастовою. Отже, однією з найважливіших умов виникнення кастової системи, а також її існування є міжетнічна експлуатація в межах одного суспільства.

Існує стійка помилкова думка про те, що касты мешкають роздільно й мають свої власні цвинтарі. Однак, як показують спеціальні дослідження в самій Індії, села в кастовому відношенні мають значну строкатість. Як підкреслює М.К. Кудрявцев, каста ніколи не була господарською одиницею, оскільки існував міжкастовий поділ праці. Він пише, що касты не мають чітко окреслених меж, розсіяні між іншими кастами. Окремо живуть лише найнижчі касты. При цьому не існує й окремих кастових могильників. Попіл після спалення небіжчиків кидали в ту саму ріку або ховали в землю на узбіччі ланів.

Досить своєрідними є при кастовій системі й шлюбні відносини. Для жінок шлюб був єдиним засобом підвищити свій соціальний статус (в Індії – звичай «анулома»). Аналогічні звичаї ми можемо віднайти й у інших ранньокастових суспільствах: у туарегів, інших народів Африки, у Спарті й інших районах Стародавньої Греції, де існувала ілотія.

До слова, соціальна організація Спарты має основні ознаки кастової системи. Засоби залякування ілотів і обмеження їх кількості були в Спарті абсолютно такі самі, як в Африці у народу барі. Ранньокастова система простежується в Індії в арійську епоху; на прилеглих до неї територіях; у багатьох африканських суспільствах; у Стародавньому Китаї (у носу); у Стародавній Греції; у стародавньому Єгипті. Подібна система існувала у стародавньоіранському суспільстві (Сенар), в іудейському суспільстві I тис. до н.е. (герим або тошавим), у Стародавньому Дворіччі (шушану). Як пережиток кастової традиції можна розглядати заборону на шлюби між привілейованими прошарками й неповноправними групами населення в сасанідському Ірані. Кастові пережитки настільки живучі, що зберігаються й дотепер, наприклад, у США.

На основі узагальнення ознак СКС автором (займається проблемами, пов'язаними з реконструкцією стародавніх суспільств на основі станово-кастової системи з кінця 80-х років) були розроблені основні характеристики СКС на основі археологічного матеріалу. Вони були використані при реконструкції соціальної системи катакомбного суспільства. Катакомбне суспільство Північного Причорномор'я було організоване за принципом СКС. Отже, кастова модель суспільства або її окремі елементи можуть бути використані й для реконструкції інших суспільств, що досліджуються археологією.

Усі умови формування кастової системи були в наявності у скіфів. Для ранньої бронзи особливо перспективні щодо цього дослідження взаємозв'язку кеміобинського і ямного населення. Кеміобинські поховання відрізняються як етнічними, так і соціальними показниками. Можливо, як протокасту можна розглядати й новоданилівське населення. Велика можливість існування ранньокастової системи у населення черняхівської культури, германське населення якої займало вищу сходинку суспільної ієрархії, а власне слов'янське – нижчу. Переважно військова спеціалізація іранського населення забезпечувала йому в межах цього соціуму більш широкий діапазон соціальних статусів. Ранньокастову систему представляє собою також і Хазарія.

Отже, модель СКС може бути використана в соціальних побудовах за матеріалами поліетнічних суспільств, що виникли в результаті взаємодії цивілізаційних центрів і первісної периферії, особливо якщо в такому суспільстві існують землеробський і скотарський уклади та елементи завоювання. Подібні ситуації виникали неодноразово в історії людства, у тому числі й на території України, починаючи приблизно з енеоліту.

**Юрій Шилів, Київ**

### **Надніпрянська прабатьківщина індоаріїв (авторський погляд)**

З кінця XVIII ст., коли англійські, а за ними французькі, німецькі, російські та інші дослідники почали вивчати давньоіндійські Веди, постала проблема пошуку прабатьківщини творців цих священних гімнів. Самі себе творці гімнів називали аріями і, судячи з ведичних текстів, прийшли до Індії в середині II тис. до н.е. із Європи.

Де тільки не шукали дослідники прабатьківщину арійських племен... Починаючи з середини XIX ст. коло пошуків почало звужуватись навколо пониззя Дніпра. Пріоритет в пошуковій роботі належав мовознавцям: П. Кречмеру, В. Георгієву, О. Трубачову. Проте весь час було завдання з'ясувати взаємозв'язок даних мовознавства, етнографії і археології; як поєднати їх фактологічні дані та висновки?

Між 1970–1990 рр. в Азово-Чорноморських степах археологи дослідили сотні найдавніших курганів IV–II тис. до н.е. В цих пам'ятках крім поховань кількох археологічних культур бронзового віку були виявлені також обсерваторії, календарі, жертвоприношення і фігурні споруди у вигляді твариноподібних та людиноподібних істот, а також астральних символів. Комплексний аналіз цих матеріалів з України дозволив розшифрувати міфи, які виявились тотожними найдавнішим міфам «Рігведи» – зібранню священних гімнів індоарійських племен. Цим підтвердились попередні висновки О.Трубачова, В. Георгієва, П. Кремчера та інших мовознавців про те, що прабатьківщина арійських племен знаходиться в українській Надніпрянщині.

Простежено вірогідність виникнення й міфоритуального оформлення таких ведичних божеств, як батько-небо Д'яус та матір-земля Прітхіві (основа кургану в райцентрі Велика Олександрівка на Херсонщині); їхня донька і праматір аріїв – Адіті (Висока Могила та інші кургани біля с. Старосілля Велико-Олександрівського району); сини праматері – Дакша, Мартанда, Індра, Сур'я та інші (кургани біля сіл Софіївка і Каїри біля м. Каховка на Херсонщині); боги-творці Вішну та Брахма (кургани біля сіл Скворцовка Каховського району та Білозерка на Запоріжжі та інші).

Таким чином, вдалося з'ясувати не тільки прабатьківщину, час виникнення і процес формування арійської спільноти племен в українській Наддніпрянщині (вірогідно, у IV–II тис до н.е.), але й започаткованої ними «Рігведи», яку було остаточно оформлено та «кодіфіковано» на межі II – I тис. до н.е. в Індії, куди переселилась (із Наддніпрянщини, Прикубання, Зауралля) частина арійських племен.

**Надія Довженко, Київ**

### **Індійська декоративна техніка «ранголі» у поховальному обряді степових племен України середини III тис. до н.е.**

Маловідомим елементом у вивченні поховального обряду племен, що проживали на теренах України за доби ранньої бронзи і належали до катакомбної етнокультурної спільноти, є декоративне оформлення поховальних споруд. Вивчення цього другорядного компоненту поховальної обрядності, яким до останнього часу уявлявся інтер'єр могили, може виявити новий важливий комплекс ознак для визначення етнокультурної специфіки поховального обряду, його генези, а також соціального статусу похованих як елементів соціальної стратифікації прадавнього суспільства.

Висока етнокультурна інформативність поховального декору обумовлена особливостями світогляду давніх індоєвропейців, які розглядали могилу як житло померлого в потойбічному світі або як засіб пересування у той світ (віз, човен, сані).

У поховальному обряді племен катакомбних культур Північного Причорномор'я України відзначались знахідки на долівках могил зображень так званих «стоп». На сучасному етапі вивчення знайдено понад 60 поховань катакомбних культур на території Степової Надчорноморщини. В них із достатньою для наукового дослідження документальністю зафіксовані загадкові зображення «стоп». Ці знаки являють собою овальні зображення червоною вохрою різних відтінків, які дуже нагадують за своєю формою стопи людини. Як правило, вони розміщені при вході до катакомбної камери-поховання. Особливий інтерес становлять знахідки таких знаків у курганах біля селищ Мар'янівка, Ахтове, Добра Криниця, Нова Одеса (Миколаївщина), Бурлацьке (Донеччина). На всіх етапах існування обряду поховань із зображеннями «стоп» їх супроводжує відповідний поховальний інвентар,

досить різноманітний, але дуже стандартний за своїм складом. Цікаво, що для цих поховань невластиві речі з металу, які зустрічаються дуже рідко (лише у двох з 64 поховань).

Виділяється п'ять груп поховань зі «стопами». Основними критеріями для диференціації є кількість цих зображень, що помітно відбивається на якісному складі поховальних речей. Не викликає сумніву неординарний статус похованих із зображенням «стоп».

В археологічній літературі, присвяченій інтерпретації «стоп», утвердилася думка про зв'язок цих знаків із індоєвропейськими уявленнями про Бога Вішну та його сакральні три кроки. Вивчення території, хронологічного діапазону і характеру розповсюдження поховань зі «стопами» може виявити масив поховань, для котрих зображення цих знаків є певною закономірністю, що складає не тільки локальну, хронологічну, соціальну, але й генетичну специфіку.

Індійські етнографи неодноразово описували техніку «сграфіто», або «ранголі», добре відому на північному заході Індії. Вона полягає в тому, що на земляній поверхні малюють різні знаки порошковими фарбами, золою та крейдою. Цей своєрідний порошковий живопис використовується у святкові та урочисті дні, коли на подвір'ї перед житлом створюються такі знаки, серед них домінують стоповидні та солярні, які виконують охоронну функцію.

Відзначена іконографічна та технологічна спільність деталей оформлення входу могил у катакомбах України доби ранньої бронзи та декору входу до північно-західного індійського житла складає певний інтерес у зв'язку з гіпотезою про індоарійське походження племен катакомбного блоку культур. Ця аналогія з півночі Індостану далеких часів значною мірою пояснює функціональне призначення загадкових «стоп» в катакомбах України ранньометалевої доби. Аналіз розповсюдження поховань із зображенням «стоп», зокрема на статуях-стелях, не обмежується українським Степом. В Україні відзначається лише висока концентрація поховань з такими витворами-геогліфами.

Техніка порошкового живопису, зображення на земляній поверхні, долівках осель та поховань кольоровими фарбами та золою є дуже архаїчною формою фіксації та передачі сакральної інформації, своєрідними «чорнилами жерців» у племен, що стояли на порозі давньої державності. Для українського регіону порошковий живопис («сграфіто», або «ранголі») є чи не найдавнішим інформаційним засобом, а червона вохра – матеріалом фіксації певної інформації. Час розповсюдження цих матеріалів і цієї техніки не виходить за межі середини – третьої чверті III тис. до н.е.

### Сім'я в системі суспільних відносин традиційної Індії за «Харшачарітою» Бани

Розглядаючи соціальні інститути класичного індійського суспільства будь-якої доби історичного розвитку, дослідники завжди наголошують на виключній традиційності моральних правил та настанов, зберіганні старовинних принципів суспільного життя, дотриманні переважною більшістю населення країни безлічі обрядів та ритуалів. Такий стан речей перш за все був пов'язаний із релігійно-філософським вченням індуїзму – своєрідним стабілізаційним чинником індійського суспільства. Життя більшості індійського населення будувалося на споконвічних засадах, що формувалися у священній літературі індусів протягом сторіч.

Художні твори також часто містять інформацію про соціальний устрій, релігійні вірування, сімейні стосунки, побут тощо. Одним з досить важливих, проте малодосліджених джерел з історії ранньосередньовічної Індії слід вважати політичний роман-хроніку Бани «Харшачаріта» («Життєпис Харші», 620 рік н.е.). Цей твір розповідає про походження царської династії Пушпабхуті, до якої належав цар Харшавардхана (Харша), про початок правління, а також містить багато цінних відомостей про релігійні вірування, культуру, побут та звичаї індійців.

Сімейне життя індусів чітко регулювалося існуючими моральними нормами. Представники трьох вищих варн проходили в своєму житті через певні стадії – «ашрами». Кожен з «ашрамів» вважався певним кроком у формуванні людини, тому всі вони важливі, проте найдовшою за часом і найважливішою буває друга стадія – «грїхастха» («домогосподар»). Цей «ашрам» починався із вступу до шлюбу і охоплював період сімейного життя, коли людина дбала про своїх найближчих родичів, їхній добробут, відповідала за них морально, продовжувала свій рід, а всією своєю поведінкою активно впливала на суспільне життя. Крім того, саме із вступом до шлюбу людина ставала здатною до виконання всіх домашніх обрядів і могла в найкращий спосіб дотримуватися особистої *дхарми*.

Слід зазначити, що і тепер в Індії шлюб, освячений релігією, влаштовують батьки після довгих узгоджень, обов'язкового складання гороскопів і вивчення всіх сприятливих факторів. Виключна роль у цих подіях, як вже зазначалося, належить батькові. Індуська традиція встановила вісім різних способів укладання шлюбу. Шлюбний ритуал є дуже складним і ретельно розробленим. Бана у своєму романі також приділяв опису підготовки та проведення весілля багато уваги і хисту, зокрема, описуючи весілля Радж'яшрі, сестри царя Харші. Тривалість та виключна урочистість церемонії сприяла формуванню уяви про святість і важливість шлюбних стосунків. Адже саме створивши власну родину, як чоловік, так і жінка, могли «реалізувати»

себе, підтримуючи одне одного. Крім того, не слід забувати, що шлюб зажди переслідував три мети: виконання необхідних домашніх ритуалів, продовження роду і фізичне задоволення.

В літературних джерелах найчастіше йдеться про щасливий шлюб на все життя або про жахливу долю жінки, яка залишилася сама. В родинях, де виконувалися всі традиції, доля вдової жінки справді була жахливою. Їй належало решту життя провести в дуже аскетичних умовах, вживати просту їжу раз на день, вдягати лише біле сарі без жодної прикраси. Крім того, весь свій вільний час вона повинна була витратити на молитву та богослужіння, замолюючи власний гріх; індійці вважали, що доля карала жінку за якісь попередні гріхи, відбираючи в неї господаря. Через таке ставлення поява і зустріч із вдовою вважалися дуже несприятливими, її уникали, аби не бачити її сумної постаті і не накликати лиха на власну родину. Тому деякі жінки взагалі відмовлялися від такого життя, обираючи смерть і плекаючи надію на з'єднання зі своїм чоловіком в іншому народженні. Саме тут знаходяться витoki звичаю «саті», коли жінка йшла у вогонь разом із останками свого господаря (декілька подібних прикладів містить текст «Харшачаріти»).

Немає нічого дивного в тому, що автор «Харшачаріти» стільки уваги приділяє опису різних звичаїв і ритуалів. Земне існування індійців було і залишається сповненим різних культових моментів, без дотримання яких не можна чітко виконувати свою *дхарму*. Життя людини залежало як від соціального статусу, так і від сімейного, більше того, обидва були тісно пов'язані між собою. Від батька до сина передавалися професійні заняття в межах певної касты. Діти наслідували особистий шлях – *дхарму*, а разом із нею сприймали цілий комплекс звичаїв і ритуалів. Такий стан речей був одним з найбільших стабілізаційних чинників соціального устрою, коли для кожної варни, кожної касты, кожної людини було чітко визначене місце у суспільстві.

Олена Луцишина, Київ

### Уявлення про людину в «Рігведі»

Протягом багатьох століть людина є предметом філософського осмислення. Якщо говорити про ведичну традицію, філософські роздуми стосовно сутності людини та її співвідношення з універсальною сутністю – Брагманом, то саме ця сутність є центральною темою упанішад. Ведична традиція до упанішад, за винятком поодиноких фрагментів із брагманів і араньяк, демонструє відсутність філософських роздумів, зокрема, і над природою людини. У «Рігведі» уявлення про людину мусимо видобувати з гімнів, що відбивають життя її авторів у чужому для нас міфологічному середовищі. Те, що іноді видається метафорою або різновидом гумору, переважно є дійсністю аріїв «Рігведи». Гімни «Рігведи» спрямовані на встановлення контакту людини з богами, від котрих залежали її життя та добробут. Отже, складність аналізу «Рігведи» впливає з відмінності тієї давньої і нашої реальностей (цим пояснюється складність відокремлення метафор від буквальных висловлювань),

а також із вищезазначеної спрямованості пам'ятки і у деяких випадках з умисної загадковості висловлення думок.

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

Розглядаючи уявлення про людину у «Рігведі», слід наголосити на тому, що в центрі нашого аналізу, на відміну від інших досліджень, присвячених цьому твору, знаходиться з'ясування сутності й специфіки людини. Під сутністю тут розуміємо елемент, що є сталою приналежністю людини, зберігаючись постійним за всіх змін, котрі відбуваються з нею. Під специфікою ми маємо на увазі з'ясування власне людського, відмінних рис людини. Уявлення про людину є темою, яка, на перший погляд, є всеохопною і може включати в себе аналіз таких ведичних уявлень, як етичні, фізіологічні, соціальні тощо. Звичайно, гімни склалися людьми, і кожен рядок відбиває відносини, необхідним учасником яких є людина або які, за «Рігведою», мають значення для людини; сама ж форма гімну містить уявлення про її спосіб спілкування з богами. Проте філософський аналіз уявлень про людину, перебуваючи на межі з аналізами всіх вище перелічених тем, спрямований на з'ясування питання «що є людина?» у розумінні аріїв «Рігведи». Зважаючи на можливість олюднення й олюднення-обожнення об'єктів, слід мати на увазі: якщо в «Рігведі» тварини, предмети, явища природи наділяються розумом, мовою, почуттями, це не означає, що ними наділені всі й завжди тварини, предмети, явища. Мабуть, були ситуації, коли «рігведична» людина ставилася до дійсності суто споживацькі, коли дерева та камені виступали не як об'єкти жертвоприношень і не як живі істоти, з котрими можливе спілкування. У полі зору була їхня безпосередня корисність для людини, що є їхнім розпорядником. Інструментальне ставлення, що там і тут трапляється в переліках багатств, предметів добробуту, видів худоби, які людина використовує без благоговіння перед рівним або вищим за себе оживленим об'єктом чи суб'єктом, і сприяло подальшому розвитку ідеї про людину як єдину смертну істоту, здатну стати Брагманом (тобто всім), досягнувши свою сутність.

Отже, дофілософські тексти «Рігведи» містять уявлення про безсмертний елемент людини, що з певною мірою умовності було названо її сутністю, оскільки, вірогідно, уявлення про нього (цей елемент) стали першим кроком у формуванні вчення про власне сутність людини, тобто те вічне, котре, не підлягаючи змінам, зветься людиною. Висвітлення питання про природу цього елемента, а саме його «чуттєву сприйманість», речовинність, матеріальність

або принципову «непіддатність» чуттєвому сприйняттю, «неречовинність», цілковиту духовність або ідеальність була б модернізацією уявлень «Рігведи», яка не знала таких протиставлень і якій не були притаманні міркування в світлі цих протиставлень. Щодо відмітних рис людини, «Рігведа» не визначає жодної як специфічно людської. Щоб пояснити багато в чому суперечливі висловлювання, пов'язані з місцем людини серед довкілля, було запропоновано розглядати їх як вияви різних рівнів ставлення до дійсності, котрі співіснували й перепліталися в добу «Рігведи».

Ганна Некрасова, Київ

### Особливості індійської культури як однієї з традиційних культур

Різноманітність культури Індії завжди викликала великий інтерес у країнах Європи і, зокрема, в Україні. Розкриття певних закономірностей індійської культури і дослідження її специфічних особливостей порівняно з іншими культурами є надзвичайно актуальним питанням сучасної індології. Передусім, культура Індії являє собою яскравий взірець так званої традиційної культури, у якій величезну роль відіграють споконвічні традиції.

У цьому комплексі традицій далеко не останнє місце належить ритуальній практиці. Треба сказати, що ритуал у традиційній культурі ні в якому разі не є чимось формальним, зовнішнім, відірваним від життя. Якщо це є формальність, то формальність у тому сенсі, в якому використовував це поняття (ритуал) Аристотель – як певне організуюче начало, як те, що, надаючи форму речі, робить її саме такою, якою вона має бути, відокремлюючи її від інших. Відомий антрополог В. Тернер стверджував: досліджуючи традиційну культуру, слід в першу чергу звернутися до вивчення її ритуалів.

Якщо говорити про специфіку бачення ритуалу в Індії, на відміну китайської традиційної культури, спостерігаємо цікаву закономірність. У Китаї ритуал уявляли собі передусім як норму поведінки, що зближувало його з етикетом. Не можна сказати, що в Індії цього не було. Але акцент тут ставили на іншому моменті. В Індії ритуал розуміли перш за все як акт принесення жертви, і саме йому приділялася особлива увага.

Необхідно зазначити, що сама практика жертвоприношень значно змінювалася протягом довгої історії Індії, замість кривавих офірувань давніх аріїв прийшла безкровна *пуджа*. Разом з трансформаціями практики офіри змінювалася, так би мовити, і її теорія. Річ у тім, що розуміння офіри в Індії поступово все більше розширювалося. Під офіруванням стали розуміти вже не тільки саму операцію, яку здійснювали під час конкретного ритуалу. Очевидно, витоки цього явища слід шукати у найдавніших космогонічних уявленнях давніх індійців. Мається на увазі давній міф про Праджапаті, «володаря творіння» – творця всього, що існує. Із таким епітетом його ім'я з'являється у «Рігведі» чотири рази. Згідно із давніми індійськими текстами, Праджапаті сам себе приніс у жертву і внаслідок цього офірування виник світ. Таким чином, у зв'язку з ідеєю центральної ролі офіри у космогонії з'являється ідея необхідності офірувань для того, щоб підтримувати життя і цілісність світу.

Від розуміння офіри як життєзабезпечення всесвіту індійська традиція переходить до інтерпретації всього людського життя, народження та смерті як процесу офірування. Разом із тим, великі криваві жертвоприношення стають все менш популярними, цей акт починає розумітись не як зовнішня, а як внутрішня дія. В упанішадах ми знаходимо детально розроблену концепцію «внутрішньої офіри». Це поняття охоплює різноманітні аспекти життя людини: від процесу життєдіяльності до когнітивних практик (наприклад: Чхандогья-упанішада, 1.8.4., 8.5.1.; Каушитаки-упанішада, 2.5.).

У «Махабхараті» читаємо вкладене в уста Крішні порівняння десяти органів людського тіла із десятьма жерцями, що приносять жертву. Згідно «Мана-вадгармашастри», навчання – жертва Брахману, а гостинність – жертва людям. Таким чином, ми бачимо, що поняття офіри в індійській культурі стало певною метафорою. Ця метафора може належати до найрізноманітніших дій, у яких спільним є те, що ця дія добра, правильна, спрямована на підтримування світового порядку. Тут ми бачимо цілу теорію офіри як універсального космогонічного принципу, що проявляє себе на всіх рівнях всесвіту і у всіх аспектах буття. Така концепція офіри – одна з багатьох специфічних особливостей індійської культури.

**Сергій Секундант, Одеса**

### **Сакральне мовлення в структурі ведійського релігійного ритуалу: його функції і нормативні принципи**

Будь-який ритуал здійснюється на трьох рівнях: тіла, мовлення і розуму. Всі три рівня незалежні один від одного, але необхідні компоненти ритуалу, що посилюють дії один одного і ритуал у цілому. Відзначимо, що у рамках магічної свідомості мовлення розуміється як онтологічна реальність, що володіє магічною силою і підпорядкована магічним законам. Не тільки примовляння і заклинання, але і релігійні гімни виконують магічні функції. Їхня дія, з погляду магічної свідомості, настільки ж неминуча, як дія будь-якого заклинання, за умови, що вони побудовані відповідно до універсальних магічних законів.

З усіх форм мовлення найбільша магічна сила приписується звеличенню. Його силі, відповідно до уявлень стародавніх поетів, не можуть протистояти не тільки люди, але і боги. Цим пояснюється той факт, що звеличення стає невід'ємною частиною практично всіх релігійних гімнів. Воно настільки посилює ефективність магічного впливу мовлення в гімні, що зближує його із заклинанням. Навіть у змовах і в заклинаннях, спрямованих проти злих сил, возвеличення використовується для того, щоб підсилити ефективність заклинання і зробити його дію невідворотною.

Але магічні властивості в релігійному і магічному ритуалі використовуються по-різному, що пояснюється різними функціями мовлення в структурі цих ритуалів. Сакральне мовлення, як і будь-яка сакральна дія, розглядалося як принесення жертви і трактувалося у контексті архаїчного

розуміння релігії. Відповідно до цього погляду, принесення жертви часто розумілося як частина акту купівлі-продажу, а точніше обміну, заснованого на договорі. Приносячи жертву, адепт немовби купував божество, і якщо запропонована ціна була меншою за реальну, угода не відбувалась. У «Рігведі» співак вкладає у вуста Індри такі слова: «За більше він пропанує меншу ціну. Я був радий знову піти непорадним. Менше він не змінив більшим. Люди зі слабким розумінням вичерпують договір» (РВ IV, 24, 9). Цікаво, що в цьому гімні Індра виступає в ролі товару або, скоріше, найманого робітника, що за певну ціну повинен виконати певну роботу. Відповідно до ведійських уявлень, релігійна дія розуміється як обмін дарами і порівняння його з актом купівлі-продажу покликано було підкреслити важливу вимогу жертвопринесення, щоб дарунок жертвувача був як мінімум рівноцінним тому дарунку, що він хоче одержувати від божества. В основі такого обміну лежав договір, котрий базувався на універсальному космічному законі й охоронявся божествами, що втілювали в собі силу цього договору, – Варуною і Митрою.

Щоб договір здійснювався, сакральне мовлення має відповідати певним вимогам. Насамперед воно повинне бути спроможним привернути увагу відповідного божества. Це досягається за допомогою вихвалянь, що містять велику кількість гіпербол, порівнянь, приворотних слів і т.п. Щоб викликати схильність божества, автор гімну повинен вгадати і задовольнити за допомогою мовлення його бажання (РВ IV, 22, 1). Передбачається, що таке мовлення здатне наділити божество силою, достатньою для здійснення відповідного прохання (РВ IV, 41, 18).

Іншою важливою вимогою до сакрального мовлення є його чистота. Відповідно до «Шатапатха брахмани» (ШБ, 1, 1), будь-якій жертві має передувати обряд очищення, оскільки людина визнається нечистою через те, що вона використовує нечисте мовлення. Мовлення богів чисте, тому що воно виражає істину, що в архаїчній свідомості розумілося як істинне буття і як універсальна космічна злагодженість. Крім води, вогню, повітря й інших стихій магічною силою очищення володіє і мовлення, але не будь-яке, а тільки сакральне. Для цього воно повинне бути не тільки істинним, але і правильно складеним, «очищеним» (РВ III, 2, 1).

Таке очищення необхідне для того, щоб піднятися зі світу профанного у світ сакральний, у світ богів, і це досягається за допомогою очищеного, сакрального мовлення. Знання цієї мови сприяє процвітання (РВ III, 12, 5) і дає безсмертя (РВ, X, III, 53, 10). Пошук таємних імен богів стає одним з головних завдань ведійських поетів. Відповідно до їхніх уявлень, приховане слово виражає те, що не приходить... Сакральне мовлення порівнюється з коровою, оскільки воно (як і корова) вважається джерелом благ. Благо, що несе сакральне мовлення, реалізується у розкритті таємного, у розумінні закону, що прихований, але виявляється у цьому законі, якому підпорядковується дія життєвих сил, у тому числі мовлення. Через сакральне мовлення має виявлятися і з його допомогою пізнаватися цей універсальний закон (РВ, IV, 23, 9). Не випадково для позначення священної молитви, що виконує цю найважливішу функцію, вибирається слово Брахман, етимологічно пов'язане не

тільки зі словами «ставати більшим, сильним», але і зі словами «плин, сяйво, пісня», далі – «істина, закон» і зрештою – «рухати, спонукати».

Олена Огнєва, Луцьк

### Індійська спадщина в Тибеті XVII ст.

Історію Тибету на зламі XVI–XVII ст. неможливо уявити без постаті Таранатхі (1575–1634), відомого історика, знавця санскриту, одного з видатних представників буддійської школи Джонанг, автора всесвітньовідомої «Історії буддизму в Індії» (1608), де події викладаються від часів царя, що звався Аджаташатру, до вторгнення тюрків. Ця книга кілька разів перекладалася різними мовами (напр.: В. Васильєвим, А. Шифнером, А. Чаттопадхья), проте питання про її витоки лишається відкритим, хоча творчий доробок Таранатхі був яскравим прикладом поєднання у тибетській культурі індійського та буддійського впливів. І підтвердженням тому є ще одна праця історика – «Сиддханта» («Сім послань»), де викладаються життя буддійських сиддхів від X ст. до правління Акбара. Тобто обидві роботи присвячені такому періоду в історії двох народів, коли відбувалися постійні культурні контакти, як етнічні, так і суто релігійні.

Походження і традиційна освіта Таранатхі дозволяли йому в своїх працях успішно поєднувати знання писемних джерел із усною традицією передачі від вчителя до учня спеціальних знань з історії культів, обрядів тих чи інших персонажів буддійського пантеону. Приналежність до стародавнього роду, чий представники відомі як перекладачі в історії тибетського письменства, а також те, що він був сімнадцятим перевтіленням «Володаря Тари», або «таранатхою», визначала й напрям освіти майбутнього історика. Він наполегливо засвоював санскрит як на підставі вивчення писемних текстів, що були в обігу в Тибеті, з їх наступним перекладом тибетською мовою, так й в живій традиції спілкування з індійськими пандитами, які мандрували Тибетом у той час.

Таранатха в усній традиції ознайомився із «Рамаяною» («Казання про Ханумана»), «Махабхаратою» («Казання про Бхіму») тощо. Глибоке знання санскриту дозволило йому оновити деякі канонічні переклади тибетською мовою, і вони були включені до нових видань буддійського канону.

Його автобіографія містить відомості про «збиральницьку» та реставраційну діяльність. Він зібрав рукописи та стародруки, особливу увагу приділяв збиранню індійських книжок, що свідчить про наявність рукописів з Індії у книжковому обігу Тибету 30-х рр. XVII ст.

Зустрічі, бесіди з індійськими вченими, навчання, часом спільна робота над перекладами з санскриту тибетською мовою, значно збагатили Таранатху як історика невідомими (або, навпаки, відомими тільки в усній традиції) матеріалами з історії індійської історії та культури. Мабуть, це була остання хвиля культурного спілкування та впливу між Індією та Тибетом, оскільки на

Сході вже з'явилась нова політична сила – маньчжури, які остаточно вирішили долю багатьох народів Центральної Азії у наступні роки.

Ярослав Джой, Київ

### **Шанкара: релігійний реформатор та джерело до вивчення міжконфесійних відносин**

Одним з основних і найважливіших прав людини у демократичному суспільстві є свобода совісті та віросповідання. Кожна людина рано чи пізно виявляє для себе і для інших людей свої світоглядні позиції. Будучи носієм тієї чи іншої духовної традиції або прихильником тієї чи іншої релігії, вона у своєму житті цим залучається у міжконфесійні відносини або світоглядний діалог. Найбільш актуальна ця проблема для багатоконфесійного суспільства; з огляду на те, як буде розвиватися такий діалог, можна уявити ступінь демократичності та відкритості цього суспільства.

Індія є прикладом найбільш яскравої та суперечливої багатоконфесійної держави. Це країна, де співіснують усі основні світові релігії, а також є велика кількість місцевих релігій і своєрідних філософських систем. Відомо, що релігійні протиріччя лежать в основі багатьох політичних, національних, територіальних конфліктів індійського суспільства. Тому ідея і практична реалізація міжконфесійного діалогу виступають надзвичайно актуальними завданнями сучасної Індії.

Цікаво, що традиції мирного співіснування різних конфесій беруть свої витоки з глибини сторіч. Однією з найцікавіших постатей в історії індійської духовної культури є Шанкара (Шанкарачар'я, 788–820) – індійський філософ та релігійний реформатор, з ім'ям котрого пов'язане становлення і зміцнення індуїзму. Він консолідував доктрину Адвайта-веданта, найвпливовішу школу веданти.

Його вчення засновувалося на єдності *дживи* (душі) і Брахми, де Брахма розглядався як Ніргуна Брахма, тобто без атрибутів. Він подорожував всією Індією та іншими районами Південної Азії, де поширював свою філософію за допомогою дебатів з місцевими мудрецьми; ввів до індуїзму ідею монастиря (*матха*), запозичену з буддизму, та заснував чотири таких монастирів, що стали центрами паломництва й допомагали у поширенні ідей адвайта-вендати.

Шанкара широко пропагував монастирське життя, посиляючись на упанішади і Брахма-сутру. У своїх творах на санскриті, які збереглися до наших днів, він описує ідею адвайти (неподвійності). Також він написав коментарі щодо ведичного канону (Брахма-сутра), основних упанішад і Бхагавад-Гіти. При розгляді широкого кола питань, пов'язаних із Шанкараю, треба мати на увазі, що ця постать деякою мірою міфологічна, узагальнена. Разом із тим ретельне дослідження багатьох аспектів цього питання може підказати шляхи до вивчення різних проблем, притаманних як стародавній, так і сучасній Індії. Надзвичайно важливою серед них є проблема міжконфесійних та етноконфесійних відносин.

## СЕКЦІЯ «ФІЛОЛОГІЯ, ЛІТЕРАТУРА, ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО»

Юрій Завгородній, Київ

### Встановлення та систематизація корпусу перекладів давньоіндійських творів українською мовою (1890–1920 рр.)

Після проголошення незалежності у 1991 р. в Україні почала відновлюватись індологія. Від того, які напрями буде започатковано в наш час, значною мірою залежить її майбутній розвиток. Класична індологія вважається одним з провідних напрямів у світовому індознавстві. Тому є всі підстави сприяти становленню класичної індології в Україні. Чи не найголовнішим об'єктом дослідження у класичній індології є санскрит. Наступним нашим кроком і має бути всебічне вивчення та переклади санскритських пам'яток. Але перед тим як вибрати автора чи текст для дослідження, варто з'ясувати що вже було зроблено у цій галузі індології в Україні.

Дослідити це питання потрібно з огляду на:

- відновлення раніше існуючих індологічних традицій в Україні;
- знання того, що вже було зроблено попередниками;
- введення українського доробку до світової індологічної спадщини.

Виходячи з поставлених завдань, автором цієї роботи планується побудувати своє дослідження за наступною структурою:

- прізвище перекладача;
- назва повного або часткового перекладу твору;
- видання і мова, з якої було здійснено переклад;
- дата і місце першої публікації перекладу;
- нумерація перекладених окремих фрагментів давньоіндійських творів.

Складений корпус перекладів давньоіндійських творів українською мовою також планується систематизувати та проаналізувати, враховуючи рід, жанр, та інші ознаки, що привернули увагу українських перекладачів.

Сергій Капранов, Київ

### Санскрит у культурі японського буддизму

Завдяки буддизму народи Східної Азії познайомилися з індійською культурою, зокрема – з санскритом. Хоча в буддизмі *магаяни* санскрит не відігравав такої ж ролі, як латина в католицизмі або *палі* в буддизмі, знайомство з ним як з мовою першоджерел *магаяни* також було необхідно. Наслідком цього знайомства стали чисельні запозичення (наприклад: кит. *непань*, яп. *нехан* – нірвана; кит. *пуса*, яп. *босацу* – бодгісатва тощо) та кальки

(наприклад: кит. *жулай*, яп. *ню-рай* – татахагата). Проте значно цікавішою є безпосереднє використання санскриту в культовій практиці деяких буддійських шкіл, що є досить рідкісним і ще маловивченим явищем за межами Японії.

Перші тексти на санскриті потрапили до Японії не пізніше VII ст., але найбільшого значення ця мова набула в езотеричному буддизмі (*міккьо*), й передусім – у школі *сінгон*, заснованій у IX ст. Кукаєм (774–835). Важливе місце у вивченні *сінгону* посідає концепція трьох таємниць – тіла (*мудри*), мовлення (*мантри*) та свідомості (*медитація*). Увага до сакрального виміру мовлення й обумовила інтерес до мови першоджерел – санскриту. Сам Кукай – один з найбільш видатних геніїв японської культури класичної доби – досконало володів санскритом, завдяки його особистості ця мова увійшла й до японської релігійної культури.

Слова на санскриті (яп. *бонго*) в Японії традиційно записують за допомогою абетки «*сіттан*» (від санскр. *сіддгам*), яка походить від одного з варіантів писемності *гупта*, що потрапила до Китаю з Середньої Азії. Писемність «*сіттан*» сформувалася в VI ст. й істотно відрізняється від існуючих сьогодні в Індії алфавітів, у т.ч. й від *деванагарі*, й тому вимагає спеціального вивчення.

Вимова, принаймні в сьогоденній практиці, також має свої особливості: попри зусилля таких вчених, як Кукай, Дзьогон (1639–1702) та Онко Дзігун (1718–1804), прищепити правильну санскритську вимову, фонологія рідної мови брала своє, й сьогодні, наприклад, слово «*татахагата*» звучить у *бонго* як «*татагята*», а «*сарва*» – як «*сараба*» тощо.

Сьогодні в Японії не є рідкістю санскритські написи шрифтом «*сіттан*», наприклад, на ступах «*горінто*», на амулетах, могильних пам'ятках тощо. Існують мандали, або ікони, що цілком складаються з каліграфічно написаних *мантр*. Вивчення «*сіттану*» є не лише обов'язковим для ченців, а й поширеним серед ревних віруючих-мирян, про що свідчать чисельні посібники з читання та написання санскритських літер, призначені для широкого загалу. Наукове вивчення японської версії санскриту потрібне не лише для мовознавства, в й для кращого розуміння як буддійської культури Японії, так і складних процесів міжкультурної взаємодії у країнах Азії.

**Ярема Полотнюк, Львів**

### **Протиріччя Мірзи Галіба**

В Індії діалектичні погляди на світ та його розвиток остаточно сформувалися в історичних і культурних конфліктах XIX та XX ст. В першій половині XIX ст. могутня в минулому імперія Великих Моголів втратила свою велич і її територія була підкорена колонізаторами, які позбавили цю династію та її феодалську знать політичної влади. До середини XIX ст. Індія залишалася реліктом феодального середньовіччя, в якому набирали силу ринкові відносини. Іноземне завоювання, залишивши феодалізм в економічному та

політичному житті країни, не залишило його ні в культурному житті, ні в ідеології.

Індійський поет, філософ, естет та культурний діяч Мірза Асадулла-хан Галіб (1796–1869) був сином своєї доби, а тому в його творчості, особливо в творах, написаних перською мовою, нагромадилися всі ті протиріччя, які несла у собі його епоха. Свої твори Галіб почав писати перською мовою, пізніше мовою урду, яку індійські мусульмани-пуристи називали зневажливо «рехта» – «суміш». Згодом він став одним із основоположників літературної мови урду.

Вважаючи себе послідовним пуристом і знавцем перської мови, орієнтуючись на класичну перську мову, Галіб в дійсності писав *індійським фарсі*. Він був патріотом Індії, дуже любив Індію, був плоттю від плоті імперії Великих Моголів і в той же час чітко розумів, що цей релікт феодалізму безповоротно відходить у минуле.

Поет високо цінував досягнення європейської цивілізації, цікавився ними і розумів, що майбутнє за технічним прогресом. Він щиро захоплювався технічними досягненнями англійців, способом їхнього життя та успіхами культури і водночас був обуреним від звірств, які чинила британська адміністрація з переможеними сипаями.

Галібу були близькі ідеї Шага Валіулли (Шаха Валіуллаха, 1703–1762) про єдину суть всіх релігій та просвітницькі ідеї Сайїд Агмад-хана (1817–1808). В той же час Галіб дав різко негативну оцінку самому фактові видання «Акбарових настанов» Абу-ль-Фадля Алламі (1551–1602), візиря Великого Могола Акбара, вважаючи їх анахронізмом.

Мірза Галіб одержав класичну освіту індійського мусульманина, але в своїх поглядах на людину та її місію у житті випереджав свій час. Протиріччя в поглядах та творчості поета, як і його популярність в Індії, пояснювались тим, що вони були співзвучні настроям та характерові тогочасної Індії, яка пишалась минулим, мучилася сучасним і болісно шукала шляхів до гідного її завтра.

**Мар'яна Козерема, Львів**

### **Індійські корені твору ан-Наарі «Перлини нічних бесід»**

Біографічні відомості про Імада ібн Мугаммада ан-Наарі досить незначні. Відомо, що він народився в Індії, але коли й в якому районі – невідомо. Можна лише приблизно, спираючись на його власні слова, встановити, до яких прошарків суспільства він належав і в якому віці створив «Перлини нічних бесід». Вірогідно, він походив із родини чиновників – дабірів, державних службовців; дабірами були його дід, батько і брат. Таке походження, без сумніву, визначило його подальшу долю. Намагаючись якомога повніше оволодіти секретами ремесла, він спілкувався із корифеями діловодства, вивчав трактати з канцелярської справи поряд з іншими творами. Слід визнати, що його наполегливість принесла плоди – це «Перлини нічних бесід». В цій праці

помітне прекрасне знання Корану, хадисів – висловів Мугаммада (Мухаммеда), вільне володіння перською поезією.

Твір ан-Наарі «Перлини нічних бесід» – це взірць персомовної літератури середньовічної Індії. Він являє собою збірник різноманітних за сюжетом розповідей, запозичених із кількох антологій і оригінальних творів давньоіндійської літератури, перекладених *із санскриту перською мовою*.

Перський текст цього твору (його назва перською мовою: «Джавагир аль-асмар») зберігся тільки у відомому нам рукопису із зібрання бібліотеки Меджлісу в Тегерані. Цей унікальний рукопис був, без сумніву, переписаний у першій половині XIV ст. На жаль, цей рукопис дійшов до нас із дефектами: в його середині є лакуна, до якої входять закінчення 26-го дастану, всі розповіді 27-го і початок 28-го дастану; крім того, втрачено кінець рукопису – від кінця 49-го дастану.

За своєю композицією цей твір належить до своєрідного жанру обрамленої повісті, що зародився у санскритській прозі Стародавньої Індії і поширився в літературах Сходу і Заходу. Час написання твору невідомий, хоча ми знаємо, що цей твір було присвячено і подаровано Аля ед-Діну Мугаммад-султану (1296–1316) – представнику династії Халджі на індійському престолі. У такому випадку період, в якому було створено цей твір, окреслюється досить чітко – це 1313–1316 рр.

Поява цього твору, що виявився збірником перекладів давньоіндійських дидактично-розважальних оповідань (створених у самій Індії, а не за її межами), була свідченням закономірного процесу зближення та взаємного збагачення індійської та персомовної літератур. В той період остаточно сформувалася саме *персомовна література Індії* (яка вже не була перською літературою, що якимось чином потрапила до Індії).

Із історичних хронік, що збереглися до наших днів, можна зробити висновок, що такий вид літературної діяльності, як переклад місцевих оригінальних творів перською мовою, вважався справою, що заслуговує поваги. Як засвідчує сам автор, йому не вдалося знайти оригінальних творів, зміст яких цілком задовольнив би його, тому він створив збірник, котрий назвав «Джавагир аль-асмар», або «Перлини нічних бесід» і включив до нього перероблені й опрацьовані ним притчі, оповідання, короткі новели із різних творів давньоіндійської літератури, які об'єднав «обрамляючим» оповіданням.

Основним джерелом створення цього збірника був твір «Шукасапті» «Сім оповідань папуги», який ан-Наарі взяв за основу і опрацював його. Більшість казок, що увійшли у збірник, було взято з індійської «Калілі і Дімни», також автор брав «перлини» й із інших джерел індійської літератури, таких, як «Панчатантра» («П'ять кошиків життєвої мудрості»), «Двадцять п'ять оповідань Ветали», «Океан розповідей Сомадеви». Цікавим є те, що автор у процесі своєї творчої перекладацької роботи відмовився від суто індійського колориту. Він одягає своїх героїв в мусульманський одяг, надає їм притаманний мусульманам спосіб мислення, навик, уподобання. Він також прикрасив і урізноманітнив їхню мову віршами із Корану, хадисів, арабськими афоризмами (хоча герої твору – індуси).

Дослідивши та проаналізувавши, на основі яких унікальних джерел був створений цей твір перською мовою, можна зробити цікавий і важливий висновок, що збірник ан-Наарі «Перлини нічних бесід» має суто *«індійське коріння»*, він, безперечно, може вважатися перлиною не лише індійської а й світової літератури.

Руслана Надольська, Львів

### Жіночі образи у творі М. Х. Кадері «Туті-наме»

Життя Мохаммеда Ходавенда Кадері майже невідоме. Він жив і творив на зламі XVII–XVIII століть. Є відомості, що він проживав у місті Бадаюні і належав до Ордену Кадерія, який знаходився в Бадаюні. «Туті-наме» («Книга папуги») Кадері написана, вірогідно, на рубежі XVII–XVIII ст., як неважко здогадатися з мови твору, а також із назви тканини, яка згадується в одному із оповідань (тканина називається «аурангзебі», а ця назва на честь правителя Аурангзеба, який правив у 1658–1707 роках).

Кадері не приховує від читача того факту, що першоосновою його версії є «Книга папуги» Зії-ед-Діна Нехшебі. Причому створення своєї версії Кадері пояснює тим, що в його час версія Нехшебі була не зовсім зрозумілою персомовним читачам Північної Індії, позаяк була написана «важкими і витонченими словами...», які мало вживались у тогочасній повсякденній мові. Однак і твір Нехшебі не є первинним: відомий індійський збірник дидактично-розважальних оповідань «Шукасаптаті» («Сімдесят оповідок папуги») був складений санскритською мовою ще наприкінці XI століття. Вірогідно у 1315 р. представник аристократичного арабського роду ан-Наарі склав першу персомовну переробку збірника «Шукасаптаті», яку назвав «Джавагір аль-асмар» («Перлини нічних бесід»). Ця версія значно відрізняється від санскритського першотвору й обсягом, бо була майже в десять разів більша, і композицією, бо містила не 70, а 52 оповідання, і, зрозуміло, змістом, бо майже всі фабули та колізії були перенесені з індійського ґрунту на мусульманський.

Вже через 15 років після появи переробки ан-Наарі в місті Бадаюні персько-індійський літератор середньоазіатського походження Зія ед-Дін Нехшебі на прохання «одного вельможі» створив свою версію, в основу якої і був покладений твір ан-Наарі. У передмові до своєї переробки автор пояснив, що він зробив переробку «однієї перської книги, коріння якої було в книгах Індії».

Порівняно з версією ан-Наарі версія Нехшебі значно компактніша – обсяг твору скорочено майже наполовину. І хоч кількість оповідань була та сама, Нехшебі оздобив свою версію гарними віршовими вставками власного авторства, а прозаїчну її частину збагатив метафорами та порівняннями в дусі своєї епохи. Цю версію Зія ед-Дін назвав просто «Туті-наме», тобто «Книга папуги».

З часом, зрозуміло, і версія Нехшебі почала втрачати свого читача. З одного боку, до цього спричинив її обсяг (книга налічувала близько півтисячі

сторінок). З іншого боку, твір був написаний класичною перською мовою, яка за 300–400 років зазнала помітних змін.

Були ще й інші версії. Уже в імперії Великих Моголів за розпорядженням самого імператора Акбара Першого (правив у 1556–1605 рр.) його візир склав неповну версію «Туті-наме» турецькою мовою. Є підстави вважати, що окремі оповідання цієї версії взяті в ан-Наарі. Крім цієї версії була складена ще одна переробка «Туті-наме», написана, вірогідно, поетом-суфієм Наджм ед-Діном. Незважаючи на численні версії «Книги папути», версія Кадері швидко завоювала популярність і витіснила на другий план інші варіанти.

«Туті-наме» Кадері популярна тому, що вона компактна (версії попередників були значно більші), у творі зображені конкретні життєві ситуації, хоча при цьому він не позбавлений елементу казки. Як в індійських, так і в перських казках є тваринний цикл, якого не позбавлена книга Кадері. В цьому творі герої-індуси інколи замінюються мусульманами. Образи жінок у творі висвітлені найяскравіше. Ці образи можна розділити на кілька груп:

- хитрі й легковажні жінки, які вміють виходити з будь-якої ситуації (оповідка про те, як жінка купця підступом та хитрістю осоромила свого чоловіка, а сама врятувалася від кари та неслави; оповідка про те, як одна сільська молодиця, що закохалася в юнака, присоромила свого свекра і зберегла довіру чоловіка; оповідка про дочку купця, в якій був невдалий шлюб і вона закохалася у «золотоголосого» юнака, якій її обдурив);

- розумні жінки (про жінку, яка розумом і смілими діями врятувалася від тигра);

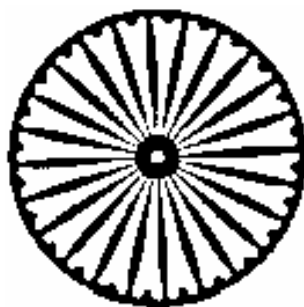
- жінки – хранительки домашнього вогнища, вірні своїм чоловікам (про жінку-воїна, яка дала чоловікові букетик квітів – символ вірності, ніякі підступи та хитрощі не примусили її зрадити коханому (букетик не зів'янув);

- жінка-мати (оповідка про жінку, в якій постав вибір між сином та коханим чоловіком; вона бореться за обох і доля стає прихильною до неї: жінка залишається з чоловіком, не втрачаючи сина).

У своїй книзі Кадері показує сильні, найкращі якості жінок, у тому числі вміння виходити з будь-якої складної ситуації. Автор на багатьох прикладах показує, що є багато жінок, які за моральними достоїнствами стоять набагато вище за чоловіків. Незважаючи на умовності і становище жінок у суспільстві того часу, його оповіді чесні та відверті.

Твір Кадері написаний сучасною авторів перською мовою, позбавленою непотрібних складних стилістичних конструкцій, архаїчних віршових вставок, малозрозумілих арабізмів, та водночас не без певних художніх переваг. При цьому слід зазначити, що твір написаний не звичайною літературною мовою, якою розмовляли у XVII–XVIII ст. в Ірані, а перською, яка в той час побутувала на території Індії і була державною та літературною. Цією перською мовою в «Туті-наме» Кадері був змальований чудовий портрет тогочасної Індії саме з індійськими національними сюжетами та індійським духом. Ця книга є чудовим, хоч і не дуже великим за обсягом, зразком перської мови в Індії («індійського фарсі») на зламі XVII–XVIII ст.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ СВІТОВОЇ ЕКОНОМІКИ І МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН  
НАН УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ СОЦІОЛОГІЇ НАН УКРАЇНИ  
ВСЕУКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ ІНДОЛОГІВ  
ПОСОЛЬСТВО РЕСПУБЛІКИ ІНДІЯ В УКРАЇНІ  
ТОВАРИСТВО «УКРАЇНА – ІНДІЯ»



## Т Е З И

### II Всеукраїнської конференції індологів

5 – 6 червня 2007 року



*(До 60-річчя незалежності Індії  
та Року Індії в Україні)*

Київ 2007



Учасники II Всеукраїнської конференції індологів (2007 р.)

# ВІДКРИТТЯ КОНФЕРЕНЦІЇ

## Вступне слово

Президента Всеукраїнської асоціації індологів **О. І. Лукаш**

## ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

### Вітальне слово:

**Яковина М.М.**, заступник Голови комітету у закордонних справах Верховної Ради України, співголова депутатської групи з міжпарламентських зв'язків з Республікою Індія.

**Костенко Ю.В.**, заступник міністра закордонних справ України.

**Пахомов Ю.М.**, академік НАН України, директор Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України.

**Ворона В.М.**, академік НАН України, директор Інституту соціології НАН України.

### Доповіді:

**Дебабрата Саха**, Надзвичайний та Повноважний Посол Республіки Індія в Україні.

*«Індія: 60 років незалежного розвитку».*

**Білорус О.Г.**, перший заступник Голови комітету у закордонних справах Верховної Ради України, співголова депутатської групи з міжпарламентських зв'язків з Республікою Індія.

*«Глобальний феномен модернізації Індії і шляхи України».*

**Лукаш О.І.**, Президент Всеукраїнської асоціації індологів.

*Індія: специфіка процесів глобалізації (порівняльний аналіз із Китаєм).*

**Бондаренко Б.І.**, Голова комісії НАН України з науково-технічного співробітництва між Україною та Індією.

*«Науково-технічні зв'язки України та Індії у контексті розвитку двосторонніх відносин».*

**Білецький Ю.О.**, Президент Товариства «Україна – Індія».

*«Україна – Індія: прогаяні можливості».*

# **ЗАСІДАННЯ СЕКЦІЙ**

## **СЕКЦІЯ «СУЧАСНА ІНДІЯ»**

**О. І. Лукаш, Київ**

(Президент Всеукраїнської асоціації індологів,  
к.і.н., ст.н.с. ІСЕМВ НАН України)

### **Індія: специфіка процесів глобалізації (порівняльний аналіз із Китаєм)**

У складних умовах зростаючої глобалізації ряд азійських країн, перш за все Індія і Китай, демонструють унікальні моделі сталого розвитку, яким властиві певні особливості і специфічні азійські риси. Найважливішим наслідком втілення у життя цих моделей з точки зору аналізу структури, методів і перспектив світового глобалізаційного процесу є високі темпи економічного зростання і значне розширення міжнародного поля конкуренції цих країн.

Головна особливість полягає в тому, що Індія і Китай лідирують у гонці економічного розвитку, застосовуючи при цьому досить різні підходи. Для Китаю основною відмінною рисою моделі сталого розвитку є ривок уперед в галузі промислового виробництва, а для індійської моделі – «прорив» у сфері послуг.

Специфіка розвитку цих країн-гігантів полягає в тому, що Китай продемонстрував світу стрімкий розвиток на промисловій основі, істотну роль в якому відіграли такі основні чинники: 1) високий відсоток внутрішніх заощаджень; 2) швидко зростаюча інфраструктура; 3) активне надходження прямих іноземних інвестицій; 4) величезний ринок дешевої робочої сили.

В Індії бачимо інші особливості: норма внутрішніх заощаджень була вдвічі меншою, ніж у Китаї; інфраструктура країни знаходилася в поганому стані, іноземні інвестиції не були великими. І разом з тим усі ці обставини не стали фатальними для такої неординарної країни, як Індія. Зробивши вибір на користь розвитку на основі послуг, вона обійшла проблеми нестачі фінансів (заощаджень), поганої інфраструктури і малого об'єму прямих іноземних інвестицій, що затримувало промислову модернізацію країни. Керівництвом країни був зроблений натиск на сильні сторони індійського суспільства: добре освічену частину робочої сили, компетентність у галузі інформаційних технологій і вільне володіння англійською мовою (надзвичайно важливе для розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, далі – ІКТ). Результатом такої політики стало активне поширення послуг, що спираються на ІКТ: розробок програмного забезпечення, аутсорсінгу технологій (або бізнес-процесів), мультимедіа, управління мережами і системою інтеграції.

Найважливіші наслідки подальшого прогресу названих особливостей у стратегіях розвитку Індії та Китаю (тобто бурхливе зростання китайської економіки на основі промислового виробництва та інтенсивний економічний розвиток Індії на базі вдосконалення і розширення сфери послуг) можуть

привести до істотних зрушень в сучасному євро-атлантичному глобалізмі. Передусім це зумовлене тим, що розглянуті моделі розвитку Індії та Китаю значною мірою розширюють міжнародне поле конкуренції. А ця тенденція поновому відбивається на практиці найму і рівня зарплат у розвинених країнах, на економічному зростанні в цих країнах при безробітті, що зберігається.

Надзвичайно важливим видається і виділення загальних особливостей конкурентоспроможності обох країн, до яких потрібно віднести: 1) низькі ціни (завдяки дешевій робочій силі), які в цьому випадку виступають провідним засобом конкурентної боротьби; 2) активізацію діяльності на інноваційному напрямі (розвиток національних наукоємних технологій); 3) розширення аутсорсінгу інновацій (все більш привабливою для цього наряду стає Індія – загальновідомо, що вона є одним з провідних у світі постачальників програмного забезпечення); 4) тенденція до перенесення значної частки НДДКР в Індію і Китай (із західних країн), відкриття дедалі більшої кількості філіалів науково-дослідних центрів і фірм у цих азійських країнах; 5) поступовий перехід Індії і Китаю на західні (включаючи «євро») стандарти продукції та послуг.

Демонструючи оригінальні стратегії інтенсивного сталого розвитку й обстоюючи національні економічні інтереси, Індія і Китай керуються адекватною оцінкою процесу глобалізації. Активне «втягування» цих країн у глобалізацію в останні роки, міцніюча індійсько-китайська співпраця (що не спостерігалася у широких масштабах раніше), а також співпраця між ними й іншими азійськими країнами, зростаюча тенденція до взаємодоповнення економік та інші нові тенденції дають підстави говорити про можливість формування так званої *«азійської моделі» глобалізму*, яка вже сьогодні починає відчутно впливати на «старий, західний», глобалізм, таким чином корегуючи і видозмінюючи останній.

**І. В. Горобець, Київ**

(к.і.н., доцент кафедри регіональних і глобальних систем  
Дипломатичної академії України при МЗС України)

### **Основні тенденції розвитку російсько-індійських відносин на сучасному етапі**

Індія лишається стратегічним партнером Російської Федерації не тільки в Азії, а й у глобальному масштабі. Фактично можна констатувати продовження тісного російсько-індійського співробітництва в торговельно-економічній, науково-технічній, енергетичній та культурній сферах. Січневий 2007 р. візит президента Російської Федерації до Індії позначився підписанням низки важливих угод у різних галузях. Наприклад, статус міжурядових мають угоди, підписані главами космічних організацій двох країн щодо доступу до навігаційних сигналів російської системи ГЛОНАСС у мирних цілях, а також надання індійській стороні доступу до частини радіочастотного спектру російської глобальної навігаційної супутникової системи.

Росія та Індія також підписали угоду про створення спільного підприємства з виробництва титану. Передбачається, що частка російської сторони в статутному капіталі зазначеного підприємства становитиме 55%.

Низка документів стосується енергетичного співробітництва. Зокрема, прийнято заяву про російсько-індійське співробітництво в атомній енергетиці. Підписаний керівниками «атомних» відомств двох країн документ закріплює можливість будівництва нових блоків атомних станцій. Зокрема, мова йде про будівництво чотирьох блоків на АЕС «Куданкулам», де Росія вже будує два блоки, і згадується можливість нових будівництв на нових майданчиках. Планується розвивати також співробітництво у звичайній енергетиці. Індія є одним із головних імпортерів нафти у світі, звідси зацікавлення розширити співпрацю з Росією. Наприклад, Індія вже має 20% у проекті «Сахалін-1» і буде намагатися розширити співпрацю з Москвою в галузі розвідки, видобутку і транспортування вуглеводної сировини.

Також отримали розвиток зв'язки між оборонними відомствами. Зокрема, були підписані угоди і контракт про ліцензійне виробництво авіаційних двигунів РД-33, які застосовуються у винищувачі МІГ-29. Також Індія та Росія домовились прискорити розробку багатофункціонального транспортного літака. Підписано протокол про наміри, аби підпорядкувати відповідну нову міжурядову угоду. Обговорювалися перспективи поставок та ліцензування виробництва винищувачів МІГ-35. Була підтверджена зацікавленість Індії у співробітництві в створенні винищувача п'ятого покоління. Крім того, Росія та Індія мають намір збільшити потужності з виробництва крилатих ракет «Брамос», а також розробити варіант ракет повітряного базування. Індія звернулася з проханням реалізувати план поставити «Брамос» на озброєння російської армії. Сторони також домовилися про можливість експорту «Брамоса» в інші країни. Обговорювалися можливості поставки додаткових озброєнь для індійської армії.

Лідери Індії та Росії закликали бізнесове співтовариство двох країн розвивати ділову співпрацю. Товарообіг Росії та Індії склав 3,8 млрд доларів, а його зростання – 20%. Під час візиту згадували про завдання довести обсяг взаємної торгівлі до 2010 року до рівня 10 млрд. дол.. Новий імпульс двостороннім зв'язкам мають додати угоди про нові форми двосторонніх зв'язків. Зокрема, це стосується програми культурних обмінів на 2007-2009 роки. Також заплановано проведення Року Росії в Індії у 2008 році та Року Індії в Росії у 2009 році.

Особлива увага під час візиту російського президента була присвячена актуальним міжнародним питанням та регіональним проблемам. Було підтверджено, що Росія та Індія послідовно відстоюють концепцію демократичного багатопольярного світу, заснованого на принципах суверенної рівності, міжнародного права, територіальної цілісності і невтручання у внутрішні справи держав. Делі та Москва підтримують ідею збереження центральної ролі ООН та Ради Безпеки у розробці рішень світового співтовариства щодо врегулювання міжнародних кризових ситуацій. У регіональному контексті Індія та Росія готові розвивати співробітництво в

рамках Шанхайської організації співробітництва (ШОС), а також у форматі Росія – Індія - Китай.

Таким чином, можна констатувати, що Росія та Індія були і залишаються зацікавленими партнерами, які мають мотиви й надалі зміцнювати двосторонні контакти. Втім, незважаючи на досягнуті домовленості, основним завданням розвитку російсько-індійських зв'язків є реалізація потенціалу двостороннього співробітництва у складному контексті сучасних міжнародних відносин.

**А. М. Кобзаренко, Київ**

(к.політ.н., асистент координатора програм ЮНІСЕФ в Україні)

### **Проблема сприйняття загроз у сучасній безпековій політиці Індії**

Проблема аналізу параметрів національної безпеки та безпекової політики Індії пов'язана із розглядом політичного та економічного устрою цієї країни, що визначає як структуру безпекових інтересів, так і основні засоби забезпечення національної безпеки. Окрім того, для коректного дослідження концепції національної безпеки держави надзвичайно важливо встановити коло наявних загроз – військових та невійськових, внутрішніх та зовнішніх, реальних та потенційних. Вирішення двох окреслених проблем є основою для побудови моделі національної безпеки держави та аналізу її безпекової політики. Протягом останнього десятиліття Республіка Індія досягла значного економічного та політичного розвитку, що позначається і на сфері безпеки.

До числа основних змін, що визначили трансформацію сприйняття національної безпеки та концепції безпекової політики Індії протягом останнього десятиліття, можна віднести: 1) загальну зміну структури міжнародних відносин, пов'язану із завершенням холодної війни; 2) появу масштабних загроз невійськового характеру, викликаних акумуляцією внутрішніх проблем розвитку Індії в усіх сферах та змінами системи міжнародних відносин; 3) підвищення ролі економічного та людського розвитку як важливих завдань забезпечення національної безпеки; 4) зростання взаємозалежності глобальної та регіональної безпеки та безпеки окремих держав Південної Азії, у тому числі внаслідок появи загроз транснаціонального характеру; 5) обмеження сфери застосування традиційної силової політики, що в сучасній системі міжнародних відносин часто не трактується навіть як останній засіб захисту державою своєї безпеки. Окреслені трансформації визначили зміни у структурі національної безпеки Індії, що на сучасному етапі на багатьох рівнях виходить за рамки традиційного сприйняття безпеки – від усвідомлення неможливості забезпечення власної безпеки за рахунок решти держав Південної Азії (значна кількість індійських аналітиків вказують на існування дилеми безпеки у відносинах між Індією та Пакистаном і на загрозу формування аналогічного комплексу безпеки у відносинах Індії з КНР) до визначення свободи економічного розвитку як одного з пріоритетів безпекової політики держави.

Розширення концепції національної безпеки на сучасному етапі відбувається переважно за рахунок посилення уваги держави до невійськових та внутрішніх загроз безпеці, що набувають дедалі реальніших обрисів. Натомість загроза відкритої військової конфронтації з будь-якою із сусідніх держав деякою мірою в останнє десятиліття зменшилася і залишалася реальною протягом відносно нетривалих періодів розвитку відносин лише з однією із сусідніх держав – Пакистаном. Окрім того, зміна у сприйнятті загроз була пов'язана також зі зміною глобального безпекового середовища – завершенням холодної війни, що визначило зниження напруги в світовій системі міжнародних відносин і зниження рівня небезпеки виникнення масштабного військового конфлікту. Зміна військових та політичних вимірів безпеки Індії була доповнена зміною характеру стратегії розвитку держави, спричиненою початком економічних реформ 1990-х рр., – переходом від моделі орієнтації на власні сили із обмеженими торговельно-економічними зв'язками до розвитку активних економічних зв'язків із зовнішнім світом через стимулювання експорту та залучення іноземних інвестицій. Зміна стратегії розвитку визначила забезпечення економічного прогресу як одного з пріоритетів національної безпеки. Нарешті, посилення внутрішніх загроз безпеці країни, що традиційно для Південної Азії перебували у тісному зв'язку із загрозами зовнішніми, визначило появу в безпековій політиці Індії якісно нового підходу до забезпечення безпеки – намагання ліквідувати внутрішню вразливість держави до загроз, тобто інтегрувати суспільство та вирішити найбільш гострі проблеми, що робили державу вразливою до зовнішніх та внутрішніх загроз.

При аналізі безпекової політики Індії та загроз національній безпеці країни слід враховувати те, що індійський дослідник Р. Буданія називає «психологічною проблемою», визначаючи цим терміном «підозру держави, що вона може стати жертвою махінацій інших держав», та стверджуючи, що безпека є не лише станом захищеності від загроз, але також і станом відчуття захищеності. У подібному ідеалістичному викладі психологічно не зовсім зрозуміло, що означає «підозра» і хто є суб'єктом «відчуття захищеності». Проте у загальному вигляді ця концепція дає комплексний критерій аналізу сприйняття загроз – бачення тих чи інших загроз політичним керівництвом держави. Для Індії це бачення є вагомим елементом формування безпекової стратегії, що пов'язано з існуванням впливових «політичних міфів» – «міфу» про розподіл Британської Індії, «міфу» про антиіндійський характер ідеї Пакистану, «міфу» про відповідальність Індії за безпеку і стабільність Південної Азії. В окремих питаннях, зокрема у політиці щодо Пакистану та Китаю, ціннісні установки політичних лідерів країни переважають реальні оцінки, що часто призводить до сприйняття потенційних загроз як реальних.

У безпековому контексті національні цінності держави виявляються через формулювання інтересів безпеки держави. Істотною особливістю тут є відсутність відкритих програмних документів зовнішньої та оборонної політики і, відповідно, відсутність офіційно задекларованих зовнішньополітичних та безпекових інтересів цієї держави. В теоретичній площині можна зробити декілька

припущень щодо характеру безпекових інтересів, що втілюють зазначені національні цінності. Захист суверенітету держави логічно передбачає підтримання балансу сил з найвпливовішими з регіональних держав або підтримання дружніх та взаємовигідних відносин з такими державами, а також протидію втручанню до внутрішніх справ держави зовнішніх сил (у випадку Індії такими можуть бути як інші держави, зокрема Пакистан, КНР, США, так і недержавні утворення – терористичні та релігійно-політичні рухи, міжнародні організації). Захист територіальної цілісності передбачає відсутність територіальних спорів з сусідніми державами, усунення сепаратистських рухів усередині країни та недопущення використання іншими державами таких рухів у своїх інтересах та на шкоду безпековим інтересам країни.

Економічний добробут держави передбачає забезпечення її повноцінної участі у світовому та регіональному розподілі праці, зокрема шляхом забезпечення доступу до необхідних ресурсів і рівноправної участі у світовій торгівлі (в контексті політики Індії в Південній Азії це, зокрема, передбачає розвиток торговельних відносин із сусідніми державами та розвиток регіональних інтеграційних процесів у рамках СААРК). Секуляризм та плюралізм передбачають захист державної ідентичності населення країни від можливих поділів за релігійними та національними ознаками під впливом інших держав або релігійно-політичних рухів (для Індії це означає протидію намаганням Пакистану представляти інтереси всіх мусульман Південної Азії та недопущення використання релігійної риторики у двосторонніх відносинах з державами регіону), а також протидію формуванню всередині країни комуналістських рухів, використанню таких рухів іноземними державами та впливу діяльності таких рухів на міжнародний імідж Республіки Індія (показовим прикладом означеного інтересу є намагання уряду Національного Демократичного Альянсу мінімізувати вплив комуналістських зіткнень у Гуджараті 2002 року на зовнішню політику держави). Федералізм передбачає збереження формальної рівності між індійськими штатами та недопущення формування штатів за релігійною ознакою (це, зокрема, виявляється у протидії урядів Індії спробам розділити штат Джамму і Кашмір на мусульманську, індуїську та буддійську частини).

Окрім традиційних інтересів безпеки, що є логічним продовженням намагання держави захистити національні цінності, можна також виділити проміжні інтереси, реалізація яких створює передумови для захисту національних цінностей від зовнішніх та внутрішніх загроз. До числа таких інтересів слід віднести підтримання регіональної стабільності та безпеки (в контексті Індії це означає зацікавленість у розв'язанні політичних криз, що існують в інших державах регіону, а також у вирішенні конфліктів між державами регіону та всередині цих держав), підтримання цілісності регіональної системи міжнародних відносин (за рахунок зміцнення зв'язків усередині регіону та протидії проникненню до регіону впливових позарегіональних акторів), забезпечення позитивної динаміки економічного розвитку регіону та вирішення його соціально-економічних проблем.

Визначення національних цінностей та інтересів безпеки дає підстави для встановлення кола загроз національній безпеці Індії, на подолання яких спрямована її безпекова політика. В індійській політичній науці панує думка про те, що загрози безпеці мають передусім внутрішню природу. Так, значна кількість індійських дослідників вказує на те, що зовнішні загрози безпеці лише використовують різні аспекти внутрішньої вразливості індійського суспільства, пов'язаної із його гетерогенним характером. Подібний підхід можна вважати крайньою формою державоцентризму. На противагу йому автор вважає, що переважна більшість загроз національній безпеці Індії походить або від характеру системи міжнародних відносин у Південній Азії, яка характеризується досить низьким рівнем стабільності, або від характеру зовнішньої політики Індії у регіоні, що в багатьох випадках спрямована на реалізацію політичної та економічної переваги над слабшими у різних відношеннях сусідами.

Специфіку загроз національній безпеці Індії, на подолання яких спрямовано безпекову політику країни, як і сам характер цієї безпеки, визначають два головні чинники – належність Індії до числа країн, що розвиваються, а також її центральне становище в рамках регіонального комплексу безпеки. Внаслідок дії цих двох чинників загроза прямої військової агресії відносно Індії в Південній Азії виглядає як переважно теоретична. Натомість суттєво розширюється спектр загроз, пов'язаних з дією недержавних акторів, використання іншими державами в своїх інтересах внутрішніх слабкостей індійської політичної та економічної систем, впливу транснаціональних економічних та політичних процесів тощо.

Головними загрозами національній безпеці Індії після завершення холодної війни були: 1) загроза з боку Пакистану, що інтерпретувалася як така, що має два найпринциповіших наслідки для безпеки Індії – збереження стратегічного протистояння двох країн у регіоні, засноване на взаємовиключенні державних та політичних моделей Делі та Ісламабада, а також збереження напруги у Кашмірі, що протягом 1990-х років залишався головною проблемою індійсько-пакистанських відносин і головним чинником напруженості у Південній Азії в цілому; 2) загроза з боку Китаю, гегемоністські прагнення якого в Азії тлумачаться індійськими аналітиками як головна загроза нормальному розвитку Індії. Існування китайсько-пакистанського та китайсько-бірманського військових союзів і активна участь КНР у озброєнні Ісламабада та Янгона в індійських політичних колах розглядаються як спроби стримування Індії в Азії; 3) загроза можливої дезінтеграції країни під тиском поширення іредентистських, сепаратистських та автономістських рухів, що вже протягом 1990-х років вели збройну боротьбу на території країни; 4) загроза поширення на територію Індії етнічних та релігійних конфліктів з боку сусідніх держав; 5) загроза появи військової присутності позарегіональних держав (передусім США та КНР) у Південній Азії; 6) загроза дестабілізації ситуації в країні внаслідок неконтрольованих соціально-демографічних процесів та міжобщинних зіткнень (наприклад, в Айодх'ї 1992 р. або Гуджараті 2002 р.).

### **Сіккім у китайсько-індійських відносинах**

«Велика гра» між Індією та КНР навколо впливу на гірські країни Південної Азії триває з початку 60-х років минулого століття. Побічними учасниками її вже тривалий час є Непал та Бутан, які своєю територією відокремлюють Індію від Китаю. Третьою державою Гімалаїв, яка понад 24 роки виступала як ще один буфер між Індією та Китаєм, був Сіккім – карликове державне утворення площею в 7 тис. км<sup>2</sup> та населенням, що налічувало кілька сотень тисяч чоловік.

Після проголошення незалежності Індії населення Сіккіму під час плебісциту відмовилось підтримати входження країни до складу свого південного сусіда, і ця територія здобула статус спеціального протекторату, який був змушений розмістити на своїй території індійські війська і відмовитись від незалежного зовнішньополітичного курсу, щоб зберегти номінальну незалежність. Причиною цього став той факт, що через своє унікальне географічне розташування Сіккім мав без перебільшення критичне значення для забезпечення національної безпеки Індії: відразу за його територією пролягала вузька смуга Західної Бенгалії, яка мостиком поєднувала Індію з північно-східними штатами, де завжди були помітні сепаратистські тенденції серед монголоїдних племен.

У 60-х роках минулого століття Сіккім опинився в епіцентрі китайсько - індійської війни в Тибеті. Зокрема, в 1962 році китайські війська було стягнуто до його кордонів. 1965 року, під час індійсько-пакистанської війни, Китай погрожував здійснити вторгнення до Індії через цю ділянку кордону й відрізати північно-східні штати від решти території країни, а з 1967 р. через гірські перевали Сіккіму, незважаючи на його напівнезалежний статус, вели періодичні артилерійські дуелі китайська та індійська армії. Саме цим шляхом до Індії масово тікали тибетські біженці в роки Культурної революції в Китаї.

Індійська політична еліта була стурбована наступними факторами. Зайняття Сіккіму китайськими військами теоретично могло викликати відокремлення від Індії схильних до сепаратизму північно-східних штатів. За умови збереження незалежності Сіккіму ймовірним було і створення Великої гімалайської федерації чи конфедерації, яка могла складатися з Непалу, Бутану й Сіккіму, де провідну роль міг відігравати, за підтримки КНР, опозиційний щодо Індії Непал, що частково нівелювало б вплив Індії на малі гімалайські країни та збільшило їх залежність від КНР. Нарешті, Сіккім знаходився недалеко від Лхаси (столиці Тибетського автономного району), а отже, той, хто контролював Сіккім, міг загрожувати безпеці найважливішого міста й адміністративного центру Тибету. Після врахування цих чинників політична еліта Індії прийняла рішення поступово захопити стратегічно важливу територію в першій половині 70-х років минулого століття.

9 квітня 1975 р. Сіккім остаточно опинився під владою Індії, перетворившись на один з її найменших штатів поряд з Гоа. Захоплення його території індійськими військами пройшло майже непомітно для світової спільноти, адже ця карликова країна керувалася у своїй зовнішній політиці договором про дружбу з Індією від 1950 р., який передбачав, що Індія матиме право тримати на його території війська з численним складом (дорівнював трьом дивізіям). Фактично світова спільнота й так вважала Сіккім протекторатом Індії, а після прийняття офіційним Делі рішення про анексію гірської країни достатньо було перевести частину індійських військ з китайських кордонів, ввести їх до столиці й блокувати королівський палац.

З того часу Сіккім став фактично «розмінною монетою» в дипломатичній грі. Китайська сторона всіляко відмовлялась видавати візи посадовцям Сіккіму, навіть якщо вони належали до складу державних індійських делегацій, блокувалась торгівля між Сіккімом та Тибетом з китайського боку, а сам кордон був мілітаризований. Китай не вважала цей штат частиною території Індії аж до 2005 року, коли було прийнято компромісне рішення про те, що в обмін на китайське визнання нового статусу Сіккіму Індія, у свою чергу, визнає Тибет невід'ємною частиною КНР і обмежить антикитайську діяльність серед тибетських вигнанців на своїй території.

У контексті економічного зближення обох «азійських велетнів» один з найменших штатів Індійської федерації може відіграти важливу роль. Для здійснення торгівлі влітку 2006 року було відкрито стратегічний перевал Натху-Ла, розташований в 70 кілометрах на північ від Гангтока (головного адміністративного центру Сіккіму). До свого закриття в 1962 році на Натху-Ла припадало 80% торгівлі між КНР та східними регіонами Індії. Нині, з його відкриттям, товарообіг здійснюється вже через три прикордонні райони, що дасть змогу зменшити частку морських та повітряних перевезень, а також скоротити економічно не вигідну залежність КНР від території М'янми. Почне функціонувати також маршрут Колката – Лхаса (1400 км), що сприятиме поживленню ділової активності в Тибеті, розташованому значно ближче до Індії, ніж до основних економічних центрів південного сходу КНР. Ще більше значення матиме буддійське паломництво між Бігаром й Уттар-Прадешем, з одного боку, й тибетськими святими місцями навколо Лхаси (палацом Поталою, монастирями Дрепунг та Ганден), Непалом та Бутаном з іншого. Сіккім може перетворитися на головний туристичний центр північної частини Індії, враховуючи глибокі релігійні вірування її жителів.

Отже, політика Індії щодо малих країн Гімалаїв визначається насамперед її регіональним суперництвом з Китаєм. Анексія індійськими військами Сіккіму в 1975 р. не тільки створила для Індії напруження у можливому новому конфлікті з КНР, а й унеможливила скоординовану і ворожу політику малих гімалайських королівств щодо Індії в майбутньому. Непал та Бутан, слабкі й розділені територією Індії, повинні були обрати зовнішньополітичну орієнтацію на свого сильного південного сусіда, а Сіккім залишався законсервованим у своїй відсталості внаслідок індійсько-китайської напруженості. Наразі буферна роль Сіккіму поступово змінюється на

транзитну. Як відомо, 2006 р. оголошено роком індійсько-китайської дружби, у відносинах «слона» та «дракона» намічається відлига, що сприятиме поживленню торговельно-економічного обміну між обома країнами через цей прикордонний штат.

**В. М. Таран, Київ**  
(аспірантка Інституту міжнародних відносин  
КНУ імені Тараса Шевченка)

### **Китайський фактор в національній безпеці Індії крізь призму регіональних взаємодій**

Після закінчення холодної війни відбувається позитивна трансформація китайського чинника в контексті регіональної безпеки Індії, насамперед мається на увазі зайняття Пекіном відносно нейтральної позиції стосовно кашмірського конфлікту. Зменшення розігрування «індійської карти» в китайсько-пакистанських відносинах пояснюється як покращенням індійсько-китайських відносин, так і прагненням Китаю позиціонувати себе у ролі стабілізатора регіональної безпеки в Азії. Останнє стає необхідною умовою для сприйняття КНР як «свого» західними країнами і відповідно набуття ним статусу глобального центру сили.

Передача Пекіном ядерних та ракетних технологій Ісламабаду знівелювала значну перевагу Індії в звичайних збройних силах і зумовлює авантюристську поведінку Пакистану. Таким чином, почуття психологічного паритету, яке досягається за рахунок безпекової взаємодії по лінії Пакистан-Китай, гальмує реалізацію мирного процесу між Пакистаном та Індією. Фактично військове китайсько-пакистанське співробітництво для КНР продовжує залишатись своєрідною асиметричною відповіддю на загрози з боку Індії (найбільшими серед яких є прикордонна та тибетська проблеми).

У свою чергу, Непал та Бутан, як і раніше, в індійському розумінні виступають буферним простором між Індією та Китаєм. Відповідно до Договорів про мир і дружбу між Індією та Непалом 1950 року та Індією і Бутаном 1949 року гімалайські держави фактично перебувають під безпековим захистом Індії. Однак у практичній площині з покращенням індійсько-китайських відносин «військова китайська загроза» змінюється на стратегічне суперництво між Індією та КНР за вплив у Непалі й Бутані. Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. головна загроза для Делі з боку Непалу була пов'язана з громадянською війною між королівською владою та маоїстськими повстанцями всередині країни. Це зумовило побоювання Індії стосовно утворення можливого тандему комуністичного Китаю з маоїстським Непалом, а отже, китайської «сателізації» останнього. Історично напружене сприйняття Індією комуністичного компоненту у відносинах по лінії Китай–Непал диктувалось наявністю зв'язків між непальськими маоїстами та індійськими лівими екстремістськими і сепаратистськими групами в північно-східних штатах Індії, а також підтримкою Китаєм сепаратистських рухів на території Індії в період холодної війни.

Таким чином, зростаюча стратегічна присутність КНР у Південній Азії розцінюється індійською стороною як засіб її стримування та «обмеження» рамками регіону. Втрата Індією впливу в природному для неї ареалі домінування, а отже, обмежена спроможність проекції сили в найближчому оточенні ставить під сумнів її статус як потужного регіонального центру сили та її зростання до рівня ключового глобального гравця.

Індія та Китай намагаються й надалі відігравати помітнішу роль у формуванні архітектури регіональної безпеки Південно-Східної Азії. Для Індії участь в азійських механізмах безпеки, включаючи регіон АСЕАН, може виступати своєрідною компенсацією за зростаючу присутність КНР у Південній Азії. На сьогодні часткове утворення вакууму сили (пов'язане зі зміною радянської політики та скороченням американської присутності в цьому регіоні) зумовило зміцнення стратегічних позицій КНР та перетворило китайсько-асеанську взаємодію на фактор великого впливу в регіоні. Водночас, індійська присутність у регіоні АСЕАН оцінюється з точки зору додаткового контрбалансу китайській експансії. У випадку, якщо паралельно з нарощуванням своїх військових потужностей КНР все ж таки перетворюватиметься на фактор загрози у Південно-Східній Азії, його стримування може відбуватись за рахунок стратегічного та оборонного партнерства/співробітництва Індії зі США та Японією.

Однак поряд зі стратегічним суперництвом накреслюється конструктивна тенденція безпекового співробітництва між Індією, Китаєм та країнами АСЕАН, насамперед у багатосторонніх механізмах безпеки (у форматах АРФ, Азійсько-Тихоокеанській Раді співробітництва з питань безпеки Східноазійського саміту, самітах АСЕАН+Китай, АСЕАН+3, АСЕАН+Індія). Значний потенціал має морський компонент взаємодії, зважаючи на необхідність боротьби цих держав зі зростаючими загрозами морського тероризму, піратства, наркотрафіку, підривної діяльності на морі екстремістів з метою фінансування своїх операцій, контрабандою зброї, нелегальним перевезенням біженців та емігрантів тощо.

Таким чином, зберігатиметься трирівневий безпековий формат індійсько-китайських відносин на регіональному рівні: 1) взаємодія, партнерство в боротьбі з нетрадиційними загрозами; 2) конкуренція за конфігурацію стратегічного балансу сил на свою користь; 3) безпосередня загроза, в першу чергу для Індії з боку КНР, зважаючи на військове співробітництво по лінії Китай–Пакистан, Китай–М'янма (останнє за рахунок розміщення китайського флоту на морських базах М'янми у безпосередній близькості до індійських військових об'єктів).

### **Екологічні проблеми Індії в контексті глобалізації**

На початку третього тисячоліття Індія вже впевнено увійшла до групи країн-лідерів світового розвитку і, за оцінками експертів, у наступні десятиліття її роль ще більше зросте, особливо в умовах наростаючої глобалізації.

Однак ця реалія сьогодення має двоякі наслідки для сталого розвитку глобального навколишнього середовища, дослідити які, підкресливши загрози та виклики, є надзвичайно актуальним завданням.

Одним зі свідчень зростаючої економічної могутності Індії є надзвичайно швидкі темпи її економічного зростання. Так, згідно до оголошених міністерством фінансів Індії даних, протягом останніх років ця цифра в середньому склала 7%, а за минулий рік – 8% (для порівняння: аналогічний показник США та Європи коливався в межах 2%). Зрозуміло, що для країни, населення якої складає шосту частину від світового (більше 1 млрд із 6,5 млрд населення світу) та значна частина якого живе на межі бідності, цей факт можна оцінювати як феноменальний прорив, який сприятиме покращенню соціально-економічного розвитку. Разом з тим ця тенденція має і негативний вплив, у результаті чого ми передбачаємо в недалекій перспективі зростання напруження в регіоні. Головним чином це пов'язано з розв'язанням продовольчої, ресурсної проблеми та обмеженими рекреаційними можливостями біосфери.

Отже, на початку XXI століття на порядок денний в Індії постають продовольча, енергетична та екологічна проблеми, які, маючи поки що регіональний характер, можуть перерости у глобальні. Головну турботу викликає надзвичайна деградація природних ресурсів Індії, які поки що є головним джерелом розв'язання найважливішої для Індії продовольчої проблеми. Через поширення бідності, з однієї сторони, та ще недостатню інтенсифікацію, автоматизацію та технологізацію виробництва, з другої, в країні панують екстенсивні методи господарювання, а природоохоронні потреби майже зовсім не враховуються і не інвестуються.

Так, на сьогоднішній день стан земельних ресурсів Індії оцінюється як вкрай негативний, а головними проблемами країни є ерозія та опустинення. Індійські вчені підраховали, що щорічно в результаті процесів водної та повітряної ерозії країна втрачає 6 млрд. тонн ґрунтів. Крім того, досить гостро стоїть проблема засолення та заболочення ґрунтів, головним чином у штатах Панджаб, Уттар-Прадеш та Західна Бенгалія.

Загострює цю проблему і те, що Індія має найбільше у світі поголів'я великої рогатої худоби, що також створює додаткове навантаження на земельні ресурси. У результаті перерахованих негативних впливів із 300 млн га земельного фонду Індії процесами деградації тією чи іншою мірою охоплено, за різними оцінками, від 80–90 млн до 150 млн га.

Дуже сильної деградації зазнала флора і фауна Індії, спостерігається збезлісіння у передгір'ї Гімалаїв. У результаті площа лісів у Індії щорічно скорочується приблизно на 1,5 млн га. Через низьку репродуктивність лісових масивів щорічна заготівля деревини в такій великій країні як Індія складає всього 40 млн тонн, однак зростання економіки стимулює до зростання лісозаготівель. За оцінками уряду Індії, на початку третього тисячоліття потреби країни у деревині складатимуть майже 300 млн тонн, що у сім разів більше того об'єму лісозаготівель, який може забезпечити природний приріст. Отже, й надалі спостерігатиметься тенденція до продовження вирубки лісів.

До цих проблем додається й надзвичайно сильне забруднення повітряного та водного простору (однією з найбільш забруднених річок світу є Ганга), що стало наслідком економічного зростання та способу господарювання. Ще одним наслідком економічного зростання в Індії є збільшення споживання енергії. Так, за 1980–2001 роки воно зросло втричі. Разом із тим енергопостачання на душу населення в Індії є найнижчим показником серед азійських країн і нижчим, ніж у Німеччині (у 14 разів), Японії (у 22 рази), Китаї (у 40 разів), США (у 97 разів). Аналіз структури енергетичного сектору Індії свідчить, що вугілля складає 50%, нафта – 34,4%, природний газ – 6,6%, гідроелектроенергія – 6,3%. Виробництво гідроелектроенергії в Індії останнім часом впало майже вдвічі – з 11,5% до 6,5%. Альтернативні види енергії у загальному її виробництві складають досить малу частку: ядерна – 1,7%, геотермальна, вітрова, сонячна та біомаси – 0,2%. Як бачимо, тенденцією розвитку енергетичного сектору Індії є використання вугілля, що може призвести до збільшення викидів в атмосферу забруднюючих речовин і таких, що призводять до «парникового ефекту», адже за Кіотським протоколом Індія не зобов'язана скорочувати викиди «парникових» газів.

Таким чином, на початку 21 століття перед Індією стоїть завдання: паралельно із нарощуванням свого економічного зростання розширювати інвестування природоохоронних заходів, широко впроваджувати в життя ресурсозберігаючі та вторинні технології, більш активно використовувати альтернативні джерела енергії.

**М. Маслей, Київ**  
(магістр міжнародних відносин)

### **SAARC: проблеми регіональної співпраці**

Створення Асоціації регіонального співробітництва Південної Азії (англ. – SAARC: South Asian Association for Regional Cooperation) ознаменувало початок регіональної співпраці в регіоні, воно оцінювалося як найважливіше досягнення 1980-х років. Проте процес регіональної співпраці зіткнувся з рядом проблем. Як зазначив колишній Міністр закордонних справ Індії Салман Кхуршід на конференції з питань ASEAN та Південної Азії, що проводилася 18-19 грудня 1995 року в Нью-Делі, серед таких – проблема спільних об'єднавчих факторів, проблема багатосторонньої організації, проблема збалансованості та проблема взаємозв'язків.

З метою аналізу проблем, з якими зіткнулася SAARC, спробуємо знайти відповіді на наступні питання: 1) Чому держави співпрацюють? Що примушує їх брати на себе певні зобов'язання і зазнавати можливих збитків у зв'язку з певним режимом співпраці? У цьому контексті, що спонукало сім держав Південної Азії сформувати SAARC? Яким було їхнє бачення співпраці? 2) Яким є вплив глобального світового порядку на регіон Південної Азії? Як зміна світового порядку впливає на співпрацю в Південноазійському регіоні? 3) Якими є внутрішньорегіональні зв'язки в Південноазійському регіоні і як вони впливають на співпрацю в рамках Асоціації? 4) Які внутрішні особливості регіону в цілому негативно впливають на атмосферу співпраці в Південній Азії? 5) Як організаційна структура SAARC впливає на перспективи співпраці в регіоні?

Основною проблемою SAARC видається декларативний характер об'єднання: практично держави не бажають співпрацювати, частково тому, що мотивацією для створення Асоціації було прагнення короткострокової вигоди, частково – у зв'язку зі складними стосунками між Індією та Пакистаном. З іншого боку, незважаючи на явні вигоди регіональної співпраці як взагалі, так і в контексті Південної Азії зокрема, поінформованість про це в кожній з країн є недостатньою, уряди держав-членів не докладають належних зусиль для поширення інформації про SAARC та для очікування дивідендів громадянами своїх держав. Серед інших проблем, що створюють перепони на шляху розвитку співпраці в регіоні, наступні: 1) проблеми, пов'язані з характером регіону (зокрема той факт, що Індія охоплює найбільшу територію і має кордон з усіма державами-членами, в той час як інші держави позбавлені таких географічних особливостей; в Індії представлені практично всі етнічні, лінгвістичні та релігійні групи, існуючі в Південноазійському регіоні, в той час як інші держави є в основному гомогенними і включають набагато меншу кількість етнічних груп; брак географічного взаємопроникнення стимулює розвиток двосторонніх зв'язків між Індією та її сусідами, проте не сприяє активізації безпосередніх зв'язків між державами-сусідами Індії); 2) проблеми, пов'язані з політичною та економічною ситуацією в регіоні (нерозв'язані питання на двосторонньому рівні затьмарюють можливості регіональної співпраці; розходження в зовнішньополітичній позиції; економічна відсталість, національні та територіальні конфлікти; потреба певних сегментів суспільства у різного рівня автономії, що іноді доходить до відокремлення; труднощі, що їх зазнають уряди держав для підтримання стабільності та демократії в регіоні; конкурентний характер зовнішньої торгівлі та схожисть у характері внутрішніх потреб); 3) проблеми, пов'язані зі структурою Асоціації (повільний процес прийняття рішень; потреба в консенсусному підході; виключення деяких двосторонніх проблем; відсутність регіональних фондів, спрямованих на підтримку співпраці; брак залучення коштів міжнародних організацій та інших донорів; недостатній рівень внутрішньорегіональних зв'язків; брак інтересу до SAARC засобів масової інформації; байдужість до потреби регіональної співпраці на академічному рівні, на рівні освітньої політики держав-членів; брак конструктивного ставлення до зовнішньої економічної інтеграції). Проте

основною проблемою на шляху успішної співпраці в регіоні залишаються стосунки Індії та Пакистану, ворожість та ізоляціонізм у їхніх двосторонніх відносинах.

**І. Ястремська, Київ**  
(студентка Інституту міжнародних відносин  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

### **Особливості політичного протистояння Індійського національного конгресу та Бхаратія джаната парті (кін. XX – поч. XXI ст.)**

Сучасна Індія з її численними релігійними віруваннями, строкатим етнічним, культурним та мовним складом і найрізноманітнішими політичними партіями нагадує собою цілу галактику незчисленних планет та сузір'їв. Однак ця галактика має в політичному сенсі не один центр, а два, до того ж конкуруючі між собою: ними виступають провідні партії – Індійський національний конгрес (ІНК) та Бхаратія джаната парті (БДП). Історичні досягнення ІНК важко переоцінити: здобуття країною незалежності, її вихід на міжнародну арену як рівноправного суб'єкта міжнародних відносин, створення демократичних інститутів, у тому числі Конституції, що стала хартією радикальних, мирних соціально-економічних трансформацій. БДП утворилася на основі Бхаратія джан сангх – індуської релігійно-общинної націоналістичної партії (розпустилася у 1977 р.). У 1984 р. БДП вперше взяла участь в парламентських виборах, отримавши лише 2 мандати, однак в 1996 р. вона завдала відчутної поразки ІНК, обійшовши її за кількістю голосів. Проте, не маючи ідеологічної та політичної підтримки, уряд меншості, очолюваний БДП, не зміг отримати вотум довіри в парламенті й не утримався при владі. У 1998 р. БДП вдається створити коаліційний уряд, однак через рік вона знову втрачає владні важелі, що пов'язано з виходом з коаліції одного із впливових партнерів. Курс на широку коаліцію зумовив перемогу Національно-демократичного альянсу (НДА), очолюваного БДП (тобто правоцентристської коаліції політичних партій, що була сформована у 1998 р.); перемогу альянс здобуває на позачергових виборах 1999 р., але у 2004 р. ІНК повернув свої втрачені позиції.

Слід сказати кілька слів про ідеологічну спрямованість обох партій та їх соціальну базу. Сучасний ІНК – вільна коаліція представників усіх каст та релігій, що наслідує лівоцентристський підхід та політику *секуляризму*. Натомість БДП є ідеологом та прихильником політики *гіндутви* – тобто індійського націоналізму, комуналізму та релігійно-общинних пріоритетів. Серед усіх політичних партій Індії БДП слушно вважається однією з наймасовіших та найбільш дисциплінованих партій з широкою мережею тісно пов'язаних з нею індуських релігійно-общинних організацій. Головною серед них є *Раїштрія сваямсевак сангх* (Рада добровільних служителів нації), до якої прилягають створені «крила». Всі разом вони складають *Сангх парівар* (сім'ю союзу), яку зараз частіше називають «Гіндутва парівар» (Сім'я гіндутви). До цих «крил» належать *Вішва гінду парішад* (Всесвітня рада індусів), Індійський

робітничий союз – одна з найбільших профспілок країни, Всеіндійська студентська рада, організація молоді *Баджранг дал* (Підрозділ сильних), а також жіночі та інші організації. Зростанню популярності БДП сприяли три програмні пункти: будівництво храму на місці зруйнованої індуськими фанатиками в 1992 р. мечеті Бабура в м. Айодх'я, відміна статті 370 Конституції Індії, що надає особливі права мусульманському штату Джамму та Кашмір, та введення єдиного громадянського кодексу, проти чого активно виступають мусульмани та сикхи.

Територіальна структура індійського електорату наступна: Конгрес традиційно підтримує весь «гіндімовний пояс», що включає область північної та центральної Індії та прилеглої до неї Західної Індії, з якої походить більшість провідних лідерів Конгресу. Серед дравідського населення півдня ця партія користується набагато меншою популярністю. Не викликає подиву той факт, що прихильниками БДП є переважно індісти. Представники релігійних меншин підтримують ІНК як альтернативу БДП. Відверта відраза мусульманської меншини, що складає 11% населення, до БДП та входження Мусульманської ліги до коаліції, очолюваної ІНК, стали наслідком події в м. Годхра штату Гуджарат. У лютому 2002 р. мусульмани напали на потяг, в якому паломники-індуси поверталися з Айодх'ї, і вбили та спалили 59 індусів. Трагедія була використана лідерами БДП для цинічної політичної гри, розпалювання релігійної та міжетнічної ворожнечі, що призвела до численних мусульманських погромів.

З моменту створення БДП партія користувалася більшою підтримкою серед міського населення, а вибори 1999 р. стали свідченням того, що партія помітно посилила свої позиції серед заможного та середнього селянства. Конгрес же зайняв прямо протилежні позиції. Якщо два-три десятки років тому він користувався найбільшою підтримкою в сільській місцевості, то до кінця 90-х років цей вплив помітно послабшав. БДП користується відносно більшим впливом серед молоді, що прагне до змін, а Конгрес – серед людей середнього віку. Традиційно Конгрес користується більшим впливом серед жінок як партія, очолювана спочатку Індірою, а пізніше Сонею Ганді. Вплив БДП серед представниць слабкої статі помітно нижчий, ніж серед чоловіків. Серед причин можна назвати певну патріархальність поглядів БДП і переважання консервативних поглядів на роль жінки в сім'ї та суспільстві.

На відміну від БДП, що зробила ставку на досвідченого та широковідомого політичного діяча А.Б. Ваджпаї, котрий мав стати прем'єром у разі перемоги на виборах, ІНК запропонував на цю роль Соню Ганді, італійку за походженням, фактично новачка у великій політиці, яка поступалася Ваджпаї у всіх аспектах політичної боротьби, окрім одного – вона була членом родини Неру-Ганді. В той час, коли БДП підкреслювала в ході виборчої кампанії представницький характер очолюваної нею коаліції, ІНК робив акцент на збереженні династійності в його керівництві. Соню Ганді представляли передусім як вдову вбитого прем'єр-міністра Раджива Ганді, невістку також убитої Індіри Ганді. З цією ж метою до передвиборчої гонки були залучені діти Соні – дочка Пріянка та син Рахуль. БДП також не залишилась байдужою до

кандидатури Соні і апелювала до громадської думки з недвозначним закликом: «Проголосуєте ви за Рим чи за Раму?»

Результати парламентських виборів у 1999 та 2004 роках свідчать про те, що в політичному житті Індії розвивається тенденція не до двопартійної, а до двокоаліційної системи. Ані ІНК, ані БДП не здатні власними силами сформувати уряд, вони залежать від підтримки регіональних партій. На виборах 2004 року НДА об'єднав 9 політичних партій, а переміг політичний альянс (12 партій) на чолі з Конгресом. Також справедливим буде вважати, що кожна з партій завойовує більшу прихильність електорату внаслідок розчарування останнього у діях політичного попередника, насамперед у недостатньо ефективній економічній політиці. Втрата ІНК монополії на владу 1996–1999 рр. пов'язана з розшаруванням індійського суспільства, зі зростанням впливу середніх та нижчих прошарків у місті, заможного фермерства на селі, що зміцніли в результаті проведених соціально-економічних реформ і почали вимагати своєї долі у керуванні державою. Перемога ІНК стала наслідком дій, спрямованих на забезпечення інтересів монополій, великого бізнесу, фондового ринку, заможних верств суспільства, іноземних корпорацій, що суттєво покращили економічне становище бізнесової верхівки. Звідси поява таких гасел, як «Сяюча Індія» та «Відчуйте себе добре». В той же час більша частина індійських громадян жодних підстав відчувати себе добре не мала. За межами показного добробуту ці роки були позначені найшвидшим зростанням соціальної нерівності, зубожінням та масовим поширенням безробіття, особливо серед молоді.

Представники лівих сил наголошували на тому, що ніколи іще не було зроблено так багато для багатих і так мало для бідних. НДА на чолі з БДП виявився неспроможним реалізувати помпезну програму 1999 р., яка передбачала, що протягом п'яти років уряд повністю позбавить країну від голоду та його загрози. В той же час не варто недооцінювати економічні досягнення НДА щодо модернізації та забезпечення конкурентоспроможності на світовому ринку багатьох галузей індійської промисловості, в першу чергу наукоємних галузей; вражаючого зростання експорту програмного забезпечення; великого кроку вперед у «революції зв'язку» (телекомунікації та Інтернет); розбудови магістралей, яку планувалося продовжити будівництвом залізниць, аеро- та морських портів, іригаційних споруд тощо.

Аналізуючи передвиборчі маніфести БДП та ІНК, можна виділити значну кількість пунктів, переважно популістського характеру, що є спільними для обох програм: розширення та поглиблення економічних реформ, досягнення економічного зростання у 8–10% щорічно, усунення причин корупції та чорного ринку, збільшення кількості робочих місць на 10 мільйонів щорічно, гарантоване забезпечення населення електроенергією та питною водою, а також збереження певної частки протекціонізму в зовнішньоекономічній сфері.

Розбіжності полягали в наступному: ІНК робив наголос на розвитку співпраці приватного та державного секторів економіки, а БДП виступав за ліквідацію останнього та денаціоналізацію. Програма Конгресу була більш соціально спрямованою, зокрема він зобов'язувався збільшити державні

витрати на освіту як мінімум до 6%, а на охорону здоров'я до 3% ВВП. БДП виступав за активну розробку та використання власних ресурсів, що не виключає можливості залучення іноземного капіталу. В сфері зовнішньої політики БДП вважав найвищим пріоритетом питання оборони та безпеки з метою збереження суверенітету та територіальної цілісності держави. Ставилося завдання переглянути ядерну політику з огляду на зміни обстановки у світі, тому 11–13 травня 1998 року Індія здійснила серію ядерних випробувань. На думку уряду БДП, випробування показали, що країна здатна здійснити ядерну програму. В той же час підкреслювалось, що Індія залишається прихильницею глобального ядерного роззброєння.

З іншого боку, період перебування при владі коаліції Конгресу позначився наступними суттєвими особливостями. ІНК взяв курс на розвиток діалогу з Пакистаном за умови повного припинення транскордонного тероризму; на розширення торгових та економічних відносин з Китаєм; на відродження тісних зв'язків з країнами Азії, а також поглиблення традиційного співробітництва з Росією, Японією та ЄС, співпрацю зі США в науково-технічній, стратегічній та комерційній галузях і зміцнення Асоціації регіонального співробітництва Південної Азії в інтересах усіх держав.

Суттєвим є те, що політична конкуренція в країні триває (вона видається досить природною в умовах демократичної системи), перемога в цьому суперництві залежить від багатьох факторів, але дуже важливим і показовим на прикладі Індії є її усталений економічний прогрес (може інколи повільний та нерівний за складних умов та специфіки розвитку); надзвичайно важливими є також значні успіхи Індії на міжнародній арені, у проведенні зовнішньої політики. Ці успіхи і досягнення базуються на головних традиційних принципах розвитку індійської цивілізації, якою б політичною силою вони не здійснювалися у життя.

## СЕКЦІЯ «ІСТОРІЯ ІНДІЇ. ІНДОЛОГІЯ В УКРАЇНІ»

**О. О. Чувпило**, Харків

(д. і. н., професор Харківського національного  
університету імені В. Н. Каразіна)

### **Життя та наукова діяльність Г. Г. Котовського**

Одним із провідних індологів Радянського Союзу та Росії був Григорій Григорович Котовський (1923–2001). Він народився в одному з найкрасивіших і наймальовничіших провінційних міст України, у самому її серці, в старовинній Умані, що знаходиться на заході теперішньої Черкаської області. У наш час вона відома на весь світ славнозвісним унікальним дендрологічним парком «Софіївка» – видатною пам'яткою садово-паркового мистецтва кінця XVIII ст., а також тим, що є головним сакральним релігійним центром хасидизму. В 1922–1925 рр. у центрі Умані, в будинках дореволюційних готелів «Брістоль» та «Лондон» (тепер там розташована Уманська швейна фабрика) знаходився штаб 2-го кавалерійського корпусу під командуванням батька Григорія Григоровича – героя громадянської війни Григорія Івановича Котовського (1881–1925). Після його трагічної загибелі Г.Г. Котовський виховувався в сім'ї К.Є. Ворошилова у Москві, але ніколи не забував Україну, вважав її своєю батьківщиною, добре знав українську мову, радо вітав земляків і намагався надавати їм усіляку допомогу. Зокрема, він завжди приязно зустрічав автора даної статті (корінного уманьчанина), розпитував про рідне місто, багато допомагав йому в роботі над кандидатською та докторською дисертаціями. Навіть у похилому віці Григорій Григорович кілька разів приїжджав до Умані, зустрічався з керівництвом та громадськістю міста, виступав з цікавими лекціями перед його мешканцями, милувався «Софіївкою» та відвідував центральний стадіон, зведений його батьком у 1922–1923 рр. і названий на його честь (у 2005 р. стадіон після реконструкції став називатися «Іллічівцем»).

Закінчивши з відзнакою середню школу, Г.Г. Котовський у 18 років добровольцем пішов на фронт і воював у діючій армії з квітня по липень 1942 р. Обороняючи підступи до Севастополя, він був тяжко поранений, потрапив у полон і до звільнення північної частини Норвегії від гітлерівських окупантів радянськими військами (жовтень 1944 р.) перебував у німецькому концтаборі, що знаходився на території цієї країни. Після проходження перевірки у радянському фільтраційному таборі Григорій Григорович за виявлену хоробрість на Кримському фронті був нагороджений орденом Вітчизняної війни I ступеня і продовжив військову службу. Демобілізувавшись із армії, він вступив на історичний факультет МДУ, успішно закінчив його у 1949 р. і з 1953 р. й до кінця свого життя працював у координаційному центрі радянської та російської орієнталістики – Інституті сходознавства АН СРСР/РАН – спочатку рядовим співробітником, а в 1970–1987 рр. – завідувачем Відділу Індії та Південної Азії, відрізняючись скромністю, високою культурою, інтелігентністю,

демократичністю, неабияким інтелектом, широтою світогляду та багатогранністю мислення.

Роботу в Інституті сходознавства Г.Г. Котовський поєднував із великою громадською діяльністю, будучи активним учасником руху на підтримку боротьби народів колоніальних країн за національне визволення, соціальну справедливість, подолання відсталості та злиднів, членом виконкому Міжнародної асоціації економічної історії, зарубіжним членом Всеіндійської асоціації аграрників-економістів, членом виконкому та заступником генерального секретаря Всесвітньої федерації наукових працівників, заступником керівника Російсько-індійської комісії зі співробітництва у галузі суспільних наук, головою різноманітних індологічних делегацій, рад та оргкомітетів, організатором всесоюзних та міжнародних індологічних конференцій, семінарів і симпозіумів, редактором численних праць із історії та економіки Індії та країн Південної Азії. Всі свої сили Григорій Григорович віддавав розвитку дружніх відносин з Індією та організації індологічних досліджень. Він неодноразово зустрічався з Дж. Неру, І. Ганді та іншими державними й громадсько-політичними лідерами Індії, вченими, діячами культури. За визначні заслуги у зміцненні радянсько-індійської дружби Г.Г. Котовському було присуджено звання лауреата премії Дж. Неру.

Наукова творчість ученого вплинула на розвиток не тільки вітчизняної, а й світової індології та орієнталістики. З-під його пера за 50 років наукової діяльності (1952–2001) вийшло понад 200 наукових, науково-популярних, публіцистичних, популяризаторських та інших індологічних праць, у тому числі 6 індивідуальних монографій, а також написані розділи до 43-х колективних монографій, що отримали високу оцінку наукової громадськості. Причому за кордоном із них опубліковано 70 наукових та публіцистичних робіт, більшість яких (понад 40) була видана в Республіці Індія англійською, гінді, урду та деякими іншими національними мовами. Індологічну спадщину Г.Г. Котовського умовно можна розділити на п'ять рубрик: 1) праці з аграрних питань; 2) із історії індійського національно-визвольного руху; 3) з нової та новітньої історії Індії; 4) з історії радянсько/російсько-індійського співробітництва; 5) з історії індології.

Велику науково-дослідну роботу у Відділі Індії та Південної Азії/Центрі індійських досліджень Інституту сходознавства АН СРСР/РАН Г.Г. Котовський поєднував із не менш важливою науково-організаційною та викладацькою діяльністю в головному центрі орієнтальної лінгвістики Росії – Інституті країн Азії та Африки при МДУ, приділяючи особливу увагу підготовці нової генерації індологів, насамперед істориків та економістів. Повз нього не пройшла жодна важлива подія у науковому житті Москви та Росії, так чи інакше пов'язана з Індією. Глибоко символічно, що останні хвилини свого життя Григорій Григорович провів у будинку індійського посольства в Москві, куди він уже вкотре прийшов для підведення підсумків чергового російсько-індійського наукового семінару.

Проводжаючи в останню путь одного з патріархів слов'янської індології, колеги й учні знайшли для нього такі щирі чудові слова: «24 октября 2001 г.

ушел из жизни последний из замечательного поколения индологов, отличавшихся глубокой эрудицией, широтой взглядов, академичностью научного подхода и интеллигентностью, которые создали особое научное и человеческое сообщество – Отдел Индии и Южной Азии ИВ РАН. Григорий Григорьевич был верным хранителем и продолжателем традиций, заложенных его учителями и старшими товарищами. Утрата невосполнима».

**С. М. Грицай**, Полтава  
(Президент Полтавського міського центру  
українсько-індійської дружби)

### **Долі репресованих учених: П. Г. Ріттер**

Павло Григорович Ріттер (1872–1939) – видатний український індолог, мовознавець, літературознавець, педагог, відомий у наукових колах як сходознавець, санскритолог та перекладач. Він є одним із тих, кому українська наука зобов'язана становленням та розвитком сходознавства. Він працював як викладач, займався науковою, перекладацькою діяльністю. У 1926 р. став одним із засновників Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства (ВУНАС), її друкованих видань «Східний світ», «Червоний світ», «Бюлетень ВУНАС», вів активну громадську діяльність. Незважаючи на значний внесок П.Г. Ріттера у вітчизняну науку, відомості з його життя та творчості в історіографії майже відсутні, немає монографії, присвяченої вченому. Завдання цього дослідження – частково виправити цей недолік.

П.Г. Ріттер народився 17 (5) квітня 1872 р. в с. Чутово(е) Полтавської губернії в маєтку князя В.В. Кочубея, де розпорядником був його дід Карл Ріттер, німець за походженням, згодом – засновник та попечитель чоловічого та жіночого училищ. Після закінчення у 1894 р. філологічного факультету Харківського університету (його університетським наставником був Д.М. Овсяніко-Куліковський) П.Г. Ріттер вдосконалював свої знання і вивчав санскрит в Німеччині .

З 1897 р. П.Г. Ріттер розпочав педагогічну діяльність у Харківському університеті, де читав курси санскриту, італійської та іспанської мов. З 1905 р. він очолював кафедру порівняльного мовознавства; в 1908 р. очолив редакцію газети «Утро». Діяльність П.Г. Ріттера по створенню мережі курсів з вивчення східних мов розширила коло й обсяг його обов'язків, а згодом привела до посад: голови історико-етнографічної секції ВУНАС, директора курсів східних мов. У 1929 р. в Харкові відбувся з'їзд сходознавців, на якому П.Г. Ріттер став секретарем секції мовознавства й літератури.

Талановитий вчений володів англійською, німецькою, французькою, італійською мовами, вільно перекладав з іспанської, знав давньоіндійські, зокрема санскрит, та новоіндійські мови. Він був інтелектуалом: науковцем, ерудитом, музикантом. Академік О.І. Білецький називав П.Г. Ріттера «видатним знавцем музики, музичної критики та виконавцем».

Зараз стали достеменно відомі трагічні факти з біографії вченого: 15 січня 1938 р. було порушено кримінальну справу проти П.Г. Ріттера. Йому було пред'явлено обвинувачення в шпигунстві на користь Німеччини, Польщі, Італії, Туреччини. Слідство примусило Ріттера зізнатись у створенні ВУНАС як контрреволюційної й шпигунської організації. Колеги Ріттера, Б.І. Дюррер та В.Д. Гавриленко, заарештовані раніше, дали (примусово) свідчення проти нього. Зустрічі П.Г.Ріттера з консулами Італії, Іспанії, Німеччини, Польщі, обмін літературою, видання грецькою мовою – все це визнавалось шпигунською діяльністю; 7 березня 1939 р. П.Г. Ріттера було направлено до судового відділення Всеукраїнського психоневрологічного інституту м. Харкова; 4 квітня 1939 р. розгляд його справи було закінчено й відправлено військовому прокурору, а 17 квітня 1939 р. П.Г. Ріттер помер.

З матеріалів справи ми знаємо, що П.Г. Ріттер мав брата Михайла, сестер Олександру й Марію. Доля родини Ріттерів є трагічною: брат Михайло і сестра Марія померли від голоду у 1942 р; сестра Олександра була репресована у 1944 р. й вислана до Сибіру, помертно реабілітована у 1988 р. Відомо, що у 1944 р. в Харкові мешкала його племінниця Т.М. Козьміна.

17 квітня 1991 р. П.Г. Ріттера було реабілітовано. В Постанові від 29 травня 1998 р. зазначалось, що свідчення В.Д. Гавриленка щодо злочинних дій вченого не мають конкретних підтверджень і що зізнання в контрреволюційній діяльності він робив, знаходячись у хворому стані, отже, Ріттера заарештували необґрунтовано, в його діях не було складу злочину.

Діяльність ученого широка і багатогранна: педагогічна, громадська робота; дослідження з давньоіндійських та новоіндійських мов; переклади пам'яток індійської літератури українською, російською, італійською мовами; переклади творів давньоіндійських поетів Дандіна, Калідаси, Бхартріхарі, прози й поезії Р. Тагора. У 1896 р. П.Г. Ріттер написав статтю «Дандин и его роман «Похождения десяти юношей». Переклад роману «Похождения десяти юношей» вийшов друком у Харкові у 1927 р. та 1928 р. У «Записках» Харківського університету 1897 року вийшов переклад П.Г. Ріттера лекції Кардуччі «Очерк развития национальной литературы в Италии». У 1904 р. був надрукований «Краткий курс санскритской грамматики». У 1911–1935 рр. в енциклопедичному словнику «Гранат» було надруковано 15 біографій сходознавців, майже щороку з'являлися статті зі сходознавства з питань: релігія, мовознавство, міфологія, філософія, література тощо, написаних Павлом Григоровичем.

«Антологія літератур сходу», присвячена А.П. Ковалівським «пам'яті видатного індіаніста, професора Харківського університету Павла Григоровича Ріттера» вийшла друком у 1961 р.; у 1982 р. – антологія давньоіндійської літератури «Голоси стародавньої Індії» з перекладом, коментарями й примітками П.Г. Ріттера, а також – переклади буддійської літератури: «Дхаммапада», «Суттаніпата», «Махавата», «Махапарінірвана-сутра», «Книга джатак», «Мелінда Паньхо». У 1956 р. вийшов його російськомовний переклад поеми Калідаси «Облако-вестник» у виданні «Калидаса. Избранное» (вперше поема вийшла в світ у Харкові в 1914 р., український переклад – «Хмара-вістун» з'явився у 1929 р.).

П.Г. Ріттер був першим, хто у великому обсязі познайомив українського читача зі скарбами санскритської, палійської й більш пізньої літератури новоіндійськими мовами. Він плідно працював у галузях літературознавства та мовознавства, привернув увагу сходознавців і читачів до досягнень літературної спадщини Індії, багато зробив як викладач і вихователь нового покоління індологів.

Враховуючи багатогранність, великий науковий й творчий внесок П.Г. Ріттера в розвиток вітчизняної індології – переклади з давньоіндійських і новоіндійських мов, наукові статті та дослідження, навчальні посібники, науково-популярні статті, нариси, начерки, педагогічна, організаційно-наукова й редакційно-видавнича діяльність – можна зробити висновок, що він був першим із професійних науковців, творча спадщина якого стала основою української національної індології.

**Л. О. Чувпило**, Харків  
(к.і.н., викладач Харківського філіалу  
Київського Соломонова університету)

### **Індологічна діяльність П. Г. Ріттера в дожовтневу добу**

Видатний український індолог Павло Григорович Ріттер відомий як один з фундаторів української орієнталістичної школи радянських часів. Утім, основна частина науково-педагогічної кар'єри цього фахівця припадає на дожовтневу добу. Він сформувався як учений задовго до революції 1917 р. і вже тоді визначив головні напрямки та методологічні засади власних досліджень. По суті, у 20-х роках Ріттер лише розвивав та популяризував досягнення, зроблені ним раніше. Тому для відтворення витоків української індології є сенс звернутися до дожовтневого періоду наукової діяльності П. Г. Ріттера.

Павло Григорович обрав індологію як фах ще за студентських років. Він ретельно вивчав санскрит, ведійську та авестійську мови, а також індійську класичну літературу і на третьому курсі підготував самостійне дослідження «Розбір гімнів Рігведи, присвячених богу Вішну». Ця робота отримала схвальні відгуки у його вчителя, видатного сходознавця Д.М. Овсяннико-Куликовського і була відзначена медаллю як найкращий студентський твір. По закінченні університету в 1894 р. Ріттер був відряджений до Берліна для подальшого вивчення санскритології, індійських мов та історії індійської літератури у найвидатніших німецьких фахівців. Як і в інших стипендіатів з російських університетів, це навчання мало на меті поглибити спеціалізацію в галузі порівняльного мовознавства. Проте Ріттер одразу ж визначив для себе інші пріоритети. Замість виявлення витоків індоєвропейських мов молодий вчений, за його власними словами, вирішив вивчати «паралелізм явищ в культурі Індії та Європи, маючи на увазі зближення Сходу та Заходу». Саме тому він зацікавився не ведами, а значно пізнішою літературою «індійського ренесансу», що не мала значення для порівняльної філології, проте дуже нагадувала за характером та змістом твори ренесансу європейського. Особливу увагу Ріттера

привернув твір індійського письменника VI ст. н.е. Дандіна «Пригоди десяти юнаків», який був дуже подібний до «Декамерону» Боккаччо. Це зацікавлення, однак, не зустріло розуміння в російських міністерських чиновників, та коли Ріттер у 1896 р. повернувся додому, історико-філологічний факультет вимушений був видати спеціальну «виправдальну постанову» щодо навчання Ріттера за кордоном, обґрунтувавши в ній наукове значення перекладу твору Дандіна, що його зробив молодий вчений.

Повернувшись до університету, Ріттер почав працювати викладачем, спочатку – італійської мови, а з 1900 р. – й санскриту на посаді приват-доцента кафедри порівняльного мовознавства. Він читав загальні курси санскриту та порівняльного мовознавства і проводив практичні заняття з розбору давньоіндійських текстів. З 1908 р. Ріттер остаточно перейшов до індологічної тематики, почавши поряд з мовами викладати курс історії індійської літератури. Його лекції, за свідченнями А.П. Ковалівського та інших сучасників, відрізняла глибина змісту, науковість, образність та яскравість викладу. Лекції Ріттера з санскриту, починаючи з пробної 1899 р., неодноразово виходили друком у типографії університету. Всі разом вони були об'єднані у 1911 р. у посібник під назвою «Санскрит». Останнє повне видання цієї роботи 1916 року стало одним з найкращих посібників із санскриту, що будь-коли виходили в Україні, цей посібник використовувався у навчальному процесі до середини минулого століття.

В науковій роботі Ріттер залишався вірним обраній тематиці. Він не залишив по собі дисертацій та великих монографічних досліджень, але відзначився низкою високохудожніх наукових перекладів творів індійської літератури й пов'язаних з ними досліджень. Перш за все це був уже згаданий переклад роману Дандіна. Ріттер першим переклав цей твір російською мовою й одним із перших – європейськими мовами взагалі, причому його переклад, за словами фахівців, значно перевищував за рівнем близькості до оригіналу та художністю визнані німецькі переклади. Перекладу передувало глибоке дослідження життя та творчості Дандіна з оглядом основних проявів індійського ренесансу, яке оформилося в самостійну велику статтю. Дослідження цього твору Ріттер завершив уже 1898 р., але переклад у повному варіанті вийшов друком лише в 1927–1928 рр., бо за царських часів через згаданий конфлікт його видати було неможливо.

Іншим автором, який привернув увагу Ріттера, став великий індійський поет Калідаса. Його твір «Хмара-вістун» було перекладено на такому високому рівні, що й сьогодні дослідники вважають цей переклад зразковим. Не менш важливими є наукові коментарі до перекладу, а також вступна стаття «Калідаса, його час та твори», яка є значним самостійним науковим дослідженням. Найцікавішою її частиною є порівняння творчості Калідаси з представниками німецького романтизму та з Шекспіром. На думку Ріттера, індійський поет за художньою майстерністю випередив «західних колег» більш ніж на тисячу років.

Переклад «Хмари-вістуна» зі вступною статтею, порівняннями й доповненнями було видано 1913 року. Однак інші твори Калідаси – епічні

поєми «Рагхуванша» і «Кумарасабхава», також перекладені Ріттером, видати так і не вдалося, й вони досі зберігаються в рукописах. Активно займався Ріттер і популяризацією індологічних знань, зокрема, брав активну участь у підготовці статей з індологічної тематики для енциклопедичного словника «Гранат».

Таким чином, у дожовтнєву добу П.Г. Ріттер зробив значний внесок у розвиток індології в Україні. На відміну від більшості вчених, його не цікавила наукова кар'єра та всесвітнє визнання. На першому місці для цього вченого завжди була щира любов до індійської культури, намагання розкрити її багатство сучасникам і довести її значущість у процесі культурного розвитку людства. Саме тому П.Г. Ріттер й опинився серед ентузіастів, що у важкі післяреволюційні часи створювали базу для розвитку орієнталістики в радянській Україні й активно працювали заради розбудови науки та освіти в новому українському суспільстві.

**О. А. Борділовська, Київ**

(к.і.н., ст.н.с. Інституту міжнародних відносин  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

### **Мусульманська складова комплексного індійського суспільства**

Враховуючи плюралізм та різноманітність складових індійської цивілізації, індійська соціологія зазвичай оперує терміном «комплексне суспільство». Базовий принцип цього суспільства – «єдності у розмаїтті» – може бути простежений на 3-х основних рівнях: релігія, етнос, каста. Торкаючись першого аспекту, слід пригадати, що основною релігійною меншиною в Республіці Індія є мусульманська спільнота. Хоча навряд чи можна вважати меншиною понад 11% мільярдного населення країни: Індія є другою у світі після Індонезії країною за кількістю послідовників ісламу.

Індійські мусульмани сьогодні є важливим сегментом комплексного суспільства, зі своєю культурною спадщиною, традиціями і особливостями суспільної поведінки. Крім того, вони так само є комплексною спільнотою, що має великі розбіжності всередині: індійські мусульмани є послідовниками різних напрямків та релігійних шкіл в ісламі, вони мають різне етнічне походження і, звичайно, різняться за соціальним статусом, рівнем освіти та матеріальних статків. Отже, індійські мусульмани відображують характерні особливості індійського комплексного суспільства і, водночас, додають йому особливої глибини.

В історіографії досить часто зустрічається поділ індійської історії (до здобуття незалежності) на три основні періоди – традиційне індійське суспільство, доба мусульманського панування та епоха європейського колоніалізму. Хоча такий підхід досить часто скептично сприймався багатьма індійськими вченими та політичними діячами (зокрема Дж. Неру), насправді він зумовлений ходом історичних подій та їхнім впливом на розвиток індійського суспільства. Саме прихід мусульманських династій до влади на більшій території індійського субконтиненту мав визначальне значення для подальшого формування суспільних інститутів. Відомо, що мусульманське

правління в Індії не було класичним взірцем колоніального панування. Феномен мусульманських правителів полягає в тому, що вони змушені були рахуватися з багатьма традиційними нормами індуської більшості і згодом відчували себе саме індійськими правителями, а зовсім не іноземними. Так само винятком було й те, що більшість населення країни сповідувало не іслам, а місцеві вірування, передусім – індуїзм різних форм і течій. Жодні репресії та хитрощі, так само, як значна активність проповідників ісламу, не змогли вплинути на релігійну ситуацію в країні кардинально.

З іншого боку, жодна інша релігія не мала такого впливу і не змінила традиційне індійське суспільство настільки, наскільки це спромігся зробити іслам. Саме період мусульманських династій викликав до життя таке явище, як індо-мусульманський синтез, що його можна простежити у багатьох сферах – юриспруденції, культурі, релігійно-філософській, традиційно-побутовій тощо. Цьому явищу ми завдячуємо тим, що в історії індійської культури існує рух *бгакті*, багато архітектурних шедеврів, мистецтво індійської мініатюри, класичний танок *катхак* та ін. Принципово важливим моментом є і те, що вплив був взаємним, не тільки іслам з його нормами залишив відбиток в багатьох проявах індійського суспільного життя. Індійський іслам – явище унікальне, оскільки величезним є вплив на нього з боку місцевих традицій, і чи не найбільше це можна простежити саме у суспільному житті – завдяки тривалому періоду спільного існування з індусами. Відомо, що всі мусульмани в Індії поділяються на *аширафів* та *аджлафів*, перші з яких мають вищий статус, оскільки є нащадками іноземців-мусульман, а другі – нащадки індусів, які сприйняли іслам. Якщо *аширафи* мають чітку стратифікацію за етнічним походженням – *сейїди*, *шейхи*, *патани* та *моголи*, ієрархія серед *аджлафів* будується за принципом професійної діяльності, як в індусів, і досить часто можна спостерігати своєрідний кастовий розподіл серед мусульман.

Якщо поділяти точку зору щодо держави, як певного прояву компромісу між громадянами, то індусько-мусульманське співіснування (починаючи від середніх віків і до нині) – яскравий приклад такого компромісу. Період середньовіччя в цьому ракурсі відзначений передусім релігійною реформою Акбара (проведеною в першу чергу з політичних міркувань, з метою досягнення більш толерантної ситуації в державі) на Півночі, а також взаємодією з індусами султанів південноазійських держав Біджапур та Голконда (які, тим більше, мусили рахуватися з переважною більшістю населення в їхніх країнах). Сучасна Республіка Індія є секулярною державою, але й досі конфесійна приналежність залишається одним з найвагоміших чинників її суспільного розвитку. Приналежність до тієї чи іншої релігійної спільноти багато в чому зумовлює статус людини та її суспільну поведінку. Очевидно, що держава має рахуватися з тим, як живуть близько 140 мільйонів її громадян, які сповідують іслам. Тим більше, що ця спільнота має проблеми, подібні до тих, з якими стикаються й інші конфесійні общини, але часто-густо у гіпертрофованому вигляді. Передусім до таких проблем належить недостатній рівень освіти (особливо серед жінок) та дуже низький рівень представництва у виборчих органах (порівняно з індуською більшістю). Так само проблемним

залишається рівень квот та резервування для мусульманського населення, оскільки державними актами індійські мусульмани не визнаються таким знедоленим прошарком, як, наприклад, зареєстровані касти, даліти та племена. Також актуальною залишається проблема конфесійних суперечок між мусульманами та індусами, яка зазвичай посилюється під час перебування при владі шовіністично налаштованих урядів, націлених на побудову *гінду-раштри*, індуської держави. Таким чином, держава має стати справжнім проявом компромісу, який забезпечить задекларовану у Конституції Індії рівність усіх громадян, незалежно від статі, національної та конфесійної приналежності.

**Ю. В. Ботвінкін, Київ**

(викладач мови гінді та індології в Інституті філології  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

### **Південноіндійське *бгакті* як попередник епохи *бгакті* в Північній Індії.**

Незаперечним фактом є те, що рух *бгакті* в Північній Індії – це прямий наслідок впливу з Півдня. Тому усвідомлення процесу формування і функціонування середньовічного світогляду *бгакті* в Північній Індії неможливе без вивчення південноіндійського, зокрема, тамільського досвіду.

Епоха *бгакті* в тамільській історії визначається періодом від VI по XIII ст. Релігійна поезія шівайтів і вішнуїтів тамільською мовою, що розцвіла в цей час, справедливо вважається найбільш раннім і, водночас, цілковито зрілим плодом течії *бгакті* в Індії. В першій половині цієї епохи нове вчення поширювалося суто народними зусиллями, без втручання держави. Тоді групи одухотворених людей, що мали таланти поетів і музикантів, мандрували регіоном, відвідуючи храм за храмом і співаючи хвалебні пісні на честь божеств, які в цих храмах вшановувались.

Рух *бгакті* в Південній Індії започаткувала община з шістдесяти трьох *наянарів* (*бгактів* Шіви) і дванадцять *альварів* (*бгактів* Вішну), які жили в V-VII ст. Серед найперших шівайських *бгактів* була відома жінка на ім'я Карайккал Аммайяр, яка жила приблизно наприкінці V – на початку VI ст. н. е. і була сучасницею вішнуїських *бгактів* Бгуттальвара і Пейальвара. Карайккал Аммайяр називала себе *ней* – приви́дом (Шіва вважався покровителем нечистої сили: демонів, привидів, упирів тощо), свої вірші вона співала у формі пісень і танцювала екстатичні танці, наслідуючи знаменитий руйнівний танок Шіви. Її соратник Тірумалар став реформатором шівайського вчення, він відкидав кастовий поділ і аскетизм і проголошував людське тіло істинним храмом Шіви.

Найвидатнішими *наянарами* VII ст. були Аппар і Самбандар, у VIII ст. прославився Сундарар. Аппар, перш ніж стати шівайським *бгактом*, був джайнським аскетом і займався суворим подвижництвом. Потім у своїх піснях він описував історію свого навернення до служіння Шіви як до «релігії любові». Після Аппара в літературну традицію тамільського *Шайва-бгакті* увійшло поняття *теварам* («особисте поклоніння»), яке стало означати хвалебний гімн. Подібні гімни писав і Самбандар.

Найпершим відомим вайшнавським *бгактом* був Перііальвар, який писав пісні, присвячені маленькому Крішні як божественній дитині. Цей тип поезії пізніше називатиметься в Північній Індії *васал'я бгао*. Вайшнавські *бгакти* Південної Індії також розвивали і поширювали своє вчення і літературу за допомогою приналежності певних членів своєї общини до високих посад. Так, відомим поетом *Вішну-бгакті* був принц царства Чера Кулашекхара.

Особливе місце серед вайшнавських *бгактів* Південної Індії займають поетеси Андаль або Год-деві (VII ст.), одна з дванадцяти *альварів*, і пізніша спадкоємиця її ідей Аккамагадеві (XIII ст.). Саме в їхній творчості з'являється яскраво виражений «містицизм нареченої», тобто ототожнення власної суті з нареченою Бога, те, що в північноіндійській традиції Крішна-*бгакті* пізніше буде названо *мадгур'я бгао*.

Дванадцять *альварів* і шістдесят три *наянари* стали проповідниками раннього *бгакті* в Південній Індії під час правління там династій Паллавів та Панд'я в V–VII ст. Історики дають їм узагальнену назву «сімдесят п'ять апостолів *бгакті* в Південній Індії». Ці містики мали визначальний вплив на релігійну ситуацію в регіоні, а їхні ідеї «шляху відданості» пізніше відіграли головну роль у створенні філософських шкіл Рамананди і Мадгвачар'ї в Північній Індії.

Наступна віха розвитку тамільського *бгакті* супроводжувалась правлінням царів династії Чолів (X–XII ст.), за яких шіваїському *бгакті* був наданий статус ледь не державної релігії. За підтримки влади процвітало будівництво шіваїських храмів, які були також центрами розповсюдження *Шіва-бгакті*. Найкращими свідченнями прихильності Чолів до шіваїзму є прекрасні храми Тханджавур і Гангакондачолапурам. У цей період співання гімнів *бгакті* стало невід'ємною частиною храмових обрядів. Також з'явилася певна напруженість у стосунках між шіваїтами і вайшнавами внаслідок байдужого ставлення Чолів до вайшнавизму. Так тривало до XII ст.

Нову епоху започаткував Рамануджа, який популяризував примирливу ідею синтезу ведичних і тамільських традицій, наявного у творах *альварів*, синтезу Веданти і *бгакті*, ведичного соціального устрою і сектантської орієнтації південноіндійського *бгакті*. Рамануджа писав коментарі до брахмасутр, Бхагавадгіти і упанішад, проповідував *вішіштадвайту* («особливий монізм»). Він багато подорожував Індією, поширюючи вчення про *бгакті*. Його твори «Ведартха-санграха» («Збірка тлумачень до Вед») і «Шрібаш'я» - це коментарі до упанішад і Брахма-сутр, у них міститься основа вайшнавського *бгакті*.

Епоха Рамануджі не лише відкрила доступ до *бгакті* нижчим верствам суспільства, яких називали *саттада мудліа* – «святі без священної нитки» (ознаки брахмана), але й сприяла наближенню традиційних вайшнавських храмових служінь до ідеалів *бгакті*, на зразок вищезгаданої подібної трансформації шіваїського храмового культу. Храмовими центрами вайшнавського *бгакті* стали Тірупаті і Канчіпурам, місця, пов'язані з життям і подвижництвом дванадцяти *альварів*.

Рух *бгакті* в Південній Індії поступово перейшов з рівня імпровізованих новаторських сект на рівень храмового культу. Цей перехід частково розпочався ще за правління Паллавів (VII–IX ст.), поширився за Чолів (X–XII ст.) і остаточно закріпився в епоху держави Віджайнагар (XIV–XVI ст.).

Саме в період Віджайнагара філософські засади *бгакті* досягають рівня традиційної релігії в цьому регіоні. При цьому вчення значно формалізується і набуває обрядовості, втрачаючи свою первинну революційно-відроджувальну суть. Цієї суті *бгакті* набуває знову, поступово просуваючись на Північ, де знаходить благодатний ґрунт для релігійного реформаторства.

**В. Ф. Устінова, Київ**  
(віце-президент товариства «Україна–Індія»)

### **Семантика орнаментального мистецтва у традиційному народному живописі Індії**

Характерним проявом народної творчості є орнаментальні форми, які мають свої особливості в залежності від географічного положення, природних умов та історичних впливів. Орнамент – одна з основних складових народного живопису в кожній країні. Протягом кількох тисячоліть орнаментальне мистецтво було найпоширенішою формою прояву творчої діяльності людини, інструментом пізнання природних ритмів і циклів. Досліджуючи семантику орнаментального мистецтва Індії в аспекті її етнічної та регіональної своєрідності, спробуємо виділити певні характерні риси та національні особливості

В давній Індії не було такої життєвої події, яка б не пов'язувалась із народним живописом. Це було невід'ємною частиною ритуалу. Живопис багатьох індійських народів характерний простими формами у вигляді символів і піктограм. Намальований світ населений богами, міфологічними героями, рослинами, тваринами і має релігійно-культову цінність, посідає певне місце в системі традиційної обрядовості, є вираженням індійської ментальності. І все ж таки перевага надається міфологічним образам як елементу індійської культури, як прояву регіонального народного мистецтва. Орнаменти Індії вражають розмаїттям знаків, складених у ритмічні візерунки. Їхня семантика має як спільні загальнокультурні, так і відмінні значення.

Таку ж паралель ми можемо провести з українським рушником, призначення якого не обмежувалось декоративно-вжитковими функціями. Як вид творчості він наділений властивостями та якостями традиційного мистецтва з особливою інформаційно-знаковою системою, як вид естетичної діяльності – з важливим соціокультурним значенням.

Серед геометричних форм індійських орнаментів поширені ромби, прямокутники, квадрати, які вибудовуються у ряди, обрамлені горизонтальними лініями. Їхня середина завжди заповнюється різними знаками:

хрестами, зірочками, вертикальними лініями, рослинними, тваринними або антропоморфними образами.

Характерним для індійського орнаментального мистецтва є широке використання рослинних орнаментів. Зображена флора відрізняється великою різноманітністю, вибагливими формами і кольорами. Особливе місце у народному живописі Індії приділяється дереву як одному з найбільш значущих символів життя, родових зв'язків, як загальносвітовому обрядовому образу. За традицією в Індії дерево вважається хранителем та свідком історії. В міфологічній моделі світу індійців також присутнє світове дерево, яке є символом єднання трьох світів – верхнього (небесного), середнього (наземного), і нижнього (підземного).

На індійських орнаментах, малюнках значне місце відводиться тваринам. «Звіріне царство» індійської орнаментики відрізняється реальним чи спрощеним зображенням, але також зустрічається відтворення фантастичних тваринних образів. Характерним є зображення тварин у динаміці. Фауна в українських орнаментах обмежена переліком географічної природної зони, зображення їх більш геометричне, статичне, але присутні й фантастичні образи. Відсутні суто тваринні орнаментальні композиції.

Розглядаючи тему людини в народному мистецтві Індії, можна спостерігати поширення антропоморфних і антропоїдних образів в орнаментальних ланцюжках і візерунках. Це можуть бути ряди воїнів, обрамлені горизонтальними смугами, які підсилюють зміст головного малюнка. Це можуть бути й жінки або чоловіки, які виконують певну роботу, танцюють і таким чином доповнюють основну думку творців живописного фольклору. В українській народній орнаментиці, на відміну від індійської, превалюють нечисленні антропоморфні зображення геометричної форми, людино-рослини, людино-тварини, і більшість із них – з явними жіночими ознаками.

Перший погляд на орнаментальні форми індійського народного живопису вражають множинністю і багатообразністю, що свідчить про багатство культурної спадщини народу, яка формувалася протягом тисячоліть, вбираючи в себе вплив культур народів-завойовників. Взаємопроникнення і трансформація вдосконалювали народне мистецтво, сприяли розумінню певних символів, знаків, які ілюструють традиційні обряди, ритуали, легенди, міфи, релігії.

## СЕКЦІЯ «ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЇ ІНДІЇ»

С. Г. Секундант, Одеса  
(к.і.н., доцент Одеського національного університету  
імені І. І. Мечникова)

### Ведійська релігія і брахманізм. До питання про генезис релігійної свідомості

У сучасній індології дотепер залишається домінуючим погляд на еволюцію ведійської релігії, відповідно до якого народна релігія Вед поступово трансформувалася в примітивну магію брахман. Такий погляд неприйнятний насамперед тому, що він не в змозі пояснити, яким чином у рамках брахманізму сформувалися релігійно-філософські вчення упанішад, і змушує припустити, що становлення релігійно-філософської традиції в Індії відбувалося поза рамками брахманізму.

Серед методологічних погіршень, що, на наш погляд, призвели до подібного погляду, варто вказати, зокрема, на штучне протиставлення «Рігведи» іншим ведам і насамперед «Яджурведі», а також ігнорування функціональних особливостей вед.

Однак основний методологічний недолік полягає в хибності критеріїв, що їх велика частина індологів використовує для розмежування релігії та магії. Г. Ольденберг був, мабуть, першим, хто спробував чітко сформулювати ці критерії. Заперечуючи А. Бергеню, що навів безліч цитат з «Рігведи» на підтвердження того, що вже у ведійський період ритуалу приписувалася примусова сила, він указує на такі основні відмінності магії від релігії: 1) адепт релігії керується вірою, маг – знанням; 2) віруючий апелює до волі богів, маг – до безособових сил природи; 3) віруючий намагається умилювати богів, а маг – примусити до виконання бажаного. Ці критерії, що, на наш погляд, були запозичені з християнства, вказують скоріше на розходження, які існують між примітивною і сакральною магією, а не між релігією і магією.

На відміну від примітивної магії, сакральна магія з метою більш ефективного досягнення результату 1) апелює, як правило, не до безособових сил, а до богів; 2) як основний засіб впливу на богів використовує мову; 3) використовує пов'язані з нею примусові прийоми (звеличення, прохання, лестощі, гіперболи, порівняння тощо). Вона відрізняється від примітивної магії засобами, але не метою.

Сакральна магія являє собою перехідний етап розвитку від магії до релігії. Однак її не можна вважати релігією у повному сенсі цього слова, тому що: 1) у ній, як це видно з «Рігведи», над волею богів домінує безособовий закон *Рита*; 2) жертвопринесення розглядається як засіб досягнення і збільшення матеріальних благ; 3) звеличення і прохання (основні складові гімнів «Рігведи») розглядаються як найбільш ефективний засіб примусу богів; 4) ціль релігійного ритуалу та ж, що й у магії, – досягнення земних благ

(багатство, здоров'я, потомство і т.п.). Навіть безсмертя трактується як матеріальне благополуччя у світах предків чи богів.

Виникнення релігійної свідомості відбувається в період брахманізму, коли 1) на зміну безособовому закону *Рита* з'являється закон жертви і 2) магічний ритуал трансформується в релігійний. До основних характерних рис релігійного ритуалу належать наступні: 1) поряд з рівнем тіла і мови виділяється рівень розуму, і його значення визнається визначальним; 2) вводиться розходження між зовнішнім і внутрішнім плодом і останній визнається більш цінним. Релігія від магії відрізняється насамперед розумінням характеру і цілей ритуалу. Для магічної свідомості ритуал – це засіб, за допомогою якого він впливає на сили природи з метою досягнення матеріальних благ (зовнішній плід). У релігії об'єктом впливу стає сама людина, а метою релігійної діяльності – така трансформація свідомості, яка дозволяє досягти вищої релігійної мети – безсмертя чи звільнення від страждання (внутрішній плід). Подібного роду розуміння ритуалу ми вперше зустрічаємо у брахманів, араньяків і упанішад. Це дає підставу стверджувати, що тільки в цей період виникає релігійна свідомість, а перехід від ведійської релігії до брахманізму знаменував собою перехід від сакральної магії до релігії. Тільки наведені нами критерії відмінності релігії від магії дозволяють пояснити, чому за шраманського періоду визнання закону *карми* стає головним критерієм релігійності, а віра в Бога-творця багатьма релігійними течіями (джайни, адживіки, буддисти і представники деяких течій брахманізму) розглядається як несумісна з релігійною діяльністю.

**О. А. Луцишина, Лодзь**

(к.і.н., викладач університету м. Лодзь, Польща)

### **Невизначене (*nirvikalpa*) та визначене (*savikalpa*) сприйняття в санх'ї**

Природа, механізм та етапи сприйняття (*pratyakṣa*) є однією з найбільш жваво обговорюваних серед індійських філософів тем. *Прат'якша*, що не дуже точно перекладається як “сприйняття”, є базовим джерелом правдивого пізнання (*pramāṇa*) в усіх школах індійської філософії.

Концепція наявності у сприйнятті двох етапів – етапу невизначеного, понятійно не оформленого, допредикативного сприйняття (*nirvikalpa*) та етапу окресленого, понятійно оформленого, предикативного сприйняття (*savikalpa*) – була вперше сформульована мімансаком Кумарілою Бгаттою (VII ст.). Кумаріла виробив її, полемізуючи з буддистами, а саме з Дігнагою (V–VI ст.). Дігнага, а пізніше Дгармакірті й інші буддисти вважали, що *прат'якша* – це тільки *нірвікальпака*, позбавлене понятійного та словесного оформлення схоплення «власної характеристики» (*svalakṣaṇa*), тобто нетривкого унікального конкрету. Коли розум обробляє зміст *нірвікальпаки*, таке пізнання вже не є *прат'якшею*, джерелом правдивого пізнання, оскільки під час цієї обробки розум накладає на чуттєві дані специфікатори, тобто поняття й назви, які є його конструктором, а не відображенням дійсності. Дійсності, в якій існують

тільки унікальні одиниці, що не можуть бути виражені за допомогою понять та назв, оскільки поняття й назви завжди виражають загальне.

У полеміці з Дігнагою Кумаріла й розробляє концепцію двох етапів сприйняття, доводячи, що *савікальпака* також є *пратьякшею*. Окрім «Шлока-варттіки» Кумаріли, рубіжним твором щодо формулювання цієї концепції є також «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіка» Вачаспаті Мішри (IX–X ст.). Концепція, яка в *ньяя-вайшешиці* дістала значного розвитку у творі Вачаспаті Мішри, стає предметом уваги інших авторів цього напрямку, в тому числі таких знаних, як Шрідгара (X–XI ст.), Удаяна (XI ст.), Гангеша (XIII ст.). Вачаспаті Мішра і впроваджує її до санкх'ї.

Метою моєї розвідки є аналіз концепції двох етапів сприйняття у текстах класичної та посткласичної санкх'ї. Головною джерельною базою мого дослідження є тексти санкх'ї т.зв. класичного («Санкх'я-каріка» Ішваракрішні та її коментарі: «Суварна-саптаті», «Санкх'я-вритті», «Санкх'я-саптаті-вритті», «Гаудапада-бгаш'я» Гаудапади, «Юкті-діпіка», «Джая-мангала», «Матхара-вритті» Матхари, «Таттва-каууді» Вачаспаті Мішри; час виникнення цих текстів – III–X ст.) та посткласичного («Таттва-самаса» та її коментар «Крама-діпіка», «Санкх'я-сутри» та коментар до них Аніруддги «Санкх'я-сутра-вритті»; час виникнення даних текстів – XIV–межа XV і XVI ст.) періоду, що передують санкх'яністичним працям Віджнянабгікшу (друга половина XVI ст.), де відбувається поглинення санкх'ї ведантою, вписування санкх'ї до ведантійської ієрархічної моделі сходження до істини, найвищим етапом якої є веданта в інтерпретації самого Віджняни.

У текстах класичної санкх'ї концепція двох етапів сприйняття вперше з'являється в останньому із цих текстів, а саме в «Таттва-каууді» Вачаспаті Мішри. В «Таттва-каууді» 27 Вачаспаті вирізняє два етапи сприйняття. Перший – невиразне, «невпорядковане» (*avikalpita*), «сплутане» (*sammugdha*) схоплення, виконуване органами чуттів (*indriya*), у якому річ є «віддзеркалювана» (*ālocita*) як «це» (*idam*), «тільки річ» (*vastu-mātram*). На першому етапі задіяні тільки п'ять зовнішніх індрій. На другому етапі розум (*manas*) здійснює «впорядкування» (*saṅkalpa*) даних, отриманих на першому етапі, тобто “окреслює” (*kalpayati*) річ через «загальне» (*sāmānya*) та «індивідуальне» (*viśeṣa*), встановлює «зв'язок між ознаками та носієм ознак» («між предикатом і суб'єктом») (*viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*). У цьому фрагменті Вачаспаті, говорячи про «первинне пізнання віддзеркалюваної [речі]» (*ālocita-jñānam prathamam*), вживає по відношенню до нього термін «*нірвікальпака*». Це єдиний раз, коли Вачаспаті послуговується цим терміном, причому вірш, у якому він з'являється в «Таттва-каууді», є запозиченням зі «Шлока-варттіки» Кумаріли Бгатти (I, 4, 112, 120). Термін «*савікальпака*» в «Таттва-каууді» не вживається.

Фрагмент, у якому Вачаспаті виділяє два рівні сприйняття, є досить стислий і не містить багато інформації. Половину його становить згаданий вірш із восьми пад, який є запозиченням зі «Шлока-варттіки». Вірогідно, що в «Таттва-каууді» Вачаспаті накреслив тільки суть концепції, не розвиваючи деталей. На підставі даних фрагмента «Таттва-каууді» можна висунути думку,

що Вачаспаті виклав той основний зміст, який являв собою спільний сутнісний момент концепцій міманси та ньяя-вайшешики, «Шлока-варттіки» та його ж «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки». Цей сутнісний момент такий. Спершу, на етапі нірвікальпаки, сприйняття речі є невизначене, невідповідне, у ньому відсутнє вирізнення речі та її ознак. Хоча весь зміст, матеріал сприйняття схоплюється нами вже на етапі *нірвікальпаки*, він є цілком нерозчленованим. На другому етапі відбувається впорядкування хаотичної маси чуттєвого досвіду, отриманої на першому етапі, виокремлення речі як наділеної певними характеристиками.

Аналізуючи санкх'яністичне вчення про послідовне функціонування органів пізнання, можна побачити, що концепція двох етапів сприйняття, яку Вачаспаті впроваджує до санкх'ї, не узгоджується з цим вченням. Механізм сприйняття передбачає таке послідовне функціонування органів пізнання: чуттєвий орган (*indriya*) → розум (*manas*) → его (*ahamkāra*) → інтелект (*buddhi*). Індрії є лише “дверима” (*dvāra*) процесу сприйняття (“Санкх'я-каріка” 35). Взагалі результат будь-якого пізнання (*jñāna*), у тому числі пізнання правдивого, основним видом якого є спостереження, є модифікацією власне буддгі, а не індрії чи манасу. Вачаспаті, всупереч вченню санкх'ї, називає в “Таттва-каумуді” 27 нірвікальпаку пізнанням (*jñāna*).

Не можу погодитися з твердженням Е. Харцера про те, що концепція двох рівнів сприйняття була елементом вчення санкх'ї протягом усього її класичного періоду. Дослідник стверджує, що дана концепція наявна вже у «Санкх'я-каріці» Ішваракрішні, а коментар «Юкті-діпіка» дуже добре цю концепцію роз'яснює (Е. Harzer. *Īśvarakṛiṣṇa's two-level-perception: propositional and non-propositional* // *Journal of Indian Philosophy*. – 1990. – Vol. 18, № 4, с. 310-314). На мою думку, немає підстав інтерпретувати, як це робить Е. Харцер, функцію п'яти індрій, позначувану в «Санкх'я-каріці» словом *ālocana* (“віддзеркалення”), як *нірвікальпаку*, а функцію буддгі, позначувану словом *adhyavasāya* («усталення»), як *савікальпаку*. Так само немає підстав вважати, що якийсь із класичних коментарів санкх'ї, які передують «Таттва-каумуді», пояснюючи функціонування органів пізнання, розуміє діяльність самих лише індрій як таку, результатом котрої є пізнання, а саме – певний вид спостереження.

Концепцію двох етапів сприйняття, яка є чужорідним елементом, що не вписується у вчення санкх'ї, підхоплює Аніруддга, автор «Санкх'я-сутра-вритті» твору, однією з головних ознак якого є синкретизм. Саме в цьому творі посткласичного періоду санкх'ї, у фрагменті I, 89, ми ще раз стикаємося з даною концепцією. На відміну від Вачаспаті Мішри, Аніруддга послуговується обома термінами – «нірвікальпака» і «савікальпака». Вчення про два етапи сприйняття виступає в «Санкх'я-сутра-вритті» в контексті дискусії з буддистами. Аніруддга, полемізуючи з буддистами, стверджує, що *савікальпака* також є спостереженням, *прат'якшею*. В порівнянні з ідеями «Таттва-каумуді», новою є лише згадка про роль пам'яті під час *савікальпаки*. Взагалі весь зміст даної полеміки з буддистом, найвірогідніше, швидше над усе є запозичений Аніруддгою з ньяя-вайшешики. Так, відповідні фрагменти «Ньяя-варттіка-

татпар'я-тіки» Вачаспаті Мішри (I, 1, 4) та «Ньяя-кандалі» Шрідгари (фрагмент 99 згідно з нумерацією К. Поттера; див.: Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K. Potter. – Princeton (New Jersey), 1977, с. 505-507, 600) цілком охоплюють усі ідеї, наявні в полеміці «Санкх'я-сутра-вритті» з буддистом на тему *савікальпаки*.

Отже, концепція двох етапів сприйняття – *нірвікальпаки* та *савікальпаки* – прийшла до санкх'ї, найвірогідніше, з ньяя-вайшешики. На відміну від творів останньої, тексти санкх'ї, в яких представлена дана концепція («Таттва-кауруді» та «Санкх'я-сутра-вритті»), накреслюють тільки її суть, не розвиваючи деталей. В контексті санкх'ї ця концепція є чужорідним елементом, не узгоджуваним з її вченням про послідовність функціонування органів пізнання.

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

### Міркування над «Гітою»

«Бгавадгіта» («Пісня Господа»), вона ж «Гіта» – не тільки один із найшанованіших текстів індійської культури. Її також вирізняє надзвичайна популярність за межами Індії, точкою відліку якої вважається переклад «Гіти» англійською мовою, здійснений Ч. Вілкінсом у 1785 р. Відтак 2005 р. виповнилось 220 років тріумфальній ході «Гіти». Її текст став об'єктом вивчення не тільки багатьох поколінь дослідників і перекладачів, а й настільною книгою мільйонів людей по всьому світу. Таке всезагальне визнання «Бгавадгіти» може пояснити абсолютний (Божественний) характер її походження, який, власне, і задав діалогічність, відкритість, універсальність та актуальність смислів «Гіти».

Як справедливо відзначив С.Д. Серебряний, «інтерпретування її навряд чи коли-небудь зможе бути завершеним». У такому випадку і наша спроба розуміння «Гіти» слугує підтвердженням тези, що «поема таїть у собі ще чимало можливостей для нових (іновірних, інокультурних) інтерпретацій і чимало можливостей для міжкультурних діалогів».

«Бгавадгіту» ми пропонуємо розглядати в контексті традиції індуїзму, за якою «Гіта» містить абсолютне знання, розповідає про теофанію, формує нове бачення світу і відповідно виступає одним із найавторитетніших текстів. Більшість її шлок (570 із 700) – слова Господа (Крішні), які переказує ясновидючий мудрець Санджая.

Те, що більшість слів належить Крішні, не дозволяє вважати «Гіту» філософським твором, незважаючи на її концептуальну насиченість, проте дає можливість віднести її до містичних текстів. Разом із тим давньоіндійський текст містить філософськи значущі ідеї, які, хоча і мають нераціональне походження, проте виступають об'єктом всебічного осмислення і коментування

з боку індійських мислителів, істотним аргументом для формування індійських релігійно-філософських систем і вчень.

Нас цікавитиме те, яким чином у словах Крішні «поза межна мудрість» втілюється у слова (як при цьому використовується понятійно-термінологічний ряд). Увага приділятиметься й ідейному ряду, який міг існувати до появи «Гіти», набуде у ній розвитку або ж нового прочитання та активно вживатиметься в подальшій індійській філософії.

Також хотілось би звернути увагу ще й на деякі, умовно кажучи, парадоксальні особливості «Гіти», врахування яких сприятиме повнішому розумінню самої природи тексту і надасть можливість краще зрозуміти процес становлення філософського знання в Індії.

**О. А. Ярош, Київ**

(к.філос.н., зав. сектору східної філософії  
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

### **Філософські погляди Шаха Ісмаїла Шахіда: постановка проблеми**

Дана розвідка присвячена аналізу рецепції метафізики «єдності буття» (*вахдат аль-вуджуд*) Ібн-Арабі (560/1165–638/1240) у праці індійського ісламського реформатора Шаха Ісмаїла Шахіда «Абакат» («Аромат парфумів»). Ця тема є частиною більш широкої проблематики, а саме розвитку спекулятивного містицизму в ісламі після Ахмада Фарукі Сірхінді (971/1564–1034/1624), який, як відомо, виступив з критикою метафізики Ібн-Арабі, запропонувавши альтернативу систему.

Шах Ісмаїл Шахід (1196/1781–1246/1831) був онуком видатного релігійного реформатора, філософа і містика Шаха Валіуллага Дехлаві (пом. 1176/1762). Вчителем Шаха Ісмаїла Шахіда був Саїд Ахмад Барелі, відомий ісламський релігійний і політичний діяч. Під впливом свого вчителя Шах Ісмаїл Шахід приєднався до збройної боротьби із сикхами, які володарювали у Пенджабі. Шах Ісмаїл Шахід разом зі своїм вчителем загинув у засідці під Балакотом у 1831 році.

Філософські погляди Шаха Ісмаїла Шахіда слід розглядати в контексті полеміки між прихильниками доктрини *вахдат аль-вуджуд* і *вахдат аш-шухуд*. Дозволимо собі зупинитися на цих концепціях.

Згідно із вченням Ібн-Арабі різні щаблі буття не можуть існувати одночасно, оскільки Абсолютність Буття виключає паралельне існування випадкового (контингентного) буття, у свою чергу це означає, що коли у чогось є буття, то воно є тільки Абсолютним. Тому, дійсний онтологічний статус світу, який ми споглядаємо, полягає у тому, що все, що ми пізнаємо, — це Абсолютне Буття Бога, відображене в обмеженому і можливому бутті світу (*аян аль-мумкінат*).

Абсолютне Буття маніфестується на різних площинах, які виступають щаблями онтологічної ієрархії. По-перше, воно має два модуси: прихований (*батін*) та явлений (*захір*). Внутрішній модус, «перша теофанія» становить Єдність (*ахадійя*), про яку не можна нічого сказати, тому що вона перевищує

всі можливі засоби пізнання. Явлений модус Буття (*захір*) – «друга теофанія», у свою чергу, має цілий ряд щаблів. Прихований Абсолют в акті Богоявлення (*аль-таджаллі*) маніфестує Себе на різних площинах: Імен або винятковості (*вахідійя*), Душ (*алам аль-арвах*), Образів (*алам аль-місал*), Тіл (*алам аль-аджісам*) і Людини Досконалої (*аль-інсан аль-каміл*). Остання, тобто Досконала Людина, є винятковою формою, в якій Абсолют розкриває себе. Водночас слід говорити, що маніфестація імен-атрибутів (*асма-ун*) не вичерпує повноти Абсолютного Буття, оскільки Сутність (*дохат*) не зводиться до їх суми і як така залишається непроявленою. Дійсний статус творинь полягає у тому, що через них проявляються атрибути Бога, а якщо Бог явить себе безпосередньо у своїй Єдності (*ахадійя*), то вони зникнуть, як темрява у світлі сонця.

У свою чергу, доктрина Ахмада Сірхінді «*вахдат аш-шухуд*» виглядає таким чином: між Творцем і світом немає жодного зв'язку поза тим, що цей світ створений Ним і містить у собі знаки, що відображають атрибути Бога. Різні ступені утотоження людини з Богом, згідно з поглядами Сірхінді, залежать від екстатичної кондиції містика *сукр*. Той, хто цілком очистився й досягнув стан чистоти (*сахв*), є вільним від пізнання. Тому адепт залишає ці стани, пов'язані з пізнанням і свідомістю, та критикує їх у світлі Одкровення. Всі форми єдності людини з Богом є лише суб'єктивними станами свідомості, і тому їх онтологізувати небезпечно. Доктрина *вахдат аш-шухуд* виразно підкреслювала те, що містичні стани носять суб'єктивний характер і не впливають на онтологічний статус людини.

Натомість Шах Валіуллах у своїх працях «Спалахи» («Ламахат») та «Ілюмінації» («Сата'ат») презентує власне розуміння концепції *вахдат аль-вуджуд*. У трактаті «Спалахи» він пише, що в дійсності існує тільки одне буття, яке є «родом родів» і «субстанцією субстанцій». Відношення між різними площинами ієрархії буття наступні: існує єдина Субстанція, маніфестації якої виступають як акциденції щодо неї. Таким чином, ці маніфестації існують як акциденції щодо єдиної Субстанції, але у реляції до речей, що сліднують за ними, вони виступають як субстанції.

Праця Шаха Ісмаїла Шахіда «Абакат» є філософсько-теологічним трактатом, який, за його власними словами, є викладом вчення Шаха Валіуллага Дехлаві. Вона розбита на чотири розділи. У першому розглядаються питання, пов'язані з найбільш фундаментальними метафізичними проблемами: природа Абсолютного Буття, стосунки між Єдиним і множинним, між потенціальним і актуальним станами буття. Другий розділ присвячено проблематиці стосунків між Богом і світом. Тут розглядається природа богоявлення (*таджаллі*), присутностей (*мазар*). У третьому розділі розглядається проблема свободи волі і божественного провидіння. Четвертий розділ значною мірою позначений теологічною проблематикою. Тут розглядається природа пророцтва, релігійних чеснот і досконалості.

Загалом, характеризуючи погляди Шаха Ісмаїла Шахіда слід зазначити, що він продовжує лінію свого славетного пращура Шаха Валіуллага на

реабілітацію доктрини Ібн-Арабі і узгодження останньої з поглядами Ахмада Сірхінді.

Слід також зазначити, що Ісмаїл Шахід відкрито віддає перевагу вченню Ібн-Арабі перед Ахмадом Сірхінді, зазначаючи, що ті, хто не здатен правильно зрозуміти «шлях Ібн-Арабі» може обрати доктрину Ахмада Сірхінді. Він також критикує погляди останнього стосовно індивідуалізації. Ахмад Сірхінді вважав, що індивідуальне виникає у результаті того, що ідеальні сутності речей відбиваються у небутті. Натомість Ісмаїл Шахід наголошував на тому, що небуття не може бути причиною буття й індивідуальність виникає внаслідок того, що ці ідеальні сутності не є індивідуальними.

Сам Ісмаїл Шахід, заперечуючи проти буквального розуміння *вахдат аль-вуджуд*, інтерпретує доктрину «єдності буття» наступним чином. Він виділяє три фундаментальні онтологічні сфери: Божественне, Абсолютне Буття і множинне. Божественне перевищує дихотомію одиничне/множинне, водночас воно є джерелом першої еманції (*садір авваль*), яка констатує Абсолютне Буття й ідеальні прототипи речей. «Єдність буття» у цьому контексті означає, що Абсолютне Буття є джерелом існування речей, а останні не є чимось «додатковим» до Абсолютного Буття, а актуалізацією можливих ідеальних сутностей.

Дана праця є цікавою для дослідника зокрема й тому, що в ній висвітлюється полеміка між різними метафізичними школами в суфізмі щодо природи *тавхіду* (божественної єдності та унікальності) і відносин між Богом і світом.

Таким чином, дослідження роботи Шаха Ісмаїла Шахіда дозволяє нам простежити розвиток вчення Ібн-Арабі в пізній традиції ісламського спекулятивного містицизму. Воно також проливає світло на те, як вчення Ібн-Арабі інтерпретувалося з одного боку, як критиками «акбарійської традиції» (Ахмад Сірхінді), так і її апологетами (Шах Валіуллах).

**С. В. Капранов, Київ**

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

### **Індія у житті і творчості Мірчі Еліаде (до 100-річчя з дня народження)**

Цього року виповнилося 100 років з дня народження видатного вченого, філософа, письменника Мірчі Еліаде (1907–1986). Цю дату відзначають як на його батьківщині – в Румунії, так і в усьому світі. Хоча, як вчений-релігієзнавець, Еліаде не обмежувався якимось одним регіоном – він прагнув створити цілісну картину всесвітньої історії релігійних ідей, – Індія відіграла особливу роль у його житті і творчості.

Цікавість до Індії у Еліаде виникла вже в період навчання в ліцеї – він захоплювався упанішадами, творчістю Р. Тагора й Міларепи, ідеями М. Ганді. У 1928–1931 рр. Еліаде завдяки стипендії, наданої магараджею Кассімбазару, перебував в Індії, у Калькутті, де вивчав санскрит та індійську філософію під

керівництвом проф. Сурендранатха Дасгупти (1885–1952); опанував також бенгалі, вивчав тибетську. У цей період Еліаде зустрічався з Рабіндранатом Тагором (1861–1941), чотири місяці практикував йогу в монастирі у Рішікеші під керівництвом відомого гуру Свами Шівананди (1887–1963). В Індії Еліаде пережив і перше велике кохання.

Відносно недовге перебування в Індії багато в чому визначило шлях Еліаде і в науці, і в художній творчості. Сам вчений на схилі життя зазначав, що в Індії він засвоїв три головні уроки – відкрив для себе, по-перше, тантричну філософію та психофізичні практики, які дозволяють освятити ціле життя; по-друге, сенс релігійного символізму; по-третє, «неолітичну людину» – культуру аборигенів, засновану на «таїнстві землеробства».

У науці М. Еліаде дебютував насамперед як індолог – своєю монографією «Йога: Есе про джерела індійської містики», яка вийшла французькою мовою в Парижі 1936 року. В її основу була покладена докторська дисертація, захищена в Бухарестському університеті 1933 року. Ця праця принесла йому світову славу. Пізніше, у переробленому та доповненому вигляді, вона вийшла під назвою «Йога, безсмертя і свобода». Тій самій темі Еліаде присвятив книги «Техніки йоги» (1948), «Патанджалі та йога» (1962). Індологічну тематику дослідник розробляв і в інших працях: «Азійська алхімія» (1935), третя глава якої присвячена Індії, «Шаманізм і архаїчні техніки екстазу» (1951) тощо. Практично в усіх великих працях Еліаде (як-от «Трактат з порівняльного релігієзнавства», «Священне і мирське» тощо) широко використано індійський матеріал. Індійську тематику вчений не полишав до кінця життя. В його капітальній «Історії віри та релігійних ідей» (1976–1978) релігії Індії розглянуті у восьми главах (V, VIII, IX, XVII, XVIII, XIX, XXIII, XXIV). Для «Енциклопедії релігії» (видана 1987 р.), яку Еліаде редагував в останні роки життя, він написав статтю «Йога».

Але Індія знайшла відображення не тільки в наукових працях. Їй присвячені есе «Боробудур, символічний храм», «Концепція свободи в індійській думці», «Ананда Кумарасвами», «Зауваження про індійське мистецтво», «Зауваження про індійську іконографію», опубліковані у збірці «Острів Евтаназіуса» (1943). Спогади, враження від Індії, роздуми Еліаде над ними викладені в другій частині «Мемуарів (1907–1960)», у книзі нарисів «Індія» (1935), у книзі «Бібліотека магараджі» (видана 1991 р.), у статті «У монастирі в Гімалаях» (1933).

З Індією пов'язане і становлення Еліаде як письменника. Хоча перше оповідання він надрукував ще у шкільні роки, справжній успіх йому приніс роман «Ізабелль та води диявола» (1930), написаний у Калькутті. Роман «Майтреї» (1933), написаний на автобіографічному матеріалі, був відзначений премією і мав ще більший успіх. В Індії відбувається дія новел «Серампорські ночі» та «Секрет доктора Хонігбергера» (видані 1940 р.) тощо.

Мірча Еліаде так писав у своїх спогадах: «Чим було б моє життя без Індії, яка осяяла світанок моєї юності? Без віри, яка сидить у мені до сього дня: що б не трапилось, у Гімалаях завжди є печера, яка на мене чекає...» Ця відлюдницька печера в

Гімалаях була для Еліаде символом свободи – тієї абсолютної свободи, шлях до якої відкрила людству Індія.

**Д. Черних**, Одеса  
(к.і.н., доцент Одеського національного університету  
імені І. І. Мечникова)

### **Духовна революція “Осьового часу” (індійська та китайська соціокультурні детермінанти)**

Формування світогляду й укладу життя, втіленого в духовній і соціальній структурі світових цивілізацій, у сучасній історіософській літературі пов'язують з епохою «Осьового часу». Філософське трактування принципів і змісту позначеної епохи як радикального духовного повороту в історії людства дано К. Ясперсом. Суттю «Осьового часу» (800–200 рр. до н.е.) є глобальна революція свідомості, боротьба «раціональності і раціонально перевіреного досвіду проти міфу (логосу проти міфу)». Констатується трояка історична модифікація прояву цього процесу: китайська, індійська і західна (середземноморська). Німецький мислитель, узагальнюючи світову історію після «Осьового часу», підкреслює, що «з 1500 р. Європа стає на шлях свого незнаного раніше просування вперед, тоді як культури Китаю та Індії саме в цей час знаходяться на стадії занепаду», що тільки в контексті європейського типу розвитку раціональне мислення дістало загальне поширення. Відповідно виникає питання: чи існує східне мислення, відмінне від західного, чи воно являє собою архаїчний варіант, належною мірою не окультурений «Осьовим часом»? Філософ сам не дає чіткої відповіді на це питання. Однак очевидна прихильність К. Ясперса до домінуючого у першій половині XX століття в європейській думці трактування проблеми. Це трактування найбільш чітко відбите в концепції історії мислення Леві-Брюля. Розглядаючи процес переходу до «вищих типів мислення», він відзначав, що тільки в західному світі «логічна думка дотепер продовжує прогресувати», тому що китайські та індійські суспільства не змогли належною мірою перебороти містичну свідомість. Східне мислення ніби «застрягло» між містичним і логічним і, отже, стадіально нижче європейського.

Значні досягнення гуманітарної й природничої наук останньої третини XX ст. дозволяють констатувати, що традиційна концепція стадіальності і, відповідно, ієрархічності типів мислення являє собою спрощений варіант трактування когнікативної еволюції. Сучасні автори, ґрунтуючись на відкритті церебраліальної асиметрії, висунули тезу про два типи мислення. Визнаючи, що обидві півкулі не ізольовані одна від одної, дослідники відзначають, що логічний тип мислення включає елементи образного, і навпаки - образний містить елементи логічного. Але конкретне співвідношення двох типів мислення в індивіда багато в чому визначається культурними особливостями й традиціями середовища, і середовище закріплює їх на зразок механізму групового добору або спадковості. Прихильники концепції двох типів мислення – логіко-вербального (західного) і образного (східного) – вважають, що кожний

із цих типів мислення має свої переваги й обмеження, але жоден із них не є найкращим. Ідеться про визнання соціокультурних детермінант типів мислення. Але «східний тип» мислення не є архаїчною варіацією. У період «Осьового часу» в Китаї та Індії, ніби всупереч законам діалектики, містична свідомість фактично інкорпоровалася новими світоглядними парадигмами, а замість звичної для європейців боротьби протилежностей – логосу з міфом – здійснювався синтез: магіко-онтологічне мислення було творчо засвоєне й переведене на мову релігійно-філософських систем.

В історії Індії та Китаю принципи мислення, на основі яких розвивалися світоглядні системи, зумовили соціокультурну спадкоємність. Дж.Неру підкреслював, що «...протягом п'ятитисячолітньої історії вторгнень і переворотів Індія зберігала безперервну культурну традицію, широко розповсюджену серед мас, і що мала на них величезний вплив. Тільки Китай знає таку ж безперервність традиції і культури».

**Я. Р. Джой, Київ**

(аспірант Інституту сходознавства  
імені А. Ю. Кримського НАН України, секретар ВУАІ)

### **Сикхізм як релігійно-філософське вчення**

Релігійний фактор відіграє виняткову роль у сучасному світі, у наш час процес секуляризації в світовому масштабі зіткнувся з неординарним процесом зростання інтересу до релігійно-філософських систем, модернізації релігійних поглядів, пошуків їх мирної взаємодії та зменшення релігійної конфронтації. Особливо актуальними ці питання постали у зв'язку з подіями на Близькому Сході, в Центральній Азії та на індо-пакистанському кордоні. Індія є батьківщиною однієї зі світових релігій – буддизму, а також не менш відомого індуїзму і таких порівняно нових або недостатньо вивчених релігій, як сикхізм, джайнізм тощо. З давніх-давен ця країна була пройнята духом віротерпимості, проте і вона не уникла збройних конфліктів на релігійному ґрунті. Наприклад, загальновідомі трагічні події, які відбулися в Індії в середині 80-х рр. XX ст., пов'язані з сикхськими екстремістами. Тому надзвичайно важливим і своєчасним виявляється ретельне вивчення і дослідження не тільки ісламу та індуїзму, а й такої релігії, як сикхізм, що являє собою своєрідний синтез цих релігій.

Розглядаючи історію виникнення сикхізму, слід зазначити наступне. Територія Пенджабу, де виник і розвивався сикхізм, здавна була «брамою» Індії. У всі часи з північного заходу до Індії потрапляли орди завойовників, а також мандрівники, проповідники та торговці. Тривалий тісний контакт і спілкування з представниками інших народів, релігій та культур мав великий вплив на процес культурного розвитку Пенджабу. Значна частина населення Північно-Західної Індії прийняла іслам, який завдяки військовій могутності мусульманських правителів став однією з домінуючих релігій на цій землі. До виникнення сикхізму іслам міцно вкоренився на території Північної Індії.

Мусульмани наполегливо заохочували прагнення місцевого населення до ісламу, та з часом ідейне протистояння й агресія змінилися на мирне співіснування з індуїзмом. З XV століття з'явилися помітні ознаки синтезу між цими двома релігіями. Такий процес зближення не був офіційно проголошений об'єднанням двох релігій, а являв собою синтез релігій на рівні «народних» вірувань, загорнутих у форму релігійних рухів, у першу чергу, бгакті з боку індуїзму та суфізму з боку ісламу.

Вважається, що засновником сикхізму був гуру Нанак, який жив у 1469–1539 рр. Життя і діяльність гуру Нанака проходили на межі XV і XVI ст. Цей час в історії Індії ознаменувався занепадом Делійського султанату (1206–1526), смутою та інтригами при дворі останніх султанів, що правили в Делі, навалом правителя Кабулу Бабура (1483–1530) і утворенням Імперії Великих Моголів (1526–1707). Делійський султанат був першим державним утворенням, що об'єднав майже всю територію Північної Індії, в якому державною релігією був іслам. З появою Делійського султанату почалася відкрита агресія ісламу щодо індуїзму. Мусульманські володарі Делі будували мечеті на місці зруйнованих індуїстських храмів, активно насаджували мусульманську культуру та звичаї.

Однак з часом протистояння ісламу та індуїзму змінилося деяким соціально-релігійним співіснуванням, почався період своєрідного взаємовпливу цих двох релігій. Одним з прихильників ідеї єднання суспільства на релігійному ґрунті і припинення ворожнечі був гуру Нанак, який запропонував свій власний шлях до консолідації суспільства.

Цікавими є ті факти, які свідчать, що кожен з десяти гуру зробив свій внесок у розвиток та становлення сикхізму. Другий гуру Ангад (1539–1552) був упорядником першої книги гімнів гуру Нанака, він записав її шрифтом пенджабської мови «гурмукхі», винахідником якого вважається він сам. Шрифт «гурмукхі» (в пер. «уста гуру») досі є священним у Пенджабі. Четвертий гуру Рам Дас (1574–1581) почав будівництво священного міста сикхів – Амрітсара, з головною святинею сикхів – озером Амрітсар та храмом «Гарі Мандир» у центрі цього озера. Арджун – п'ятий гуру (1581–1606) закінчив це будівництво і був першим упорядником священної книги «Аді Грантх», в яку були включені гімни гуру Нанака, а також наступних гуру. Дев'ятий гуру Тегх Багадур (1664–1675) провів подальшу реорганізацію сикхського війська і перетворив сикхів у військово-релігійне об'єднання, здатне протистояти військовій силі Могольської Імперії. При десятому гуру Гобінд Сінгху виникла релігійно-військова громада рівноправних сикхів – «кхальса», влада якої поширювалась навіть на самого гуру. Були введені знаки відмінності для сикхів, згідно з якими можна було безпомилково відрізнити кожного з них. Це так зване «правило п'яти «К».

У сучасному поліконфесійному світі сикхи – четверта за чисельністю конфесія Індії після індуїзму, ісламу та християнства. Загальна чисельність сикхів у світі – близько 20 млн. Понад 18 млн із них мешкають в Індії (2% населення країни), а у штаті Пенджаб вони складають 64% населення, тобто близько 13 млн осіб. Тому ця релігія привертає увагу дослідників як історією свого виникнення, так і оригінальністю релігійних постулатів. Виникнувши й

розвинувшись у складному конфесійному середовищі, сикхізм не тільки вижив, а й зберіг у первісному вигляді свої базові принципи, сформовані Нанаком та його учнями, свою атрибутику і самотність.

**К. О. Терещенко**, Кривий Ріг  
(викладач суспільних дисциплін Гірничого технікуму  
Криворізького Технічного Університету)

### **Вчення про дгарми в індійському буддизмі**

Розвиток науки за останні два століття привів до утвердження матеріалістичного розуміння світу, підірвав панування релігії і, відповідно, церкви серед широких народних мас. Велику роль у цьому процесі відіграла фізика, адже закони цієї науки не потребували існування Бога, а все можна було пояснити взаємодією чотирьох сил. Однак у XX столітті ця наука в своїх дослідженнях вимушена була зробити несподівані висновки щодо природи матерії, з якої складається увесь Всесвіт. Подібні висновки зробили кращі представники буддистського світогляду майже 2 тис. років тому. Вищим досягненням індійського буддизму, на думку видатного російського буддолога Ф. І. Щербатського, стало вчення про *дгарми*. Цей термін у буддизмі є багатозначним. Однак вчений розглядав *дгарми* як первинні частки світобудови. Тому актуальним на сьогоднішній день може бути проведення аналогії між зазначеними *дгармами* та дослідженнями мікрочасток (які проводилися сучасними фізиками), що дозволить глибше пізнати сучасний світ.

Метою даного виступу є проведення аналогій між вченням про дгарми в індійському буддизмі та висновками щодо світу мікрочасток провідних фізиків XX століття. У відповідності з метою автор ставить завдання: розглянути вчення про чотири благородні істини; визначити основні поняття та напрями буддизму; дослідити вчення про *дгарми* та їх тлумачення основними школами буддизму і розуміння теорії *шунья-вади* відповідно сучасним науковим уявленням про сутність матерії; показати зв'язок між вченням про *дгарми* та духовним розвитком людини.

Сутність буддизму виражається в 4-х благородних істинах: 1) страждання; 2) причина страждання; 3) усунення причини страждання; 4) шлях, який веде до звільнення від страждання, що називається восьмирічним, – правильна віра, правильна рішучість, правильна мова, правильні вчинки, правильне життя, правильна думка, правильні помисли, правильне споглядання.

Окрім цього, буддизм має основні поняття: 1) теорія залежного походження – одна подія є причиною для появи іншої події; 2) теорія карми – сучасне існування особи є наслідком її минулого, а її майбутнє стане наслідком сучасного її існування; 3) вчення про загальні зміни та непостійність – усі речі, за словами Будди, зазнають змін та розпаду. Вони є наслідком певних умов і ліквідуються зі знищенням цих умов. Будда говорив: «Що здається вічним – зникне; високе – знизиться; де є зустріч – буде і розлука; все, що народжено, помре». З розвитком буддизму вищезазначені поняття та його сутність (4 благородні істини) стали загальновизнаними. Однак серед послідовників буддизму виникли деякі

розбіжності щодо шляху досягнення *нірвани* та деяких аспектів буддизму. Це і привело до виникнення 3-х основних напрямів: 1) *Хінаяна* (мала колісниця) передбачала досягнення *нірвани* тільки через вступ до громади ченців та додержання певних умов життя і відповідного навчання; 2) *Махаяна* (велика колісниця) передбачала досягнення *нірвани* як для ченців, так і для мирян у цьому житті. В *махаяні* виникає ідеал *бодгісаттви* (особа, яка досягла просвітлення і не зникла в *нірвані*, а залишилась задля допомоги всьому живому); 3) *Ваджраяна*, для якої притаманні таємниці посвяти і обрядів, неприв'язаність до моральних заборон, прагнення перетворити (а не знищити) темні сторони і сили особи для прискорення духовного росту, стати над добром та злом.

Як вище зазначалося, найважливішим у буддизмі є вчення про *дгарми*. Саме з них складається весь духовний світ. Існує 5 груп *дгарм*: 1) чуттєве (*дгарми* потоку свідомості); 2) чуттєве переживання, відчуття; 3) впізнання об'єктів 5-ти видів чуттєвого сприйняття; 4) сила та вплив попередніх дій (*карма*); 5) свідомість, пізнання, усвідомлення сприйняття почуттями та мисленням. Андросов, сучасний російський буддолог, зауважує, що проявляються *дгарми* по групах. Наприклад, така *дгарма* як жадоба, в залежності від ситуації, може викликати *дгарми* тієї ж групи: гнів, ненависть, сором тощо. Це пояснюється стійкими відносинами між *дгармами*, які щомиті спалахують і гаснуть як моменти свідомого життя.

Основні школи буддизму по-різному тлумачать природу *дгарм*. Наприклад, школа Вайбхашика визнає *дгарми* потоку свідомості як реально існуючі в минулому, сучасному та майбутньому. Інша школа, Саутрантіка, відкидала можливість постійного існування минулих та майбутніх *дгарм* потоку свідомості в сучасності. Тобто вона пояснювала поняття «річ» як лише умовне розуміння теперішнього та реального сполучення митей свідомості: об'єкт лише надає імпульс органу сприйняття для створення певної форми, щоб бути усвідомленим.

Провідна школа Махаяни, Мадх'яміка, вважала, що *дгарми* не мають власної реальної суті, тому її представники велику увагу приділяли вченню *Шунья-вада* (вчення про порожнечу). Суть його полягає у відносності та «безсамосутності» всього існуючого. Нагарджуна розмірковував таким чином: оскільки все тут підкоряється закону взаємообумовленого походження, в тому числі і *дгарми*, отже, воно нереальне або порожнє.

Сучасні вчені-фізики вважають, що точно визначити природу мікрочасток матерії, наприклад, електронів, неможливо. Вони заявляють, що все в навколишньому фізичному світі залежить від способу вимірювання; цей світ не існує для *остаточного* вимірювання (все постійно змінюється). Електрон може бути хвилею або часткою в залежності від способу вимірювання. Тому можна стверджувати, що давні вчені-буддисти та сучасні вчені-фізики говорили про те ж саме: остаточне пізнання реального навколишнього світу неможливо.

Васубандху, видатний буддійський філософ, стверджував: *Абхидгарма* – це чиста мудрість разом із *дгармами*, що її супроводжують. Тут мудрість означає розпізнання *дгарм*. Давні буддисти, таким чином, підкреслюють головну роль знання в житті людини, що є актуальним і в наш час

## СЕКЦІЯ «ІНДІЙСЬКІ МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРИ»

О. М. Мотріченко, Київ

(к.філол.н., доцент Інституту філології

Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

### Культурно-маркована лексика сучасної мови гінді (типологічний аспект)

Більшість сучасних лінгвістів поділяють думку про те, що національно-культурна специфіка знаходить своє втілення на всіх рівнях мовної системи. Проте пріоритет лексико-фразеологічного фрагменту мовної картини світу в експлікації культурних феноменів є очевидним. Слово виступає не лише як практичний засіб передачі інформації, але водночас як інструмент думки й акумулятор культури. Отже, існування значних кореляцій між лексикою і культурою є загально визнаним у сучасній лінгвістичній теорії.

Культурологічний підхід до мови передбачає виявлення таких слів і виразів, які в концентрованому вигляді виражають специфічний культурний досвід народу, що користується даною мовою. Сукупність слів і словосполучень, які містять у своїй семантиці національно-культурний змістовий компонент і класифікуються в кожній мові на основі: 1) специфіки закованої в них інформації про особливі елементи культури, притаманні певній культурній спільноті; 2) специфічного, національно зумовленого ставлення до них з боку носіїв певної мови; 3) їхньої соціальної ролі та функцій у суспільстві, визначимо це терміном – *культурно-маркована лексика* (КМЛ).

Зважаючи на те, що національно-культурна специфіка неоднорідно відбивається в семантиці номінативних одиниць і може бути виражена через культурні семи, культурний фон, культурну конотацію і культурні концепти, пропонуємо наступну типологічну класифікацію КМЛ мови гінді:

*Реалії* – вербалізовані артефакти, характерні для життя індійського народу: слова й словосполучення мови гінді, увесь план змісту яких маркований унікальним колоритом індійської культури.

*Фонова лексика* (лексика з культурно-специфічними прототипами) – слова мови гінді, що позначають універсальні поняття і мають відповідники в інших мовах, проте їхні денотати відрізняються національно-культурними особливостями функціонування, форми, призначення тощо (або слова, що мають іншомовні відповідники на концептуальному рівні, однак характеризуються суттєвими відмінностями на рівні прототипів).

*Культурно-конотована лексика* – слова, що позначають предмети і явища, культурно-специфічні риси в яких об'єктивно відсутні. Однак вони містять у своїй семантиці своєрідний оцінно-ціннісний компонент, який актуалізується за певних контекстуальних умов.

*Культурні лакуни* – слова, пов'язані з дрібнішою деталізацією однопорядкових загальнолюдських концептів у мові гінді порівняно з європейськими мовами.

*Ключові слова* – це слова, що вербалізують особливо важливі та показові концепти індійської культури.

Як особливий вид КМЛ мови гінді виділимо ще *формули мовленнєвого етикету*, зокрема, лексичні засоби вираження звертань і вітань. Специфіка зазначеної лексики зумовлена двома *основними чинниками*:

- 1) зовнішнього світу (матеріальна культура, яка оточує певний народ);
- 2) національного способу мислення, національного менталітету. Звичайно, такий поділ є досить умовним, оскільки межі видів КМЛ залишаються відкритими, а отже, часто одне й те саме слово можна віднести принаймні до двох категорій.

**Є. С. Каленченко, Київ**

(асистент Інституту філології

Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

### **Вокалізм сучасної літературної мови гінді: артикуляційний аспект**

Завдяки великій кількості голосних звуків сучасна літературна мова гінді набуває особливого вокалізму (та м'якості). Це дає нам привід ознайомитися з особливостями вимови та критеріями поділу голосних звуків мови гінді, тобто розглянути артикуляційний аспект цих звуків.

Голосні звуки сучасної літературної мови гінді розрізняються за положенням язика при їх вимові, за ступенем підйому язика, за положенням губ та м'якого піднебіння і за тривалістю звучання .

Відповідно до положення язика при вимові голосні звуки в мові гінді поділяються на звуки переднього (а, і, ī, е, аі), середнього (ā) та заднього ряду (у, ū, о, ау).

За ступенем підйому язика (при вимові) голосні поділяються на звуки нижнього (а, ā), середнього (е, аі, о, ау) та верхнього підйому (і, ā, у, ū).

За положенням губ при вимові голосні звуки можна поділити на лабіалізовані, чи огублені ( у, ū, о, ау ) та на не лабіалізовані, або неогублені (а, ā, і, ī, е, аі).

Відповідно до положення м'якого піднебіння голосні звуки розподіляються на назалізовані (носові) і неназалізовані (неносові). Назалізації можуть набувати майже всі голосні. Назалізовані голосні вимовляються, як і відповідні неназалізовані, але м'яке піднебіння при вимові опущене, внаслідок чого частина повітря проходить через порожнину носа і звучання набуває носового резонансу .

Щодо тривалості вимови, то короткі голосні (а, і, у) вимовляються коротко, ніби обриваючись, а довгі (ā, ī, ū, аі, о) протяжно-тривало. Вважається, що на вимову довгого голосного витрачається вдвічі більше голосу, ніж на вимову відповідного короткого звуку.

Спадщиною від санскриту вважається звук, який вимовляється, як (гі).

Наявність такої кількості голосних звуків у мові (а саме 11) надає сучасній літературній мові гінді, а також усному мовленню особливого вокалізму, м'якості та милозвучності.

**Є. А. Реутов, Київ**  
(викладач мови гінді  
Київської гімназії східних мов, асистент Інституту філології  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

**Зображення страждань у розлуці з коханим в поемі Маліка Мухаммада  
Джаясі «Падмават» як характерний художній прийом суфійської та  
індуської літературної традиції.**

Темою доповіді обрано розгляд одного з аспектів твору видатного поета індійського середньовіччя – М.М. Джаясі, а саме – зображення страждань у розлуці з коханим як алегорії душі, відокремленої від Бога.

Характерною рисою історичного періоду, в який жив автор поеми, є формування так званого індо-мусульманського стилю, або індо-мусульманського культурного синтезу в різних його проявах. Індієць за походженням і мусульманин за вірою, автор зазнав впливу обох культур. Не дивно, що при написанні поеми він із притаманною йому майстерністю поєднав обидві традиції як у композиційному плані, так і обираючи віршову форму для своєї оповіді.

Відповідно до традицій індуїзму, любов, служіння й відданість Богу, Абсолюту – один із шляхів досягнення людською душею звільнення та вічної насолоди у злитті з Творцем. Щодо суфійської традиції, то для неї це – єдиний шлях. Тому й тема поеми – Кохання. Поет-суфій розглядає це почуття в різних його проявах, відтінках і обставинах.

Любовні переживання в індійській літературі прийнято розподіляти на такі, що проявляються в формі «*санйог*» (єднання закоханих) і «*війог*» (страждання закоханих у розлуці). Джаясі майстерно показав обидві сторони у своєму творі. Але саме зображення розлуки, змальоване Джаясі, займає, на думку індійських учених, особливе місце в літературі гінді. Зображенню розлуки надається велика увага в поемі, один розділ якої цілком присвячено стражданню Нагматі – першої дружини Ратансена (головного героя поеми), яка чекає повернення свого чоловіка.

Природно, що зображення страждань закоханих у розлуці посідає важливе місце не тільки в індійській, але й в усій світовій літературі. Розлука є тим пробним каменем, за допомогою якого перевіряється справжність кохання. Але мирське, земне кохання, це тільки одна із сторін твору, його видима частина. Через зображення земного кохання з усіма його пристрастями й негараздами автор прямує разом із читачем до розуміння іншої, божественної любові. Лише вона, на думку автора, є справжньою і невідчужливою мінливою долі. Саме завдяки незрівнянному зображенню страждань розлуки, як вважають індійські дослідники творчості Джаясі, «Падмават» має таку надзвичайну популярність.

А. С. Кулик, Київ  
(аспірантка Інституту філології  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

### Гіндімовна спадщина Аміра Хусро Дехлеві

Творчість Аміра Хусро Дехлеві (1253–1325), одного з найвидатніших персомовних поетів Індії, не обмежується суто літературною спадщиною мовою фарсі. Втім, авторство написаних на рідному для поета діалекті гіндаві загадок, приповідок, віршів і пісень належить до найбільш суперечливих питань історії мов та літератур гінді й урду. Наше завдання полягатиме в окресленні основної проблематики і створенні певного уявлення про «індійський» доробок поета шляхом розгляду деяких його творів.

Гіндімовна спадщина Аміра Хусро строката й різноманітна. Вона складається не лише із жартівливих загадок і приповідок, орієнтованих на простий люд (*pahelī* पहेली, *mukariyā* मुकरियाँ, *nisbat* निस्बत, *do-sukhan* दो-सुखन), але й містить глибоко символічні суфійські двовірші *sūfī dohe* सूफी दोहे та релігійні пісні *kavvālī* कव्वाली.

Пишучи на гіндаві, поет багато експериментував. З його ім'ям пов'язують виникнення таких жанрів, як *mukariyā* і *do-sukhan*. Процес творчості рідною мовою не вимагав від нього чіткого слідування усталеним канонам перської літератури, не зобов'язував до написання панегіриків. Якщо написання перських *касид* входило до «службових обов'язків» придворного поета, жартівливі загадки і приповідки на гіндаві складають враження творчої «розради» і відпочинку – праці, що була поетові до душі, через що і здобула велику прихильність простого люду.

М. Маслей, Київ  
(аспірантка Інституту філології  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

### Особливості порівняльних літературознавчих досліджень Індії

Якщо порівняльне літературознавство в західному світі на сьогодні переживає своєрідну кризу, то порівняльні дослідження в Індії, навпаки, викликають дедалі більше зацікавлення. В першу чергу це пов'язано з потребою вивчення феномену індійської літератури. Виділяються три основні фактори розвитку порівняльного літературознавства Індії, зокрема: 1) традиційний білінгвізм та бікультурність без критичного самоусвідомлення; 2) запозичені із Заходу критичні методики, що сприймаються як засоби модернізації індійських

літературознавчих досліджень; 3) полілінгвістичні літературні дослідження в контексті сучасних індійських мов.

### *1. Традиційна порівняльна свідомість.*

Історичне літературне минуле Індії виявляє численні приклади міжлінгвістичних та міжлітературних взаємообмінів. Існують численні свідчення того, що літературні дослідники минулого не забували про пан-індійську природу індійських літературних практик. Дослідники мови узагальнювали полілінгвістичний матеріал; дослідники літератури нерідко працювали з кількома літературними традиціями одночасно, як панівними, так і маргінальними; письменники використовували полілінгвістичні ситуації у своїх творах і самі писали кількома мовами; аудиторія розуміла літературу більш ніж однією мовою; літературні твори зазнавали трансформації та нових перевтілень у географічно і часово відмінних місцях. Тексти перетворювалися, перекладалися, адаптувалися, імітувалися, іноді в оригінальній формі інкорпоровалися в новий літературний твір. Полілінгвізм та полікультуралізм, що існував в індійській культурі в минулому, в осучасненій формі проявляється у створенні федеральної політичної структури, проблемах економіки, системи цінностей та особливостей вищої освіти. Ці умови сучасного життя Індії у значній мірі обмежують можливості стати монолінгвістичною чи монокультурною для особистості.

Іншою причиною сприйняття білінгвістичної літературної культури в Індії можна вважати відсутність націоналізму, заснованого на концепції суверенної держави, що складається з особистостей і вважає людей автономними, а державу неподільною. В індійському розумінні культурна федерація базувалась на концепції держави як довіри і людей як «*вйактіс*» – окремих виразів неподільного Брахми. Тому традиційний індійський дослідник не розглядав лінгвістичний та культурний розрив між літературою та критикою як певну кризу і не бачив нічого надзвичайного в полілінгвістичному характері літератури. Саме тому, хоча міжкультурні та міжлінгвістичні літературні зв'язки й були природними для індійської літературної традиції, вони не привели до свідомого теоретичного порівняння. Навіть сьогодні ряд літературознавчих досліджень, які *de facto* є порівняльними, не вдаються до використання самого терміну «порівняльне дослідження» (В.К. Гока, «Інтегральне бачення поезії»; Крішна Чайтанья, «Санскритські поетики» та ін.).

### *2. Порівняльне літературознавство як засіб модернізації.*

Поява порівняльного літературознавства як свідомо прийнятого критичного підходу співпала в Індії із зародженням сучасного націоналізму. В той час, коли на Заході порівняльні літературознавчі дослідження часто позиціонуються як альтернатива національним літературним дослідженням, в Індії націоналізм та порівняльні дослідження тісно пов'язані. На ранніх етапах сучасного індійського націоналізму порівняльне літературознавство, за допомогою якого автори апелювали до пан-індійського характеру, було покликане утвердити національний культурний характер. В історії політичної

філософії існує бачення того, що націоналізм в Індії став стратегією протистояння колоніальному пануванню, використовуючи, проте, західний ідеологічний дискурс. Аналогічно порівняльні літературознавчі дослідження в Індії оперували в рамках західної системи літературних та культурних цінностей, хоча метою було національне самоствердження. Три визначні постаті індійського націоналізму – Рабіндранат Тагор, Шрі Ауробіндо та Ананда Кумарасвами – виступили з національними літературними проектами; всі троє, будучи великими письменниками, запропонували власні концепції «світової літератури» з метою зменшення ролі західної та відтворення індійської літератури на карті світу.

Проте в будь-якому колоніально-національному дискурсі початкова реакція проти колоніальної культури поступово слабшає, переростаючи у співпрацю. Зважаючи на те, що колонізація неминує призводить до культурної деморалізації серед колонізованих, такий історичний прогрес є до певної міри неминучим. Індійське порівняльне літературознавство, що виростає з націоналізму, вказує на відповідну зміну в орієнтації. Так, більшість курсів порівняльного літературознавства в Індії відкриті до західних критичних текстів та концепцій. Існує також й інший напрям відкритості індійського порівняльного літературознавства, а саме – спроба знайти місце для індійської літератури в міжнародному каноні (наприклад, вивчення літератури відбувається в рамках порівняльного літературознавства, що розглядає індійську літературу, створену англійською чи перекладену англійською мовою з інших індійських мов, як мету поширення індійської літератури за межами Індії). Залишаючи осторонь академічні наслідування в порівняльному літературознавстві, слід звернути увагу на ряд праць, що, застосовуючи принципи західного порівняльного літературознавства, досліджують літературу, як індійську, так і неіндійську (зокрема, праці Сісір Кумара, Амія Дева, Чандра Мохана та ін.).

### *3. Полілінгвістичні дослідження в сучасній Індії*

Цей фактор виник завдяки літературам регіональними мовами. Його метою є перетин кордонів літератури конкретно взятою мовою з метою з'ясування історичних, стилістичних та тематичних відповідностей з іншими літературами індійськими мовами. До таких праць належить робота К.М. Джорджа «Порівняльне індійське літературознавство (1984–1986)», а також ряд періодичних видань, що подають матеріали для конструювання пан-індійської історіографії літератури. Ці дослідження спонукають визнати, що так звана «світова література» є переважно євроцентристською і байдужою до незахідних літературних культур. Розглядаючи створення літератури як процес, що органічно пов'язаний з рідною культурою, та визнаючи складнощі в застосуванні готових критеріїв, створених іншою літературною культурою для оцінки творів індійських авторів, цей напрям досліджує як характер індійської літератури у минулому, так і її сучасність. Хоча, звичайно, повна відсутність західного впливу на порівняльні дослідження в постколоніальну епоху практично неможлива.

Зважаючи на ряд факторів, які відрізняють характер порівняльних досліджень літератури Індії від західного порівняльного літературознавства, дослідники виводять порівняльне індійське літературознавство в окрему галузь порівняльного літературознавства.

**Ю. О. Рибалкіна, Київ**  
(студентка Інституту філології  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

**Творчість Магадеві Варма в контексті літературної течії *чхаявад*  
(присвячується 100-річчю з дня народження)**

Розвиток романтичного напрямку *чхаявад* в індійській літературі у першій половині XX століття, що припадає на період пожвавленого національно-визвольного руху проти англійської колоніальної влади, період реформ, переговорів і договорів, пов'язують насамперед з такими іменами, як Дж. Прасад, Нірала, С. Пант. Серед цих постатей особливе місце належить романтичній поетесі й громадському діячеві Магадеві Варма (1907–1987).

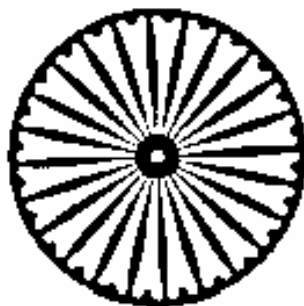
В умовах тогочасного суспільства шлях цієї поетеси до визнання був досить важким. Проте завдяки своїм оригінальним творам М. Варма зайняла одне з провідних місць серед літераторів *чхаяваду*.

У своїх творах вона особливої уваги приділяє жінці, її місцю в суспільстві, її правам. Крім того, як наслідок впливу релігійно-філософських традицій індуїзму та буддизму, в її поезіях присутні чудові образи природи, мотиви кохання, самоствердження. Але всі твори тонкою ниткою пронизує печаль, яка іноді набуває форм смутку, страждання, болю від розлуки з коханим (Вищою Суттю), нерозділеного кохання, пошуків звільнення від пут *сансари*.

Критики часто порівнюють Магадеві Варма з поетесою-бгактом XVI століття Мірою Бай. Магадеві Варма надзвичайно шанують в Індії, відоме воно й далеко за межами країни; її твори перекладають різними мовами, а творчість досліджують науковці всього світу.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ СВІТОВОЇ ЕКОНОМІКИ І МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН  
НАН УКРАЇНИ

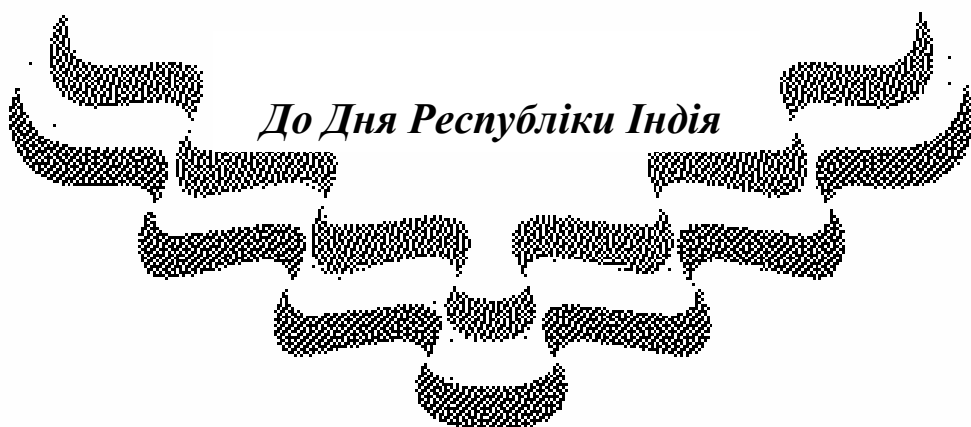
ВСЕУКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ ІНДОЛОГІВ  
ПОСОЛЬСТВО РЕСПУБЛІКИ ІНДІЯ В УКРАЇНІ



**Т Е З И**

**ІІІ Всеукраїнська конференція індологів**

**30 січня 2013 р.**



**Київ 2013**



Робочий момент III Всеукраїнської конференції індологів (2013 р.)

## **ВІДКРИТТЯ КОНФЕРЕНЦІЇ**

**Вступне слово Президента Всеукраїнської асоціації індологів О. І. Лукаш**

### **ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ**

**Вітальне слово:**

**Н.Е. Mr. R. K. Chander,**  
Ambassador of the Republic of India to Ukraine.

**Семенець О.Є.,**  
Посол України в Республіці Індія (2000–2006 рр.), доктор філологічних наук, професор.

**Пономарьов В.П.**  
Заст. директора IV територіального департаменту Міністерства закордонних справ України.

**Доповіді:**

**Кобзаренко А.М.,**  
кандидат політичних наук, старший консультант  
Національного інституту стратегічних досліджень.  
*«Основні тенденції розвитку політичної системи сучасної Індії».*

**Покась В.І.,**  
доцент Полтавської філії МАУП.  
*«Актуальність індійського досвіду проведення соціально-економічних реформ».*

**Шморгун О.О.,** кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник  
Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України.  
*«Духовно-світоглядна місія індійської цивілізації у попередженні глобальної катастрофи».*

**Лукаш О.І.,** Президент Всеукраїнської асоціації індологів, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник ІСЕМВ НАН України.  
*«Індія і регіон Південної Азії: «єдність у різноманітності».*

**Городня Н.Д.,** кандидат історичних наук, старший науковий співробітник ІСЕМВ НАН України.  
*«Індія як глобальна і регіональна «східноазійська» держава XXI ст.».*

**Устінова В.Ф.,** віце-президент Товариства «Україна–Індія».  
*«Товариство «Україна–Індія» – 20 років народної дипломатії».*

## ЗАСІДАННЯ СЕКЦІЙ

### СЕКЦІЯ «ІСТОРІЯ ІНДІЇ»

(нова, новітня, міжнародні відносини)

**О. О. Чувпило**, Харків

(д.і.н., професор Харківського національного  
університету імені В. Н. Каразіна)

#### **Ідейно-політична боротьба в Індійському національному конгресі (1947–2012 рр.)**

Індійський національний конгрес (ІНК) є найстарішою політичною партією Республіки Індія. У колоніальний період (до 1947 р.) ІНК, який виник у 1885 р., незмінно очолював боротьбу народів Індостану за визволення від гніту англійських колонізаторів як найбільша і найвпливовіша загальноіндійська світська політична організація. Так, у 1921 р. він налічував майже 10 млн членів. У 1919–1948 рр. у Конгресі домінував видатний борець проти колоніалізму, великий мислитель і гуманіст, категоричний противник будь-якого насильства Мохандас Карамчанд (Махатма) Ганді (1869–1948). Ідеалом Махатми була *сарводая* – суспільство загального благополуччя, засноване на принципах високої моралі та соціального егалітаризму. У міжвоєнний період ІНК під керівництвом М.К. Ганді являв собою широкий національний фронт усіх патріотичних сил Індії, які тимчасово об'єднались навколо величної ідеї національного визволення в гандівській ненасильницькій інтерпретації. Після завоювання політичної незалежності та проголошення Республіки Індія (26 січня 1950 р.) Конгрес, хоча й перетворився поступово з національного фронту на звичайну політичну партію, усе ж до 1977 р. мав фактичну монополію на владу в другій за кількістю населення країні світу, здійснюючи в ній демократичні реформи й перетворення. На сучасному етапі (кінець 2012 р.) конгресистський уряд, очолюваний творцем «індійського економічного дива» М.М. Сінгхом, продовжує вдалі реформи в усіх сферах життя, метою яких є перетворення Індії на передову успішну державу.

Незважаючи на наявність величезної кількості різноманітних публікацій про ІНК і його лідерів, ідейно-політична боротьба в конгресистській організації на різних етапах розвитку суверенної індійської держави ще не знайшла достатнього висвітлення в науковій літературі. Спробуємо хоч деякою мірою заповнити цю прогалину, виділивши низку найголовніших питань, які стали предметом нашого дослідження. Це посилення ідейно-політичної боротьби в Конгресі після досягнення політичної незалежності; суперечності між конгресистами на рівні штатів; утворення нових угруповань; виділення конгресистських угруповань і фракцій у самостійні політичні партії; початок фрагментації ІНК; поступове перетворення конгресистської організації з широкого національного фронту на парламентську партію; розбіжності між прибічниками Дж. Неру та В. Пателя; боротьба в Конгресі навколо «курсу

Неру» та програми побудови «суспільства соціалістичного зразка»; утворення в ІНК трьох найголовніших течій: правої, очолюваної М. Десаї, центристської, очолюваної Дж. Неру, та лівої, очолюваної С.К. Пателем; поразка лівих конгресистів на сесії (з'їзді) партії в Бхубанешварі (січень 1964 р.); загострення протиріч між конгресистами в період діяльності центристського уряду Л.Б. Шастрі (1964–1966 рр.); утворення уряду Індіри Ганді (1966 р.); криза політичної влади Конгресу (1967–1969 рр.); розкол ІНК і формування внутрішньополітичного курсу І. Ганді (1969–1971 рр.); внутрішньопартійна боротьба серед конгресистів у першій половині 70-х років; перемога Джаната парті на виборах 1977 р.; усунення Конгресу від державної влади вперше після здобуття незалежності; розкол ІНК 1978 р.; процес фрагментації та клонування конгресистської організації; перегрупування політичних сил усередині ІНК(І); перемога ІНК(І) на сьомих позачергових парламентських виборах 1980 р.; суперечності в ІНК(І) навколо політичного курсу нового уряду І. Ганді (1980–1984 рр.); опозиція в ІНК(І) курсу Раджива Ганді (1985–1989 рр.); нове усунення Конгресу від влади й посилення в ньому конфронтаційних настроїв (1989–1991 рр.); створення ІНК(І) уряду меншості, очолюваного Нарасімхою Рао, та боротьба в конгресистській організації навколо питань його внутрішньополітичного курсу (1991–1996 рр.); боротьба течій в ІНК(І) під час правління антиконгресистських сил (1996–2004 рр.); чергове перегрупування партійно-політичних сил у Конгресі; модифікація його політичного курсу; перемога конгресистів, очолюваних Сонею Ганді, на загальних парламентських виборах 2004 р.; відмова С. Ганді очолити конгресистський уряд; суперечності серед конгресистів навколо особи майбутнього прем'єр-міністра Індії; утворення уряду М.М. Сінгха; його внутрішня та зовнішня політика; підтримка більшістю конгресистів реформ і перетворень уряду М.М. Сінгха (2004–2012 рр.); величезні досягнення конгресистської адміністрації в усіх аспектах життя; послаблення ідейно-політичної боротьби серед конгресистів на сучасному етапі.

**Л. О. Чувпило**, Харків  
(к.і.н., викладач Харківського філіалу  
Київського Соломонова університету)

**О. О. Чувпило**, Харків  
(д.і.н., професор Харківського національного  
університету імені В.Н. Каразіна)

### **Політичний курс Індійського національного конгресу в період незалежності**

Політичний курс Індійського національного конгресу (ІНК) в роки незалежності, на відміну від ідейно-політичної боротьби в ньому, висвітлений набагато краще. Втім, варто звернути увагу на деякі фундаментальні питання багатогранної діяльності конгресистської організації, які все ще недостатньо вивчені, вони й стали предметом нашого дослідження. Серед них насамперед виділимо заходи щодо ліквідації феодално-колоніальної спадщини; здійснення

загальнодемократичних перетворень; індустріалізація країни; плановий розвиток економіки; висунення соціалістичних програм; боротьба проти бідності й злиднів; обмеження великого капіталу й монополій; розвиток державного сектора економіки; проведення аграрних перетворень, особливо ліквідація системи *заміндарі*; створення «індійського економічного дива»; надання прав робітникам і селянам та суттєве поліпшення їхнього становища; формування штатів за національно-мовною ознакою; введення секуляризму й законодавства проти кастової системи; проведення курсу неприєднання; боротьба за мир, проти колоніалізму й расизму; дружба й співробітництво з країнами та народами світу; розвиток освіти, науки та культури. Усе це пояснює, чому ІНК, постійно зберігаючи підтримку широких верств народних мас, за своїм впливом та організаційними можливостями набагато переважає решту індійських політичних партій, блоків та організацій, тривалий час зберігаючи монополію на владу в центрі й на рівні штатів.

Предметом нашого дослідження є також інші досить важливі питання політики й розвитку конгресистської організації, які теж недостатньо вивчені, а саме: ІНК у партійно-політичній системі суверенної індійської держави на різних етапах її історичного розвитку; монополія на владу ІНК у 1947–1977 рр. і причини її втрати; процес перетворення Конгресу із загальнонаціонального об'єднання на своєрідну коаліційну парламентську партію; соціальна база конгресистської організації на різних історичних етапах; стосунки ІНК з іншими індійськими партіями, блоками та організаціями в центрі й на рівні штатів за різних політичних обставин; ставлення ІНК до різних соціальних прошарків індійського суспільства; відносини ІНК з релігійно-общинними угрупованнями, партіями та організаціями; діяльність конгресистської фракції в парламенті та в легіслатурах окремих штатів у різні історичні періоди; участь ІНК у всіх виборчих кампаніях; вплив Конгресу в окремих штатах, зокрема в найбільшому індійському штаті Уттар-Прадеш; представництво окремих штатів у керівних органах конгресистської організації: Робочому комітеті та Всеіндійському комітеті ІНК; кількісний та якісний склад конгресистської організації; внутрішньопартійні процеси; ідеологія ІНК; партійний апарат Конгресу; механізми реалізації соціально-економічних і політичних реформ і перетворень; політичні позиції різних конгресистських лідерів і керівників провідних угруповань; егалітаристські концепції та угруповання в ІНК; причини економічних успіхів конгресистського уряду на сучасному етапі; зовнішньополітична доктрина Конгресу та реалізація її на практиці.

С. С. Седнев, Луганск  
(аспирант Луганского национального университета  
имени Тараса Шевченко)

### **Начало формирования «Доктрины обороны Британской Индии»**

Эпоха «Великого прорыва» XVI–XVII веков превратила островное государство Великобритания в подлинный образец для подражания в материковой Европе. На британских островах возникла политическая система, основанная на власти парламента, и сформировался экономический строй, базировавшийся на рыночных принципах. Это позволило Великобритании создать сеть коммуникаций по всему миру и стать могущественным колонизатором, государством, претендующим на глобальную гегемонию. В числе важнейших факторов, во многом определявших характер внешнеполитического курса Великобритании в середине XVIII в., все большее значение стал приобретать именно колониальный вопрос.

До конца XVIII в. британские владения ограничивались почти исключительно западным полушарием, в них важнейшее место занимали 13 колоний в Северной Америке. Их потеря явилась переломным моментом, крупнейшей катастрофой в истории Великобритании. Однако Британская империя не погибла: на развалинах «первой», «американской империи» возникла «вторая», которая значительно превосходила ее по масштабам и просуществовала еще 150 лет. Она создавалась в Азии, и ее центром была Индия. С этого времени «ост-индский вопрос» начинает приобретать первостепенное значение в политической жизни Туманного Альбиона.

Новый статус индийских владений стимулировал Великобританию к усилению территориальной экспансии. Этому способствовало, с одной стороны, ослабление позиций и постепенный распад Могольской империи, с другой – стремление к колониальным захватам английской буржуазии, главным выразителем интересов которой была Британская Ост-индская компания. Ее основным конкурентом была аналогичная французская компания. Поэтому между ними разгорелась борьба за обломки империи Великих Моголов. Решающим в англо-французском противостоянии стал конфликт, проходивший в рамках Семилетней войны. Победа англичан в битве при Плессии 23 июня 1757 г. считается датой основания Британской империи в Индии.

Можно утверждать, что с этого времени центр тяжести английской колониальной политики переместился в Индию, а близлежащие к ней страны превратились в территории первоочередной политической и экономической значимости для Великобритании. Правящие круги Лондона понимали, что помимо открывшихся перспектив для метрополии появились и новые проблемы, связанные прежде всего с обороной Индии. Поэтому в последней четверти XVIII в. во внешней политике империи наблюдаются первые тенденции формирования «Доктрины обороны Британской Индии». Установление монопольного контроля над территориями, расположенными на пути из Великобритании в Индию, постепенно становится важнейшей задачей

британской военной и военно-морской политики. «Доктрина обороны» не была официально оформленным документом, не представляла собой конкретный свод правил или догм. Можно сказать, что это был своего рода «стержень», вокруг которого вращалась внешняя, в том числе колониальная британская политика. Она включала в себя целый комплекс идей, целей, задач и мер по обеспечению целостности и безопасности британских колониальных владений в Индии. Ее появление было продиктовано тенденциями экономического развития Великобритании. Это, по сути, была ключевая составляющая идеологии британского колониализма, которая служила оправданием широкой экспансии по всему миру, развернутой британской правящей верхушкой и буржуазией. Под предлогом «защиты» границ Индии Лондон распространил свое влияние в Азии и Африке.

В основе формирования новой концепции лежало стремление отстаивать национальные интересы Великобритании. Это стало двигателем британской экспансии, которая к концу XVIII в. развивалась по двум основным направлениям: 1) продолжение укрепления своих позиций в Индии и других странах мира; 2) начало крупномасштабного наступления на регионы, которые могли бы послужить «форпостами» на подступах к Индии. Все это было обусловлено началом проникновения Российской империи на Ближний Восток и Кавказ. Именно против России была направлена своим острием «Доктрина обороны Британской Индии», подтверждением чему служат слова председателя Контрольного совета Ост-индской компании Э.Л. Элленбро: «Наша политика в Европе и Азии должна быть направлена на сокрушение мощи России. В Персии, как и повсюду, я постараюсь найти средства при первом удобном случае бросить против России весь вооруженный мир».

Итак, со второй половины XVIII в. Великобритания вступила в новый этап своего развития как империя. Именно тогда начинает формироваться ее внешнеполитическая доктрина, основой которой являлось стремление обеспечить оборону Британской Индии. Стараясь воплотить эти замыслы, Великобритания разворачивает кампанию по организации защиты своих владений в Азии, сопровождавшуюся политической и экономической экспансией.

**В. І. Покась, Полтава**  
(доцент Полтавської філії МАУП)

### **Актуальність індійського досвіду проведення соціально-економічних реформ**

Досвід Індії щодо проведення реформ цікавий і своєрідний тим, що вона домоглася вагомих результатів, використовуючи складну систему індикативних та директивних методів, не вдаючись до ризикованих експериментів. В Індії ідеї планового розвитку економіки на шляхах індустріалізації стали невід'ємною частиною документів Індійського національного конгресу (ІНК) ще 1937 року. Причому в них підкреслювався тісний зв'язок індустріалізації з

розв'язанням проблем бідності, безробіття, оборони, економічного та екологічного відродження країни. Тоді ж була створена Планова комісія, очолювана Дж. Неру.

У ХХ ст. в Індії досить чітко виявився принцип поєднання змішаної економіки з пріоритетом держави, ідеологічне обґрунтування якому дав Дж. Неру. Взаємодія державних централізованих засад і ринкових механізмів стала вихідним пунктом індійського планування, що виявилось об'єктивно необхідним для успішного функціонування економіки за динамічних умов сучасного світу. Створення сучасної індустріальної бази, її диверсифікація проходили наскрізною червоною ниткою через усі плани розвитку Індії. Такий підхід полегшувався тим, що відповідно до ідей М. Ганді були збережені й підтримані державою дрібні підприємства в традиційних секторах економіки. До того ж переважно саме дрібні й середні підприємства забезпечували зайнятість населення, що було принципово важливим за умов, коли понад половину його становила категорія бідних, а темпи збільшення населення становили понад 2% щорічно. Таким чином, складалась об'єктивна основа для здійснення політики імпортозаміщення, яка багато в чому відрізнялася від моделі економічного поступу перших азійських нових індустріальних країн (НІК).

Підсумком тривалого етапу активного протекціонізму стало суттєве збільшення обсягів виробництва й певна диверсифікація продукції національної промисловості, у тому числі й виробничого призначення. Індія змогла припинити імпорт продовольчого зерна, що було наслідком «зеленої революції» та активної участі в ній держави (субсидії під закупівлі елітного насіння, добрив, іригаційне будівництво).

Поступові перетворення, скасування застарілих інститутів та інституцій, що суперечать новим внутрішнім і зовнішнім реаліям, є характерними для політики уряду Індії. Це дало можливість країні зберегти свою ідентичність і значною мірою уникнути як економічного, так і соціального стресу від реформ.

На відміну від низки країн Азії, Індія фактично не була зачеплена відомою фінансовою кризою 1997–1998 рр., що пов'язано з обережною політикою індійської держави по залученню ззовні «гарячих грошей».

Реформи в Індії сприяли збільшенню кількості інноваційних компаній, особливо дрібних і середніх, які поклали початок подальшому стрімкому становленню інноваційної економіки, стимулювали збільшення експортної продукції та чисельності інженерно-технічних працівників.

Якісно нове явище – бурхливе збільшення особистого споживання, що різко підкреслює нерівномірність у розподілі доходів і, відповідно, значну відмінність в участі різних верств населення в цьому процесі. Та, всупереч усім відмінностям, збільшення обсягів споживання стало однією з важливих складових сучасного економічного піднесення.

Посилаючись на досвід Індії, можемо стверджувати, що надзвичайно важливими є не стільки темпи розвитку, скільки їх утримання, особливо їхня соціально-культурна складова, яка багато в чому залежить від фінансування державою сектора суспільних благ. Це особлива місія держави на сучасному етапі, яку не здатний виконати вповні приватний бізнес.

### **Індія і регіон Південної Азії: «єдність у різноманітності»**

Із погляду дослідження трансформації сучасної світової системи економічних, політичних, цивілізаційно-культурних відносин і в цьому сенсі подальших шляхів і перспектив світового розвитку, велику увагу й науковий інтерес викликає Азійський ареал цієї системи, де Індія та весь регіон Південної Азії посідають особливе місце й відіграють надзвичайно важливу роль.

Останнім часом у регіоні Південної Азії спостерігаються важливі доцентрові тенденції, і традиційне гасло еволюції Індії впродовж багатьох років «єдність у різноманітності» може стати ключовим положенням для вивчення та аналізу цих явищ. Воно видається своєчасним, науково актуальним і новаторським також і в площині дослідження вірогідних перспектив переходу сучасного світового устрою до багатополусної («багатоцивілізаційної», «різноманітної») структури на тлі кризи необмеженої монополії євроатлантичної цивілізації.

Саме генезу та подальший розвиток доцентрових тенденцій у регіоні Південної Азії доцільно розглядати під кутом аналізу певних аспектів і впливу найсуттєвіших чинників. Найважливішими з них за сучасних умов постають: цивілізаційно-регіонально-релігійний, регіонально-політичний і регіонально-економічний.

*Цивілізаційно-регіонально-релігійний аспект.* У сучасному світі, що проходить тяжкий шлях трансформування, акценти цивілізаційного (у тому числі економічного) розвитку поступово зміщуються на Схід, де спостерігаються надзвичайно важливі регіональні процеси, котрі супроводжуються складними доцентровими рухами. Як відбувається цей процес нині і що саме вплинуло раніше на його генезу та сучасний характер? Чи тут спрацювала ідея «єдності у різноманітності», чи ефективніше діяли чинники «роз'єднання»? Чи виступала релігія (релігійно-філософська система) чинником «єднання» (доцентрових тенденцій) і чи впливала вона на «людську еволюцію» як найважливіший цивілізаційний чинник?

Ідея «багатоваріантності» (цивілізаційної, соціокультурної тощо) була надзвичайно близька Індії і в цілому регіону Південної Азії внаслідок відомих історико-цивілізаційних обставин у минулому, вона видається нині провідною і з погляду геополітичних і геоекономічних змін. Логічне продовження цієї ідеї й процесу розвитку полягало в тому, що саме головні з цивілізаційних ознак справили визначальний вплив на формування всіх основних принципів зовнішньої та внутрішньої політики Індії, перетворивши її на потужну південноазійську регіональну державу і водночас в один із найважливіших центрів сили на сучасній геополітичній карті світу.

*Регіонально-політичний аспект.* Доцентрові тенденції (як і відцентрові явища) у Південноазійському регіоні найяскравіше простежуються при аналізі процесів регіоналізації. В основі регіональних доцентрових тенденцій, що активно розвиваються, також виявляється незмінний, традиційно-класичний,

перевірений часом принцип «єдності у різноманітності». Центральне місце в Південноазійському геополітичному просторі посідає Індія, одна із двох (після Китаю) найбільших за чисельністю населення країн світу. Природно, що масштабні геополітичні характеристики визначають відповідну роль і значення Індії та Південноазійського регіону в сучасній системі міжнародних відносин.

Регіоналізація як одна з провідних тенденцій сучасного світового розвитку, що містить перспективу формування багатопольярного світу в майбутньому, заслуговує на ретельне дослідження особливостей її розвитку й стану в Південноазійському регіоні. Суттєвим є те, що вона складається з двох найважливіших процесів: 1) формування регіональної держави (із властивою їй регіональною політикою) і 2) розвитку регіональної інтеграції. Деякі іноземні дослідники справедливо зазначали, що у світі ці два процеси регіоналізації зазвичай суперечать один одному. Однак останнім часом ситуація поступово змінюється, і певною мірою ці зміни можна спостерігати в Південній Азії.

*Регіонально-економічний аспект.* Аналізуючи економічний вимір доцентрових тенденцій у регіоні Південної Азії, необхідно, на наш погляд, основну увагу приділити питанням створення й діяльності регіональної економічної організації – SAARC, на прикладі якої принцип «єдності в різноманітності» набув найбільшого практичного втілення.

Важливою передумовою активізації процесів економічної інтеграції в межах цієї організації та формування регіональної зони вільної торгівлі стала зміна підходів Індії до економічної співпраці з державами регіону. Динамічний розвиток індійської економіки впродовж останніх 20-ті років посилив зацікавленість Індії у розширенні своєї економічної присутності в регіоні – збільшенні експорту до південноазійських держав та інвестицій в їхні економіки.

Щодо позасубрегіонального впливу на теренах Південноазійського регіону (зовнішніх чинників за межами Південної Азії), то найсуттєвішим видається *індійсько-китайський чинник*, оскільки складна й неоднозначна еволюція у відносинах двох азійських велетнів (Індія–Китай) накладає особливий відбиток на весь спектр досліджуваних питань і червоною ниткою проходить через усі означені аспекти.

Під впливом глобальних зрушень, які спостерігаються в сучасній світовій системі, суттєвої трансформації зазнала регіональна політика Індії, тобто її південноазійський напрям. Розвиток доцентрових тенденцій у регіоні був, по-перше, відповіддю на ці глобальні виклики, а по-друге, став закономірним наслідком реалізації на практиці класичного принципу «єдність у різноманітності», що прийшов у сучасний світ із далекої індійської давнини.

Суть регіональної стратегії Індії в Південній Азії на зламі ХХ–ХХІ ст. полягала у прагненні зберегти й закріпити домінантні позиції у двосторонніх відносинах із країнами регіону, а також посилити доцентрові рухи в регіоні та певну залежність малих держав Південної Азії від Індії шляхом інтенсифікації процесів регіональної інтеграції.

Специфіка методів виконання цієї стратегії характеризувалася тим, що постійною залишалася прихильність Індії до двостороннього підходу в

провадженні регіональної політики, незалежно від партійної приналежності урядів, що здійснювали її. Ще однією характерною ознакою індійської регіональної стратегії у цей період був перехід до багатосторонньої співпраці, у якій Індія прагне бути центральною ланкою. Саме з цим напрямом пов'язані зміни в поглядах Індії щодо діяльності SAARC і проблем розвитку інтеграційних процесів у Південній Азії.

Безперечно роль у всіх розглянутих зрушеннях відіграли зміни на глобальному рівні й з'ясування Індією наступних геостратегічних положень: стати державою світового рівня можна лише за умови перетворення на впливову регіональну державу з широкими зовнішньоекономічними зв'язками; домогтися статусу постійного члена Ради Безпеки ООН легше, будучи представником регіонального об'єднання й виразником спільних інтересів регіональних країн; завоювати імідж впливової регіональної держави можна лише за умови стимулювання доцентрових процесів, подальшого поглиблення регіоналізації, передусім розвитку інтеграційних процесів у Південній Азії; утримувати малі регіональні держави в зоні свого впливу (і не дати їм потрапити у сферу впливу найсильніших держав: Китаю, Японії, країн Південно-Східної Азії) можливо тільки за умови сприяння економічній інтеграції й поступового підвищення їхнього господарського й соціального рівня розвитку.

**О. А. Борділовська, Київ**

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

### **Індійський погляд на БРІКС**

Республіка Індія має надзвичайно великий досвід багатосторонньої дипломатії, вона є однією з небагатьох колишніх колоній, які ще до здобуття незалежності були залучені до роботи на міжнародних форумах найвищого рівня. Здобувши незалежність, Індія не лише продовжила активну діяльність у світових міжнародних форумах, а й згодом стала засновником та учасником нових об'єднань, передусім країн так званого «третього світу». Серед таких організацій насамперед Рух неприєднання, що представляв інтереси звільнених країн, а також нові, більш прагматичні організації – Г-15, Г-77, інституції регіонального рівня – СААРК і БІМСТЕК. Нова епоха створює нові форми кооперації, для сучасної Індії важливою є участь у роботі форумів Г-20 і БРІКС.

Серед нових форумів, у межах яких Індія намагається реалізувати свою стратегічну лінію на збільшення присутності на світовій арені й активізувати свою позицію, – БРІКС (від англійських назв країн: Бразилія, Росія, Індія, Китай, ПАР тобто BRICS; перед тим – БРІК, оскільки Південно-Африканська Республіка приєдналася до групи пізніше, у лютому 2011 р.). Скорочення BRIC вперше було запропоноване ще 2001 року Джимом О'Нейлом, аналітиком банку Goldman Sachs.

У липні 2009 р. на о. Хокайдо вперше в історії був проведений саміт БРІК, у роботі якого брали участь перші особи країн-засновників – президенти Росії та Бразилії Д. Медведєв та Лула да Сільва, прем'єр-міністр Індії М. Сінгх та голова КНР Ху Цзіньтао. Лідери чотирьох держав, які на сучасному етапі розвиваються найбільш прискореними темпами, наголосили на необхідності обговорення спільних проблем розвитку й завдань щодо захисту власних інтересів на світовій арені.

Стосовно цієї організації фахівці вже висловили достатньо критичних зауважень: надто різними є країни-учасниці, тоді як схожі є лише високі темпи їхнього розвитку. Росія та Бразилія – більш урбанізовані, тоді як Індія та Китай залишаються переважно сільськогосподарськими, доходи на душу населення теж різні. В Росії вони втричі вищі, аніж у Китаї, але темпи розвитку набагато вищі в КНР. Китай узагалі вважається дещо «зайвим» у цій організації, оскільки значно переважає всі інші. Щоправда, дехто вважає «зайвою» тут Росію – з економічних і політичних причин та проблем із демократією.

Проте схожими є стратегічні завдання держав: на спільному обговоренні в Єкатеринбурзі у червні 2009 р. лідери країн зокрема висловились на користь ефективного реформування ООН задля реального вирішення сучасних глобальних викликів. При цьому Індія та Бразилія отримали повну підтримку Росії та Китаю в їхніх устремліннях стати постійними членами Ради Безпеки ООН. Ці країни виборюють право більш репрезентативного представництва у світових фінансових інституціях для держав із перехідною економікою. Навесні 2010 р. на черговому саміті в Бразилії їхні лідери знову звертали увагу на активізацію впливу у світовій економіці та глобальних процесах, таку традицію було підтримано і на самітах у КНР та Індії в наступні роки.

БРІКС – нове і поки що доволі своєрідне інтеграційне об'єднання, ця група наразі представляє найбільші центри економічного розвитку: 2010 року на частку їхніх економік припадало 25,3% (18,87 трлн дол.) світового ВВП за паритетом купівельної спроможності. У 2009–2010 рр. Росія, Бразилія, Індія і Китай викупили облігацій МВФ на суму 100 млрд дол., при цьому Китай – 50 млрд, решта – приблизно по 10 млрд. За кількістю населення БРІКС у світі розподіляється так: ПАР – 0,7%, Росія – 2%, Бразилія – 2,9%, Індія – 17,2 %, Китай – 19,3%, тобто у двох останніх державах проживає разом 36,5% населення земної кулі. Фахівці того ж Goldman Sachs вважають, що до 2050 р. сумарно економіка країн групи БРІКС за розміром перебільшить сумарний розмір економіки семи найбагатших держав світу.

Лідери країн БРІКС вважають, що держави з перехідною економікою повинні мати більше голосів у міжнародних фінансових інституціях, для чого потрібна стабільна й диверсифікована валютна система. У квітні 2011 р. відбувся саміт БРІКС у КНР, під час якого було підписано угоду про фінансову співпрацю між країнами, зокрема про взаємне надання кредитів у національних валютах. Це має сприяти збільшенню товарообміну й економічній інтеграції, а в довгостроковій перспективі обіцяє підвищення попиту на їхні національні валюти. China Development Bank, зокрема, планував з 2011 р. надавати іншим країнам БРІКС кредити на суму 10 млрд юаней, здебільшого – на проекти

нафтогонів. На саміті в Делі (квітень 2012 р.) лідери БРІКС висловили своє занепокоєння повільним поступом реформи МВФ в ухваленій декларації «Партнерство БРІКС в інтересах глобальної стабільності, безпеки і процвітання». Слід сказати, що індійська дипломатія користується будь-якими можливостями для представництва своєї країни на міжнародній арені й бере участь у багатьох форумах глобального рівня, тому в цьому контексті й слід розглядати її підходи до БРІКС.

**Н. Д. Городня, Київ**  
(к.і.н., доцент Київського національного  
університету імені Тараса Шевченка)

### **Індія як глобальна і регіональна східноазійська держава ХХІ ст.**

За останні двадцять років Індія досягла значного економічного прогресу. Поступові й водночас послідовні реформи з економічної лібералізації привели до щорічного піднесення індійської економіки в середньому на 6–7%, особливо з кінця 1990-х років. Що стосується ВВП, то: за 10 фінансових років (2000–2010 рр.) ВВП Індії зріс майже у 3,8 рази; що стосується ВВП на душу населення – у 3,2 рази; частка індійської економіки у світовому ВВП в 2010 р. склала майже 3%.

Реформи прискорилися після повернення до влади 2004 року Індійського національного конгресу в коаліції з іншими партіями і як результат цього – формування реформаторського уряду Манмохана Сінгха. Інтенсифікувалася закордонна інвестиційна діяльність індійських компаній, відбулося суттєве збільшення експорту, збільшилася кількість прямих іноземних інвестицій в економіку Індії тощо.

Незважаючи на уповільнення за умов глобальної фінансово-економічної кризи 2008–2009 рр., піднесення індійської економіки тривало (5,4% – у 2008/2009 фін. р.; 7,4% – у 2009/2010 фін. р.; 8,6% у – 2010/2011 фін. р.), що перетворило її на один із основних двигунів світової економіки. Важливим для успішного економічного розвитку Індії є постійне розширення внутрішнього споживчого ринку, нерозривно пов'язане з покращанням добробуту населення і збільшенням чисельності середнього класу. Воно не лише підштовхує розвиток індійської економіки й допомагає розв'язувати болючі соціальні проблеми, а також є ключовим чинником розвитку глобальної економіки, стабільний розвиток якої вимагає збалансування світового попиту за рахунок країн, що розвиваються. Індія як друга за чисельністю населення країна світу, що становить згідно з переписом 2011 р. 1 млрд 210 млн осіб (або 17% світового населення), відіграє у вирішенні цього завдання провідну роль.

Помітним явищем глобального розвитку є активне залучення Індії до регіональних інтеграційних процесів у Східній Азії й Азійсько-Тихоокеанському регіоні. Не будучи Тихоокеанською державою, вона є претендентом на вступ до форуму Азійсько-Тихоокеанського економічного співробітництва (АТЕС). 2005 року разом із АСЕАН, Японією, Китаєм, Республікою Корея, Австралією та Новою

Зеландією Індія стала співзасновником Східноазійського саміту. Згідно з висловлюванням президента США Б. Обами (листопад 2011 р.), Східну Азію як регіон формують країни-учасниці Східноазійського саміту, що пояснює доцільність визначення Індії як «східноазійської держави».

Із 2002 р. розпочалися щорічні саміти Індії та АСЕАН, 2003 року вони досягли Угоди про всебічне економічне співробітництво, що включає товари, послуги та інвестиції. Вже 2009 року завершилися перемовини щодо Угоди про вільну торгівлю товарами між Індією та АСЕАН-5, у межах якої з 2013-го до 2016 р. буде зменшено тарифи на майже 80% продукції взаємної торгівлі. Незважаючи на обмеженість досягнутої Угоди, вона відкриває для Індії можливості для диверсифікації торгівлі, розвитку кооперації з країнами АСЕАН у багатьох галузях, здешевлення бізнес-операцій у регіоні, зміцнення позицій у ПСА. За 10-літній період (2002–2012 рр.) обсяг двосторонньої торгівлі між Індією та АСЕАН збільшився вдесятеро й досяг 79 млрд дол. (лише в 2011–2012 рр. він збільшився на 41%); значно збільшилися двосторонні інвестиції.

Важливі результати для економіки Індії й АСЕАН очікуються від Угоди про вільну торгівлю у сфері послуг та інвестицій, зміст якої було узгоджено в грудні 2012 р. Підписання цієї угоди очікується в серпні 2013 р. Оскільки сфера послуг становить майже 55% ВВП Індії, це матиме значний ефект на індійську і глобальну економіку, підвищить відносини між двома сторонами на рівень стратегічного партнерства. У червні 2011 р. Індія підписала Угоду про вільну торгівлю з Японією, згідно з якою впродовж наступних 10 років після набрання нею чинності будуть зменшені тарифи на 94% товарів.

Значні перспективи для Індії відкриває реалізація ініціативи АСЕАН про створення зони вільної торгівлі у форматі АСЕАН+6 (за участі економік країн Східноазійського саміту, окрім США та Росії, які ще не мають угод про вільну торгівлю з АСЕАН), схваленої на останньому Східноазійському саміті в листопаді 2012 р.

Стрімке піднесення індійської економіки на тлі глобальної фінансово-економічної кризи й посткризової стагнації в розвинутих країнах посилює значення Індії у світовій політиці. Виявом цього є участь Індії у: «великій двадцятці» (із 2008 р.); у форумі індійсько-бразильсько-південноафриканського діалогу (IBSA, з 2003 р.); у самітах Бразилія-Росія-Індія-Китай-Південна Африка (БРІК у 2009–2010 рр.; БРІКС із 2011 р.), а також: заявка Індії про «життєві інтереси» на Близькому Сході й активне залучення до Африки; початок 2011 року західно-азійського діалогу між Індією та США; укладення договору про стратегічне партнерство між Індією та Афганістаном (жовтень 2011 р.); прогнозування перспектив Індії як постійного члена Ради Безпеки ООН у результаті її реформування тощо. Усе це є показником успішної реалізації Індією політики «Дивитися на Схід» та ефективного використання можливостей, які надає глобалізація.

## **Деякі сучасні аспекти співпраці Індії та країн АСЕАН**

Діалог між Індією та країнами АСЕАН, розпочатий майже 20 років тому, є показником значного прогресу в розвитку двосторонніх відносин. Так, 2003 року на 2-му саміті АСЕАН–Індія було підписано Рамкову угоду про загальне економічне співробітництво, а вже з 1 січня 2010 р. набрала чинності підписана після 6 років перемовин Угода про торгівлю між АСЕАН та Індією (від 13 серпня 2009 р.), якою було відкрито шлях до створення однієї з найбільших зон вільної торгівлі з населенням майже 1,8 млрд осіб та ВВП 2,8 трлн дол. США. Цією Угодою передбачалася лібералізація тарифів на торгівлю на понад 90% товарів, а до 2016 р. планувалося скасування тарифів на понад 4 тис. товарів.

У серпні 2012 р. в Камбоджі відбулася десята консультація між міністрами економіки країн АСЕАН та міністром торгівлі й промисловості Республіки Індія. Слід відзначити, що торговельний обіг між Індією та АСЕАН 2011 року збільшився на 43% й сягнув 74,9 млрд дол. США. Таким чином, Індія зробила суттєвий прорив у взаємовідносинах із зазначеним регіоном і стала шостим за величиною торговельним партнером АСЕАН. Для порівняння, обсяг торгівлі та інвестицій між цими країнами-партнерами впродовж 1993–2003 рр. мав темп збільшення на рівні 11,2% щорічно і становив 2003 року лише 12,1 млрд дол. США. Проте лідери цих країн на 10-му саміті АСЕАН–Індія (листопад 2012 р.) поставили собі за мету досягти обігу понад 100 млрд дол. США до 2015 р. завдяки сприянню кооперації в приватному секторі; було також активовано роботу бізнес-ради АСЕАН–Індія, проведено перший бізнес-саміт АСЕАН–Індія та бізнес-виставку (2–6 березня 2011 р). Щодо співпраці у транспортній галузі, то 6 листопада 2008 р. було ухвалено Рамкову угоду з авіаційної кооперації.

Активно розвивається туристична співпраця між регіонами. Так, кількість туристів, яка прибула з Індії до країн АСЕАН 2011 року, становила 2,47 млн осіб, порівняно з 2,1 млн 2009 року. На 6-му саміті АСЕАН–Індія (відбувся 21 листопада 2007 р. в Сінгапурі) індійська сторона запропонувала наступний проект: до 2010 р. запросити до себе 1 млн туристів із АСЕАН; одним із заходів, який також посприяв туризму, стало проведення наприкінці 2012 р. ралі АСЕАН–Індія.

Слід відзначити суттєві зрушення у співпраці АСЕАН–Індія в галузі сільського й лісового господарства, про що свідчить успішно проведена зустріч міністрів країн-партнерів (8 жовтня 2011 р. у м. Джакарта, Індонезія). На зустрічі було розроблено середньостроковий план дій (на 2011–2015 рр.) для стимулювання кооперації в сільськогосподарському та лісовому секторі, а також для спільного вирішення питань продовольчої безпеки, інформаційно-технологічного обміну, кооперації у науково-дослідних розробках, стимулювання суміжних галузей і розвитку людських ресурсів.

Налагоджена тісна взаємодія між Індією та АСЕАН у галузі охорони довкілля. Так, на початку вересня 2012 р. в м. Нью-Делі відбулася перша зустріч міністрів екології Індії та країн-партнерів АСЕАН, на якій державний міністр із питань довкілля та лісового господарства Індії Джаянті Натараян зазначила, що на частку Індії та країн АСЕАН припадає близько третини усього світового біологічного різноманіття, що суттєво впливає на економічний розвиток країн-партнерів.

Окрім цього, 27–29 червня 2012 р. було успішно проведено зустріч експертів АСЕАН–Індії з питань зміни клімату, 4–5 вересня 2012 р. – семінар із екологічних питань Нагойського протоколу, а 8–19 жовтня 2012 р. відбулася 11-а конференція сторін Конвенції з біологічного різноманіття у м. Хайдарабаді (Індія). Отже, наведені приклади є показником тісної взаємодії урядів країн-партнерів АСЕАН та Індії у вирішенні складних викликів та загроз в умовах сучасної глобалізації.

**І. Ю. Холод, Київ**  
(аспірант ІСЕМВ НАН України)

### **Фактор енергетичної безпеки у відносинах Індії з країнами АСЕАН**

Важливим фактором сучасних міжнародних відносин та економічної співпраці є Індія – одна з найбільших держав світу. Показовою в цьому плані є еволюція відносин Індії з країнами АСЕАН, що пройшла шлях від простого діалогового партнерства (починаючи з 1992 р.) до підписання Угоди про зону вільної торгівлі (ЗВТ) між Індією та країнами АСЕАН і набрала чинності з 1 січня 2010 р. Планувалося, що разом із Індією в ЗВТ входитимуть до 2013 р. Бруней, Малайзія, Індонезія, Сінгапур, Таїланд, а до 2018 р. – Філіппіни, Лаос, Камбоджа, М'янма та В'єтнам.

Після закінчення «холодної війни» і краху біполярної системи міжнародних відносин уряд Нарасімхи Рао у 1990-ті роки розпочав здійснювати курс «Погляду на Схід» (Look East policy), яким ініціювалися широкі ринкові реформи в Індії та розширювалися її зовнішньоекономічні й політичні зв'язки, зокрема з країнами АСЕАН. У 1992 р. Індія була запрошена до АСЕАН як регіональний партнер із діалогу в галузях торгівлі, інвестицій і туризму, а з 1995 р. Індія отримала статус повноправного партнера в діалозі з АСЕАН. 1996 року Індія ввійшла до Регіонального форуму АСЕАН (АРФ), а 2002 року було започатковано щорічні зустрічі найвищого керівництва Індії та країн АСЕАН. У 2003 р. Індія підписала установчий документ АСЕАН – Договір про дружбу та співробітництво, а також Базову угоду щодо багатосторонньої економічної співпраці, якою передбачалося створення ЗВТ між Індією та країнами-учасницями АСЕАН; 2005 року Індію було запрошено до Східноазійського саміту (САС), а вже починаючи з 2010 р. набула чинності угода щодо створення ЗВТ.

Така зовнішньополітична активність Індії в напрямі Південно-Східної Азії (ПСА) може бути обумовлена кількома причинами: а) невдоволенням Індії результатами співпраці у форматі СААРК (низький рівень внутрішньорегіональної торгівлі, що дорівнював лише 4–5%, повільний промисловий прогрес тощо); б) логічністю вибору Індією східного напрямку за особливої уваги до регіону ПСА, із огляду на традиційне суперництво Індії з Пакистаном на заході, а на півночі – нестабільну ситуацію в Середній (Афганістан) та Центральній Азії. Однією з основних мотивацій входження Індії в регіон ПСА став фактор енергетичної безпеки та його складові, а саме:

1) енергетичний фактор у ПСА все більше набуває геополітичного значення, особливо зважаючи на стратегічне географічне розташування країн АСЕАН та Індії, оскільки майже 60% світового експорту нафти проходить через Індійський океан. Маршрут, основні потоки якого спрямовані до КНР, Японії та Південної Кореї, йде через Ормузьку та Баб-ель-Мандебську протоки, архіпелаг Лакшадвіп та Андаманські й Нікобарські острови, а потім – через Малаккську протоку з Індійського океану до Південно-Китайського моря. Отже, постає необхідність співпраці в галузі захисту морських шляхів Індійського океану, що є базисом безпеки поставок енергоресурсів до основних країн-імпортерів. Це вказує на значимість співпраці Індії з країнами АСЕАН, через морські території яких і пролягають торговельні шляхи Азійсько-Тихоокеанського регіону;

2) країни АСЕАН, зокрема Індонезія, Малайзія, Бруней, М'янма та В'єтнам, мають великі запаси енергоресурсів (нафти, газу та вугілля), що, з огляду на нестачу власних родовищ енергоресурсів у Індії, робить регіон ПСА привабливим для неї. Індія постає одним з основним імпортерів енергоресурсів із країн ПСА, а саме – нафти та вугілля з Індонезії;

3) важливим напрямом взаємодії Індії з країнами АСЕАН є розвідка та видобування природних енергоносіїв у країнах ПСА спільно з індійськими компаніями. Зокрема у В'єтнамі з 2005 р. стартував спільний проект компаній ONGC Videsh (Індія) та PetroVietnam (В'єтнам) щодо видобутку природного газу. У М'янмі індійські компанії ONGC Videsh та GAIL (India) Limited проводять геологічну розвідку газових родовищ на узбережжі Рахін. Також великий інтерес для Індії у М'янмі в енергетичній галузі становить проект газопроводу з М'янми до Індії через територію Бангладеш. Тристоронній договір було укладено в Янгоні 2005 року, однак його реалізація стикалася з багатьма проблемами (суперечками між Індією та Бангладеш).

Отже, за останні 20 років у межах національної політики «Погляду на Схід» Індія інтенсифікувала політичні та економічні відносини з країнами-учасниками АСЕАН і увійшла до багатосторонніх міжнародних організацій регіону Східної Азії. Така стратегія активізації зовнішньополітичної діяльності Індії в напрямі Південно-Східної Азії була спричинена багатьма факторами, найважливішими з яких є енергетична безпека Індії та безпека торговельних морських шляхів з огляду на стратегічне розміщення країн-учасниць АСЕАН

## **Стратегічні інтереси Індії на Африканському континенті**

Відносини Індії з африканськими країнами не обмежуються сьогоднішнім днем. Африка була частиною зовнішньої політики Індії після здобуття незалежності 1947 року. У колоніальні часи британський уряд направляв багато індійців працювати в шахтах, на полях, залізничних проектах в Африці, що стало передумовою поширення індійської діаспори. Окрім того, Індія неодноразово підтримувала африканські країни в боротьбі проти колоніалізму. Таке спільне історичне минуле дає можливість вести мову про закладення сприятливого фундаменту для подальшої взаємовигідної співпраці.

Із початку нового тисячоліття Індія знову відмітила важливість африканських країн у глобальному управлінні та світовій торгівлі. Торгівля Індії з Африканським континентом збільшилася з 967 млн дол. 1991 року до понад 9,5 млрд дол. 2005 року, а у період 2010–2011 рр. обсяги торгівлі збільшилися до 53,3 млрд дол. Очікувалося, що товарообіг збільшиться до 90 млрд дол. до 2015 р. У період 2000–2009 рр. індійський експорт в Африку збільшився з 2 млрд дол. до 14,8 млрд дол., а імпорт до Індії з Африки збільшився з 3 млрд дол. до 24,73 млрд дол. Офіційні прямі іноземні інвестиції Індії в Африку 2008 р. склали 2 млрд дол.

Африка є найбільшим донором технічної та економічної індійської допомоги з витратами понад 1 млрд дол. Панафриканська електронна мережа, що фінансується й розроблена Індією, сприяла поліпшенню торгівлі між 53 країнами Африканського континенту.

Для закріплення співпраці 2004 року було засновано спільний Індо-Африканський форум, що збирається раз на три роки на високому рівні. Основною метою цього форуму є зміцнення взаємодії партнерів і як результат – посилення індійської присутності на Африканському континенті. Зокрема, на останньому форумі 2011 року Індія надала 5 млрд дол. кредиту на досить сприятливих умовах, а також заявила про побудову Індо-Африканського Інституту інформаційних технологій у Гані й створення віртуального Індо-Африканського університету з наданням 22 тисяч стипендій африканським студентам.

Активна політика Делі щодо Африканського континенту зумовлюється певними дивідендами, які вона може отримати від такої співпраці. Економічна могутність Індії посилюється з кожним роком, приріст ВВП склав 8%, що змушує її шукати нові ринки збуту своїх товарів та послуг і забезпечувати власну промисловість такими необхідними природними ресурсами. Успішна економіка Індії вимагає набагато більше енергетичних ресурсів, аніж вона має власних. Індія четвертий за величиною в світі нафтовий споживач. За прогнозами, упродовж наступних 15 років вона буде імпортувати майже всю

нафту, тому одним із головних завдань країни є диверсифікація шляхів отримання енергоресурсів. Усе більше надій Індія покладає на енергоресурси Центральної Азії та Африки. Саме тому африканські країни розглядаються як можливі стратегічні партнери Індії. Адже Африка володіє нині понад 10% світових запасів нафти, 40% золота, 80–90% хрому і металів платинової групи. Індійська ювелірна промисловість потребує південноафриканських алмазів і золота. Мозамбік забезпечує кам'яним вугіллям, Малаві й Нігер необхідні як постачальники урану для розвитку ядерної енергетики.

Окрім ресурсної бази, Індія сподівається на підтримку африканських країн в отриманні постійного місця в Раді Безпеки ООН. У межах ООН Делі активно здійснює миротворчу діяльність на Африканському континенті, де розташований один із її найбільших миротворчих контингентів.

Африканський континент із показником приросту ВВП в 4,9% щорічно є великим споживчим ринком, де індійські компанії можуть реалізувати свій товар; особливо привабливим є ринок медикаментів. У Субсахарській Африці, за статистикою, проживає 22,5 млн ВІЛ-позитивних людей – 68% усіх випадків інфікування по всьому світу. Завдяки дешевим індійським лікам Африка змогла збільшити частку коштів на лікування хворих на СНІД від 2% 2003 року до 37% 2009 року. Індійські фармацевтичні компанії за допомогою політики низьких цін витісняють західних конкурентів з континенту, який став їхнім ключовим ринком. Ще одним ринком, у якому зацікавлені індійські компанії, є телекомунікації. Подібно Індії, Африка вирізняється у світі ринком мобільних телефонів, який стрімко розширюється: 7 із 10 телефонів в Африці – мобільні. У червні 2008 р. Bharti Airtel, індійська гігантська компанія з телекомунікацій, придбала африканського мобільного оператора Zain за 9 млрд дол. Також осторонь не залишаються такі гіганти індійської автомобільної промисловості, як Tata Group, який є провідним інвестором з проектами в 11 африканських країнах. Так, 2011 року ним було відкрито завод зі складання автомобілів у Південній Африці.

Фактично Індія залишається одним із головних акторів на Африканському континенті, хоча дещо і поступається в завоюванні ринків більш економічно могутньому Китаю. Проте Індія може досить скоро вийти з його тіні, здійснюючи зважену зовнішню політику.

**С. Б. Кравцов, Умань**  
(здобувач Уманського національного університету)

### **Історія співпраці Афганістану та Індії у другій половині XX ст.**

Афгансько-індійська співпраця заглиблюється своїм корінням у глибоку давнину, до тих далеких часів, коли каравани торговців вільно мандрували з афганських долин через Хайберський перевал до ріки Інд і далі на Схід – до величної ріки Ганги, загадкових земель Індостану, повертались назад – на Захід, дорогою знайомилися з землями, поселеннями, звичаями і мовами, спілкувалися й раділи новим зустрічам. Це було їхнє життя. Тисячі й тисячі

разів каравани ходили цими шляхами. Вони пізнавали навколишній світ і один одного. Політична карта Південної Азії тоді виглядала зовсім не так, як нині. Історичні сторінки двох держав тісно переплітаються між собою, а саме життя попередніх народів, що заселяли величезні території субконтиненту, зливалось в одне ціле, потім дробилося, народжуючи при цьому нові утворення, традиції, нові мови та діалекти, а разом з ними – величезну кількість питань для майбутніх дослідників.

Однак іще в ті давні часи, коли Афганістан та Індія безпосередньо межували, дві країни вели між собою торгівлю, розвивали відносини й зміцнювали довіру, що сприяло переміщенню торговців, ремісників, учених, політиків, артистів і просто мандрівників із Індії до Афганістану й навпаки. Згодом виникли й перші поселення: афганські – в Індії, а вихідців з Індії – в Афганістані.

Спочатку вони селилися тільки в прикордонних районах, а з часом йшли все далі в глиб Афганістану й селилися поряд із афганськими громадами, зберігаючи при цьому мову і традиції (у тому числі й релігійні) своїх предків: індуси – індуїзм, сикхи – сикхізм. Як стверджують релігійні джерела сикхів, за час своїх мандрівок засновник їхньої релігії гуру Нанак побував в афганських містах: Кабулі, Желалабаді і Султанपुरі. У двох останніх є гурдвари в пам'ять про відвідання гуру Нанаком цих місць. Там є також водні джерела, пов'язані з його візитом. Цікавим фактом є те, що в минулому значна територія сучасного Афганістану навіть входила до складу Індії.

Головні напрями, хронологія й основні етапи відносин Афганістану та Індії в другій половині XX ст. – майже невідомі не лише вітчизняним, але недостатньо вивчені й закордонними дослідниками, ця тема має безліч «білих плям». Безперечно, саме в цьому полягає її актуальність і новизна.

Із здобуттям 1947 року Індією незалежності й початком становлення та розвитку зовнішньополітичних і зовнішньоекономічних відносин із країнами світу особлива увага приділялася співпраці з країнами регіону, в тому числі й з Афганістаном. Наведемо лише кілька прикладів: 26 січня 1952 р. між Афганістаном та Індією було підписано міжурядову угоду про повітряні перевезення; у червні 1969 р. до Кабула прибула прем'єр-міністр Індії Індіра Ганді. За час її візиту було створено спільну афгансько-індійську комісію з економічної, торговельної й технічної співпраці; 1972 року завдяки індійсько-афганській програмі співпраці було створено найбільший госпіталь Афганістану – Інститут дитячого здоров'я імені Індіри Ганді (ІДЗІГ).

Іще до так званої «квітневої революції» 1978 р. в Афганістані головними радниками та інструкторами по навчанню кадрів для афганських військово-повітряних сил були фахівці колишнього СРСР та Індії. Індійські спеціалісти працювали на найбільших аеродромах у Кабулі й Баграмі, це були головні бази підготовки афганців. Багато афганських офіцерів проходили курси вишколу в Індійській військовій академії, а також в інших вищих військових навчальних закладах Індії, де вони проходили практичні заняття.

Спільна афгансько-індійська економічна комісія ухвалила рішення про те, що Індія допоможе в будівництві лікарняної клініки на 500 осіб і 100-ліжкового

хірургічного блоку в Інституті дитячого здоров'я імені Індіри Ганді, а також дала свою згоду на надання допомоги по створенню 300-ліжкового госпіталю акушерства й гінекології в Кабулі. Згідно з рішенням, ухваленим комісією, індійською стороною збільшувалася щорічна медична допомога в розмірі від 1,5 до 2 млн рупій для ІДЗІГ, а також надавалася допомога по створенню додатково 10 нових будівель для індустріального житлового проекту й постачанню дизельних генераторів для покращення технічного забезпечення Громадського центру обслуговування.

Програмою культурних обмінів передбачалося постачання книг та інших засобів навчання для шкіл Кабула, музичних інструментів з індійського класичного музичного центру. Окрім того, спільною комісією було узгоджено питання про направлення індійських викладачів і навчального обладнання для інституту вивчення англійської мови в Кабулі. Індійська сторона також виконала прохання Афганістану про виділення інструментів і матеріалів для реставрації експонатів мистецтва в Національному музеї в Кабулі. Це також стосувалося й виставки афганських буддійських скульптур, що відбулась у Нью-Делі.

Окрім політичних, економічних і культурних контактів між двома країнами, набували розвитку й релігійні відносини. У грудні 1985 р. протокол про культурні й релігійні зв'язки було підписано між Міністерством із питань ісламу і релігій Афганістану та Всеіндійським комітетом племінних об'єднань. Базовим протоколом передбачалося, що дві сторони домовляються обмінюватись інформацією про релігійні події та їх розвиток у двох країнах, а також обмінюватись делегаціями високого рівня, включаючи релігійних діячів, учених і священиків. Згідно з двосторонніми угодами, стали можливі більш вільні й численні поїздки представників релігійних громад Афганістану до святих місць у сусідню Індію.

З 90-х років XX ст. розпочалися поступові зміни у взаєминах Афганістану та Індії. Це пояснюється насамперед ускладненням внутрішньополітичної ситуації в самому Афганістані, напругою в суспільстві, новою хвилею громадянської війни. Із захопленням 1996 року Кабула збройними формуваннями талібів, їхнім приходом до влади в інших провінціях Афганістану співпраця між двома країнами наприкінці XX ст. практично припинилася й відродилася лише після 2001 р.

Основою такого відновлення є низка суттєвих обставин. Серед них передусім необхідно підкреслити, що афгансько-індійським відносинам властива взаємна зацікавленість у поглибленні співпраці, насамперед торговельно-економічної, яка обумовлена географічною близькістю, високим рівнем виробничих і науково-технічних зв'язків майже в усіх галузях народного господарства. Досліджена модель взаємодії між Афганістаном та Індією, що будується на основі добросусідських відносин та взаємовигідної співпраці, може бути продуктивною і перспективною. Все це, безперечно, сприятиме зміцненню клімату довіри у відносинах між країнами в майбутньому.

### **Завдання та перспективи розвитку українсько-індійських відносин**

Розвиток взаємовигідної українсько-індійської економічної співпраці та активна політична взаємодія з Республікою Індія є одним із важливих ресурсів стимулювання економічного розвитку України та посилення її позицій у світі. Реалізація завдання щодо активізації українсько-індійських відносин вимагає зміни підходів і формування чітких пріоритетів України в цих відносинах.

Серед головних пріоритетів розвитку двосторонніх відносин слід зазначити:

- Інтенсифікацію політичного діалогу двох держав.
- Офіційне визнання Україною високого статусу відносин з Індією як одним із провідних центрів економічного й політичного розвитку сучасного світу та трактування Індії як «держави майбутнього».
- Вдосконалення структури українського експорту до Індії, посилення промислової кооперації, науково-технічної співпраці та інвестиційних проєктів у двосторонній економічній співпраці.
- Залучення в Україну індійських інвестицій.
- Поглиблення співпраці між інноваційними та дослідницькими центрами двох країн у науково-технічній галузі.
- Розширення співпраці в гуманітарній галузі (насамперед у галузі освіти).
- Формування позитивного іміджу України серед індійських політичних еліт та в індійському суспільстві.

Ключовим кроком до активізації українсько-індійської співпраці мав стати візит президента України до Індії (9–12 грудня 2012 р.). Візит став якісним показником зміни Україною підходів до співпраці з Індією та поштовхом до формування нового рівня українсько-індійського партнерства. Аналізуючи результати цього візиту, доцільно говорити про зміну підходів та нову сторінку у відносинах України та Індії (як антитезу минулому пасивному розвитку цих відносин). Важливим елементом зміни підходів може стати повернення до взаємовигідної практики поширення та поглиблення співпраці, що спостерігалася між двома державами у минулому. Формування особливого характеру відносин свідчатиме про визнання Україною високого статусу Індії на міжнародній арені.

Одним з головних факторів подальшого розвитку українсько-індійського партнерства закономірно виступає активізація та зміна структури двосторонньої економічної співпраці. Поглиблення цієї співпраці відповідає інтересам двох держав та першочергово стоїть на порядку денному. Досягненню цієї мети сприятиме:

- Ініціювання діалогу з індійською стороною щодо форм і напрямів розвитку економічної співпраці та механізмів планування. Укладання як державних, так і галузевих планів співпраці може посилити конкурентні позиції

українських підприємств в Індії. На поточному етапі розвитку відносин у сучасному форматі доцільно розглянути можливості укладання п'ятилітньої програми співпраці, яку доцільно конкретизувати у формі річних планів.

- Упровадження проектів українсько-індійської виробничо-інвестиційної співпраці. Найбільш сприятливими для розвитку такої співпраці є наукомісткі галузі (військово-технічна, авіабудування, енергетика, окремі галузі промислового машинобудування). Оптимальним для формування переліку можливих проектів є отримання пропозицій від індійської сторони з їх подальшим аналізом з точки зору економічної доцільності й відповідності національним інтересам України та затвердженням у межах Міжурядової українсько-індійської комісії (МУІК).

- Залучення до економіки України індійських інвестицій. Сприяння залученню індійських інвестицій може здійснюватись у формі їх державного гарантування, заохочення створення індійськими компаніями в Україні нового виробництва, а також залучення до співпраці з індійським капіталом українських компаній у галузях, до яких виявляють інтерес індійські інвестори (автомобілебудування, фармацевтика, будівництво доріг та мостів тощо).

- Оптимізація структури українського експорту. Розширення частки виробничої кооперації в межах двостороннього товарообігу та диверсифікація експорту зменшуватимуть його вразливість щодо ринкових коливань. Можливими заходами по державній підтримці диверсифікації експорту можуть стати організація бізнес-форумів під час візитів або за їхніми результатами й налагодження контактів із урядами індійських штатів і найбільшими державними і приватними корпораціями, що мають інтерес до України.

- Вивчення можливостей та доцільності зміни формату співпраці з двостороннього на тристоронній (за участі України) в окремих проектах, до реалізації яких українські підприємства раніше були залучені опосередковано (зокрема в авіабудуванні, суднобудуванні, атомній енергетиці, освоєнні космосу).

Головними загрозами щодо українських економічних інтересів у співпраці з Індією є незбалансованість структури торгівлі й невисокий рівень диверсифікації українського експорту, що робить його вразливим до коливань попиту, кон'юнктури, фінансового становища. Подолання окреслених загроз сприятиме розвитку українсько-індійської виробничо-інвестиційної співпраці. В Індії існують одні з найкращих умов серед держав Азії для розвитку виробничої кооперації з Україною (технологічний розвиток Індії співвідносний із можливостями нашої держави, при цьому вона виявляє зацікавленість у запровадженні іноземних технологій із перспективою їх адаптації до своїх економічних потреб і переважно дотримується світових стандартів захисту інтелектуальної власності). У довготривалій перспективі вдосконалення виробничо-інвестиційної кооперації може стати основою економічної співпраці України та Індії. Збалансуванню структури двостороннього товарообігу сприятиме збільшення притоку індійських інвестицій в українську економіку. Україна закономірно зацікавлена в залученні індійських інвестицій, на чому

доцільно наголошувати на офіційному рівні, підкреслюючи готовність українського уряду надати підтримку та сприяння індійським інвесторам.

Актуальним залишається питання розширення нормативно-правової бази двосторонніх відносин з Індією. Існує нагальна необхідність зміцнення двосторонньої договірно-правової бази. Зокрема необхідно активізувати роботу з підготовки та узгодження тексту угоди про захист інтелектуальної власності (що дасть можливість активізувати співпрацю в стратегічних галузях економіки). Завдання всебічного розвитку українсько-індійської співпраці потребують підготовки та подання на розгляд індійської сторони галузевих угод про співпрацю, зокрема у військово-технічній галузі, у галузі науки й техніки, геологорозвідці. Окремого розгляду з точки зору відповідності можливостям України потребує перспективна в майбутньому угода про співпрацю в галузі ядерної енергетики. Питання угоди про нелегальних мігрантів, попри його складний характер, не може також залишатись неврегульованим упродовж тривалого часу.

Забезпечення державного сприяння розвитку українсько-індійської співпраці в гуманітарній галузі потенційно є суттєвим чинником зближення двох країн. Через це необхідно розглянути питання про укладення з Індією окремої угоди про співпрацю в галузі освіти, зокрема із взаємним визнанням ступенів і дипломів. Необхідною передумовою формування позитивного іміджу України в Індії, підвищення конкурентоздатності на індійському ринку українських підприємств і неупередженого висвітлення в індійських ЗМІ подій в Україні є посилення інформаційної присутності України в Індії. Тож доречно розглянути питання про відкриття представництва одного з українських інформаційних агентств у Республіці Індія.

Важливим елементом зміцнення позитивного іміджу України в Індії є формування сприятливого експертного середовища. Позиція індійських експертів традиційно має суттєвий вплив на ухвалення політичних рішень керівництвом Індії. З огляду на це Україна зацікавлена в посиленні прямих зв'язків між українськими та індійськими аналітичними центрами й державній підтримці взаємодії спільнот експертів із питань політики, безпеки, економіки тощо.

**Д. В. Рачек, Київ**

(магістр міжнародних відносин, перекладач, співробітник ГДІП)

### **Сучасний вимір українсько-індійських відносин**

Однією з найважливіших тенденцій сучасних міжнародних відносин є інтернаціоналізація, у тому числі поглиблення міжнародної співпраці в галузі науки, освіти, культури, розширення масштабів науково-технічної революції, модифікації ролі засобів масової інформації та комунікації.

Водночас вісь міжнародних відносин поступово пересувається від так званої «біполярності» й суперництва, до переваг принципів багатополюсності та міжцивілізаційних взаємовпливів. Зміни в підходах до міжнародних відносин та принципово нова роль, яку відіграють у них провідні країни Азії,

передусім Індія та Китай, спонукають до поглиблення співпраці з цією частиною світу.

Від кінця XX ст. Індія бере курс на набуття статусу «світової держави», що відбувається завдяки низці чинників, а саме: політична стабільність, стале економічне піднесення, багатостороння співпраця на міжнародній арені, інтеграційні процеси тощо. Цьому курсу відповідає й геополітичне розташування Індії, оскільки вона займає вигідну позицію на політичній мапі як регіону Південної Азії, так і світу в цілому. Безперечно, саме ці обставини обумовлюють наукову актуальність дослідження.

Ураховуючи геополітичні та гео економічні зміни, що відбулись у світі, та суттєве посилення ролі «азійського вектора» в міжнародних відносинах, доцільним є дослідження зв'язків між Україною та Індією, особливо зважаючи на те, що вони мають глибоке історичне коріння та надзвичайно яскраві приклади плідної співпраці.

Перегортаючи сторінки історії, потрібно згадати про участь України у співпраці Індії з СРСР. Відомо, що СРСР надавав Індії велику економічну та науково-технічну допомогу впродовж повоєнних десятиліть. Україна була активно залучена до цієї допомоги. 1962 року було відкрите Генеральне консульство Республіки Індія в Одесі, яке працювало до березня 1999 р. За підрахунками, у 1960–1980-ті роки питома вага внеску України в економічне й науково-технічне сприяння Індії становила 40–50% від загальносоюзної.

Отже, іще до здобуття незалежності Україна вже мала багатий історичний досвід успішних зв'язків із Індією, що становило базу в розбудові політичних та економічних відносин між двома країнами за нових умов розпаду біполярного світу.

Упродовж 90-х років між Україною та Індією виникла договірно-правова база, що дало можливість розвинути насамперед торговельно-економічні зв'язки між країнами. Накопичений досвід співпраці свідчить про те, що саме створення й зміцнення торговельно-економічної бази в перспективі може бути міцним фундаментом для розвитку відносин в політичній, гуманітарній, культурній та інших галузях. Окрім того, активізація торговельно-економічної співпраці спонукає держави поглиблювати двосторонні відносини та інтегрувати свою економіку й культуру для досягнення найкращих результатів, що безперечно відобразатиметься на добробуті громадян обох країн.

Важлива подія відбулася 2012 року, коли свою роботу відновила Міжурядова українсько-індійська комісія, яка охоплює низку галузей і розробляє програму взаємовигідної співпраці на роки уперед. У контексті державного візиту президента України до Індії (9–12 грудня 2012 р.) особливо цікавим здається дослідження історії політичних відносин між нашими країнами, їхніх проблемних питань і розгляд перспективних напрямів їх розвитку.

Також цікавим, з точки зору наукового дослідження, є питання співпраці України та Індії в міжнародних організаціях, зокрема у системі Організації Об'єднаних Націй. За допомогою наявних методів дослідження доцільним є вивчення механізмів такої співпраці та аналіз можливих шляхів її поглиблення.

Заява обох держав про проведення Року України в Індії (2013 р.) та Року Індії в Україні (2014 р.) має велике значення у контексті розвитку відносин на сучасному етапі. Цікавим також здається дослідження того, яким способом впливає культурний вимір співпраці між країнами на розвиток відносин між ними в цілому.

Отже, підсумовуючи викладене, доцільним видається проаналізувати успіхи й недоліки, зробити певні висновки, на яких можна вибудувати якісно нову програму розвитку взаємовигідних, традиційно дружніх відносин між Україною та Індією.

**М. В. Ширяев**, Луганск  
(к. и. н., доцент Луганского национального  
университета имени Тараса Шевченко)

### **Вклад профессора Г. Л. Бондаревского в укрепление советско-индийских отношений (70–80-е годы XX в.)**

Развитие советской востоковедческой науки в 40–80-е годы XX в. ознаменовалось появлением целой плеяды талантливых индологов, которые своими трудами сделали Индию ближе для советских граждан. Их работы стали чрезвычайно важными для преподавания истории этой страны в средней и высшей школах. Выступления ученых в прессе, на радио, телевидении существенно влияли на формирование позитивного общественного мнения в отношении бывшей «жемчужины Британской империи». Одним из таких ученых, который посвятил многие годы своей жизни изучению Индии, стал блестящий востоковед-международник, профессор Г.Л. Бондаревский (1920–2003).

В 1956 г. Г.Л. Бондаревского приглашает на работу из Ташкента в Москву в Институт востоковедения АН СССР (директором Института в тот период был Б.Г. Гафуров). Г.Л. Бондаревский принимает это приглашение и получает назначение в Отдел комплексных проблем международных отношений, бессменным руководителем которого он являлся в течение 20 лет. На новом месте появляется множество возможностей, которые он не упускает и с удвоенной энергией занимается исследовательской работой.

Его первые знакомства с индийскими дипломатами, аккредитованными в Москве, и первые научные командировки в Индию относятся к 1960-м годам. Широкая эрудиция талантливого востоковеда, его мощный интеллект и глубокие знания индийской цивилизации сразу привлекли внимание многих индийских ученых и дипломатов. Он становится частым гостем в индийском посольстве в Москве и постоянным участником научных мероприятий в Индии. Своим другом его считали такие индийские дипломаты и политические деятели, как И.К. Гуджрал, С.Н. Хасан, Т.Н. Кауль и многие другие.

В начале 1970-х годов по инициативе Г.Л. Бондаревского, выступившего в качестве ответственного редактора, был опубликован в издательстве «Прогресс» трехтомник Дж. Неру «Взгляд на всемирную историю». В связи с этим премьер-министр Индии Индира Ганди направила профессору

Бондаревскому 25 ноября 1971 г. личное письмо, в котором выразила благодарность за подготовку этого издания и подчеркнула, что оно является «прекрасным примером индийско-советского сотрудничества».

В 1976–1991 гг. во время работы в Дипломатической академии МИД СССР профессор Г.Л. Бондаревский читал лекции по учебному курсу «Внешняя политика стран Азии» и спецкурсу «Внешняя политика Индии». В научной работе профессор уделял особое внимание развитию Движения неприсоединения, чему посвятил ряд работ. По рекомендации Индиры Ганди в 1983 г. Г.Л. Бондаревский был приглашен для участия в конференции Движения неприсоединения на высшем уровне.

В 1976 г. профессор переходит на работу в Институт социологических исследований АН СССР, но и на новом поприще он не перестает заниматься изучением Индии. В 1985 г. Г.Л. Бондаревский совместно с профессором Н. Хасаном принимал активное участие в Международном конгрессе историков в Штутгарте, где они вместе руководили секцией истории Индийского океана.

В 1988 г. под редакцией и с предисловием Г.Л. Бондаревского был опубликован перевод монографии видного индийского ученого В.П. Датта «Внешняя политика Индии» – своего рода «настойной книги» всех специалистов-индологов, занимающихся изучением международных отношений Индии.

За доклад о роли Дж. Неру в судьбах народов Азии, прочитанный в 1989 г. в Париже на Международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Дж. Неру, Г.Л. Бондаревский был удостоен медали ЮНЕСКО. В своем выступлении профессор особое внимание уделил огромному значению провозглашения Индии республикой в 1950 г. В числе приветствий, полученных тогда Г.Л. Бондаревским, было и письмо индийского премьер-министра Раджива Ганди, в котором давалась высокая оценка его вклада в индийско-советскую дружбу.

Таким образом, профессор Г.Л. Бондаревский внес значительный вклад в развитие советско-индийских отношений в гуманитарной сфере. Широкая научная и организаторская деятельность, глубокие познания, искреннее уважение и любовь к Индии сделали его одной из знаковых фигур в развитии востоковедения.

**Д. В. Щербатюк**, Луганск  
(аспирант Луганского национального  
университета имени Тараса Шевченко)

### **Перспективы и стратегическая значимость участия Индии в ШОС**

С момента окончания «холодной войны» и распада биполярной системы мировое сообщество вынуждено было признать установление ведущей роли США (западного полюса) в международных отношениях. Однако в современных условиях ситуация постепенно меняется: международным отношениям становятся все более присущи «азиатские черты». Во многом эта тенденция обусловлена возникновением Шанхайской организации сотрудничества (ШОС). Совокупный потенциал государств ШОС, темпы их

экономического и политического развития, придание большего значения обеспечению безопасности привели к тому, что влияние этой организации вышло далеко за пределы региона и как результат – геополитическая ситуация претерпела определенную трансформацию.

С возникновением ШОС многие авторитетные аналитики заговорили о формировании второго (азиатского) геополитического полюса в современной международной системе. Однако для того, чтобы создание новой геополитической структуры полностью завершилось, необходимо укрепление и окончательное оформление Шанхайской организации сотрудничества путем принятия новых государств-членов. Актуальной проблемой в настоящее время является расширение ШОС путем предоставления статуса государства-члена Ирану, Пакистану и Индии.

Индия получила статус наблюдателя при Шанхайской организации сотрудничества (наравне с Пакистаном и Ираном) 5 июля 2005 г. на саммите в Астане. Решение страны присоединиться к ШОС во многом было определено историческими связями с государствами-членами и стало подтверждением заинтересованности Индии в тесном сотрудничестве со странами такого региона, как Центральная Азия. Индийское правительство придерживается точки зрения, что ШОС станет одной из самых влиятельных организаций в ближайшие годы и будет эффективно содействовать региональной безопасности и обеспечению экономической стабильности в регионе. По этой причине Индия стремится играть активную роль в регионе путем присоединения к ШОС в качестве полноправного члена. Основными вопросами, имеющими ключевое значение для Индии, являются: 1) сотрудничество в достижении энергетической безопасности; 2) сотрудничество в улучшении транспортного сообщения между Азией и Европой; 3) сотрудничество в борьбе с терроризмом и увеличением незаконного оборота наркотиков.

Индия разделяет многие принципы и подходы Шанхайской организации сотрудничества к решению проблем как внутри региона, так и за его пределами, и, несмотря на ядерное и военно-техническое взаимодействие с США, выступает против однополярного мира. Один из приоритетов индийской внешней политики – построение двусторонних и многосторонних отношений с государствами Центральной Азии. Индия имеет собственное видение своей роли в регионе и геополитическую заинтересованность на пространстве, которое занимают страны-члены ШОС.

Нет сомнений в том, что вступление Индии в Шанхайскую организацию сотрудничества окажет позитивное влияние на как на формат контактов в этой организации, так и в Центральной Азии. Страны региона (особенно Китай и Индия, значительная часть территорий которых расположена именно в Средней Азии) в настоящее время отличаются растущим влиянием на международной политической арене, и установление регулярного сотрудничества между ними и их соседями способно положительно отразиться на развитии рассматриваемого региона в целом. Немаловажным является тот факт, что входящие в ШОС государства работают над осуществлением перспективных совместных экономических программ и проектов, а также имеют финансовую

заинтересованность в сотрудничестве, что может лечь в основу взаимовыгодных контактов в будущем.

На сегодняшний день крайне важно сотрудничество Индии со всеми государствами Центральной Азии. Она разделяет позиции ШОС в обеспечении стабильности и региональной безопасности, особенно в антитеррористической сфере. Индия и государства региона имеют определенные общие принципы рациональности и светскости. Кроме того, сотрудничество между государствами имеет большой потенциал, ведь Индия может оказать содействие в развитии информационных технологий, телекоммуникаций, биотехнологий, что позволяет ей укрепить свои позиции в этом регионе.

Таким образом, в современных условиях Индия представляет собой экономически стабильное и динамично развивающееся государство, укрепившее свои позиции на мировой арене. Вследствие этого она способна оказывать положительное влияние на развитие многих стран мира, в том числе входящих в пространство ШОС. Государство все больше стремится к усилению своего влияния в глобальных политических и экономических процессах. Растущий интерес Индии к Центральной Азии разноплановый, он имеет стратегическую и экономическую основу и не ограничивается лишь вопросами борьбы с терроризмом, сепаратизмом, экстремизмом. Следовательно, в настоящее время Индия представляет собой важный субъект международных отношений, и ее участие в деятельности ШОС может в определенной степени способствовать стабилизации геополитической ситуации в Азии.

**Н. Г. Савчак, Київ**  
(аспірантка ІСЕМВ НАН України)

### **Індійсько-китайські відносини в контексті співпраці з М'янмою**

Відносини між трьома азійськими державами – Індією, Китаєм і М'янмою – тісно пов'язані через спільні кордони, міцні історичні зв'язки та економічну й політичну співпрацю. М'янма, що розташована між двома азійськими гігантами, має велику геополітичну й геостратегічну важливість як для Індії, так і для Китаю. Вона є економічним мостом між Китаєм та Індією, Південною і Південно-Східною Азією. Вихід Індії до інших країн Східної й Південно-Східної Азії пролягає через М'янму, яка є країною-членом АСЕАН. Через це співпраця обох держав із М'янмою суттєво впливає на індійсько-китайські відносини.

Зацікавленість країн у співпраці з М'янмою пояснюється низкою чинників. Для Індії це необхідність забезпечення стабільності в її північно-східних штатах; прагнення через територію М'янми мати вихід до країн АСЕАН; усунення китайської загрози; доступ до енергетичних ресурсів. Для Китаю – бажання отримати вихід до Індійського океану через територію М'янми; будівництво й модернізація портів і військово-морських баз; будівництво трубопроводів і торговельних шляхів як альтернативи Малаккській

протоці; доступ до енергетичних ресурсів. Щодо зацікавленості М'янми до Індії і Китаю, то вона зумовлюється політичними, економічними й безпековими чинниками.

На двосторонньому рівні КНР має міцні відносини з М'янмою. За умов санкцій США (які, однак, були скасовані у вересні 2012 р. через демократичні реформи в М'янмі) КНР є другим найбільшим економічним партнером та одним із найбільших іноземних інвесторів М'янми. Китайський капітал домінує в гідроенергетичних, вугільних та інфраструктурних проектах на території М'янми, що має на меті забезпечення енергетичних потреб КНР. Однак рішення уряду М'янми зупинити будівництво дамби в Мітсоні у вересні 2011 р., що відбувалось за участі китайських компаній, стало підтвердженням прагнення М'янми збалансувати присутність Китаю та інших регіональних партнерів, зокрема США, Індії та АСЕАН. Після уповільнення будівництва китайського проекту дамби в Мітсоні, що стало своєрідним індикатором зміни політичної динаміки в країні, для Індії випала можливість інтенсифікувати свою співпрацю з М'янмою. Основними пунктами співпраці Індії та М'янми є налагодження торгівлі, дослідження покладів нафти й природного газу, інвестиції в енергетичний сектор, будівництво трубопроводів, усунення загроз безпеці (антиіндійських заворушень і загроз терористичних актів на кордоні Індії з М'янмою).

Сучасні політичні зміни у М'янмі справляють значний вплив на її відносини з Індією та Китаєм. Демократичні перетворення в країні вітаються обома державами. Варто зазначити, що Китай та Індія співпрацюють у напрямі усунення традиційних і, особливо, нетрадиційних загроз, таких, як транскордонна злочинність, торгівля наркотиками і людьми, тероризм тощо. Китай та Індія готові до співпраці у М'янмі заради досягнення вигоди й задоволення спільних інтересів. Однак щодо постачання нафти держави будуть сперечатися й конкурувати. У М'янмі знаходяться одні з найбільших у світі ресурси природного газу, в яких зацікавлені Китай та Індія. Суперництво обох держав є очевидним, зважаючи на трубопровідні проекти імпорту природного газу. Спочатку Індія намагалась побудувати трубопровід із М'янми через Бангладеш в Індію, однак через низку неприйнятних для Індії вимог, що висунула Бангладеш, проект не став реальністю. Китай скористався цим моментом для перемовин щодо проекту нафтогазового трубопроводу, який починається в порту Кяукру на західному узбережжі М'янми, пролягає через місто Руїлі у провінції Юннань та закінчується у китайському місті Кунмінг.

Як Індія, так і Китай зацікавлені у стратегічних об'єктах, розташованих на території М'янми. У жовтні 2007 р. уряд Індії підписав угоду з М'янмою про розвиток порту в місті Сітуе. Північ Індії багата ресурсами, які індійській стороні необхідно транспортувати в інші країни та регіони, тому використання цього порту в М'янмі дасть можливість Індії швидко налагодити зручний транспортний шлях. Будівництво порту в Сітуе може частково встановити довіру між Індією та Китаєм, адже китайська присутність у Бенгальській затоці, Андаманському морі розцінюється Індією як недовіра Китаю до доброї волі Індії. Відомо, що КНР має своєрідний підхід створення «низки перлів» навколо

Індії – оточення її своїм впливом і стратегічними об'єктами. Китай контролює за допомогою електронної системи нагляду Кокосові острови, які належать М'янмі, й має електронні пости прослуховування в місті Манаунг та на островах Хайндгуї і Задеткі. Із М'янми Китаю легше й зручніше спостерігати за військовими розробками в Індії. Така китайська політика «оточення» та бажання обмежити її активність регіоном Південної Азії викликає занепокоєння в Індії.

Зважаючи на ресурси й стратегічну позицію М'янми, ця країна, з одного боку, залишиться місцем суперництва між Індією та Китаєм за домінування (зважаючи на близькість морських шляхів транспортування нафти і газу). Таке домінування надасть можливість кожній з азійських велетнів для прямого виходу до Індійського океану через Бенгальську затоку на заході й до стратегічного Андаманського моря на півдні. Із іншого боку, наявність спільних інтересів спонукає Індію і Китай до співпраці на дво-, три- і багатосторонньому рівнях. Отже, індійсько-китайські відносини в цьому регіоні мають неоднозначний характер і поєднують у собі суперництво й співпрацю.

**В. В. Пилипенко**, Луганськ  
(магістрант Луганського національного університету  
імені Тараса Шевченка)

### **Головні етапи політики США в регіоні Індійського океану (1947–1991 рр.)**

Політика США в Індійському океані характеризувалася в цей період певною циклічністю від опосередкованих дій у 50–60-ті роки до активної військової присутності з демонстрацією сили в 70–80-ті роки, чому значною мірою сприяли нові фактори в індо-пакистанських відносинах та пов'язані з ними проблеми в китайсько-індійських і афгано-пакистанських відносинах. Переломним при цьому став 1972 р., коли внаслідок третьої індо-пакистанської війни утворилась нова держава – Бангладеш. Поява нового гравця на міжнародній арені змусила США проводити більш обережну політику та намагатися лавірувати між прагненням нарощувати сили в Індійському океані та тенденціями до перетворення індоокеанських вод у «зону миру».

Зважаючи на різноманітність індоокеанської політики США, можна виокремити основні етапи американського проникнення в зону Індійського океану. У 50–60-ті роки воно зводилося до пропаганди «блокової політики» й залучення до неї Пакистану на противагу Індії з її доктриною неприєднання.

Водночас відбувалося використання економічної допомоги для встановлення залежності Пакистану від продуктивних поставок США. Така залежність давала можливість диктувати державою-постачальником ухвалення рішень, вигідних для неї.

Поступово США вдавалися до прямої демонстрації сили в регіоні. Третя індо-пакистанська війна 1971 р., яка увійшла в історію як Бангладешська криза,

стала приводом до прямого введення американських військових сил у води Індійського океану та активізації побудови військово-морських баз у прибережних, прихильних до США країнах.

Після припинення Бангладешської кризи, у вирішенні якої чималу роль відіграв Радянський Союз (виступав арбітром на перемовинах, протиставивши свої військові сили в океані американським, не давши їм монополізувати свою присутність), нарощування та демонстрація сили Сполученими Штатами не припинились. На межі 70–80-х років у США виникла ідея перетворити Індійський океан на арену розташування «сил швидкого реагування». На військову підготовку в регіоні було асигновано понад 30 млрд дол., які мали піти на створення самостійного оперативного флоту, формування Центрального командування (СЕНТКОМ), модернізацію баз і об'єктів. Розглядалися плани створення більш вигідної, аніж Дієго-Гарсія, військової бази, яка мала бути розташована близько до Перської затоки, щоб забезпечувати постачання СЕНТКОМ усім необхідним у разі затяжного конфлікту.

На початку 80-х років в американському зовнішньополітичному курсі, де головне місце належало ідеї демонстрації сили, виникла нова ідеологія перетворення Індійського океану на театр «обмеженої атомної війни». Про введення програми в дію говорилося в доповіді Служби дослідження «Цілі зовнішньої політики США й заморські військові бази», підготовлених 1979 року. Головною метою атомної присутності зазначалася необхідність захисту економічних інтересів США в районі Перської затоки та стримування сил Радянського Союзу.

Стратегічні плани США щодо запровадження свого військового, економічного, політичного контролю над Індійським океаном і країнами його басейну стали зводитись нанівець із розгортанням руху серед країн басейну за перетворення Індійського океану в «зону миру». Активістами цього руху виступали Індія та Радянський Союз. Його виявом стало підписання 10 грудня 1980 р. «Спільної радянсько-індійської декларації» Індірою Ганді та Леонідом Брежнєвим, у якій йшлося про співпрацю в реалізації програми ООН (Резолюція №2832), про оголошення Індійського океану «зоною миру» та про підготовку відповідної цим питанням конференції.

За США залишалося лише кілька варіантів збереження свого впливу: боротьба проти тероризму й підтримка центрів сепаратистського руху. В результаті політика США з перетворення Індійського океану в зону реалізації американських військово-економічних інтересів пройшла еволюцію від пропаганди доктрини «балансу сил» до активізації сили на практиці та розширення військової присутності в 70–80-ті роки у зв'язку із загостренням геополітичної ситуації у регіоні та ескалацією міжнародного тероризму.

## СЕКЦІЯ «РЕЛІГІЇ І ФІЛОСОФІЇ ІНДІЇ»

Г. В. Бокал, Київ

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

### До питання про методологічні засади періодизації історії філософії Індії

Актуальність історико-філософського дослідження величної та самобутньої духовної традиції Індії не викликає жодних сумнівів. Проблематичним для сучасного вітчизняного наукового співтовариства є питання про методологічні засади такої розвідки. Серед іншого нагальною ми можемо визнати проблему періодизації історії індійської філософії.

У контексті сповідування принципу полілінійності та відмови від європоцентричного історизму ми потребуємо чіткого визначення та обґрунтування критеріїв виокремлення в процесі становлення й розвитку філософської думки Індії певних періодів та епох. Відкритим і далеким від вичерпаності є питання про час виникнення філософії в Індії. Сумніви також викликає традиція механічного перенесення хронологічних меж європейських Античності, Середньовіччя та Нового часу, на реалії історії філософії Індії. Наприклад, поширеним є ствердження, що тривалість індійського Середньовіччя неперервна й донині. Як слушно наголосив В.К. Шохін, саме визначення «Середньовіччя» передбачає визнання дійсності двох епох: «Стародавність» і «Новий час». Однак останнім визначенням щодо індійської філософії практично не послуговуються.

Незважаючи на те, що гегелівська настанова заперечувати трактування історії філософії в контексті індійської духовної традиції зазнала нищівної критики, ми й наразі часто можемо зустріти неісторичне бачення філософського доробку індійців. Цілком імовірно, що ключовою підставою поширеності такого підходу є відносна консервативність духовної традиції Індії. Ми справді маємо визнати, що проблематика й тематика індійського філософського дискурсу – це переважно розгортання потенціалу *даршан астики* та *настики*, які виникли ще в Стародавності. Недаремно О.І. Білецький при визначенні специфіки індійської культури звертається до образу дерева Великого Баньяна, а Хосе Ортега-і-Гассет при розкритті особливостей історико-філософського процесу – до образу дороги, що прямує крізь руїни. На цій підставі виникає думка про «неісторичність» філософії Індії не в гегелівському, а в кунівському значенні. Насправді, які події філософської творчості індійських мислителів можуть бути визначені революційними з погляду парадигмальних змін? Якщо парадигмальну революцію ми розуміємо як суттєві зміни в парадигмальному ядрі – сукупності засадничих аксіом, то навіть виникнення буддизму лише частково відповідає цій вимозі. Звісно, підхід

Томаса Куна, попри колосальний вплив на теорії наукової методології ХХ ст., далекий від досконалості. І його втілення в контексті дослідження історії європейської науки, як засвідчено в доробках Б. Рассела, Х. Патнема, П. Фейєрабенда та інших, є також украй проблематичним.

Ми взагалі можемо поставити питання про те, чи існує універсальний методологічний підхід, завдяки якому ми могли б здійснити обґрунтовану періодизацію всіх «ліній» історичного розвитку філософії, науки та людства в цілому? Цілком імовірно, що на цьому етапі нам варто визнати виправданість визначення унікальних критеріїв історичної періодизації філософії Індії. Ключовою основою такого підходу можуть стати: по-перше, вагомі події в історії Індії (наприклад: утворення та занепад імперій, зовнішня експансія та колоніальна агресія); по-друге, новації у традиції викладу філософської думки в писемних творах (наприклад: на цій підставі В.К. Шохін виокремив феномен «Індійської схоластики»); по-третє, виникнення та зникнення певних тем філософських дискусій (наприклад, полеміка з буддистами та актуалізація проблем антиколоніальної боротьби).

**О. В. Кіхно, Київ**  
(к.філос.н., ст.н.с. Інституту філософії НАН України  
імені Г. С. Сковороди)

### **Специфіка історіософської парадигми Шрі Ауробіндо Гхоша**

Для філософії видатного індійського мислителя ХХ ст. Шрі Ауробіндо Гхоша є характерним пошук шляхів зняття парадигмального розділення теоретичного й практичного знання, з одного боку, і переніс уваги в царину суб'єктивної інтерпретації людської історії – з іншого. Вказуючи на недостатність матеріалістичного пояснення історичних процесів Ауробіндо пише про необхідність переносу евристичної домінанти на проблему типології психологічних стадій розвитку людини.

Ауробіндо виділяє 4 психологічні стадії розвитку будь-якої цивілізації. Це зовсім не випадково, адже він приймає тисячолітню теорію 4-х століть (*yug*) – Золотого, Срібного, Мідного і Залізного, які відігравали значну роль в індійській ведичній традиції. Передусім Ауробіндо звертається до класифікації німецького теоретика Лампрехта, бере на озброєння його термінологію. Він, щоправда, зазначає, що раціональні класифікації грішать жорсткістю і замінюють ментальною прямою кільця і зигзаги природи. Ауробіндо слідом за Лампрехтом говорить про символічну, типову й індивідуалістичну стадії розвитку соціуму. Ауробіндо закликає завжди проникати в суть вибраної термінології, а точніше навіть завжди ставити три питання: 1) Який внутрішній смисл послідовності цих фаз? 2) Яка необхідність в їхній послідовності (логіка послідовності)? 3) Яка межа чи кінець, до якого вони ведуть? До слова, Ауробіндо підкреслює, що сама теорія Лампрехта не відповідає на жодне з цих питань, тому цілком доречно, ураховуючи що Ауробіндо доволі механічно прийняв термінологію Лампрехта – іменувати *першу* символічну стадію

релігійною. Ауробіндо зазначає, що домінанта релігійного світогляду – головна характерна риса першої стадії розвитку цивілізації. Це соціальна стадія, вважає він, «завжди релігійна й активно образотворча у своїй релігії», а «символ тут є щось, що людина відчуває присутнім у собі, у своєму житті...».

Ауробіндо звертається до кількох прикладів, щоб охарактеризувати релігійну (символічну) стадію. У «Рігведі» описаний ритуал заручин людської пари, але, як пише Ауробіндо, тут аж ніяк не йдеться просто про божественну санкцію весільної церемонії, як це може здатися дослідникові нашого часу. Для релігійних мислителів усе перевертається на 180 градусів, «стає з ніг на голову»: в ритуальному гімні йдеться про кількість заручень Сур'ї, дочки бога Сонця, з різними богами, а людські заручини – зовсім другорядна справа. Божественні заручини тут – не декоративний образ або поетична орнаментация, яка прикрашає людський союз, а навпаки, людське є нижча фігура і образ божественного. У ведичній свідомості діє і творить божественне начало, а людське ніби «приєднується» до цієї діяльності, бере участь у ній.

Такий світоглядний розворот, який пропонує Ауробіндо, можна уподібнити до коперніканського, геліоцентричного перевороту, коли Сонце, а не Земля ставиться в центр світобудови. Це тим більш доречне порівняння, з нашого погляду, коли пригадати, що у прикладі з «Рігведи» говориться саме про Сонце та його дочку.

Наступна, *друга* стадія розвитку будь-якого суспільства, його *срібний вік* – це типова стадія, яка створює великі соціальні ідеали. Власне, моральні ідеальні принципи виходять на передній план, людина вже співвідноситься з ідеалом, а не з божественною істотою чи космічним принципом. Не божественна істота прямо виражається в людині, а людина виражає ідею соціальної честі – честі Брамїна, з її чистотою і благочестям, прагненням до вченості й знання, честі Кшатрія – мужності рицарства й гордого самообмеження, у комерційній надійності й благодійництві Вайш'ї, у вірній службі й покірності Шудри. Типова стадія закономірно переходить у *третю* стадію розвитку суспільства, *умовнісну*. Касти стають остаточно жорсткими й закритими, в їхній еволюції зовнішні опори – походження, економічна функція, релігійний ритуал і символ, сімейна традиція – виходять на перший план. Зовнішні форми й ритуали і в релігійному, і в громадському житті домінують над суттю, вони позбавлені справжнього етичного змісту й психологічного переживання, касти стають справді економічними категоріями, жрець маскується під іменем Брамїна, аристократ і феодалський вельможа – під іменем Кшатрія. Тенденція умовнісного віку – вибудувати жорстку систему ієрархії, формалізувати сторони суспільного життя. Для Ауробіндо Європа проходила цей період ще в середньовіччі (*очевидно, пізньому – О.К.*), яке може комусь здаватись *золотим віком*, а насправді є *мідним*. Істина, до якої ми прагнемо, не досягнута, не реалізована, але скудність її компенсується й імітується артистичною формою, а те, що реально починає косніти, приречено зникнути у важкій масі правил, порядку, умовностей. Форма превалює, а дух відступає і слабшає. *Четвертий, залізний вік* є віком індивідуалізму й раціоналізму, віком бунту проти застиглих старих культурних форм. Вихід із

тупика Ауробіндо вбачає у пробудженні психічного, суб'єктивного бачення, духу творчого шукання. У період індивідуалістичного віку вірять в ефективність зовнішнього бунту й революції, у зовнішній прогрес, вірять у те, що досконалість може досягатися «машинерією», механізацією всіх процесів. Однак для Ауробіндо це – необхідна стадія переходу до пробудження суб'єктивного, внутрішнього життя, до суб'єктивного періоду людства, коли людина повинна повернути, знову набути своє втрачене глибинне Я. Проблемі феноменологічного аналізу цього глибинного Я присвячена більшість філософських праць Шрі Ауробіндо.

**В. І. Перконос, к.т.н.**

**Е. Г. Дегодюк, професор, академік  
Європейської академії природничих наук**

### **Аксіоми Будди**

**(передвістя перекладу та переспіву «Дхаммапади» українською мовою)**

Найдавнішими релігійно-філософськими вченнями, що дійшли в письмовому канонізованому вигляді до наших днів, є індоєвропейські гімни на санскриті з «Рігведи» та палійський канон – «Дхаммапада», філософія яких є предметом вивчення й донині. Мовою санскриту проповідував свої морально-етичні аксіоми і Великий Будда. «Будда» – у санскриті ‘buddha’ (тут і далі транскрипція написання санскритом згідно з Гарвард-Кіотським погодженням) тепер трактується так: «той, що пробудився і став просвітленим». «Готама» – родове ім'я з верховної касты кшатріїв (‘kSatrya’ – «пануючий», «владний»), у дослівному перекладі з санскриту (‘gotama’) – «найбільший бик чи бик-тур». «Дхаммапада», «Дхармапада» чи навіть «Дхармапата» – ця назва складена з двох санскритських слів: «дхарма» (‘dharma’, ‘dhArma’) та «пада» (‘pada’ чи, можливо, ‘pata’). Слово ‘dharma’ в перекладі із санскриту має багато значень: «то, що встановилось, утвердилось», «статут», «закон», «звичай», «право», «чеснота», «дія», «чистота», «мораль», «етика», «релігія», «культ», «святиня», «обов'язок», «якість», «воля», «дія»... Багато значень має і слово ‘pada’, наприклад: «стопа», «опора», «колесо», «фундамент, основа», «знак, символ», «наділ», «стежка, тропи, шлях»... Також багато значень і у слова ‘pata’ (pATa, pAta, paTa), наприклад: «простір», «послідовність», «політ», «кидання себе», «з'явлення», «той, кого охороняють». Тож дослівно цю писемну збірку однозначно перекласти неможливо. «Дхаммапада» в частині «пробудження» для нас, українців, є найактуальнішою, оскільки етичний аспект і поглиблення самосвідомості є необхідною умовою становлення будь-якої нації.

«Дхаммапада» – не випадковий набір висловлювань Будди, вона має ретельно побудовану композицію, яку читач сприймає не тільки як учення, а й як високохудожній літературний твір. Її можна розцінювати і як філософське трактування життя людини, і як моральний кодекс. Того ж, хто піде шляхом «Дхаммапади», вона поведе до нового духовного перетворення. Відомий і

Заповіт Будди своїм учням – *Ви не повинні перекладати Слова Будди на мову Вед. Хто робить це – чинить гріх. Я кажу Вам: учні, вивчайте Слова Будди кожний своєю мовою.*

Цивілізація за останні роки зробила неймовірний стрибок у технологіях, але в гуркоті моторів і надвисоких енергетичних частотах притупився людський Дух. Поряд із величчю технічної думки в цілому поглиблюється деградація біосфери Землі, убожіє природа, а з нею міліють і духовні цінності людини. На зміну тотальності віри в щось святе, приходить невіра в усе. Це страшний симптом для цивілізації – людина не може жити без віри. Тому сучасна думка ще небайдужих до духовного відродження гарячково шукає вихід із цього вакууму. Дехто вважає, що можливе поєднання в одній вселенській релігії прагматизму християнства, духовності ісламу, самовдосконалення буддизму. Однак навряд чи віднайдуться сміливці поєднати непоєднуване. Заповнити стару духовність новим змістом, новими ідеалами майже неможливо: канони людської етики залишаються непорушними: добро завжди було Добром, зло – Злом, а любов – Любов'ю. У нас залишається ще шлях повернення до незамулених першоджерел Духу. Одним із них є вчення Будди.

Нині все частіше виходять нові переклади найвидатнішої пам'ятки думок-аксіом Будди, здійснено сотні перекладів «Дхаммапади», що є показником посиленої цікавості до буддизму. Найвидатніший російськомовний переклад «Дхаммапади» з палі було виконано академіком АН СРСР В.М. Топоровим (опублікований у 1960 р. як академічне видання, його відповідальним редактором став Ю.М. Періх).

Аналізуючи цей унікальний та значимий переклад як величезний внесок у розвиток індології, все ж хотілося б висловити декілька критичних міркувань. На наш погляд, якщо вникнути в суть глав цього перекладу «Дхаммапади», стає очевидним, що вони не зовсім відтворюють значення викладених у них понять, наприклад, «Глава про серйозність» (із палі – «Аппамādavaggo»). Серйозність – зовнішня ознака стану людини: серйозний вираз обличчя, серйозна мова, але не внутрішній стан її душі.

Однак, замислюючись над текстами віршів цієї глави, нескладно дійти висновку: йдеться про поміркованість у вчинках (а не серйозність у виразі обличчя) – ось що закладено у внутрішній зміст глави. На жаль, така «рос. – серьёзность» проникла і в інші російськомовні переклади «Дхаммапади», але вже у перекладах із англійської мови, зокрема М. Бобро (2010 р.), а в перекладі А. Блейз (2000 р.), глава має назву «бдительность» (пильність, невсипучість), що ще більше віддалило від суті викладеної Буддою «поміркованості», покладеної ним і в основу *серединного шляху*.

Інша неточність убачається в російському перекладі глави «О глупцах». Адже «глупець» українською – дурень, нерозумний, безглуздий, тобто родова ознака, яку людина отримала від народження, і годі з нею боротися – навіть брахманам. Прочитання ж текстів «Дхаммапади» не залишає сумніву щодо того, що йдеться про розумних, але ледачих, які залишилися недозрілими у своїх переконаннях, або невігласів, які не бажають пізнавати істину. На мові палі це поняття звучить як «бала». На санскриті воно означає «дитя» (може, й

російською – «балованное», але ж не «болван»!), а в засвідченому контексті як «незрілий» (рос. – «незрелый»), що по суті не відповідає значенню «глупець». А він – «глупець», це постійно бачимо в усіх інших російських перекладах. Якщо ж назвати цю главу «Про незрілих» або «Про невігласів», то це й буде вкладатися у загальне розуміння вживаного у «Дхаммападі» поняття.

Найбільше «відворотне зілля» до вчення Будди закладено у 24-й главі «О желании» (палі – «Tanhāvaggo»). І те ж таки «желание» прослідковується в усіх російськомовних віршах «Дхаммапади»: 216; 253; 284; 293; 352; 411. До «желаний» прив'язуються «склонности» і «привязанность» як негативи аналогічних українському «прихильність» і «відданість». В українській мові у слові «бажання», так само як і в російській «желание», закладено позитивний і негативний зміст. Серед його позитивних значень – бажання жити, бажання творити, бажання кохати..., бажання вивчати «Дхаммападу», бажання стати *просвітленим*. Уважне прочитання текстів схиляє до думки, що Будда мав на увазі боротьбу проти зла в собі – з бажаннями, які в українській мові розуміються як жадання (корінь «жад» – жадоба, жадібний), якщо його небагато, то й «жаданнячко»; хотіння, жага, ще більш негативне – хіть. Сміслові зіставлення цих слів за текстами Будди надає їм справжнього звучання. Це помітив і Павло Ріттер, що виходить із його перекладу з санскриту вірша 334 «Дхаммапади».

Природно, що переклади «Дхаммапади» ще тривають... І хоча нашого сучасника відділяє від Будди 2500 років, його слова бентежать небайдужі серця, й вони вливаються в нас не як релігія, а як розуміння того, що кожний із нас самотужки може очиститися від скверни, визначити *поміркованість* у душі і вчинках, йти *серединним шляхом*. І якщо цей внутрішній стан охопить наших сучасників, світ стане добрішим і щирішим.

А. Ю. Стрелкова, Київ

(к.і.н., докторантка

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

### **«Практика порожнечі»**

#### **та дискурсивне мислення в ранньому буддизмі**

У буддійській філософії «порожнечі» можна виділити три базові шари: порожнеча речей (їхня плинність і взаємозумовленість), порожнеча понять (їхня нездатність умістити в собі істинну реальність), порожнеча свідомості (її здатність вміщувати все що завгодно). Перший із цих шарів пов'язують насамперед із раннім буддизмом, другий – із вченням сутр *праджняпараміти* та *мадг'ямаки*, першої філософської школи *магаяни* (*шунья-вада*, «учення про порожнечу»), третій – із другою філософською школою *магаяни* – *йогачарою* (*віджжняна-вада*, «учення про свідомість»).

Однак чи означає це, що в ранньому буддизмі були цілковито відсутні ідеї, які вийшли на перший план в історично більш пізніх філософських традиціях *мадг'ямаки* та *йогачари*? Нас цікавитиме питання, чи присутні в

ранньому буддизмі ідеї, пов'язані з *мадг'ямаківським* розумінням порожнечі (порожнечею понять), тобто уявленням про те, що всі дискурсивні структури є неістинними з точки зору вищої реальності, пізнання якої може бути лише інтуїтивним.

Дослідженню *шунья-вади* присвячено надзвичайно велику кількість наукових праць, вивченню ж поняття порожнечі в ранньому буддизмі вчені стали приділяти спеціальну увагу відносно нещодавно (М.-К. Чунг, Ін-шунь, Аналайо).

Найвідомішими канонічними текстами про порожнечу в ранньому буддизмі (мовою палі) є «Мала сутра про порожнечу» («Чуласунньята-сутта») та «Велика сутра про порожнечу» («Магасунньята-сутта»). Відправною точкою для цього дослідження є китайська версія «Малої сутри про порожнечу» (кит. Сяо кун цзін).

У сутрі Будда Шак'ямуні пояснює своєму учневі Ананді, як слід «практикувати порожнечу» (кит. *сін кун*, палі *сунньята-вігарена вігараті* – «перебувати в оселі порожнечі»). Спочатку він задає логіку викладу, за якою розум концентрується на чомусь одному й стабілізується: його більше ніщо не відволікає від обраного предмета. Так він стає *порожнім*, очищується від усього зайвого, і в ньому залишається лише реальний об'єкт. Порожнеча тут не є якоюсь особливою реальністю, категорією або концепцією, а лише методом медитації: бачити те, що є, і не бачити того, чого немає, – це і означає «практикувати справжню, невикривлену порожнечу».

Повний перелік медитативних сходинок «практики порожнечі» за палійським та китайським текстами сутри має такий вигляд: 1) сприйняття села та людей (кит. *цунь сян* та *жень сян*, палі *гама-саннья*, *манусса-саннья*); 2) сприйняття лісу (кит. *у ши сян*, палі *арання-саннья*); 3) сприйняття землі (кит. *ді сян*, палі *патхаві-саннья*); 4) сприйняття царини нескінченного простору (кит. *улян кун чу сян*, палі *акаса-ананьча-аятана-саннья*); 5) сприйняття царини нескінченної свідомості (кит. *улян ши чу сян*, палі *вінньяна-[ана]ньча-аятана-саннья*); 6) сприйняття царини ніщо (відсутності будь-чого) (кит. *усою чу сян*, палі *акіньчання-аятана-саннья*); 7) сприйняття царини не-сприйняття і не несприйняття (в китайському тесті цієї стадії окремо не зазначено, палі *нева-саннья-на-асання-аятана-саннья*); 8) безпредметне зосередження свідомості (кит. *у сян сінь дін*, палі *анімітта-четосамадгі*); 9) самадгі повного знищення (кит. *ме цзінь дін*, палі *ніродга-самапатті*).

Перелік цих медитативних стадій дещо відрізняється в різних джерелах, однак їхня загальна ідея залишається незмінною: в ході «практики порожнечі» спочатку зникає чуттєве сприйняття, потім нечуттєве сприйняття і, зрештою, усвідомлюване сприйняття як таке, а разом із ним і наше власне «я», яке міцно прив'язує нас до світу *сансари*. У ранній буддійській традиції ця практика посідала важливе місце. Її здійснював і високо цінував сам Будда Шак'ямуні, шанобливо називаючи, також «медитативним станом старіших» (*шан цзо чань чжу*), адже завдяки практиці порожнечі відбувалося звільнення свідомості, яке є необхідною умовою для досягнення мети буддизму – нирвани.

Отже, незважаючи на те, що в текстах раннього буддизму поки що не йдеться відверто про ключові для буддизму магаяні вчення про неподвійність та інтуїтивну мудрість-*праджняпараміту*, яка є антитезою дискурсивному мисленню, однак процеси сприйняття (*сання*), розрізнення, усвідомлення та їхній результат (ідеї, поняття, уявлення – *сання, німітта*) уже в ранньому буддизмі вважалися перешкодою для бачення справжньої природи реальності. В такий спосіб у ранньому буддизмі представлений другий із

**К. О. Терещенко**, Кривий Ріг  
(викладач історії Гірничого технікуму ДВНЗ «КНУ»)

### **Буддизм у суспільно-політичному житті Стародавньої Індії**

Логічним та історично обумовленим є той факт, що багато відомих російських та українських дослідників звертаються до вивчення буддизму, його генези й розвитку. Серед них варто передусім виокремити праці російського буддолога В. П. Андросова. Саме в них містяться важливі положення, на які хотілося б звернути особливу увагу.

Він справедливо підкреслював в одному зі своїх досліджень, присвяченому аналізу буддизму, що розвиток суспільно-політичного життя в конкретній країні стає більш зрозумілим лише при глибокому вивченні соціального й політичного досвіду інших країн. Відомо, що в Стародавній Індії вчення Будди відігравало важливу роль в еволюції громадсько-політичного життя, але буддизм не втратив своєї актуальності й нині. Свідченням цього було як прагнення деяких азійських країн запровадити «буддійський соціалізм», так і подальше поширення *Дгарми* в Західному світі, у тому числі в Україні (цей момент не можна не враховувати при формуванні моральних основ сучасної української держави).

Поширенню й процвітанню буддизму в Індії багато в чому сприяло заступництво державних владик. Держава Магадга була справжньою основою буддизму. Царі Магадги – Бімбісара й Аджатапатру, сучасники Будди, були захисниками *сангхи*. Їхні наступники поступово досягли влади над усією Індією. 327 року до н.е. північно-західну частину Індії захопили греки, очолювані Олександром Македонським. Його короткочасне вторгнення створило певний вакуум влади, і згодом держава Магадга, якою тоді правив Чандрагупта Маур'я (322–297 рр. до н.е.) поширила свою владу на всю Північну Індію. Спадкоємці Чандрагупти продовжували завоювання на півдні країни. Мир і політична єдність, що настали при правителях Магадги сприяли поширенню буддизму.

Ашока Маур'я (269–232 р. до н.е.), третій імператор династії, залишив нам повідомлення про свої діяння й ідеали у вигляді *едиктів*, висічених на скелях і колонах. Із цих едиктів видно, що, каючись у своїх завоюваннях, в яких загинуло кілька сотень тисяч людей, Ашока заявив, що відтепер буде правити, керуючись *дгармою*. Його *дгарма* полягала в «...поблажливості у відносинах із

членами своєї родини й іншими людьми, повазі до брахманів, шраманів і покірності матері, батькові й усім старшим людям...».

Незважаючи на те, що сам Ашока став буддистом, його офіційна політика підтримувала всі релігії: «Цар Пиядасі (Ашока), милий богам, шанує всі секти мандрівних пустельників, а також мирян дарами й іншими способами. Але милий богам не так цінує милостині й поклоніння, він бачить головне у розвитку основних принципів повчання усіх сект. Сам піклується про різні секти, багато призначає службовців, зайнятих питаннями релігії (*дгармамахаматри*), і, кожний з них піклується про окрему секту: одні зайняті діяльністю сангхи, інші – серед адживіків, треті – серед джайнів, четверті – серед інших сект...»

Після розширення кордонів імперії Ашокою виникла необхідність змінити методи політики – головна увага в цей період звертається на ідеологічні засоби зміцнення величезної держави. Основою його ідеологічної єдності ставали загальні норми поведінки й виконання морального обов'язку (*дгарми*), дотримання якого було обов'язковим для всіх людей незалежно від релігії та майнового стану. Нові методи мали на меті зміцнення імперії та посилення впливу Ашоки на народи сусідніх територій.

Гуманістичні ідеї, що поширювалися завдяки буддизму, сприяли послабленню жорстоких покарань попереднього періоду. Фа-сянь, китайський чернець, що відвідав Індію близько 400 р., повідомляв, що в Північній Індії смертна кара не застосовувалась і більшість злочинів каралися штрафами, лише за великий бунт карали відтинанням руки. Ашока стверджував: «Відмова від вбивства тварин, помірність у витратах і накопиченнях схвальні».

Цар Канішка (близько 78–101 р. н.е.) зводив ступи й монастирі, на його монетах карбувалися зображення Будди. Фа-сянь також зазначав, що ступа Канішки в Пешаварі була самою величною з усіх, які він зустрічав на своєму шляху. За даними традиційних джерел, Канішка скликав Собор ченців, де була прочитана й затверджена одна з версій «Трипітаки».

Через кількасот років після Ашоки Нагарджуна в «Ратна-авалі раджа-парікатхі» настановляв царя: «Міністрами призначай обізнаних у політиці прихильників Закону, зобов'язаних тобі, чесних, вірних, небоязливих, шляхетних, наділених доброю мораллю, знаючих».

При порівнянні впливу буддизму на суспільно-політичне життя Індії і християнства на Русі (Україні) можна зробити такі висновки: на відміну від християнства на Русі, в Індії поширення буддизму не супроводжувалося насильством над особистістю; місцева культура індійських народів (заснована на брахманізмі) не зазнала таких змін під впливом буддизму, як українська під впливом християнства, що дало можливість зберегти глибокі традиції, багату національну культуру індійського народу; у Стародавній Індії буддизм не сприяв створенню ієрархічної структури, подібно християнській церкві на Русі; в буддійських монастирях-університетах (напр., Наланда) вчилися й мирно співіснували представники різних релігій, а на Русі центри освіти були під сильним впливом і контролем християнської церкви, яка негативно ставилася до критичного переосмислення вчення Христа.

Ці співставлення та висновки можуть бути корисними для сучасної політичної еліти України: навчити її толерантності у ставленні не лише до інших релігій, а й до політичних опонентів, до свободи слова, до благодійності та інших загальнолюдських цінностей.

**А. В. Беличенко, Киев**  
(н. с. Института философии НАН Украины  
имени Г. С. Сковороды)

### **«Сома» как слово (богоискательство на примере первой мандалы «Ригведы»)**

Великий духовный эпос Индии «Ригведа» является многосмысловым и разнообразным памятником духовных исканий древности. Один из его аспектов – проблема возобновления этих духовных исканий в связи с иными духовными традициями. В данном исследовании ставится вопрос о смысле понятия «сомы» в первой мандале «Ригведы». Этот вопрос уже привлекал внимание исследователей, начиная от выяснения химического состава «сомы» до трактования ее духовного смысла. Автор предлагает аллегорическое толкование «сомы» как способа установления контактов со сверхъестественными силами через словесное творчество. В докладе рассматриваются два аспекта проблемы смысла «сомы»: аллегорический и кросс-религиозный. Иначе говоря, сначала выясняется механизм действия «сомы» в тексте «Ригведы», а затем то, как такой механизм может быть инкорпорирован в новом духовном тексте.

В представленной аллегорической гипотезе «сома» как пьянящий напиток выступает текстуальным эквивалентом своего духовного смысла, предназначенным для непосвященных. Так устанавливается принцип связи человека и Божественности, понятный для человека и действенный для Бога и богов. Он – в указании на *профанное* «это» как на трансцендентальное «То». Сходный момент встречаем в Откровении св. Иоанна Богослова: «и взял я книжицу из рук Ангела, и съел ее; и она была сладка, как мёд; когда же я съел ее, то горько стало во чреве моём» (Апокалипсис, 10, 10). Принятие «сомы» не как бытового повседневного напитка, но как исключительного вещества имеет в «Ригведе» смысл проникновения внутрь Божественности. Нечто схожее есть при причащении в христианской литургии с ее «ешьте, сие есть Тело Моё... ; пейте, сие есть Кровь Моя за многие изливаемая во оставление грехов». Авторы «Ригведы» воспевают «сому» как Божественный атрибут, доступный, однако, людям с их *профанным* сознанием. Такого воспевания физической материи нет в научном химическом дискурсе в современном понимании, но есть уже в дискурсе алхимическом. Воспевая «сому» как врата в Божественность, авторы «Ригведы» не экспериментируют с ней, как ученые-химики или фармацевты, но подчеркивают аллегорический характер ее физиологического воздействия на тело человека, выявляя впервые его *духовную сущность*. Так, Богоявление в

«Ригведе» строится как аллегория проникновения человека внутрь духовной материи.

В отличие от символического механизма действия причастия в христианской традиции, в которой происходит отождествление человека и Христа-Бога в момент поедания физической материи в качестве сверхфизического (мистического) Тела Христова, механизм питания «сомы» в «Ригведе» целиком *аллегорический*, поскольку в нём такого отождествления не происходит. А ведь, как известно, аллегория и есть единство обозначающего и обозначаемого, основанное на их самодостаточности внутри объединенного.

Итак, можно ли повторить ситуацию Богоявления в «Ригведе» в некоем ином гипотетическом тексте, если считать, что слово есть инвариант любых религий при их преобразованиях друг в друга? Слово в «Ригведе» саморазоблачающееся. Периодическое воззвание к Богу и богам в их именах делает именами и слова обращения. Слова в «Ригведе» – её герои. В христианском Символе веры читаем: «Света от Света, Бога Истинна от Бога Истинна». Новый Бог рождается от Божественности прежних богов.

Можно ли научиться Божественности у слов обращения к ней? Можно, если понимать Божественность как материализацию обращения к ней. Для «Ригведы» сущность этого духовного материализма содержится в опьяняющей жидкости, в «суме». Если вещество – это слово материи, то слово Духа – это вещество Духа. В таком случае духовный текст есть преображение веществ, а значит, повеление материей.

Тема «сомы» – сквозная для первой мандалы «Ригведы» (особенно 1, 2–3). Создавшие «сому» как «напиток» создали и «Ригведу» как «текст». Можно ли синтезировать творческую продуктивность «сомы» как квазисомы в условиях новейших коммуникаций с той же целью сублимирования духовного текста? Может ли компьютер стать кристаллической «сомой», а Интернет – электронной «Ригведой»? Представляется, что более продуктивен путь текстуального синтеза как духовного ритуала...

**О. В. Романенко, Київ**

(випускник філософського факультету НаУКМА)

### **Означення божественного в Іша-упанішаді**

Іша-упанішада є теїстичною упанішадою, на чому вона й наголошує одразу з першої шлоки, і далі розкриваються поступово відносини, що існують між Богом і світом, про його трансцендентність та іманентність світові.

В упанішадах поняття *гча*, *гчна*, *гчvara* вживаються для позначення Верховного Бога, джерело буття Космосу, Того, з яким індивідуальні душі тотожні певною мірою (хоча міра й сама тотожність по-різному теологічно обігрується в різних школах веданти) і знання про кого несе звільнення від зумовленого часом і простором існування.

Усі три зазначені терміни походять від санскритського дієслівного кореня *гч* – мати владу. Ці три епітети вживались для позначення божеств у ведичні часи. Через *гча* у ведичній традиції передається *гчvara*, що позначає Бога держця, творця. Пуруша «Рігведі», через жертвоприношення якого Всесвіт постав в існуванні (10.90), зветься Богом (*гчvara*) безсмертя. У *Бгагавадгімі* Він називається Господом всього сушого (*гчvaraю*). Окрім Іша-упанішади *гча* з теїстичними конотаціями вживається у Шветашватара-упанішаді, як той хто керує (*гчate*) всесвітом. Монієр-Вільямс подає значення *гча* як володаря, пана, епітети, що вживаються в «Рігведі» та «Магабгараті» на позначення Шиви або Рудри. Х. Накамура показує, що фігурування разом *гча*, *гчна*, *гчvara* з *puruṣa* вказують на Шиву в упанішадах та ранній веданті.

У четвертій та п'ятій шлоках йдеться про трансцендентність Бога всьому проявленому світу, у п'ятій – про його іманентність. У 4–5 шлоках вживається займенник третьої особи однини середнього роду *tat* на позначення Абсолюту, Брагмана, вищої реальності. Його називають, за перекладами, духом (С. Радгакрішнан), «Я» (М. Мюлер), «Воно» (О. Сиркін) у сенсі того, що за межами визначеності, «Воно» (Шрі Ауробіндо). Про нього також ідеться як про Єдине. Протилежністю до Єдиного виступає все (*sarva*) п'ятої шлоки. Це все означає все суще, яке є множинним, але існує завдяки Єдиному. Те (*tat*) Єдине в Його іманентності до проявленого світу подається в упанішадах як *saguxa* (що має визначення, якості) та *nirguxa* (що їх не має) Brahman.

У четвертій шлоці кінцева реальність визначається як «нерухоме, [але] швидше за думку», або «стрімкіший за розум (*manaso javgyo*)», «те, чого не досягають чуття» (Шанкара, за ним С. Радгакрішнан, Р. Гріфіт та О. Сиркін), або «боги» (Мадгва, Шрі Ауробіндо, П. Тіме), «те, що завжди попереду».

На позначення Бога, Абсолюту, окрім *tat*, вживається *sap* – Він, займенник чоловічого роду, часто і в цьому випадку вживається на позначення божества. У восьмій шлоці трансцендентне Божество характеризується як таке, що «простирається всюди», «світлий», «безтілесний», «безгрішний», «позбавлений жил», «невразливий для зла», «*kavi*» (провидець), «мислитель», «що розподілив згідно з їхньою природою і місцем речі на віки вічні». Такі ж епітети, як у п'ятій та восьмій шлоках, вживаються і в Мундака-упанішаді (2.1.2).

Наступними важливим ознаками божества є *paribhe* (всепроникний) та *svayambhe* (самосущий, умова власного буття й існування). Іша-упанішада стверджує про нерозривний зв'язок світу з Богом, його залежність від Бога. Бог проявлений у світі через суще (істоти) – творіння. Він є присутній у кожному творінні й водночас – недосяжний для творіння, трансцендентний усьому, характеризується через взаємозаперечливі епітети та порівняння. Він не є матеріальним, та стоїть за проявленим світом і творінням (сущим), що проявляються в рухливій і мінливій природі – *prakriti*.

**М. Г. Мурашкин, Днепр**  
(д. филос. н., профессор кафедры философии и политологии  
Приднепровской государственной академии строительства и архитектуры)

### **Древнеиндийская культура о состоянии «турия» как сакральном и о практике его обретения**

«Турия» как четвертое состояние сознания человека описано в *Мандукья-упанишаде* и представлено как состояние, при котором приостановлен процесс познания; его нельзя увидеть, как видят грезоподобные состояния; о нем нельзя доподлинно сказать словами; его нельзя уловить как нечто определенное; оно непостижимо в своей необычности. В мистике оно значителен как мистическая интуиция и имеет такие характеристики, как бесстрастие или успокоенность, милость или счастье, недвойственность, а также бессмертность, так как «сияет над прахом».

Упанишады представляют собой тексты о сакральном знании, которое имеет экстатический характер, когда действие человека превращается в «действие ради жертвы» и «атман» рождается из ничего в процессе жертвоприношения. Это практика обретения экстатического состояния, обретения подлинного состояния души как «атмана». Но *ведические знания* указывают и на то, что для обретения «атмана» недостаточно каких-либо действий и упражнений, что «атмана» достигает тот человек, которого выбирает сам «атман» и именно этот «атман» для человека должен быть самым важным.

**Є. А Реутов, Київ**  
(старший викладач Київського національного лінгвістичного університету)

### **До питання про витоки релігійно-філософських поглядів течії *ніргун* та їхні розбіжності з *сагун бгакті***

Знайомлячись із працями індійських науковців щодо питання виникнення й подальшого розподілу релігійно-філософського руху *бгакті* на дві основні гілки, можна помітити, що висновки західних дослідників про тісний зв'язок місцевих релігійно-філософських течій з іншою традицією, а саме – впливом християнського чи ісламського містицизму, зазвичай сприймаються без ентузіазму. Джерело уявлень, що становлять основи подвижництва як *ніргун*, так і *сагун-бгакті*, полягає, на їхню думку, саме у священних індуських текстах, і насамперед – у *пураничній*, міфологічній літературі. Певна частина індійських дослідників узагалі вважає традиційний розподіл течії *бгакті* на гілки *ніргун* і *сагун* значною мірою штучним. Пам'ятаючи про можливий елемент заангажованості такого підходу, треба разом із цим брати до уваги глибинне знання й розуміння індійськими вченими суті явища *бгакті*, близького їхньому менталітету. Із огляду на сказане, в основу цієї доповіді покладено дослідження

відомого сучасного літературного критика й історика літератури гінді д-ра Нітьянанди Шарми «Сутність *бгакті* в поезії гінді», два окремих розділи якого цілком присвячуються розгляду напрямку *ніргун*.

Як приклад органічного поєднання двох полюсів світогляду *бгакті* наводяться погляди видатного філософа й релігійного проповідника Шанкарачарії, який визнавав Божество у вигляді як *сагун*, так і *ніргун*. Еманацію *сагун* він вважав такою, що стосується проявленого, матеріального світу, світу *майї* (ілюзії), а *ніргун* – світу істинної реальності. Фактично ця різниця між двома іпостасями божества має значення лише при виборі певного шляху і на шляху подвижництва, але не має значення в кінці шляху (досягнення й осягнення адептом божества). Різницю варто брати до уваги лише при виборі засобу досягнення мети, але вона не стосується самої мети. Сутність божества невиразна в силу того, що воно позбавлено звичайних природних якостей (*ніргун*), але воно наділене своїми власними, притаманними саме йому властивостями, і воно є на той самий час *сагун*.

Переконання шанувальників напрямку *ніргун-бгакті* традиційно прийнято розглядати на прикладі течії середньовічних поетів і релігійних проповідників – *сантів* («святих»), найбільш видатними серед яких є Кабір, а також засновник самостійного напрямку в руслі *ніргун-бгакті* (який згодом переріс у нову релігію – сикхізм) гуру Нанак. Щодо джерел формування світогляду *сантів*, то, окрім таких трьох ідеологічних течій, як рух *натхів* (аскетів-*садгу* шиваїської секти *натх-пантх*), а також *суфізму* і філософії *веданти*, відзначається помітний елемент впливу *тантризму*. Саме завдяки безпосередньому зв'язку з езотеричним *тантризмом* важливе місце у *сантів* надається, на переконання індійських науковців, принципу таємничості, містичності. Розглядаючи роль *тантризму* у формуванні поглядів напрямку *ніргун* на прикладі течії *Кабір-пантх*, д-р Шарма пише, що традиція *шиваїсько-шактійського тантризму* знайшла своє цілковите відображення в збірці висловлювань, які приписуються Кабіру («Кабір біджак»), в якій зібрані пісні-гімни, сповнені несподіваним, незвичним змістом, безперечно запозиченим із *шактійсько-тантристських* методик, а також у більш пізній збірці «Кабір мантур», що з'явилася в руслі цієї течії. Ми зустрічаємося тут із тим, стверджує індійський дослідник, що в буддизмі називається «досконалим пізнанням», у *тантризмі* «послідовною реалізацією», а в літературі *сантів* – «виявом внутрішнього світла» і «внутрішнім осяянням» (*свапракаш*).

Звертаючись до літературної спадщини *сантів* і їхніх послідовників, ми бачимо (так вважають й індійські науковці), що в середньовіччі, а також у період, який настав за ним, ця течія вже була тісно пов'язана з уявленнями про еманації-втілення (*аватари*) божественної суті, які також гідні уваги. Подібні уявлення, як відомо, становлять основу світобачення адептів шляху подвижництва й поклоніння *сагун*. Проте в *сантів* ці уявлення набувають іншого забарвлення. Відповідно до нової концепції, вияв чеснот, якостей Всевишнього в нашому світі відбувається саме через *сантів*, які знищують гріхи цього світу, але самі вони не можуть бути знищені. Сутність *санта*

нерозривно пов'язана, переплетена з сутністю Творця, тобто, іншими словами, *санта* можна також вважати втіленням божества.

Чудеса й дивовижні вияви божественної волі в земному світі оспівані не лише в літературі самих *сантів*, а й у пізніших описах їхнього життя. Процес формування нової, власної міфології яскраво ілюструють твори в руслі течії *Кабір-пантх*, яка намагалася стати «правонаступником» свого вчителя. Дедалі більший вплив таких авторитетних для напряму *сагун* джерел, як «Рамаяна» або «Шримад-Бхагаватам» (або «Бхагавата-пурана», чи просто «Бхагаватам»), добре підготували підґрунтя, на якому були створені різноманітні літературні пам'ятки секти *Кабір-пантх*. У збірці «Кабір мантур» описується чотирнадцять *аватар* Кабіра. Розгляд цього опису дає повну уяву про його нерозривний зв'язок із принципом десяти *аватар* бога Вішну. А в «Анураг сагар» Кабір зображений у вигляді Муніндра, який, діставшись Ланки, застерігає Равана, що той буде вбитий раджею Айодг'ї – Рамчандром. В іншому епізоді, який можна вважати створеним під впливом «Шримад-Бхагаватам», Кабір під іменем Карунамай дарує цариці Індраваті замовляння від укусів змій. Окрім того, на власну думку д-ра Шарма, у новій міфології спостерігається вплив буддійських *джатак*. У збірці «Гьян сагар» такі події з життя Кабіра, як його зустріч у вигляді дитини з Чандан-шахом, народження *чандала* (людина однієї з найнижчих каст) у брахмана-наставника і поява в нього Кабіра як сина, його нове народження (у Німи й Ніру – прийомних батьків Кабіра в традиційній версії) нагадують різноманітні переродження *боддгісатви* у буддійському каноні.

Загалом, запрошується висновок, що, незважаючи на виникнення течії *ніргун*, саме внаслідок заперечення багатобожжя й протесту проти вшанування єдиного Бога в багатьох формах, у процесі свого розвитку вона все більше зазнавала впливу як стародавньої *пуранічної* традиції, так і власне напряму *сагун-бгакті*, що зумовило, врешті-решт, взаємозв'язок і переплетіння поглядів цих двох напрямів у багатьох аспектах. До слова, й сам Кабір був учнем *бгакта* Рамананди, якого вважають засновником напряму *Рама-бгакті* в руслі течії *сагун* і одним із піонерів руху *бгакті* в Північній Індії. Отже, як вважає певна категорія індійських дослідників, починаючи від фантастичних легенд, казкових оповідань і до наукових релігійно-філософських творів, можна прослідкувати неодмінну єдність світогляду руху *бгакті* і традиційної індійської філософії. І якщо взяти до уваги всі наведені факти, то взагалі не буде жодної необхідності ділити дерево *бгакті* на дві гілки – *сагун* і *ніргун*. Із філософської точки зору, пише зокрема Н. Шарма, це абсолютно неправильно.

### Философия сикхов (к постановке вопроса)

Понятие «индийская философия» принято ассоциировать прежде всего с философией индуизма, а также буддизма и джайнизма. Однако понятие «индийская философия» не ограничивается выше названными определениями. В этом аспекте хотелось бы поставить вопрос о правомерности понятия *философия сикхизма*.

Религиозно-философская система сикхов, сикхизм, является четвертой по численности последователей в Индии и не нуждается в представлении. Индологам хорошо известно, что сикхизм является своеобразным синтезом идей учения *бхакти* и философских идей *суфизма*. Основателем сикхизма и первым учителем (гуру) сикхов был гуру Нанак (1469–1539). Существовавшие в его время религиозно-философские системы не удовлетворяли Нанака. После неоднократных паломничеств к религиозным святыням индусов и мусульман, а также после общения с религиозными учителями обеих религий гуру Нанак поселился в основанном им поселении в Пенджабе и стал проповедовать свое учение. Он провозгласил доктрину «эк омкар», а именно: существование одного Бога, единого для всех религий, который проявляется во всех вещах и в разных местах. Главным выводом из этого утверждения было равенство всех людей вне зависимости от происхождения и достатка. Гуру Нанак призывал вставать до рассвета, очищать тело, провозглашать гимны Богу, которые он составил собственноручно, и в течение дня постоянно поминать его имя для очищения разума. Идеалом для Нанака был повседневный физический труд, а также возможность и необходимость делиться с ближними плодами своего труда.

Идеи и религиозно-философские взгляды гуру Нанака, а также других первых гуру сикхов были собраны при пятом гуру Арджуне (1563–606) в религиозной антологии, именуемой «Ади Грантх», в которую также вошли религиозные гимны как поэтов-*бхактов*, так и *суфийских* проповедников. «Ади Грантх» начинается «Мул Мантрой», в которой отражена религиозно-философская концепция сикхизма в краткой форме. В переводе с *пенджаби* она звучит так: «Бог един и вечен. Он содержится во всём, и в то же время Он – творец всего сущего. Он лишен страха и враждебности. Он существует вне времени. Он вне рождения и смерти. Он познается милостью Гуру».

Коренное реформирование сикхизма, а также окончательная редакция «Ади Грантх» были произведены десятым и последним гуру сикхов – Гобинд Сингхом (1666–1708). Религиозно-философские идеи сикхизма, как и других общин, проповедовавших доктрину *бхакти*, делали упор на всепроникающую и всепоглощающую любовь к Богу. Однако исторические события, связанные с мученической смертью девятого гуру сикхов и отца Гобинд Сингха – Тег Бахадура (1621–1675), побудили создать Гобинд Сингха новую религиозно-философскую концепцию, в которой *бхакти* как всепроникающая любовь к

Богу сочетается с *шакти* (божественной силой), способной наказывать и пресекать зло. Таким образом, адепт сикхизма не только должен был памятовать и прославлять Бога, но и быть готовым с оружием в руках защищать свои религиозные идеи и своих близких от посягательств врагов. Окончательная редакция «Ади Грантх» получила новый сакральный статус и новое название – «Гуру Грантх Сахиб». Это означало, что такая священная книга становилась единственным истинным гуру для всех последователей сикхизма.

Концепция гуру (учителя) является одной из центральных в сикхизме. Гуру или прямо отождествляется с Богом, или исполняет роль проводника, посредством которого он может быть познан. С понятием гуру тесно связаны идеи *гурбани* (слова гуру и/или Бога) и *джьетиши* (божественный свет), который передается от Бога к гуру и посредством которого возможно познание Бога учениками (сикхами).

Главной доктриной сикхизма является идея Бога. Он не только один, но и един, что указывает на то, что Бог един для всех религий и для всех людей, представляющих разные социальные слои и этнические группы. В «Гуру Грантх Сахиб» понятие Бога представлено следующими строками: «Есть только Один Бог; Он – Вечная Истина, Создатель, Всепроникающий Божественный Дух, Неустрашимый, Не знающий ненависти и вражды, Бессмертный Сущий, Нерожденный, Сам Собою Существоющий, постигаемый по Своей Собственной Милости...». До сотворения мира Бог пребывал в состоянии *ниранкар* (не имеющего форм), становясь проявленным, он вначале сотворил особую форму *нам* (истинное имя), а затем сотворил природу. После этого он не покинул свое творение, а постоянно пребывает в нем.

Одной из важных идей сикхизма является также идея души. Душа – частица Бога, в которой он проявляется, а также уникальный субъект, способный познать и соединиться с Богом. Человек не начинает свою жизнь с пустого места – он уже существовал до своего рождения. Прошедший опыт человека по закону *кармы* предопределяет его рождение в той или другой форме и месте. Его прошлое существование, семья, в которой он родился, и его народ определяют его будущее рождение. Но помимо всего ему дается ещё собственная воля, и он сам несет ответственность за свои деяния. Он может своей волей полностью изменить свой характер и нейтрализовать все свои прошлые ошибки и заблуждения. Бог дает всем силы и энергию, но не освобождает от ответственности.

Философия сикхизма впитывала в себя общеиндийские идеи и понятия, а также употребляла единую терминологию, которая объединяла ее с другими индийскими религиозно-философскими системами. Однако, творчески переработав наследие древнеиндийской философии, сикхизм по-новому поставил главные философские вопросы и ответил на них. Так, прежде всего сикхская религиозно-философская традиция выработала оригинальную концепцию Божества. Бог не является монополией той или иной религиозной доктрины. Он проявляет себя как в трансцендентной, так и в имманентной форме, постоянно присутствуя во всех существах. Доктрина гуру

провозглашала если не тождественность Бога и гуру, то необходимость его присутствия в процессе индивидуального постижения Бога. Каждый человек имеет возможность познания божества и слияния с ним. Однако, обладая двойной природой, душа имеет свободную волю, ответственна за свои поступки, предопределена своей *кармой*, делами, которые человек совершал в предыдущих воплощениях. Идеи сикхов прочно укоренились на индийской почве. Значимость сикхской философии иллюстрируется большой численностью последователей этой религиозно-философской традиции.

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

### **Львівський період у творчості польського індолога Станіслава Шайєра**

У доповіді аналізуються публікації польського індолога С. Шайєра (1899–1941), видані під час його роботи в університеті Яна Казимира у Львові (нині Львівський національний університет імені Івана Яковича Франка) і присвячені упанішадам та веданті.

Маються на увазі три публікації С. Шайєра – стаття і дві рецензії.

Стаття «Про генезу монізму упанішад з магичного світогляду «Атхарва-веди» і брагманів» (Schayer S. O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy I Brahmanów (1924) // Schayer S. O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. – S. 3–12.).

Рецензії:

а) «На полях упанішад» – рецензія на переклад восьми упанішад Ф. Міхальські-Івєнського (Schayer S. [Rec.] Na marginesie Upaniszad. Upaniszady. Czhandogja, Kena, Katha, Brihadaranjaka, Isa, Paramahansa, Kaiwalja, Nrisimha. Przełożył z sanskrytu Stanisław Fr. Michalski-Iwieński. Wydanie drugie, dopełnione i poprawione. Warszawa: Ulthima Thule, 1924. – str. XV i 1 nl. i 119 i 1 nl. // Wiadomości Literackie. – 1924. – Nr. 16.);

б) Рецензія на переклад тексту Шанкари «Ātmabodha, чи пізнання душі» Ф. Міхальські-Івєнського (Schayer S. [Rec.] S.F. Michalski-Iwieński: Ātmabodha, 1925 (25) // Schayer S. O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. – s. 33–37).

Усі три публікації С. Шайєра становлять історико-філософський інтерес, особливо в контексті дослідження історії рецепції індійської релігійно-філософської думки в Україні. Окрім того, наскільки нам відомо, вищезгадана стаття і рецензії ще не були предметом спеціального розгляду ані в Україні, ані в Росії, не виключено, що і в інших країнах. Якщо на статтю нам вдавалося знаходити посилання в індологічних публікаціях, виданих за межами України, то на рецензії – лише вихідні дані в бібліографічних описах.

Е. Д. Огнева, Луцк  
(к.и.н., ст.н.с. Института востоковедения  
имени А. Крымского НАН Украины)

### Тибетоязычные переводы буддийских медитативных текстов в собраниях Украины

Составной частью книжного фонда Украины, помимо других письменных источников восточного происхождения, являются памятники письменности, созданные в сакральной традиции северного буддизма и его этноспецифической ветви – тибетского буддизма (по определению его святости Тензин-гецхо, Далай-ламы XIV). Эти рукописи и ксилографы хранятся в собраниях Музея искусств имени Богдана и Варвары Ханенко в Киеве; Института рукописей НАН Украины в Киеве; Дома-музея Николая Рериха и Муниципального музея имени А.В. Блещунова в Одессе. Помимо этого, такие памятники письменности представлены в частных коллекциях.

Первой тибетской книгой, оказавшейся в Украине, очевидно, является *Дорджеджомпа*, или *Ваджраччедика*, что хранится в Институте рукописей НАН Украины (Фонд VIII 561/11) под названием «Manuscript Thibetan» («Тибетский Манускрипт»). Её появление связано с именем графа Яна Потоцкого (в российской востоковедческой традиции – И.О. Потоцкий), которому принадлежала коллекция рукописей восточного происхождения. Коллекция поступила в библиотеку университета Святого Владимира в Киеве в начале 40-х годов XIX ст. из библиотеки Кременецкого лицея.

В уже упомянутом Музее Ханенко первые памятники тибетской письменности появляются в 60-е годы XX ст., одновременно с закупкой коллекции изобразительного искусства в тибетской традиции у В. Величко (Москва). Помимо живописи и скульптуры в коллекции оказалось несколько отдельных ксилографических листов, изданных в монастыре Гумбум и украшенных наклеенными фрагментами живописи.

В мае 1998 г. вместе с новой коллекцией декоративно-прикладных предметов этот музей приобрел также письменные источники, которые вместе с изобразительным и этнографическим материалом представляют духовное наследие бурят, чьи земли оказались в зоне влияния тибетской цивилизации. В музее, таким образом, появилось более 120 памятников тибетской письменности. В этом собрании хранятся рукописи (30 ед. хр.) и ксилографы, написанные или изданные в печатнях при дацанах Бурятии. Все книги малого формата, единственный текст большого формата – пекинское издание XVII–XVIII ст. Нижний хронологический порог коллекции: XVII–XVIII ст., а верхний – 20-е годы XX ст. (пока ещё действовали печатни Агинского, Ацагатского, Цугольского, Цонгольского, Чесанского и других монастырей). В составе коллекции находится также один *par*, или *shing-par* (тиб.) – деревянная матрица-шаблон для издания ксилографических текстов.

Помимо Киева тибетские источники находятся в фондах музеев Одессы, как уже отмечалось, в Муниципальном музее частных коллекций А.В. Блещунова и Доме-

музее Николая Рериха. Тибетский рукописный сборник (КП-9736/н-651) музею А.В.Блещунова подарил Виталий Оплачко, одесский предприниматель и путешественник, который приобрёл его в одном из монастырей Мустанга. Сборник является единственным экземпляром в Украине, который представляет рукописную традицию и книжное наследие средневекового Западного Тибета.

В Доме-музее Николая Рериха рукописи на тибетском языке появились благодаря Б.П. Коваленко (Санкт-Петербург, РГО). Это два листа, которые представляют разные рукописные традиции. Один, выполненный золотыми чернилами на плотном лакированном тонированном в черный цвет листе малого формата, представляет парадный тип тибетской рукописи. Второй лист является ритуальным текстом, где воспроизводится перечень имен.

Что же касается частных коллекций, то в Киеве и Луцке хранятся рукописный и ксилографический экземпляры *Ваджрачхеддики*, или «Алмазной сутры», а также иллюстрированный астрологический трактат, выполненный скорописью. Вполне вероятно, учитывая нынешние возможности посещения тех или иных регионов, народы которых исповедуют буддизм, география частных тибетоязычных памятников письменности может быть значительно шире, и к двум указанным городам могут присоединиться другие.

Таким образом, число письменных тибетоязычных памятников, находящихся в Украине, в сравнении с другими известными собраниями, незначительно. Их появление носит случайный характер, в составе государственных коллекций они появляются в результате закупок, передач или даров. Хронологические рамки этих памятников определяются XVIII–XXI ст. Тем не менее, они дают представление о книжной письменной традиции (как рукописной, так и печатной) разных уголков буддийского мира, таких как Западный Тибет, Пекин, Монголия, Бурятия, Калмыкия.

**О. В. Добродум, Одесса**  
(к.филос.н., доцент Одесского национального  
университета имени И. И. Мечникова)

### **Информационное восприятие Индии (индуизм в киберпространстве)**

В современном информационном пространстве Индия представлена многими аспектами: от историко-философского и экономико-политического до технолого-туристического и медицинско-гастрономического. Жизнедеятельность индусов отражает уникальное сочетание многих религий, и несмотря на то, что религии субконтинента чрезвычайно многообразны, перед представителями западной культуры они порой предстают как единое религиозное целое.

Во многие исторические периоды индуизм демонстрировал плюрализм и служил примером толерантности по отношению к другим религиям. Индуизм не занимается *прозелитизмом* (обращением инакомыслящих в свою веру), хотя в определенные периоды национальной самоидентификации отличался

политизацией религии. Основными направлениями религиозной *конфликтности* в Индии являются взаимоотношения верующих, представляющих соотношения: индуизм/ислам, индуизм/христианство, индуизм/сикхизм и индуизм/буддизм.

Маркерами религиозной глобализации являются *ориентализация* (индуизация/индианизация) мирового сообщества и пробуждение неоархаики; межрелигиозные *паломничества* и межконфессиональный туризм; новая эра религиозности знаменует появление глобальных, *эkleктических форм религии*. Современные религиозные общности сигнифицируют новый религиозный опыт, обращение к индуизму и техникам медитации, эзотерической гетеродоксии, оккультизму и мистицизму внеконфессионального характера.

Очевидна широкая представленность индуизма в социальных сетях, поисковых системах, блогосфере и популярных порталах. В киберпространстве получают широкое распространение идеи индуистской религиозности, приверженцы индуизма используют веб-возможности в целях распространения своих религиозных практик. Всемирная сеть затрагивает аспекты жизнедеятельности индуистских религиозных общин благодаря экуменическим дебатам, сеансам медитации, онлайн-инсайтам и ретритам, наставничеству по электронной почте, круглосуточному консультированию по вопросам духовных практик, компьютерным программам для медитаций и пр. В Интернете все большее распространение получают тематические сайты, освещающие деятельность индуистских храмов и общин, ведических университетов, школ и центров ведической культуры.

В киберпространстве доступными становятся фестивали общин и групп, санги, летние лагеря и летние институты, журналы региональной ятры, вайшнавские поисковые системы и социальные сети, газеты и службы знакомств, порталы богословских статей и вегетарианских центров, аудиозаписи киртанов, архивы журналов и форумов, ведические медиа-порталы, аудио- и видеолектории, школы духовного саморазвития, центры духовного целительства и биоэнергетики.

В настоящее время независимому исследователю доступны храмовые радио- и телетрансляции в прямом эфире, аудио- и видеоархивы информационно-образовательных центров и лекций индуистских проповедников, интернет-журналы, библиотеки и галереи, сайты музыки и форумы о бхакти-йоге и минералогии, вегетарианстве и астрологии, ведической философии и психологии, васту и хиромантии, йоге и аюрведе, ароматерапии и диетологии. Широкое онлайн-овое применение индуизм находит в таких формах, как специальные фотоальбомы религиозной тематики и духовный юмор, музыка и торрент-трекеры, аудио- и фотогалереи духовных учителей ISKCON, сайты издательств и институтов, ТВ, радио и многое другое.

## СЕКЦІЯ «КУЛЬТУРА І МИСТЕЦТВО ІНДІЇ»

**В. Ф. Устінова, Київ**  
(Віце-президент Товариства «Україна–Індія»)

### **Орнаментальне індійське та українське мистецтво в традиційному народному живописі (спроба порівняльного аналізу)**

Інтенсивні інтеграційні процеси, характерні для другої половини ХХ ст. та початку третього тисячоліття, дають можливість передбачувати якісні зміни в людському суспільстві. За оцінюванням і прогнозами вчених, може виникнути єдина планетарна цивілізація з новою шкалою цінностей і навіть колективним розумом. Є й інша точка зору, що прогнозує виникнення мегацивілізації, яка виступить як цивілізаційно-культурний знаменник, але із збереженням національних, регіональних особливостей розвитку культурних середовищ. Обидва варіанти передбачають необхідність розширення контактів, поглиблення діалогу культур, без чого неможливий подальший розвиток людської цивілізації і навіть виживання людства.

Індія як унікальний представник східної цивілізації надає необмежені можливості порівняльного дослідження різних напрямів культурного розвитку людства, що дозволяє зрозуміти глибинний зміст східного світосприйняття для всіх, хто належить до культури інших регіонів. Серед усього розмаїття мистецтв Індії найближчою і найзрозумілішою для нас є традиційна народна творчість, характерними виявленнями якої є орнаментальні форми, що залежать від географічного положення, природних умов та історичних впливів. Орнаменти Індії вражають розмаїттям знаків, складених у ритмічні візерунки, які є результатом роботи духу й душі впродовж тисячоліть. Їхня семантика має як загальнокультурні, так і відмінні значення.

Серед геометричних форм індійських орнаментів поширені ромби, прямокутники, квадрати, які вибудовуються в ряди, обрамлені горизонтальними лініями. Середина їх завжди наповнюється різними знаками: хрестами, зірочками, вертикальними лініями, рослинними, тваринними або антропоморфними образами.

Якщо провести невеличкий порівняльний аналіз індійського та українського орнаментального мистецтва, то вимальовується наступна картина. На індійських орнаментах, малюнках значне місце відводиться тваринам. Ставлення індійців до тварин особливе. Ці живі істоти – брати наші менші, вони наділені розумом і всіма людськими рисами. У пантеоні індуських богів кожен має свою тварину-символ. Фауна в українських орнаментах обмежена переліком географічної природної зони, зображення тварин більш геометричне, статичне, є і фантастичні образи. Немає чисто тваринних орнаментальних композицій.

Характерним для індійського орнаментального мистецтва є широке застосування рослинних орнаментів. Зображена флора відрізняється великою

різноманітністю, вибагливими формами й кольорами. Для українських квіткових узорів реалістичне відтворення характерне лише для обмеженого кола квітів: троянд, волошок, маків, лілій. У рушникових орнаментах присутні найрізноманітніші розетки, представлені також у багатьох видах народного мистецтва України.

Особливе місце в народному живописі Індії відводиться дереву як одному з найбільш значущих символів життя, родових зв'язків, загальносвітового обрядового образу, про що писав у своїй праці «Золота гілка» англійський етнограф Дж. Фрезер. За традицією, в Індії дерево вважається хранителем і свідком історії. Воно надає людям місце, де можна знайти спокій та знання, як це було з Буддою, місце, де живе надприродна сила – *яшии*. Українське дерево має кілька варіантів значення: дерево життя з піднятими догори гілками; райське або світове з фантастичними квітами, плодами, птахами, яке уособлює безперервний процес життя; дерево смерті з опущеним донизу гіллям.

Орнаментальні зображення у формі кола пов'язані з символом Сонця, яке є головною умовою життя і в уявленні індійців означає його безперервність, вічність, символізує рух уперед. Космографічні мотиви, пов'язані з Сонцем, в українському орнаменті кількісно найменші. Серед них просторова ідея Сонця у вигляді променистого кола, соняшника зустрічається на Прикарпатті, Київщині, Поліссі, Харківщині. У вишиваних колах рушників присутня символіка Сонця як запоруки життя, добра, благополуччя.

Зображення людей в індійських орнаментах характерні різноманітністю, яскравими кольорами, динамічністю поз. Це можуть бути лави воїнів, обрамлені горизонтальними смугами, які підсилюють зміст головного малюнка. Можуть бути жінки або чоловіки, які виконують певну роботу, танцюють. В українській народній орнаменталії, на відміну від індійської, превалюють нечисленні антропоморфні зображення геометричної форми, людино-рослини, людино-тварини, і більшість із них – з явними жіночими ознаками.

Спроба провести простий аналіз орнаментальних одиниць вказує на необмежений простір для дослідження. Саме народний живопис Індії допомагає зберегти і передати новим поколінням пласти різнобарвного народного мистецтва, надає можливість проведення компаративних досліджень.

**Ю. В. Патлань, Київ**

(зав. сектором відділу архівів

Національного центру народної культури «Музей Івана Гончара»)

### **Індійські стежки Миколи Реріха та Василя Єрошенка**

На межі XIX–XX ст. історія, культура та духовність Індії приваблювали багатьох культурних діячів слов'янського світу. Варто згадати Олену Блаватську, Василя Верещагіна, Миколу Реріха, Віктора Голубева. Індійські мотиви стали окрасою художньої, поетичної, літературної творчості багатьох митців російської «срібної доби» та українського Відродження (тут достатньо згадати індійські мотиви та студії у творчості Івана Франка та Лесі Українки).

У грудні 2012 р. виповнилося 60 років від дня смерті Василя Єрошенка (1890–1952) – письменника-символіста, тифлопедагога, есперантиста, поліглота. Василь Якович народився на українських етнічних землях біля м. Старий Оскол, тоді Курської губернії, нині Білгородської області. У чотири роки він повністю осліп після хвороби на кір. Навчався в Москві, Лондоні та Токіо, викладав у школах для сліпих Бірми, Індії, у Пекінському університеті, у Комуністичному університеті трудящих Сходу (Москва), в будинку-інтернаті для сліпих дітей у Туркменії, у закладах для незрячих Нижнього Новгорода, Москви, Загорська, Ташкента. Свої художні твори писав есперанто та японською мовою. Низка книг В. Єрошенка у перекладах китайською Лу Сіня та письменників його кола стала широковідомою, улюбленою та популярною в Китаї.

Помер і похований В. Єрошенко у рідній Обухівці, де з 1990 р. діє музей, а 2010 р. встановлене його погруддя. З 2002 р. активно та успішно діє Міжнародна науково-дослідна група «Василь Єрошенко та його час», зроблено низку нових перекладів творів письменника українською мовою з есперанто та японської.

Дослідження останніх років дають можливість стверджувати, що Микола Реріх та Василь Єрошенко мали кількох спільних знайомих у середовищі російської еміграції, таких, як священник-есперантист І. Сєришев та інші російські орієнталісти, які підтримали організацію Пакту Реріха у Харбіні, де мешкав брат художника Володимир Реріх. Цікавим є той факт, що В. Реріх починав свою службову діяльність інженера на цукрових заводах графа В.П. Орлова-Давидова у с. Голофєєвка Старооскольського повіту, це сусіднє село поряд з рідним селом В.Я. Єрошенка – точніше, слободою Обухівка.

Василь Єрошенко кілька місяців викладав у бірманській місіонерській школі для сліпих, яку утримувала англійська влада, вивчав і записував буддійські легенди. Переповідають легенди про його світоглядну дискусію з Рабіндранатом Тагором тощо. В Індії Єрошенко виконав в одному з кінотеатрів «Інтернаціонал», що призвело до його домашнього арешту. З-під арешту він втік, кілька місяців мандрував країною, був затриманий поліцією в школі сліпих у Калькутті й депортований до Японії.

Індійській тематиці присвячено низку текстів Василя Єрошенка: «Оповідки Байтала», «Глек мудрощів», «Тісна клітка» тощо. Учень В.Я. Єрошенка по Московському інституту сліпих, к.е.н., фахівець з проблем індійської економіки В.Г. Першин доповідав (фонотека Ю.В. Патлань) про те, як Єрошенкові вдалося відвідати одну з духовних святинь Тибету (схожу на Лхасу). Вперше цей матеріал було опубліковано в журналі Міжнародного центру Реріхів «Культура и время» (Москва) за підтримки видатного індолога та реріхознавця Л.В. Шапошникової.

Можна з певністю стверджувати про наявність дивовижного «духовного магніту» чудової Індії, який своєрідно вплинув на мистецтво «срібної доби», на світогляд художників, музикантів, поетів. Мандрівний спосіб життя, властивий українським кобзарям, знайшов своє закономірне, та дещо незвичайне втілення в долі Василя Єрошенка, який не кобзарював, але грав на скрипці, гітарі, балалайці, виступав із промовами, можливо, мелодекламаціями, які справляли

велике враження на його слухачів в Індії та інших країнах Сходу. На нашу думку, зіставлення художньо-експедиційного методу досліджень та пошуку «великого індійського шляху» Миколою Реріхом зі східними мандрями Василя Єрошенка, його символічною літературною творчістю допоможе відкрити широку панораму «історії поза істориками» і побачити низку шукачів «країни мрії», що містилася десь в Індії... Люди різних соціальних верств, сучасники М. Реріха та В. Єрошенка, були захоплені єдиним потужним поривом, багато поодиноких мандрівників прагнули віднайти таємниці східного світогляду чи світобудови, про які писали ці видатні особистості. Традиції паломництва чи мандрування до Індії в ХХ ст. могли втілюватися і в індивідуальному життєвому та творчому пошуку, як, наприклад, у В.Я. Єрошенка, і в науково-дослідних експедиціях світового рівня, подібних до проектів М. Реріха, але вони надихалися саме *індійським джерелом* і тому можуть розглядатися в одному ряду духовних прагнень людства.

**С. В. Ільницький, Київ**  
(член правління Українського Реріхівського Товариства)

### **Від українських до гімалайських (індійських) Карпат**

*«Тянется сердце Индии к Руси необъятной. Притягивает великий магнит индийский сердца русские. Истинно «Алтай – Гималаи» – два магнита, два равновесия, два устоя. Радостно видеть жизненность в связях индо-русских...»*

*«Красота заложена в индо-русском магните. Сердце сердцу весть подает. В каких горах жил Святогор?»*

*«Если поискать да прислушаться непредубежденно, то многое значительное выступает из пыли и мглы. Нужно, неотложно нужно исследовать эти связи».*

*Н. К. Рерих. «Русь – Индия».*

2009-го та 2010 року експедиція Українського Реріхівського Товариства у продовження проекту «Від Карпат до Гімалаїв» пройшла дослідницьким маршрутом по долинах Чамби та Лахулу, що знаходяться у штаті Хімачал Прадеш на північному заході Індії, північніше й південніше великого гімалайського хребта, що лежать на межі рівнин Індії та Західного Тибету. На межі цього хребта зупинився у східному поході Олександр Великий. Через цей хребет пройшли, за легендою, Шива та Парваті на південь. Ріші В'яса на південному боці хребта біля озера Б'яса Кунд складав (записував) «Махабхарату». Тут же знаходиться храм, до якого пристав Ману під час великого потопу. Всі ці місця фізично збереглися й живуть у свідомості сучасних людей, вони є місцями поклоніння, до них ходять на прощу. І серед усього цього розмаїття культурної спадщини знаходяться паралелі перлин

української та індійської культур, що пройшли випробування багатьма століттями.

Передусім це селище Карпат у долині річки Майоран, на північ від міста Удайпур на заході Лахулу. Гра на сопілці, типажі людей, легенди про братів і сестру, що пішли в далекі краї і там створили свою державу й стали раджами. Орнаменти ковдр та одягу надзвичайно подібні до українських. Саме місце вважається буддійським, проте місцеві жителі говорять про прадавні культу й живуть цими культурами. Старі дерев'яні храми побудовані, як хати Карпатської України, зі сволоком, що тримає перекриття даху. Дерев'яна архітектура удайпурського храму Міркула Мата з її гостроконечним дахом абсолютно ідентична до традиції християнських храмів Карпат.

Село Тиса на північ від Чамби дало надзвичайне відкриття лінгвістичного напрямку. Мова, якою спілкуються місцеві жителі, має назву *чурай*. Навряд чи це слово потребує складних пошуків паралелі в українській мові. Подвійна тотожність Тиса та Чурай не залишають сумнівів. Особливо якщо додати фізіономічну подібність типажів людей.

Головне місто провінції Лахул має назву Кейлонг, а в сусідньому Спіті є монастир Кей. «Його назва походить від *Kil* (цар або раджа), а потім змінилося на *Кеу*», – пояснював відомий учений Лахулу Тсерінг Дордже. Ми можемо пригадати, що в українській мові «кіль» – це великий посох, яким штовхають човен від дна. Кілем князь Кий переправляв мерців через Дніпро на інший бік.

Що ж стосується національного прапора та герба України, то вони є прапором та символом Шиви відповідно. Одна відмінність – прапор Шиви вгорі жовтий, як символ вищого світу вогню, а нижня частина синя, як символ світу земного. Достатньо згадати, якого кольору наша планета при погляді з космосу.

Отже, ми можемо підтвердити висновок, до якого століття тому дійшов унікальний художник, археолог і філософ ХХ ст. М.К. Реріх про спільні джерела культур України та Індії. Матеріали експедиційних досліджень Українського Реріхівського товариства є переконливим доказом наявності спільних джерел української та індійської культур, що сягають глибин на сотні, а можливо й тисячі років.

**Л. О. Мазур, Київ**

(відповідальний секретар Всеукраїнського громадського об'єднання  
«Всеукраїнська культурно-освітня асоціація Гуманної Педагогіки»)

### **Індія та родина Реріхів**

Індія та родина Реріхів – явища нероздільні. Потяг до Індії у старших Реріхів виявився ще змолоду. Філософська думка Сходу приваблювала Миколу Костянтиновича та Олену Іванівну Реріхів: книги Шрі Рамакрішні, Свами Вівекананди та інших на той час видавалися в Росії і були цілком доступні для всіх, хто цікавився їхнім життям та діяльністю.

Гаряче полюбивши Індію, Реріхи-батьки прищепили цю любов і своїм синам. Уся наукова й культурна діяльність членів родини Реріхів була

пронизана високими гуманістичними ідеалами й прагненнями. Вони наблизили Схід до Європи, збагатили піднесеними духовними ідеями, глибоким і досконалим світоглядом.

Микола Костянтинович Реріх створив майже 7 тисяч картин, значна частина яких присвячена Індії, Гімалаям. Багато з них знаходяться у відомих галереях світу. Окрім того, він залишив багату епістолярну спадщину: близько 30 літературних праць, серед яких «Алтай – Гімалаї», «Листы дневника», «Восток–Запад» і «Сердце Азии». М.К. Реріх шукав спільні джерела слов'янської та індійської культур. Він писав про подібність індійського Крішні і слов'янського Леля, про спільність ритуалів сибірських шаманів і чаклунів Малабара, про родинні зв'язки фольклору Тибету й Персії, Німеччини та Китаю. Він аналізував народні свята Росії та Гімалаїв і знаходив у них багато спільного. У Кашмірі й Сіккімі під час святкових урочистостей згадував про слов'янські свята, відображені у виставі «Весна Священна».

М.К. Реріх досліджував глибоко й скрупульозно взаємодію культур Сходу й Заходу, саме ту взаємодію, яка несла в собі елементи майбутнього синтезу. В цьому планетарному культурному процесі Гімалаї як духовний полюс Планети відігравали важливу роль. Він вважав, що всі релігії, усі вчення синтезуються в Гімалаях. «Саме нагір'я Гімалаїв і Транс-Гімалаїв, – писав Реріх, – були одним із головних пунктів переселення народів, об'єднуючи цим кращі стилі заходу, висуваючи скіфіку, нагадуючи про романський стиль та інші незабутні культурні скарби». М.К.Реріх був не тільки відомим художником і мандрівником, археологом, письменником, а й активним поборником міжнародної культурної співпраці. Він прославився як автор та ініціатор укладення Міжнародної угоди про охорону пам'яток культури, що отримала назву «Пакт Реріха». Згодом цей документ став основою Гаазької Конвенції 1954 р. про захист культурних цінностей у разі збройного конфлікту й протокол до неї.

Олена Іванівна Реріх – дружина, супутниця, подруга, відважна мандрівниця, видатний письменник, філософ, мислитель і блискучий учений, натхненник та ідейний стрижень родини Реріхів, здобула широку популярність як творець філософської системи «Жива етика». Вона була активним учасником центральноазійської експедиції (ЦАЕ, 1924–1928) свого чоловіка – Миколи Костянтиновича Реріха, його помічником, одноступцем і «творчої музою». Олена Іванівна глибоко цікавилася й вивчала буддизм. Свої погляди на буддизм вона виклала у книзі «Основи буддизму». Ця книга цікава тим, що в ній буддизм представлено крізь призму особистості Будди Гаутами, його життя, проповіді й повчання. У цьому дослідженні Олена Іванівна майже не торкається буддизмської філософії, приділяючи при цьому величезну увагу буддизмській етиці.

Їхній старший син Юрій відомий як видатний дослідник Центральної Азії, автор багатотомного тибетсько-англо-російсько-санскритського словника. Перу Ю.М. Реріха належить безліч праць в галузі індології, тибетології і монголознавства. Він однаково наполегливо вивчив етнографію, релігію, історію, літературу та мови Сходу, при цьому більшість його наукових

розробок були новаторськими. Глибина, наукова достовірність і суворі логіка цих праць пояснюють їхню феноменальну актуальність донині. Багато в чому Ю.М. Реріх був першовідкривачем, і це твердження найбільшою мірою стосується його праць із тибетології.

Святослав Реріх, другий, молодший, син, видатний художник і громадський діяч, глибоко розумів культурні традиції індійського народу, був громадянином цієї країни і багато зробив для збереження та популяризації її культурно-історичної спадщини. Світову популярність здобули мистецькі шедеври Святослава Реріха, що оспівують Індію. В індійському Парламенті знаходяться написані ним портрети видатних представників Індії – Джавахарлала Неру та Індіри Ганді. Він був удостоєний ордена «Падма Бхушан» (орден Лотоса) – це найвища цивільна нагорода Індії, а також Міжнародної премії ім. Джавахарлала Неру.

Нині в Індії є Міжнародний меморіальний трест Реріхів та Інститут гімалайських досліджень «Урусваті», садиба Святослава Реріха і його дружини – індійської кінозірки Девіки Рані «Татагуні», по яких індійська і російська сторони здійснюють конкретні кроки щодо їх відновлення.

**М. І. Скоблікова, Київ**

(ст. н. с. Національного художнього музею України)

### **Подорож до Індії очима українських художників**

Наша подорож до Індії у складі групи українських митців, які перебували там із виставкою, спонукала мене як співробітника Національного художнього музею України (НХМУ) до більш детального вивчення фондів нашого музею з метою виявлення творів на тему «Індія у творчості українських художників».

Ця неординарна, яскрава країна не може залишити байдужим будь-якого митця. Ми можемо побачити там різнобарв'я природних ландшафтів і велич архітектурних будівель, від індуйстських храмів, які так щільно прикрашені скульптурою, до монументальних, грандіозних і водночас витончених споруд доби Моголів.

Наша подорож, що розпочалася з Мумбая, з численними зупинками та заїздами в різні місця, закінчилась у Делі. Наш шлях був дуже цікавим, адже ми подорожували не лише туристичними маршрутами, а й, завдяки нашим індійським друзям, навіть зазирали до самих «трущоб». Мали можливість спілкування з людьми різних професій і статусів. Саме так – від побаченого та відчутого серцем споконвіку народжуються справжні художні твори.

Ще 1957 року у складі радянської групи художників упродовж трьох місяців перебував у далекій Індії Леонід Чернов. Подорожуючи, він фіксував свої враження від повсякденного життя країни, створивши низку ескізів і малюнків, частина з яких після повернення в Україну перетворилась на кольорові офорти, акварелі.

У своїй творчості Л.Чернов любить колір, навіть його графічні роботи дуже живописні. Він чітко підмічає різні сцени з повсякденного життя, що вирує на вулицях міст, людей у звичних для них буденних справах. Він вдало вихоплює характери своїх персонажів, саме через це роботи художника вражають своєю правдивістю. Однак, на відміну від живопису, в якому можна побачити яскраві, контрастні, гарячі кольори, у своїх «індійських» офортах художник дотримується більш стриманої гами – «На Джайпурській вуличці», «У бік Делі», «Біля Джайпуру», «Коло крамнички», «Делі. Старе місто», «Біля храму», «Джайпурський мотив» (зберігаються у фондах НХМУ). Цікавим є і живописний портрет індійського хлопчика, написаний широкими жвавими мазками, якими художник чітко будує форму та розставляє акценти у потрібних місцях (зберігається у фондах НХМУ).

Також у фондах зберігається скульптурний дерев'яний портрет «Індус із Джайпура», виконаний 1965 року майстром Миколою Рябініним. Виразне обличчя, ретельно пророблене різцем, вдало розкриває образ чоловіка середнього віку. Його філософсько-замислений погляд спрямований удалечінь, а накинута на голову тканина надає образу більшої аскетичності. Створений доволі рубленими лініями, у цілому завдяки майстерності художника, портрет набуває плавних форм.

З кожним роком інтерес митців до загадкової Індії посилювався. Роботи художників, які відвідали Індію 2009 року, є незаперечним підтвердженням цього. Так, самобутній живопис Тетяни Ягодкіної будується на співвідношенні яскравих, насичених кольорів, які своєю чергою створюють загальний настрій усього твору. Незабутні враження та емоції вона передала в образах індійських жінок. Наприклад, нескінченний простір океану, на березі якого розташоване рибальське поселення, спокій і величезна кількість морських креветок, які, наче м'який килим, висувалися під пекучим сонцем, підштовхнули до створення роботи «Рівновага», що виконана у власній оригінальній техніці авторки. Насичена кольором робота «Стигли банани», або, навпаки, витримана у спокійній гамі «По воду», чи просто соковите «Бананове листя» – усе це відбиток вражень та емоцій.

Скульптурні роботи Олександра Кузьміна безпосередньо об'єднали в собі життєві моменти. Його героями стали звичайні, пересічні особистості, але з якою легкістю та граційністю майстрові вдалося вихопити з життя найхарактерніші миті. Саме тому його скульптури виглядають такими легкими та живими.

Продавець флейт, якого ми зустріли на вулиці, уособлював образ душевної рівноваги серед бурхливого міста. Він і став прототипом для скульптури Кузьміна «Продавець флейт». У роботі відчувається лірична музика, яку автор зміг передати завдяки вдалому композиційному рішенню, де за спиною продавця виглядають розкриті, наче віялом, флейти.

Повсякденна круговерть подій, метушня, коли здається, що немає вільного місця для тебе, раптово, ніби гімнаст, з'являється верткий робітник на будівельних риштуваннях, який на маленькій містинці, як із оазису спокою, споглядає навколо («Клітчастий»).

Мистецтво наших країн різне та різнобарвне. Ми знаємо Тадж Махал – одну з перлин індійського зодчества, скельні храми Елора та Аджанта, храм Каджурахо, Червоний форт, монастир Ки Гомпа, храм Сур'ї, інші прекрасні витвори архітектури, скульптури та мініатюри, але ми майже не знайомі з творчістю сучасних митців ХХ–ХХІ ст.: живописцями, графіками, скульпторами.

Варто було б приділяти більше уваги саме образотворчому мистецтву. Обмін враженнями, можливість взаємного ознайомлення з культурами наших країн, виставки та створення масштабних проєктів могли б стати визначними подіями в мистецьких колах наших країн.

**Е. В. Рыжей, Киев**  
(Президент Федерации индийского танца в Украине,  
руководитель клуба «Сарасвати»)

### **Развитие культуры индийского танца в независимой Украине**

Культура индийского танца уходит глубокими корнями в традиции, основывается на присущих только ему выразительных средствах и собственных закономерностях. Сейчас, в результате открытости страны и мира, наблюдается подлинный расцвет этого искусства не только в Индии, но и на разных континентах планеты. Активное распространение индийского танца не обошло и Украину, в которой всегда был огромный интерес к этой стране – колыбели древней цивилизации.

Знакомство с индийским классическим танцевальным искусством на территории Украины можно отнести к 1987 г. В это время в СССР проводился первый фестиваль индийской культуры, посвященный 40-летию независимости Индии и 70-летию Октябрьской революции. Проходил он в течение года во многих городах Советского Союза, в том числе в Киеве, активизировал создание групп, клубов по различным направлениям богатой культуры Республики Индия.

Развитие культуры классического индийского танца в Украине берет свои истоки со времени провозглашения независимости в 1991 г. Оно непосредственно связано также с началом деятельности Посольства Индии в Украине и созданием общества «Украина–Индия». Особенно популярной в нашей стране индийская танцевальная культура стала после проведения первого фестиваля индийского танца «Ритмы радости», который впервые состоялся по инициативе руководителя Полтавского городского центра украинско-индийской дружбы «Шанти» С.М. Грицай. Фестивальное движение приобретает систематический и массовый характер при активном содействии общества «Украина–Индия», особенно с избранием Президентом общества Ю.А. Белецкого в 1985 г.

За 20 лет независимости Украины проведено 12 всеукраинских фестивалей индийского танца в разных городах нашей страны: Киев, Харьков, Полтава, Одесса, Днепропетровск, Винница стали истинными центрами этого

танцевального искусства. При постоянной поддержке Посольства Республики Индия, клуба индийских бизнесменов «India Club» удалось привлечь к участию в фестивалях до 200 участников, поддержать создание новых танцевальных студий. Посольство Республики Индия в Украине учредило гранд на обучение в Индии для победителей фестивалей индийских танцев, благодаря которому украинская молодёжь по окончании учебы и стажировок получала дипломы, дающие право преподавать индийские танцы.

В 2002 г. по инициативе Е. Рыжей была создана Федерация индийского танца с целью оказания помощи танцевальным коллективам в обеспечении методическими материалами, в организации выступлений, приобретении костюмов, музыкальных инструментов и записей, проведении мастер-классов. Федерация выступила одним из организаторов фестивалей индийских танцев.

Сейчас в Украине насчитывается 40 танцевальных коллективов, изучающих и пропагандирующих это уникальное искусство Индии. Развитие культуры индийского танца послужило толчком для рождения новых фестивалей. Среди них «Танец бессмертной Апсары», это – ежегодный фестиваль сольного индийского танца, он проводится в Полтаве по инициативе С. Грицай с 1999 г. В октябре 2012 г. в Харькове прошёл новый фестиваль-конкурс «Боли чурия», инициатором и организатором которого выступила Е. Корженко. Международный фестиваль индийского танца «Rang Holi Fest», посвященный празднику Весны и Холи, основан в 2010 г. народным коллективом восточного танца «Шелковый путь», руководителями которого являются И. Бакаев и О. Суслова. Они также выступили организаторами специального фестиваля-конкурса индийского танца «Namaste Bollywood», который проводится одновременно с традиционным индийским праздником Дивали. На эти праздники танца собираются тысячи зрителей, поклонников изысканного искусства, выражающего особенности и специфику древней и современной индийской культуры.

**М. И. Кривчук, Киев**

(хореограф, исполнитель и преподаватель индийских танцев)

### **Фьюжн и каноны в танцевальном искусстве**

Слово «фьюжн» в переводе с английского означает «синтез» или «слияние». Слово это не новое, однако явление, которое определяет это слово, гораздо более давнее. Представьте, если бы основополагающие пять элементов – огонь, вода, воздух, земля и космическое пространство – не вступали во взаимосвязь или отвергали любой из этих элементов; жизнь была бы невозможной. Другими словами, появление новых живых форм и существование старых – результат определённого синтеза. И хотя слово «фьюжн» начали применять в искусстве лишь в 70-е годы XX ст. в отношении к музыкальному направлению, именуемому «фьюжн-джаз», «фьюжн» как явление в искусстве в целом и в создании новых танцевальных форм в частности, возникло гораздо раньше. Довольно яркий пример тому – танец

фламенко как результат смешения индийской культуры, принесённой в Испанию ромским народом, с местной танцевально-музыкальной культурой. Столь популярный в мире европейский балет также представляет собой не что иное, как смешение французской и итальянской танцевальных культур.

Что касается Индии, то её богатое танцевальное наследие может стать неисчерпаемым источником творческого развития, обогащения и, я бы сказал, одухотворения современного мира танца. Это необъятный материал для создания новых форм путём смешения старых традиций. Наглядный пример – североиндийская классическая школа Катхак, представляющая удивительное слияние индусской и мусульманской культур. Индийский классический танец – одно из прекраснейших и, в то же время, загадочных явлений мировой культуры. Уходя корнями в далёкое прошлое, он по сей день остаётся популярным видом искусства, для которого характерны богатая отточенными движениями форма и широкий диапазон содержания. Однако если танцевальная техника в ряде стилей европейских и других мировых школ танца имеет довольно развитую форму, то разнообразие красок, чувств и эмоций, передающих тончайшие оттенки человеческой души в наиболее развитой и сложной форме, присуще только школам индийского классического танца. Именно это и даёт индийским танцорам безграничные возможности для самовыражения и передачи через танец любви к прекрасному, формирует взгляд на человеческие ценности как на средство духовного роста, а не средство материального обогащения.

Попытки синтеза индийского танца с русским балетом известны ещё со времён выдающегося индийского танцора Удай Шанкара и талантливой русской балерины Анны Павловой. Идея же более глубокого соединения индийского танцевального наследия с европейской танцевальной школой была воплощена лишь в 1987 г. во время двухлетнего фестиваля, посвящённого дружбе СССР и Индии. В рамках фестиваля состоялся первый в СССР (г. Баку) семинар по индийскому классическому танцу при участии ведущих индийских специалистов и мастеров русского балета (в качестве участника от Украины был приглашён известный исполнитель индийских танцев Михаил Кривчук). Однако понимание и видение прекрасного у представителей двух народов, стремящихся к созданию замечательного синтеза посредством танца, не совпадали взгляды из-за значительного различия двух культур. Балет виделся индийцам нагромождением акробатической техники, а индийский танец русским танцорам – экзотической непонятной пантомимой.

В чём же сложность восприятия индийского танца в нашей стране и вообще в западном мире? Что мешает гармоничному слиянию этих культур (имеются в виду классические формы танца)? В первую очередь, это различие в определении самого танца, его значения и цели. Если мы обратимся к определению термина «танец», распространённому у нас, то заметим, что танец представлен как привилегия исключительно человека. Таким образом, сразу же отбрасывается богатейший материал, столь необходимый для развития как изящных искусств, так и человека в целом. А ведь в те времена, когда танец человека был примитивен, танец природы был уже совершенен. Безусловно,

лебеди Петипа – это уникальное явление, символ русского балета. Танец птиц уникален и прекрасен. Танец павлина, самцов райских птичек или журавлей доставляет радость и эстетическое удовольствие, не требуя при этом особого понимания. Он прост и в то же время прекрасен и совершенен. Правда, если этих птиц научить человеческим движениям танца, это будет выглядеть уродливо и смешно, а не прекрасно. Наверное, также выглядит и наше подражание для тех, кому мы подражаем. И здесь мы должны стремиться к созданию прекрасного образа и владеть необходимым материалом для создания этого образа.

Такой материал можно заимствовать у индийского классического танца, который включает в себя философию прекрасного, цель которой в раскрытии красоты внешней и внутренней стороны окружающей нас флоры и фауны и человека как неотделимой и потому тоже прекрасной частицы этого мира. И что немаловажно, в нем есть основа движений и способов выражения, необходимых для глубокого раскрытия прекрасного окружающего мира, а также для формирования художественного вкуса, не позволяющего человеку относиться варварски к самой природе.

Нужно отметить, что качественное смешение стилей и традиций требует глубоких знаний и тонкого художественного видения. Иначе ваш фьюжн обречен стать дешевой эклектикой, а в погоне за оригинальностью вы лишь продемонстрируете свое дилетантство. Это непростая работа еще и по той причине, что она неразрывно связана с изменением отточенных и проверенных временем канонов. При каждой новой постановке необходимо детально изучать накопленный по интересующей теме материал и только потом приступать к осуществлению своей идеи.

Помимо опыта, необходим большой творческий потенциал, позволяющий увидеть то, что другие не увидели, что поможет по-новому раскрыть интересующую тему, обогатить её новым видением. Всегда были и будут люди, стремящиеся к изучению и повторению устоявшихся канонов танца, но каноны не должны быть помехой для дальнейшего развития, даже если это приведет к видоизменению этих канонов. Ни одна из девяти школ индийского классического танца не ставит границ изменениям, способствующим усовершенствованию самой школы. Это важный аспект жизнестойкости танцевальной традиции, её эволюции. Как говорят индийцы: «Жизнь подобна реке: берега всё те же, а вода постоянно меняется...». То же касается и искусства, которое неотделимо от этой жизни.

**И. О. Бакаев, Киев**  
(Президент украинского отделения Международной федерации  
индийских танцев, руководитель студии восточных танцев  
«Шелковый путь»)

### **Индийский танец и его влияние на психо-эмоциональное состояние**

Положительное влияние танца на здоровье физическое и психическое бесспорно. Но возможности индийского танца и, в первую очередь, классических стилей в этом отношении более глубокие, затрагивающие связку тело–душа–дух. Философия и теоретические основы индийского танца достаточно проработаны и передаются из поколения в поколение по линии преемственности от Учителя к Ученику. В Индии классический танец является формой йоги и при должном подходе может стать полноценной *садханой* и путем духовного развития.

Городской житель ведет малоподвижный образ жизни, а индийский танец, как форма йоги динамической, может способствовать быстрому восстановлению подвижности. На физическом уровне танец формирует выносливость, силу и пластику тела. При анализе работы мастер-классов по разным танцевальным направлениям можно сделать вывод о том, что девушки, занимающиеся классическим танцем, значительно превосходят по выносливости исполнительниц других танцевальных направлений.

В индийском танце работает все тело, начиная от пальцев ног и заканчивая ресницами глаз, а проработка всех частей тела гармонизирует и активизирует все участки мозга, что приводит к усилению физического потенциала и умственной активности, к увеличению скорости мышления. *Мудры* – имеют не только семантическое значение, но и оздоровительный, а также энергетический эффект.

Использование *арасс* и проработка эмоциональных переживаний в танце позволяют гармонизировать психические переживания и реакции, уравнивают эмоциональную и чувствительную сферу, а также позволяют избавиться от зажимов в плане проявления эмоций. Также есть предположение, что стиль *одисси* развивает и формирует внутреннюю женственность, что благотворно сказывается на отношениях между мужчиной и женщиной, а также при родах.

Наложение на исполнителя того или иного образа героя или божества во время танца позволяет на время перенести определенные качества и проработать их внутри себя. Медитация и молитва в танце оказывают благоприятное влияние на все составляющие тело-душа-дух.

Танец в отличие от йоги направлен не только на себя, но и включает еще и работу со зрителем. Свое внутреннее состояние исполнителю нужно донести до зрителя и суметь передать ему нюансы этого состояния. Такая работа позволяет гармонизировать и налаживать отношения между людьми.

Танец положительно влияет как на детей, так и на взрослых. Особенно быстрый результат воздействия индийских танцев можно наблюдать среди

детей. Буквально через місяць-два занятій діти стають більш відкритими, життєрадісними, з'являється огонек в очах. Виходячи з викладеного, можна зробити висновок про те, що індійський танець (особливо класический) оказує велике позитивне вплив на фізическе і, особливо, психо-емоціоанальне станіє різних людей, причес как дітей, так і взрослых.

**С. М. Грицай, Полтава**  
(Президент Полтавського міського центру  
українсько-індійської дружби «Шанті»)

### **«Шанті» (мир) нас всіх єднає**

Кажуть: «Не сотвори собі кумира». Проте члени Полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті» мають кумира – індійського генія Рабіндраната Тагора. Неподалік від Калькутти (сучасна Колката) функціонує університет «Шантінікетон» – «Обитель миру», створений Р. Тагором. Саме тому назва нашого клубу (пізніше – центру) «Шанті» (мир). Ідея створення клубу формувалась роками й навіть десятиліттями. Окремі виступи з віршами, бесідами, лекціями про Індію (з 1957 р.) перетворились у масові заходи з доповідями, індійськими піснями, танцями, пізніше – із конкурсами, фестивалями, конференціями.

Після отримання незалежності й проголошення Республіки Індія – відома, але малодоступна колишня колоніальна країна, раптом засяяла всіма гранями своєї давньої історії та культури як для всього світу, так і для України. Численні публікації про Індію, екзотичні індійські танці (у виконанні І. Рахмана, Т. Чоудрі, легендарного Гопіннатха), тріумфальні кінофільми, індійський Чарлі Чаплін – Радж Капур, феноменальні індійські йоги з їхніми запаморочливими здібностями, плеяда індійських літераторів із Р. Тагором на чолі, праці вчених, альбоми з культури Індії – цей інформаційний бум справив великий вплив на формування потужної школи професіоналів-індологів, а також на появу численних любителів-ентузіастів у справі становлення українсько-індійських відносин.

Із віршів Х. Чаттопадхая, Валлатхола, сценнівок, присвячених Індії, відвідання Полтави індологом, професором університету ім. Патріса Лумумби Ю.П. Насенком, лекцій С.М. Грицай про Індію в школах та установах Полтави, інших заходів, присвячених Індії, розпочала свій шлях стежина до майбутнього центру «Шанті». Результатом бажання долучитися до культури Індії, привернути до неї широкий загаль, застосувати накопичену інформацію було створення клубу «Шанті».

1972 року відбувся перший захід клубу «Шанті». Клуб був учасником Фестивалю Індії в СРСР 1987 року в Полтаві. 1985 року в Полтаві з'явився перший індійський студент – Р.К. Тхакур. Потім були А. Ратхер, І. Бхатт, М. Шейх, Р. Гупта, Р. Сінгх, С. Датта та ін. Відтоді на новому диханні активізувалася діяльність клубу. Ми дуже плідно працювали разом, святкували національні й народні свята, проводили культурні заходи. Народна дипломатія мала сенс і

добрі результати, з багатьма нашими індійськими друзями ми й досі підтримуємо тісні зв'язки, в яких би кутках світу вони не були.

1993 року був юридично зареєстрований Полтавський міський центр українсько-індійської дружби «Шанті». Вихованці колективу проходили короткострокове навчання в Культурному центрі ім. Дж. Неру й центрі «Васанта» в Москві, у навчальних закладах Харкова, Києва. Центр «Шанті» організовував творчі поїздки до Москви, Києва, Харкова, Одеси, Миколаєва, Кременчука, інших міст Полтавської області та України.

Колектив центру завжди прагнув брати активну участь у заходах, присвячених Індії. Серед них – відвідування Полтави першим Послом Індії в Україні С.Т. Деваре (1993 р.); зустріч із Президентом Індії Ш.Д. Шармою в Києві (1994 р.); відвідування Центру «Шанті» делегацією викладачів Індії (1994 р.); відвідування Полтави Послом Індії в Україні В.Б. Соні. Відвідували також Полтаву Посол Індії в Україні Д. Саха, радники посольства Р. Санду, Субаши, М.Ч. Пандей, культурний аташе А. Пракаш та ін.

Центр «Шанті» – ініціатор і організатор проведення першого та другого Всеукраїнських фестивалів індійського танцю «Ритми радості» у Полтаві (1994, 1996 рр.) за участі та підтримки Посольства Республіки Індія та товариства «Україна–Індія». 1999 року центр започаткував Всеукраїнський фестиваль сольного класичного індійського танцю «Танок безсмертної Апсари» імені Саші Путрі, 2012 року відбувся вже 11-й фестиваль.

За роки своєї діяльності «Шанті» проводив тематичні програми, організовував конкурси, конференції, лекції, виставки, вечори індійської поезії, виступи театрального колективу «Рамаяна», концерти у школах, інститутах, на підприємствах, у лікарнях, санаторіях тощо. Вихованці Центру вивчають історію, культуру Індії, пишуть наукові праці, беруть участь у конференціях, друкуються у фахових виданнях (8 публікацій у збірниках конференцій Гімназії східних мов у Києві). Вихованки Центру «Шанті» отримали посвідчення про закінчення студії індійського танцю, деякі з них викладають у навчальних закладах міста.

Важливим здобутком «Шанті» є щорічне проведення науково-практичних конференцій з індійської тематики, 2012 року було проведено XV конференцію. Окремо треба зупинитись на участі полтавських фахівців у міжнародних наукових конференціях, круглих столах, семінарах, що проводяться Всеукраїнською асоціацією індологів у Києві (Президент – відомий в Україні та в Індії індолог-міжнародник, к.і.н. О.І. Лукаш). Свої доповіді неодноразово представляли на заходах, запроваджених асоціацією, полтавські фахівці: С.М. Грицай, В.І. Покась, І.С. Тихомирова.

Особливу увагу центр «Шанті» приділяє творчості юної художниці Саші Путрі, яку вважають унікальним явищем в Україні. Її ім'ям названо полтавський фестиваль «Танок безсмертної Апсари». Саші не довелося побувати в країні своїх мрій (вона пішла з життя 1989 р.), але у 2000 році її роботи експонувалися на виставці в Індії. Завдяки цій виставці та підтримці російського культурного центру батьки дівчинки отримали Премію ім. Дж. Неру.

Основне завдання Полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті» – розвиток дружніх відносин між Україною та Індією. Ми прагнемо бути щирими, толерантними й жити за двома девізами нашого центру: «Когда кипит вражда, когда царит смятение, лишь в братстве мировом – надежда и спасенье» (Майтхилишаран Гупта) та «І всім нам вкупі на землі єдиномисліє подай і братолюбіє пошли» (Тарас Шевченко).

**В. Г. Щербакова, Київ**  
(художник, преподаватель изобразительного искусства)

### **Прикладное искусство росписи мехенди как элемент обрядовой традиции Индии**

В истории культуры Индии есть много свидетельств древнего происхождения такого явления, как *мехенди*, или *менди* – росписи растительными красками по телу. Ими украшали себя многие народы всех континентов, но сейчас этот обычай чаще всего уже в прошлом. Однако в Индии он до сих пор широко используется при подготовке к праздникам – народным и семейным.

Растение *лавсония* (*ценна* – араб.), хна применялась в медицине и в быту очень широко. Хной окрашивали ткани, руки, волосы, шерсть животных. В районах произрастания (Средний Восток, Средиземноморье, северо-запад Африки, Индия) использовались и лечебные, и окрашивающие свойства хны. Росписям стоп и кистей приписывалось множество смыслов, от защиты до благодарения богов.

Хна обладала священной благодатью, *баракой*, поэтому ее применяли во всех важных событиях жизни: при рождении ребенка, на свадьбах, праздниках, похоронах женщин. Наиболее виртуозное владение приемами *менди* можно наблюдать при подготовке свадебных торжеств.

Росписи *менди* чаще всего имеют растительное или геометрическое содержание, реже – зооморфное и антропоморфное. Толкование индийских и украинских орнаментов (на писанках, вышиванках, керамике) обнаруживает множество общих украинских и индийских символов: солнце, дождь, текущая вода, засеянное поле обозначаются похожими рисунками. Была ли история наших народов общей или просто пути осмысления мира были одинаковыми?

Сближению и взаимообогащению культур в наше время способствуют стремительный обмен информацией, доступность путешествий, процессы глобализации. Даже легкомысленная мода может служить сохранению и распространению народных обычаев, и не последнюю роль в этом играет тот факт, что в мире сейчас наблюдается мода на *мехенди*.

## Развитие и трансформация искусства мехенди в современном мире

*Мехенди* имеет более чем 5000-летнюю историю, известны упоминания о применении хны в Древнем Египте. Упоминания об использовании хны в Индии начинаются с XII в., но именно в этой стране по сегодняшний день роспись по телу не только сохранилась, но и благодаря современным технологиям развивается. Большинство людей связывают роспись хной по телу с индийской традицией разрисовывать невесту перед свадьбой. Узоры, которые наносятся на тело, изначально имели не декоративный характер, а ритуальный и были составлены из соответствующих предстоящему событию символов. Чаще всего использовались символы, дающие защиту, а также символы плодородия, благополучия и удачи.

В последние десятилетия *мехенди* стало популярным в разных странах мира, в том числе и в Украине. Этому явлению поспособствовали следующие факторы: установление дипломатических связей между разными странами; установление торговых отношений; международные образовательные программы для студентов; возникновение телекоммуникационных систем и системы Internet; проведение мероприятий культурного обмена (концерты, выставки и т.п.); развитие новых технологий в косметической промышленности; повышение интереса в мире к древнему искусству стран Востока.

В Украине развитие *мехенди* происходит благодаря популярности индийских танцев, так как танцовщицы для выступлений украшают руки и ноги различными узорами для того, чтобы сделать движения более выразительными.

По мере того, как возрастает интерес и популярность *мехенди* в разных странах, происходит внедрение новых технологий в производство материалов для *мехенди*. В состав краски добавляются усилители цвета, а также появляется широкая цветовая гамма, что привело к возможности делать рисунки быстрее. Таким образом, упрощается и теряет свои традиции сам процесс нанесения *мехенди*. Появление новых материалов приводит к упрощенному отношению к наносимым на тело символам. Часто в рисунки не вносится изначальная символика, они значительно трансформируются, и древняя форма искусства становится одной из разновидностей боди-арта.

Использование стиля рисования *мехенди*, традиционных элементов его росписи в различных формах изобразительного и декоративного искусства является ещё одной из форм его трансформации в современной жизни.

## Використання принципів аюрведичного харчування в Україні

Харчування у більшості людей світу, зокрема в Україні, є неправильним через такі важливі причини, як порушення режиму харчування (час прийому та кількість), вживання несприятливих для здоров'я продуктів, незнання і неврахування індивідуальних особливостей організму при виборі продуктів харчування та незнання про вплив харчування на духовний стан людини.

Одна з найкращих систем збереження здоров'я надається давнім індійським вченням – Аюрведою, в якій можна чітко простежити гармонію буття, що полягає у взаємозв'язку доброго здоров'я з духовним розвитком людини. Класичний текст Аюрведи – Аштанга-Хрідая-Самхіта свідчить: «Людина, яка прагне до (довгого) життя, що є засобом для досягнення *дгарми* (закону), *артхі* (користі) і *сукхі* (радості), повинна з найбільшою вірою звернутися до вчення Аюрведи». Однією з найважливіших передумов міцного здоров'я є здорове харчування, однак існують відмінності між правилами дієтичного харчування в аюрведичній медицині та сучасній дієтології в Україні. Тому це питання вимагає подальшого ретельного дослідження, про що визначає актуальність цієї теми.

Якщо Аюрведа є традиційною для народів Індії та містить зв'язок між харчуванням і духовним розвитком людини, то в Україні цей зв'язок є маловідомим для широкого загалу. Прискорений темп життя звичайної людини, прагнення до покращання матеріального стану та розв'язання різноманітних життєвих проблем порушують принципи раціонального харчування відповідно до індивідуальних особливостей організму.

Дочекавшись довгоочікуваної відпустки й отримавши путівку до санаторію для лікування певних хвороб, людина повністю довіряється запропонованій схемі лікування та дієтичного харчування. Проте при визначенні страв дієтичного харчування не враховуються індивідуальні особливості організму (конституція тіла) та пора року. В меню їдальні тричі на день пропонуються м'ясні, рибні страви, страви з яєць. Для приготування їжі використовується обмежена кількість спецій та прянощів. На сніданок та вечерю хворим пропонують зернові. Для приготування страв використовуються такі продукти, як цибуля, часник, дріжджі.

Аюрведа базується на вченні про три *доші*. Як зазначено в Аштанга-Хрідая-Самхиті: «*Вайю* (*вата*), *пітта* і *капха* – це назви трьох *дош*. Знаходячись у дисгармонії, вони руйнують людське тіло, і вони ж підтримують його, коли перебувають у гармонії». Тому й харчування залежить передусім від переваги певної *доші* в організмі, її нестачі чи дисбалансу. На відміну від понять раціонального харчування в нашій країні, Аюрведа виходить з принципу *ахімси* – незавдавання шкоди живому, передусім тваринам; індійська філософія

та психологія наголошують, що харчування впливає на карму людини в майбутньому, на її психічний стан, здатність до розуміння глибоких духовних істин. Спеціям належить одне з найважливіших місць у практиці лікування хвороб. Правильний їх підбір згідно з індивідуальними особливостями організму в поєднанні з іншими лікувальними процедурами та правильним режимом дня дає можливість подолати недуги. Вівсяна каша, що так гаряче рекомендується вітчизняними вченими як найкращий корисний сніданок, зовсім не має підтримки в аюрведичному лікуванні, тому що вранці та ввечері перетравлювання зернових культур обмежене через низьку активність сонця. На вечерю краще випивати гаряче молоко з індивідуально підібраними спеціями, трохи підсолоджене. Також у нашій країні більшість людей незнайома з тим фактом, що кожна рослина – це живий організм, який має свій характер, що передається людям при їх споживанні. Наприклад, цибуля, часник та дріжджі – продукти, що знаходяться в гуні *тамасу* і сприяють запамороченню свідомості.

Слід зазначити, що страва має бути спожита одразу після приготування, а садовина та городина – після їх збору, тому що продукти в цьому разі міститимуть енергію *оджасу*. Відомий лікар Аюрведи Діпак Чопра визначає *оджас* як «ідеальне втілення метаболізму, кінцевий продукт правильного харчування і засвоєння їжі». Максимально повне отримання цієї субстанції від страви дає клітинам тіла «відчуття щастя». Яскравим доказом цього є той факт, що велика кількість пацієнтів, які потрапляють в інфекційну лікарню Кривого Рогу, занедужали саме від вживання несвіжих продуктів, що стали причиною харчових отруєнь.

Аюрведична врівноважена дієта передбачає наявність у кожній страві шести смаків – солодкого, кислого, солоного, гіркого, гострого і в'язкого, що використовуються для врівноваження *дош*. Тож можна зробити висновок, що знання давньої індійської науки заслуговує на більшу увагу в наш час, коли методи сучасної медицини залишаються безсилими при лікуванні багатьох хронічних захворювань. Налагодивши режим дня та харчування, люди мають можливість позбутися більшості хронічних хвороб, стати духовними й свідомими членами суспільства.

## СЕКЦІЯ «МОВИ І ЛІТЕРАТУРА ІНДІЇ»

К. В. Довбня, Київ

(асистент Київського національного університету  
імені Тараса Шевченка)

### Аналіз навчально-методичної літератури з мови гінді для вищих навчальних закладів України

Для дослідження питання про структурування змісту навчально-методичної літератури (НМЛ) для майбутніх фахівців-сходознавців як педагогічної проблеми варто розглянути теоретичні основи структурування змісту НМЛ і стан практики досліджуваної проблеми. Із розробкою теорії підручників методисти дійшли висновку про необхідність створення комплексів критеріїв, або «моделей експертної оцінки». У дослідженнях по теорії підручника *аналіз* та *оцінювання* посідають основне місце (А. Арутюнов, А. Балаян, В. Безпалько, І. Бім, М. Вятютнев, Д. Зуєв, А. Кліментенко). Серед праць останніх 30 років варто виділити модель аналізу якості підручника В. Безпалько, критерії аналізу І. Бім, модель експертизи та конструювання підручників А. Арутюнова.

Будь-який підручник має свою зовнішню макроструктуру (розподіл на параграфи), мікроструктуру (розподіл параграфів на більш дрібні одиниці) і внутрішню структуру. Остання визначається методичною концепцією авторів та моделлю оволодіння міжкультурним спілкуванням, яка лежить в її основі. Аналіз реалізації структурними компонентами підручника окремих дидактичних функцій допомагає зрозуміти особливості функціонального навантаження кожного компонента й тим самим сприяє і створенню загальної структурно-функціональної моделі підручника.

Далі проаналізуємо макроструктуру й мікроструктуру підручників із мови гінді, які є основним засобом вивчення цієї мови майбутніми фахівцями-сходознавцями в Індії, Росії та Україні. Серед індійських підручників варто згадати підручник В.Джаганатхана «Свайам гінді сікхен» (1991р.). Цей підручник (для початкового етапу навчання) містить три окремі частини. Перша частина направлена на оволодіння початковими навиками письма та фонетичними навичками. Друга та третя частини навчають усіх видів мовної діяльності.

Довідникового апарату в підручнику майже немає. Він не містить граматичного коментаря та поурочних списків лексики. Глосарія наприкінці підручника також немає. Нова лексика вводиться поурочно за допомогою малюнків. Граматичні структури засвоюються студентами за допомогою зразків. Основна частина в зовнішній макроструктурі підручника поділена на цикли уроків, яких налічується в різних частинах від 5 до 7. Критерієм для виділення більш дрібних структурних одиниць слугує підтема, яка виділяється з тематичного комплексу. Цикли розраховані на 6–8 год. аудиторних занять. Внутрішня структура уроку в підручнику близька до аудіовізуального методу.

Вона є чіткою і стандартизованою. Треба зазначити, що навряд чи можна розглядати цей підручник як базовий в освіті філологів гінді, враховуючи той факт, що студенти позбавлені мовного середовища й стимулів до оволодіння усним мовленням.

Далі розглянемо радянські та російські підручники. 1969 року в Москві побачив світ 1-й том підручника, який був першим у СРСР практичним курсом із мови гінді для студентів першого року навчання. Авторами підручника були З. Димшиц, О. Ульциферов, В. Горюнов. 1980-го та 1982 року ці ж автори випустили другу та третю частини цього підручника, відповідно для другого й третього років навчання індологів. У 2000 році був надрукований новий підручник із мови гінді для першого року навчання О.Ульциферова, а у 2003-му – його продовження для другого і третього року навчання.

Зовнішня структура підручника складається з трьох основних частин: вступної, основної та довідкової. Метою підручника є навчати навичкам письма, читання, усного мовлення й двостороннього перекладу, а також поглиблювати ці навички, розширювати лексичний запас студентів і навчити їх самостійно працювати над оригінальними художніми й суспільно-політичними текстами.

Названими вище підручниками з мови гінді широко послуговуються для навчання майбутніх фахівців-сходознавців України як базовими. І треба констатувати, що наразі існує розрив між розробленою теорією комунікативного навчання та її реалізацією в підручниках для вищих навчальних закладів, особливо для старших курсів, для яких підручників гінді взагалі не існує.

У результаті аналізу НМЛ з мови гінді для майбутніх фахівців-сходознавців, виданої в Індії, СРСР, Росії, можна дійти висновку, що питання якості підготовки майбутніх фахівців-сходознавців (індологів) у вищих навчальних закладах розглядається залежно від *змісту* навчально-методичної літератури. Він має відображати в своїй структурі основні освітні *тенденції* та *вимоги*.

**Є. А Реутов, Київ**

(старший викладач Київського національного  
лінгвістичного університету)

### **Творчість М. Галіба і поезія *чхаяваду* – новий погляд на людину і світ (спроба порівняння)**

Темою доповіді обрана спроба порівняння деяких аспектів творчості широковідомих представників основних північно-індійських літератур (гінді та урду), які, власне кажучи, стали виразниками двох культур і двох світоглядів, які тривалий час співіснують у цій країні – індуського і мусульманського. В їхній творчості помітний також явний і нерозривний зв'язок з такими класичними традиціями, як санскритська література й література мовою фарсі, тобто традиціями тих мов, що свого часу виконували об'єднувальну, комунікативну функцію на надзвичайно строкатому в етнічному й лінгвістичному плані субконтиненті. Як зазначають дослідники, поезія цих

авторів стала своєрідним мостом, який на зламі епох з'єднав класичну традицію з сучасністю. Тож спроба виявити спільні морально-етичні засади й філософські принципи, порівняти питання, які зазначені автори порушували, і висновки, яких вони дійшли, може виявитися достатньо цікавою й потрібною.

Багато дослідників вважають нерозривним і очевидним зв'язок поетичної традиції *чхаяваду* з поезією *бгакті*. Багато серед них, своєю чергою, зазначають і близькість ідей *бгакті* та *суфізму*, а деякі взагалі ототожнюють ці два напрями. Варто також зауважити, що суфійські ідеї завжди мали визначальний вплив на світогляд усіх відомих майстрів мусульманської поезії. Галіб не є винятком. Тому спробу відшукати спільне у творчості Галіба і *чхаявадистів* (на перший погляд дещо суперечливу) можна вважати продовженням дослідження взаємовпливу ісламу та індуїзму, який породив таке унікальне в історії світової культури явище, як індусько-мусульманський культурний синтез. Можна, мабуть, також стверджувати, що творчість цих митців стала, без перебільшення, ключовою ланкою становлення й формування не тільки сучасних літератур гінді та урду, а й усього подальшого розвитку індійської творчої думки.

Звертаючи увагу на час, коли творив Галіб, і на той час, коли на арені літературного життя Індії народилась нова поезія мовою гінді, треба підкреслити, що поворот до нового виявився лише в зміні акцентів, переосмисленні начебто незначних аспектів традиційних понять і символів. Тобто відбувався він у межах традиційних релігійно-філософських і естетичних категорій, у межах традиційного матеріалу. Те принципово нове для поезії гінді, що, на переконання дослідників, характеризує *чхаявадистську* лірику – виявлення цінності людської особистості, визнання повної незалежності поета від нормативної етики, здійснюється тут мовою традиційних понять індуїзму. Приблизно те саме можна сказати і про поезію Галіба, який жив на півстоліття раніше і творив у руслі іншої, мусульманської культури. Поет висловлювався мовою традиційних понять ісламу і спирався на тисячолітню традицію образів і філософсько-естетичних категорій, розроблених перською літературою.

Аналізуючи філософські погляди Галіба, можна зауважити, що основою всіх переконань поета визнають суфійську концепцію «єдності сущого» (*вахдат-ал-вуджуд*). Йому було близьке вчення відомого містика, шейха Ібн'Арабі (Мухайуддін Ібн'Арабі Андалусі (1165–1240), який вважав, що цей світ – сама Істина, оскільки, відповідно до концепції *вахдат-ал-вуджуд*, «все є Він» (тобто Бог). І вона, Істина (тобто Бог) виявляє себе у всіляких образах реальності. Однак як саме Бог – таємниця таємниць – виявляє себе у світі, який ми споглядаємо? Як саме істинна сутність, абсолютна і позбавлена будь-якої форми, стала обумовленою формами цього світу? Всі ці питання Ібн'Арабі детально розглядає у своїх творах. Він – автор стрункої теорії про «шість ступенів сходження», відповідно до якої світ існував у свідомості Бога до свого матеріального виявлення, як картина існує в уявленні митця, іще не будучи намальованою. Згідно з Ібн'Арабі, світ – не омана, а суть божественної Істини, еманация Творця, що ступінь за ступенем сходиться зі свого найвищого «ступеня знання», доки не досягає цього світу, доступного всякому спогляданню.

Проте Галіб, прийнявши концепцію андалузького містика про еманацию світу від свого Творця, виступив проти центральної ідеї суфізму про особисте містичне спілкування людини з Богом. Надмірне захоплення такого роду спілкуванням, на думку Галіба, є відходом від принципу *таухід* (єдність, монотеїзм) – головного принципу ісламу. Це впливало з його розуміння суті буття як «єдності». Природа, довколишній світ, людина у ньому – все це відображення істинної, божественної суті. Природа реальна, бо і вона є Бог. Якщо ж природа, світ є істинним відображенням Бога, то саме реальність цього світу – найголовніше в житті людини, якій не треба шукати іншого.

Філософські ж ідеї *чхаяваду* базуються на світогляді таких великих індійських мислителів-реформаторів, як Рамакрішна, Вівекананда, Ауробіндо Гхош, Ганді та ін. Хоча їхні погляди і не склали єдиної системи, але, кажучи про питання, яких вони торкались у своїх працях і висловлюваннях, прийнято вживати термін *неоіндуїзм*, або *неоведантизм*. Головне філософське питання *веданти*, як і індуїзму взагалі – співвідношення індивідуальної душі (*атман*), світової душі (*Брагман*) і матеріального світу, матерії, природи (*Пракриті*). Інакше кажучи, питання у тому, наскільки цей світ реальний і що таке реальність узагалі. У працях творця *адвайта-веданти* Шанкари (VIII–IX ст.), до філософії якого звертаються творці *неоведантизму*, немає абсолютного розриву між *Брагманом* і світом. Світ явищ несе в собі ознаки вічності, тобто *Брагману*. Це й дало змогу сучасним інтерпретаторам ідей Шанкарачарії побачити в його вченні практичне значення. Зміни *Пракриті*, незважаючи на її залежність від *Брагмана*, реальні, як і вона сама. Звідси принципово інше ставлення до земного життя, до людини, її почуттів і вчинків. Як це можна побачити, положення Шанкари і *неоведантистів* дуже подібні до поглядів і висновків Ібн'Арабі.

Ідеї *таухід* і *вахдат-ал-вуджуд* підводили Галіба до думки про людину як про центр світобудови, а пізнання людиною філософської суті буття взагалі було для нього єдиним доказом реальності Всесвіту. Приймаючи разом з іншими містиками віру в Бога як суть усього буття, він не робив із цього висновку про нереальність і незначущість життя людини. Проте розлад ідеалів поета з навколишньою дійсністю – джерело його постійних душевних мук. «Моє джерело існування – постійний біль і страждання», – пише Галіб. Однак біль і страждання в його творчості – не щось таке, що заважає жити, й навіть не неминуче зло, а джерело існування, тобто те, що примушує жити, боротись, творити. Саме в стражданні митця, приреченого на самотність у цьому світі, вбачав Галіб джерело своєї поетичної наснаги. Однак справжньою трагедією поет вважає індивідуальну самосвідомість людини, бо вона відриває її від космічної, божественної свідомості. «Я смертний і нещасний лише тому, – пише Галіб, – що є окремою особистістю». Доля людини – відчувати біль розлуки з істинною коханою, яка за суфійськими уявленнями є споконвічний Бог. Душа, серце людини співає як туго натягнута струна індійського музичного інструмента, *саза*, чекаючи на зустріч з нею, наче краплина, що мріє про злиття з нескінченним океаном:

*У серці кожної краплини – океан, співає саз.  
Ми всі – його частина, про що питати в нас?!*

Повертаючись до творчості *чхаявадистів*, можна сказати, що вони створюють свій образ *майї*, відмінний від традиційного. *Майя* в їхніх віршах уже не має влади над цим світом. Вона лише іграшка, прикраса та ілюзія в буквальному значенні цього слова. Поет *чхаявадист* упевнений, що мрія про звільнення від земного світу – також ілюзія, іще одна гірка помилка. Справжнє звільнення, справжнє пробудження людини – не в роз'єднанні з землею, а в прийнятті реальної земної дійсності. *Чхаявадисти* не заперечують того, що земний світ – колиска журби, що страждання й біди невід'ємні від життя, але життя само по собі цінне й чудове. Тому й оспівування страждання стає оспівуванням життя. На думку Вівекананди, до філософських ідей якого звертались поети *чхаяваду*, «ідея щастя без страждання або життя без смерті добра – лише для школярів або дітей, проте кожний, хто думає, бачить тут явну суперечність». І відгук цієї думки в поезії Прасада:

*Мука вічного з'єднання щастя з бідом –  
Основа життя величного Всесвіту.*

Отже, частіше за все, нещастя (*дукх*) у *чхаяваді* об'єднується в парі з щастям (*сукх*), і ця пара (*сукх-дукх*) визнається в літературознавстві найбільш повним словесним вираженням суті *чхаявадської* лірики, в якій усе продумано як гармонійна рівновага. Так само, як і Галіб, *чхаявадисти* впевнені, що шлях угору, до щастя, любові, шлях до Бога пролягає через катарсис страждання, що очищає.

А що ж тоді називаємо ми щастям? Де відшукати його в нашому світі, сповненому бідами та журбою? Що посиляє Всевишній людині, окрім страждань? Заради чого всі ці випробовування? Відповідь на це запитання вже давно відома. Мета і сенс людського життя, звичайно ж, – Любов! Усе, що є радісного й чудового в житті, зосереджено в понятті Любов. Поняття це дуже широке, воно містить у собі як кінцеву мету шляху людської душі, так і сам шлях і перепони на цьому шляху.

Підводячи підсумок, можна стверджувати, що визнання земного життя гідним називатися єдиною реальністю – головна думка і головна ланка, яка поєднує і визначає філософські погляди як Галіба, так і поетів-*чхаявадистів*. Висновок цей, проголошений представниками двох найбільших в Індії релігійно-культурних громад, які співіснують і конкурують, став символом переходу до сучасного світобачення. Його підготував увесь перебіг розвитку індійської цивілізації, визначальними етапами якого можна вважати і період (епоху) *бгакті*, і суфійські погляди в руслі цього руху, і поезію більш сучасних авторів, деякі аспекти творчості яких тут розглянуто. Цей висновок неначе підводить ризику під усіма пошуками поетів, філософів, релігійних реформаторів як ісламу, так і індуїзму середньовічної Індії. Реальна людина, що належить усьому світові, не обмежена ані кастовими, ані конфесійними чи іншими умовностями, її почуття й переживання, духовні пошуки, страждання й любов, відносини з Богом і навколишньою реальністю – єдиний об'єкт нового світогляду, нової літератури, шлях до якої вказали М. Галіб і поети *чхаяваду*. І саме це, мабуть, можна вважати одним із головних підсумків так званого індо-мусульманського культурного синтезу, який насправді не має прецедентів у світовій історії.

### **Значение творчества Премчанда для развития индийской литературы**

Премчанд (1880–1936), настоящее имя Дханпатрай Шривастав – индийский писатель, публицист, сценарист, писавший на языках урду и хинди. Автор 13 романов и повестей, 40 сборников рассказов, многих публицистических работ. Он родился в городке Ламхи, расположенном близ Бенареса, работал учителем и школьным инспектором. На его долю выпала невероятно тяжёлая жизнь, однако она не ожесточила его сердце.

Публицистическая деятельность Премчанда сыграла значительную роль в развитии реалистической и демократической литературы в Индии. Под его руководством издавались журналы «Ханс» (1930–1936) и «Джагаран» (1932–1934). Наиболее известными произведениями писателя являются «Приют» («Севасадан», 1918), «Обитель любви» («Премашрам», 1922), «Нирмала» (1923, рус. пер. 1956), «Арена» («Рангбхуми», 1925, рус. пер. 1967), «Поле битвы» («Кармабхуми», 1932, рус. пер. 1958), «Жертвенная корова» («Годан», 1936, рус. пер. 1956). В его произведениях берут истоки такие направления, как *далит сахитья* и *нари сахитья*.

Он мастерски владел языком и держал читателя в напряжении с первой до последней фразы. Его первые новеллы полны эмоций и национализма. Так как он начинал писать на урду, то он хорошо знаком не только с двумя языками, но и с двумя культурами. Он был соединяющим звеном между языками хинди и урду. Все, что он писал, он создавал под впечатлением национально-освободительной борьбы и для ее успеха. В Индии трудно назвать имена, которые сравнились бы с Премчандом.

Гуманизм и благородство составляют основу его мировоззрения. Несчастные люди, на которых никто не обращал внимания, о которых никто не хотел даже говорить, были объектом его творчества. Бедственное положение «низших слоев населения» стало основной темой в произведениях писателя. Героями его произведений впервые стали крестьяне, которые трудятся в поте лица, пытаясь выплатить займы. Все тяготы и лишения их жизни подробно описаны Премчандом. Рядовые крестьяне, изнемогающие от непосильного труда, живущие впроголодь, подвергающиеся унижениям, но не теряющие чувство собственного достоинства, стали центральными персонажами в прозе писателя. Они добры, исключительно честны и верны долгу. Премчанд умел показать благородство страдающих людей. В своих произведениях Премчанд обличал произвол помещиков и ростовщиков, самоуправство полиции, продажность суда, преступления английских колониальных властей.

Вначале Премчанд следовал идеалам гандизма, по его мнению, колонизаторы представляли социальное зло в стране. Но если посмотреть глубже, то начинаешь понимать, что когда они уйдут, в жизни народа ничего не изменится. Постепенно Премчанд осознал, что учение Ганди не решит всех

проблем в обществе, потому что Ганди не был против наличия в обществе каст и варн. Премчанд не был брахманом, поэтому был свободен от менталитета кастовости. В своих произведениях писатель поднимал темы кастовой системы, религиозно-общинной неприязни, неприкасаемости, необразованности общества, свободы для женщин. Все это вместе означало для него освобождение. Он понимал – пока в сознании людей не сформируется чувство единой нации, страна будет раздробленной. И эти идеи были революционными для общества. Премчанд считал народ основной движущей силой общества и боролся за утверждение гуманистических идеалов. Он добивался социального и духовного раскрепощения человека. Добрые, человеческие отношения между людьми вне зависимости от их религиозной, кастовой или национальной принадлежности должны лежать в основе любого общества.

Особенностью произведений Премчанда была глубокая психологическая характеристика действующих лиц. За такую глубину описываемых характеров его считают одним из первых представителей индийского реализма. Он стал основоположником критического реализма в литературах урду и хинди. За ним последовали такие известные авторы, как Манто, Кришна Чандр, Раджендра Синх Беди. Реалистическое течение, среди представителей которого были и писатели марксистской ориентации, получило в Индии название *прагатиवाद*, или *прогрессивизма*. Наиболее известными представителями течения были Яшпал (1903–1976), Упендранатх Ашк (1910–1997), Рангея Рагхав (1923–1962), Вриндаванлал Варма (1889–1969) и некоторые другие. Одной из заслуг Премчанда является создание Ассоциации прогрессивных писателей Индии, организации, которая имела огромное значение в формировании современной индийской литературы. Незадолго до своей смерти он был избран председателем Ассоциации, а последний его роман под названием «Годан» («Жертвенная корова») считается образцом критического реализма. Премчанд дает четкие представления об исторических событиях того времени, как бы открывая исторический слой за слоем. Без его произведений невозможно прочувствовать особенности и специфику индийского общества. Произведения этого выдающегося писателя, несомненно, являются одним из важнейших элементов индийского культурного наследия, в них отражается уникальная, особенная душа многоликой и яркой Индии.

**М. О. Дудник, Київ**

(викладач мови гінді в Київській гімназії східних мов № 1)

### **Викладання мови гінді в Київській гімназії східних мов № 1**

Мова гінді з 26 січня 1965 р. є офіційною державною мовою Індії (англійська мова є другою державною мовою), і нею послуговується центральний уряд країни. Вона поширена переважно в північних штатах, є другою за значенням мовою Андаманських і Нікобарських островів, а також нею спілкуються в усій Північній та Центральній Індії разом із іншими

регіональними мовами. Сучасну мову гінді можуть зрозуміти і в інших областях Індії та сусідніх країнах (Непалі, Бангладеш і Пакистані).

Гінді належить одне з перших місць у світі за кількістю людей, які розмовляють цією мовою. За кількістю тих, для кого мова гінді є рідною, вона на п'ятому місці у світі після китайської, арабської, іспанської та англійської мов. Тому стає зрозумілим, чому володіння мовою гінді є актуальним не лише для її носіїв, а й для тих людей, які цікавляться як сучасною, так і давньою Індією.

Викладання мови гінді в Київській гімназії східних мов №1 було розпочато 1992 року. Першим учителем із мови гінді була К.В. Довбня, випускниця Санкт-Петербурзького університету. Серед тих, хто зробив великий внесок у вивчення мови гінді в стінах гімназії за минулі 20 років можна назвати також О.А.Борділовську та Є.А.Реутова. Зусиллями колишніх і нинішніх учителів зібрано велику літературу, наочний і тематичний матеріал, який сприяє зацікавленню учнів у поглибленому вивченні Індії та унікального спадку її видатних представників, чий духовні та філософські вчення мали величезний вплив на погляди багатьох відомих діячів усього світу та України зокрема.

Велику допомогу гімназії надає посольство Індії в Україні: співробітники посольства допомагають технічними засобами, літературою, підручниками, надають відеозаписи, присвячені культурі Індії, беруть участь у святкових заходах, відвідують уроки мови гінді.

За час викладання мови гінді в гімназії був накопичений великий досвід, завдяки якому вдалося виявити особливості навчання мови гінді для учнів різних вікових категорій та укласти науково обґрунтовану методику викладання, що згодом стала невід'ємною частиною «Концепції навчання східних мов у Київській гімназії східних мов № 1» (далі «Концепція»). 2005 року «Концепція» була детально розроблена для всіх східних мов, що викладаються в гімназії, учителями східних мов і науковцями Інституту педагогіки АПН України, зокрема Лабораторії навчання іноземних мов під керівництвом проф. В.Г. Редька.

Одна з частин «Концепції» присвячена мовній типології та лінгвістичним особливостям, за якими визначають рівні оволодіння східними мовами. Аналіз досвіду викладання мови гінді в гімназії дав можливість виявити основні труднощі, які зустрічаються в процесі вивчення мови гінді учнями. «Концепція» спрямувала зусилля на створення сучасного навчально-методичного комплексу вивчення мови гінді. Наразі ведеться інтенсивна робота над підручниками й посібниками, які укладаються за новими вимогами Концепції та враховують принципи введення матеріалу за комунікативно-діяльним підходом.

2006 року на основі «Концепції» була розроблена сучасна «Програма викладання мови для шкіл з поглибленим вивченням східних мов для 1–12 класів» (далі Програма), яка 2010 року була перероблена для 1–11 класів.

Гімназисти старших класів мають змогу спробувати свої сили в Київській міській (відкритій) олімпіаді зі східних мов. Із 2006 р. олімпіада вийшла на

рівень міжнародної: позмагатися з учнями гімназії східних мов №1 кожного року з Росії приїзять представники школи-інтернату з поглибленим вивченням мови гінді № 19 м. Москви.

Учні старших класів пишуть і захищають наукові праці в Малій академії наук. Завдяки опрацюванню численних матеріалів учні поглиблюють і вдосконалюють свої знання з історії, культури і традицій Індії, а також мають змогу спілкуватися із вченими Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Усі спільні зусилля учительського та учнівського колективу, а саме – створення «Концепції», програми, їх упровадження в навчальний процес, створення навчально-методичного комплексу, з одного боку, участь в олімпіадах та МАН тощо – з другого, дозволяють випускникам гімназії успішно вступати до вищих навчальних закладів та надалі вивчати мову гінді в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка та Київському національному лінгвістичному університеті.

**Т. О. Акініна, Київ**  
(магістрантка Київського національного  
університету імені Тараса Шевченка)

### **Особливості функціонування експресивно забарвленої лексики в художньому стилі мови гінді**

Для дослідження лексичних засобів створення експресивності мовлення в тексті художнього стилю мови гінді, необхідно проаналізувати закономірності функціонування експресивно забарвленої лексики. Основу лексичного складу кожної мови становить загальноновживана лексика, що вживається в різних жанрах усіх стилів і є стилістичним тлом для інших шарів лексики, яким притаманне певне стилістичне забарвлення.

Стилістика мови гінді вивчалася деякими радянськими вченими, такими, як В.М. Бескровний, В.Г. Ульциферов, із погляду на її функціональність та словниковий склад, проте жоден із стилів сучасної мови гінді не був достатньо вивченим. Останніми роками все більше посилюється інтерес до стилістичного аналізу художніх текстів мови гінді. Дослідження експресивно забарвленої лексики стає вагомим питанням у вивченні авторської мови в літературі гінді й відображає актуальні тенденції сучасної літературної форми.

У доробках вітчизняних індологів тема стилів художніх творів мовою гінді, як і тема «експресивно забарвленої лексики», є недостатньо вивченою. Для того, щоб проаналізувати особливості функціонування експресивно-забарвленої лексики в художніх творах, треба визначити засоби та прийоми лексичної експресивності, провести класифікацію лексичних *експресивів*, що використовуються в текстах дослідження, та проаналізувати функції експресивно забарвленої лексики в художніх творах мовою гінді.

Ми розглянемо експресивно-забарвлену лексику в романі Премчанда «Жертовна корова». Автор успішно користується стилістичними можливостями полісемії, досягає точного вираження думки за рахунок переносних значень слів, що виникають у певних контекстах, у поєднаннях однієї лексичної одиниці з іншими словами.

Зокрема, письменник вдало демонструє стилістичні можливості дієслівної багатозначності. Автор використовує найпоширеніші дієслова гінді та наповнює їхнє семантичне значення, спираючись на умови контексту в кожній окремій ситуації.

Серед багатозначних слів варто виділити лексичні одиниці, що мають кілька значень, але ці значення не можна поділити на первинне та вторинне чи пряме й переносне. Не можна сказати, що, вживаючи ці слова, Премчанд прагне досягнення конкретної мети в зображенні характерів героїв, в описі картин. Уживання цих слів є просто об'єктивною необхідністю, тобто вони вживаються на позначення певних реалій об'єктивного світу, про які розповідає письменник.

У романі «Жертовна корова» автор використовує й такі синоніми, що мають яскраве стилістичне забарвлення. Однак не всі синоніми цього ряду однотипні. В деяких із них емоційно забарвлені всі слова, а в інших – одне слово або й кілька з погляду емоційного забарвлення залишаються нейтральними. Використання синонімів у художньому тексті – це один із найголовніших засобів творення експресивності, надання стилістичної виразності тексту.

Узагалі слід зазначити, що автор цього дослідження не обмежується простим використанням синонімів, а збагачує їхню семантику, перетворює їх на образні, експресивні засоби вираження. Тобто ці слова є синонімами лише в контексті (їх називають контекстуальними синонімами). Вони об'єднуються загальним спільним змістом, нерідко охоплюють слова зовсім різних понятійних сфер, стилістичних пластів лексики.

Окрім багатозначних слів та синонімів, до зображувальних засобів мови, особливо художнього твору, відносять антоніми – слова, які мають протилежне значення. Антоніми відіграють важливу роль в емоційно-експресивній та образній передачі думки, створенні системи художніх контрастів. Безперечно, що в романі Премчанда «Жертовна корова» численними й значимими є абсолютні антоніми.

Проаналізувавши особливості вживання експресивно-забарвленої лексики, ми дійшли висновків, що серед усіх засобів мовної експресії найчастішими є ті прийоми і методи, які автор використовує для досягнення стилістичної та комунікативної мети. Зокрема це багатозначні слова, синоніми та антоніми.

**Багатовимірність жіночого образу в поезії  
С. К. Чауган та Лесі Українки**

Поетичні твори Субгадри Кумарі Чауган та Лесі Українки дають змогу краще пізнати схожість та розбіжності в ситуаціях, які склалися в Індії та Україні й сприяли феміністичному руху. У кожній поезії вибір С.К.Чауган та Лесі Українки завжди на користь жінки, хоча призначенням їхньої поезії була любов до батьківщини, свого народу, прагнення до незалежності, до свободи й заклик до пробудження жіночої свідомості, яка має відігравати чи не найважливішу роль в індійському та українському суспільстві. Оскільки жінка – це невід’ємна і важлива частина суспільства.

Їхня «жіноча незалежність» полягає не в тому, щоб позбавитись нав’язаних суспільством рамок, не в тому, щоб звільнитися від обмежувальних пут, а в тому, щоб отримати незалежність у всіх значеннях цього слова. Жінка в їхніх поезіях посилає свої повідомлення співвітчизникам у різних образах: в образі дівчини, коханої, дружини, сестри й матері, в яких описуються певні повчальні частинки життя самих поетес. Та всім цим жінкам властива національна самосвідомість, що керує їхніми вчинками. Обидві поетеси проживають свої твори, наче власне життя, й водночас пишуть життєві узагальнені твори.

Ознайомившись із течіями і напрямками, представницями яких вони були, стає очевидним, які суспільні обставини стали підґрунтям для написання їхніх поетичних творів. С.К.Чауган розглядала літературу як важливий фактор національного пробудження. Вона намагалася ліквідувати розрив між літературою й життям, вважаючи, що література має сприяти суспільному прогресу, пробуджувати почуття патріотизму, національної гордості, стверджувати нові, прогресивні норми суспільної моралі, сприяти об’єднанню народу. Вона писала доступною для народу мовою, прагнучи тим самим об’єднати індійську націю. С.К.Чауган доповнила свою поезію і проблемами жінки, якій на той час належало величезне місце в індійському суспільстві. Ця проблематика присутня також у поезії Раджрані Деві, яка прагнула пробудити жіночу свідомість, а водночас і національну. Вона прагнула довести важливість жінки в суспільстві. Жіночі права обстоювали й Торан Деві Шукль Лаллі, Бундельбала, Гопаль Деві та ін. Вони прагнули обстоювати жіноче право на освіту, на зняття *парди* та й узагалі право на нормальне життя.

Леся Українка також кинула виклик панівній чоловічій традиції, бо відчувала себе спадкоємицею традиції «жіночої літератури», маючи своїми попередницями Марка Вовчка й Ганну Барвінок, Олену Пчілку й Наталю Кобринську. Літературні образи жінок XIX ст. – «покрітки», «бурлачки», «повії», що були квінтесенцією горя, нещастя й немочі, – спонукали Лесю Українку звернутися до цієї теми. «В українській літературі вперше прозвучав

інтелігентний жіночий голос, а разом з ним і феміністична ідея», – писала Соломія Павличко.

Патріотичні мотиви були основною метою творчості обох поетес – Субгадри Кумарі Чауган та Лесі Українки, – які прагнули незалежності своєї держави не менше, аніж чоловіки, і виявили власну силу і мужність про це сказати вголос. Та у творах Лесі Українки на цю тему образ жінки узагальнений, вона говорить від себе і водночас від усіх і за всіх. У творах же С.К.Чауган присутній традиційний історичний образ жінки-легенди, яка обстоювала в бою незалежність своєї держави, що стало чималим стимулом для її співвітчизниць. Та узагальнення теж мають місце в її поезії.

Розглядаючи місце закоханої жінки в поетичних творах С.К.Чауган та Лесі Українки, можна прослідкувати всю силу кохання, відданості, щирості, притаманних жінці. В їхніх поетичних творах присутні традиційні образи коханих: у нашої співвітчизниці – біблійні (Нерукотворний Спас), в індійської письменниці – індуські (коханий чоловік порівнюється з Шивою).

Окрім схожих тематик, у поетичних творах цих поетес є і відмінні сюжети. Це стосується образу жінки-матері та жінки-берегині, що спричинено відмінностями соціальних і релігійних обставин обох країн. Так само є розбіжності в тематиці любовної лірики, оскільки С.К.Чауган пише про невзаємне кохання, кохання в розлуці, а Леся Українка – про втрату коханого. Та у творчості обох поетес ми бачимо всю силу жіночої любові.

Обидві поетеси демонструють справжню багатовимірність жіночого образу в своїх творах, сповнених як патріотизму й любові до батьківщини, так і сили жіночого кохання в інтимній ліриці. Жінка у творах обох поетес може бути і справжньою героїнею, яка готова віддати життя за свій рідний край; справжнім патріотом, який поважає і любить батьківщину. Жінка може любити й бути коханою, захищати й оберігати, присвятити своє життя лише тій одній людині, яку кохає, і бути сильною, перебуваючи в розлуці. Може бути слабкою й беззахисною, але завжди залишається жіночною.

**О. І. Радченко, Київ**

(магістрантка Київського національного  
університету імені Тараса Шевченка)

### **Основні риси офіційно-ділового стилю мови гінді**

Одним із актуальних завдань сучасного вітчизняного мовознавства є дослідження особливостей формування, структури й функціонування офіційно-ділового стилю мови гінді з огляду на його важливість як у внутрішній (у законодавчій та адміністративно-канцелярській сферах), так і в зовнішній (у дипломатичній галузі, на міжнародній арені) діяльності держави. Особливо це стосується періоду становлення офіційно-ділового стилю в мові гінді.

Розвиток стилістики в мові гінді є незавершеним процесом, тому що мова розвивається постійно, а отже, відбувається і розвиток функціональних стилів. Дослідження офіційно-ділового стилю залишатиметься актуальним доти, доки буде розвиватися мова й держава.

Питанням стилю мови займалися багато науковців, такі, як К.А. Логинова, М.Н. Кожина, Д.Н. Шмельов, А.А. Ушаков та ін. На жаль, вивчення офіційно-ділового стилю мови гінді займались лише двоє науковців – В.Г. Ульциферов та В.М. Бескровний. З індійських науковців можна виділити Б. Тіварі, Г. Шривастава, Р. Санкрітьяна, зокрема, останній переклав Конституцію Індії з англійської мови на мову гінді. Щодо вивчення сучасного офіційно-ділового стилю, то однією з фундаментальних праць у цій галузі є монографія Е.М. Іссерлін «Офіційно-діловий стиль». Серед праць, що мають практичну спрямованість, безперечно, представляє інтерес посібник Л.В. Рахманіна «Стилістика ділового мовлення та редагування службових документів».

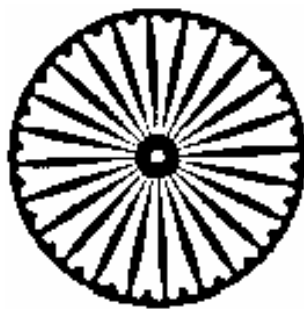
Далі з'ясовуємо сферу вживання офіційно-ділового стилю, що зумовлює його жанрову розгалуженість. Обслуговуючи потреби суспільства в державному, громадському, економічному й політичному житті, тексти офіційно-ділового стилю мають виразні відмінності у межах одного жанру. Водночас для всіх текстів офіційно-ділового стилю характерні й спільні мовні риси. Якщо аналізувати лексичний склад мови гінді, то офіційно-ділова комунікативна сфера включає суспільно-політичну лексику і спеціальну термінологію, що використовується залежно від жанру й змісту документа, від тієї галузі виробничого, державного чи суспільного життя, яку відтворює документ.

Суспільно-політична та термінологічна лексика – це відкрита система, що постійно поповнюється новими одиницями інших лексичних розрядів. Збагачення її складу відбувається не лише за рахунок появи нових слів відповідного змісту, а й у результаті переосмислення значень лексем, які вже є у мові.

Розглядаючи граматичні та семантичні особливості мови гінді, варто зазначити, що ділові документи тяжіють до складних структур. Це обумовлено змістом і необхідністю висловити всю сукупність близько пов'язаних фактів і положень у межах одного параграфа, пункту закону чи іншого подібного документа, що приводить до вживання багаточленних складних речень. Адже саме завдяки ним можна передати всю послідовність дій, які фіксуються в офіційних документах. Характерним є вживання сполучників сурядності. Всі ці конструкції допомагають точніше передати особливий характер офіційно-ділового стилю мови гінді. А саме – виразити обов'язковість, незмінність і неухильність виконання.

У результаті аналізу офіційно-ділового стилю мови гінді стало зрозумілим, що, юридично маючи офіційний статус, гінді фактично ще не виконує роль об'єднувального фактора для індійців як нації. Напевно, жодна мова не зможе вповні реалізувати цю функцію в поліетнічній Індії: ані сучасна англійська, ані стародавня мова санскрит, ані будь-яка інша індійська мова. Проте вони постійно розвиваються й поповнюються новими лексичними одиницями. Вірогідно, в наш час мова гінді – це єдина індійська мова, яка може стати репрезентантом Індії у світі

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ДУ «ІНСТИТУТ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ НАН УКРАЇНИ»  
ВСЕУКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ ІНДОЛОГІВ  
ПОСОЛЬСТВО РЕСПУБЛІКИ ІНДІЯ В УКРАЇНІ



## Т Е З И

### IV Всеукраїнської конференції індологів

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

30–31 січня 2018 р.



Київ 2018



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

# ВІДКРИТТЯ КОНФЕРЕНЦІЇ

**Вступне слово**  
**Президента Всеукраїнської асоціації індологів О. І. Лукаш**

## ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

### Вітальне слово:

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

**Адомайтіс В.В.**, Надзвичайний і Повноважний Посол України в Республіці Індія (1998–2000), Президент ГО «Товариство Україна – Індія».

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

**Ковалевський В.В.**, заступник директора Департаменту країн Азіатсько-тихоокеанського регіону Міністерства закордонних справ України.

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

### Доповіді:

**Манодж Кумар Бгарті**, Надзвичайний і Повноважний Посол Республіки Індія в Україні.  
*«Індія – 70 років незалежного розвитку: досягнення, проблеми, перспективи».*

**Семенець О.Є.**, Надзвичайний і Повноважний Посол України в Республіці Індія (2001–2006), член Ради директорів Української Асоціації зовнішньої політики, доктор філологічних наук, професор Київського національного лінгвістичного університету.  
*«Індія за роки незалежності: розвиток науки та освіти».*

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

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

**Циватий В.Г.**, кандидат історичних наук, доцент, член правління Наукового товариства історії дипломатії і міжнародних відносин, Заслужений працівник освіти України.

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

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

*«Індія у системі міжнародних відносин: регіональний аспект».*

**Пророченко Н.О.**, кандидат історичних наук, доцент кафедри тюркської філології факультету сходознавства Київського національного лінгвістичного університету.

*«Роль традиції в суспільному розвитку сучасної Індії».*

## ЗАСІДАННЯ СЕКЦІЙ

### СЕКЦІЯ «ІСТОРІЯ ІНДІЇ»

(нова, новітня, міжнародні відносини)

**Т. О. Метельова, Київ**

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

#### **Індійська модель політики історичної пам'яті: засади, проблеми й перспективи**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Роль традиції у суспільному розвитку сучасної Індії**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**О. А. Борділовська, Київ**

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

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

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

корупцією і довів можливість виглядати надзвичайно вишукано в національному одязі.

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

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

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

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

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

**О. І. Лукаш, Київ**

(к.і.н., пров. н. с.,

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»,

Президент Всеукраїнської асоціації індологів)

### **Індія у системі міжнародних відносин: регіональний аспект**

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

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

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

Розглядаючи *безпековий вимір* регіональних (у тому числі інтеграційних) тенденцій у регіоні, необхідно зауважити, що при створенні SAARC та в

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

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

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

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

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

### **Роль Индии в решении демографических и экономических проблем глобализации**

Демография и экономика Индии оказывают все большее влияние на судьбы мира. Согласно прогнозам, в 2030 г. численность населения в Индии составит 1,5 млрд человек. Причем основная масса его будет представлена молодежью – в отличие от стареющего и численно сокращающегося населения Европы и, в частности, Украины. На 2030 г. демографы прогнозируют, что население «индийской» Азии (бывшей Британской Индии) составит около 27% мирового населения. При этом в возрастной категории от 15 до 24 лет будет приблизительно 242 млн человек. Индийская диаспора за пределами Индии составляет 25 млн человек (они дают стране 50 млрд долларов), а если брать выходцев из всей бывшей Британской Индии, то диаспора насчитывает 50 млн человек.

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

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

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

Модернизация Индии в значительной степени внешне ориентирована и в определённой степени приспособлена к планам элит ЕС и США, к мировой капиталистической экономике и не является альтернативным ей вариантом развития. Здесь надо принимать во внимание, что создание в Южной Азии производственной зоны, основанной на дешевой «сверхэксплуатируемой» рабочей силе, имело целью, прежде всего, насыщение дешевой продукцией рынков Западной Европы и США.

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

**І. І. Вітер, Київ**

(к.е.н., пров. н. с.,

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

**В. І. Вітер, Київ**

(ст.н.с., НДІ праці і зайнятості населення

Мінсоцполітики України і НАН України)

### **Індія в глобалізаційних процесах: позитивні та негативні наслідки**

Сучасна Індія з успіхом включилася в глобалізаційні процеси, про що свідчить той факт, що з 2014 р. вона стала третьою економікою світу за обсягом ВВП після США і Китаю. За прогнозами, до 2032 р. економіка Індії зросте з 2,3 трлн доларів США до 10 трлн дол. США. Все залежить від того, як країна справиться з НТР. Економічне зростання в Індії розпочиналося за чисельності населення 1 млрд і менше ніж за двадцять років привело до подвоєння доходів на душу населення. У країні спостерігається значний прогрес людського розвитку, зростання залишається стійким і навіть в період економічної кризи коливалося у діапазоні 5,5-8,5% (дані ОЕСР). Завдяки проведенню ліберальних реформ та ефективному використанню територіальних, сировинних і людських

ресурсів країна змогла досягти успіхів, у короткий термін інтегруватися в світову промислово-фінансову систему й адаптуватися до глобалізаційних економічних та соціальних процесів. Експерти прогнозують, що країни БРІКС, до яких належить Індія, мають стати локомотивом розвитку світової економіки в 2020–2050 рр. (тобто на шостому кондратьєвському циклі).

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

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

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

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

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

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

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

### **Regarding the problem of Indian civilization sociocultural basis and dynamics**

The Western civilization is regarded as the one expressing the objective laws of nature for all times and peoples by the historical discourse of «Modern» epoch. Other peoples are either to get on the path to westernization or to perish. The historic perspective of humanity is generalized to a single homogenous social construct of European type. The crisis of «Modern» world-view that began by the last third of 20<sup>th</sup> century, among other things, expressed itself in the criticism of this Europe-centric interpretation of history. The problem of overcoming the established stereotypes in the perception of history of non-Western societies, and specifically the Indian civilization and its sociocultural origin and dynamics, becomes very relevant. The initial milestone of establishment of the sociocultural origins is defined by the «Axial Age». The concept of «Axial Age» is a key one in the philosophy of history, cultural and political studies. According to Karl Jaspers, the essence of «Axial Age» (800–200 BC) is the global revolution of consciousness, the battle of «rationality and rationally validated experience against the myth (logos against myth». But, during the «Axial Age» in India there was no struggle between the opposites that the Europeans are used to: logos did not fight the myth, in fact the magical-ontological thinking was incorporated by the new world-view paradigm that was created by interpreting «the past».

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

Regarding the dynamics of Indian Civilization, we have to highlight that the statement about India being in the state of complete civilization crisis by the beginning of the 18<sup>th</sup> century AD, that keeps popping up in the Ukrainian and Russian history textbooks and reference literature is not defensible. There was no economic

regress of any kind in India of 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century. By mid-18<sup>th</sup> century India had great economy, well-developed commodity/money system and deep traditions in commerce and usury. The dissolution of the Mogul Empire is not equivalent to the social or political degradation of the society if we interpret it in the scope of Indian socio-cultural tradition, as the Imperial type of government is not a part of this tradition. India's development followed its traditional civilization values, so there's no proof of any kind of cultural decline. There are varying opinions about the outcomes of the interaction of the Hindu and Islamic sociocultural traditions in pre-colonial period, but usually the high robustness of the sociocultural basis of Indian civilization is highlighted.

**В. Г. Циватый, Киев**

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

### **Внешняя политика Индии: исторический традиционализм и национальные особенности**

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

Истоки дипломатической службы Индии современного типа исторически относятся к периоду британского колониального правления. В 1947 году институционализировалось Министерство иностранных дел Индии (МИД), а также взаимоотношения с Содружеством. Набор сотрудников с этого периода базируется на системе экзаменов и тестов Индийской административной службы. Изначально обучение проходит на базе Национальной Академии администрации имени Лала Бахадура Шастри, а продолжается в новой институции – в Институте дипломатической службы. В этом Институте будущие дипломаты, наряду с посещением лекций, постигают азы практической дипломатии и проходят практику в различных правительственных структурах, осуществляют поездки по Индии и за границу. После краткосрочного периода работы в МИД дипломат направляется за рубеж

в качестве третьего секретаря Посольства. В том случае, если на этой должности он подтвердил свою профессиональную пригодность и компетентность, дипломат становится вторым секретарём. Дальнейшие посты – первый секретарь, советник, посланник и посол. Должности на консульской службе – вице-консул, консул и генеральный консул. Высшие должности МИД Индии институционально состоят из шести категорий: помощник секретаря, заместитель секретаря, директор, общий секретарь, дополнительный секретарь (по особым поручениям) и секретарь, а возглавляет Министерство иностранных дел Индии министр.

В течение календарного года в структуру МИД принимается от 9 до 19 человек. По состоянию на 2018 год в Индии насчитывается немногим более 600 дипломатов, которые работают в центральном аппарате МИД и 169 – в зарубежных дипломатических и международных миссиях.

Национальной особенностью внешней политики Индии является то, что она довольно гибкая и основывается на отдельных доктринах по конкретным вопросам (например, в 1999 году появилась Ядерная доктрина Индии). В целом, внешнеполитический курс Индии XXI века следует анализировать и оценивать по специальным заявлениям, коммюнике, комментариям, совместным заявлениям, голосованиям по итоговым документам в ООН и т.д.

Внешняя политика и модель дипломатии современной Индии во многих случаях соответствуют лучшим мировым образцам. В их исторической основе заложены европейские традиции и институциональные модели построения органов внешних сношений и подготовки дипломатических кадров. Основными приоритетами дипломатической деятельности для Индии на сегодня является публичная, культурная и гастрономическая (кулинарная) дипломатия.

В условиях новых вызовов и угроз полицентричного мира XXI века Индия акцентирует внимание на многосторонней и конференционной дипломатии, что, несомненно, способствует росту её международного и политико-дипломатического авторитета среди ведущих государств мира и региона.

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

### **Індія в стратегії національної безпеки США 2017 р.**

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

Стратегії демократичних адміністрацій Б. Обама (2010 і 2015 рр.) і республіканської адміністрації Д. Трампа суттєво відрізняються, що відображає

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

Стосовно Індії, обидва документи розглядають її як державу і партнера, відносини з яким мають поглиблюватись. У Стратегії 2015 р. відзначалося продовження процесу посилення стратегічного та економічного партнерства між США та Індією. Підкреслювалося, що основу їхнього співробітництва формують спільні цінності як двох найбільших у світі демократій та взаємні інтереси, особливо у сферах безпеки, енергії і довкілля. Адміністрація Б. Обама заявляла про підтримку ролі Індії у забезпеченні регіональної безпеки, її участі у критично важливих регіональних інституціях. Відзначалася стратегічна конвергенція політики Індії і США, спрямованої в Азійсько-Тихоокеанський регіон.

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

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

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

Найбільше Стратегія 2017 р. акцентує увагу на американських інтересах у Індійсько-Тихоокеанському регіоні, який простягається «від західних берегів

Індії до західних берегів США», є «найбільш населеною і динамічною в економічному відношенні частиною світу» і де відбувається «геополітична конкуренція між вільним і репресивним баченнями світу».

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

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

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

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

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

Натомість Стратегія 2017 р. називає Китай (разом з Росією) країною, що кидає виклик владі, впливам та інтересам США, намагається зруйнувати американську безпеку і процвітання. Хоч визнається, що конкуренція не завжди

веде до ворожості і робить конфлікт неминучим, проте документ застерігає, що ніхто не повинен ставити під сумнів готовність Америки захищати свої інтереси.

У той час як Стратегія 2015 р. окреслювала продовження співпраці з Індією і Пакистаном, основними регіональними партнерами США періоду «холодної війни», – «щоб сприяти стратегічній стабільності, боротися з тероризмом, просувати регіональну економічну інтеграцію у Південній і Центральній Азії», у Стратегії 2017 р. зазначається, що жодне партнерство не може зберегтися, якщо Пакистан надає підтримку насильницьким угрупованням і терористам. Торговельні й інвестиційні зв'язки США з Пакистаном поставлено у залежність від підвищення безпеки і допомоги Пакистану в досягненні антитерористичних цілей США. Таким чином, Стратегія національної безпеки адміністрації Д. Трампа визнає Індію основним стратегічним партнером США у двох регіонах – Індійсько-Тихоокеанському та в Азії (Південній і Центральній). Вона продовжує стратегічну лінію на розвиток регіонального і глобального співробітництва з Індією і визначає перспективи його поглиблення на основі спільних інтересів двох держав. Цьому сприяє визнання Китаю основним геополітичним конкурентом США і фактична відмова Вашингтона від партнерства з Пакистаном. З іншого боку, реалізація цих можливостей значною мірою залежать від позиції Індії, включаючи розвиток відносин в трикутнику Індія–США–Росія.

**П. М. Ігнат'єв, Київ**

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

### **Стратегічне партнерство США та Індії**

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

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

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

- США зацікавлені, щоб Індія підтримувала стабільність Афганістану як країни, у відбудову якої єдина наддержава вклала 113 млрд доларів, а це більше коштів, ніж було надано повоєнній Західній Європі згідно з планом Маршалла;
- США розраховують, що за рахунок налагодження співробітництва між Індією та Державою Ізраїль у військовій сфері ця країна вийде з ізоляції в Азії;
- вчиняючи тиск на Індію, офіційний Вашингтон намагається не допустити партнерство Делі з Іраном в енергетичній царині, бо кошти, отримані шийтським режимом, можуть бути спрямовані на посилення іранського впливу у близькосхідному регіоні;
- продаж американської військової техніки до Індії покликаний стримувати КНР;
- індійська діаспора у США, яка налічує 3,5 млн осіб, досить впливова, бо її представники працюють в аерокосмічній царині, в галузі інформаційних технологій та медицині;
- для американських корпорацій індійський ринок досить важливий, адже незважаючи на низьку купівельну спроможність більшості населення, індійський середній клас оцінюється в 300 млн. осіб;
- Індія посідає 12-е місце у світі за інвестиціями в американські державні облігації, контролюючи їх на суму в 123,7 млрд доларів;
- індійський флот також відіграє важливу роль у боротьбі з сомалійськими піратами, а США, у свою чергу, докладають значних зусиль для знищення терористичних організацій у регіоні Африканського Рогу.

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

### **Ресурс «м'якої сили» сучасної Індії: йога**

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

Особливу роль у політиці «м'якої сили» відіграють концептуальні основи мирного розвитку, які може запропонувати країна. Індія як батьківщина ненасильницької політики асоціюється з образом Махатми Ганді та його

ідеями. Сама ідея ненасильства (ахімси) здавна притаманна індійській культурі, оскільки мала величезне значення в індуїзмі, буддизмі, джайнізмі. Запропонована Махатмою Ганді стратегія боротьби проти британського колоніалізму спиралася на філософію ненасильницького спротиву, яку тепер вважають ідейною основою індійської моделі «м'якої сили». Останніми роками цій моделі приділяється все більше і більше уваги. Здатність «м'якої сили» гуманізувати міжнародні відносини, обмежуючи застосування реальної, жорсткої сили, однозначно зберігає цінність цього напрямку в очах індійської еліти. Створення позитивного іміджу країни стає невід'ємною частиною її зовнішньої політики.

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

Старовинне індійське заняття за останнє півстоліття поширилося світом, ставши модою, потім бізнесом, а тепер і політикою. Великою перемогою в Індії вважають повідомлення про зростання кількості секцій йоги в Китаї, який довгий час був цитаделлю власних вельми модних у світі практик, таких, як цигун. Індійці вважають це реальним підтвердженням власної «м'якої сили», якщо навіть Китай капітулює. А з ним Індія веде давню і напружену конкурентну боротьбу. Досвід Індії в царині вибудовування національної моделі «м'якої сили» може бути корисним для України, яка поки що робить перші кроки в комплексному застосуванні національних ресурсів «soft power» на міжнародній арені.

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

### **Україна – Індія: еволюція відносин**

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

Одним із основних чинників зовнішньополітичної та зовнішньоекономічної стратегії України є збалансований розвиток зв'язків із країнами регіону. Розвивається співпраця щодо залучення інвестицій для реконструкції і переобладнання вітчизняних підприємств, у судно- та авіабудуванні, освоєнні космосу, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС. Країни АТР виявляють інтерес до української металургії, машинобудування, військово-технічної продукції. Відносини України з державами АТР на сучасному етапі набувають принципово нових рис прагматичної багатовимірної співпраці.

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

Авторами документа виступили делегації Німеччини, Канади, Коста-Ріки, Литви, Польщі та України. Ще понад 40 країн підтримали проект як спонсори. Підтримали резолюцію 100 країн – членів ООН, 11 країн проголосували «проти», а «утримались» 58 країн, не брали участі в голосуванні 24 країни. Серед тих, що утримались, Індія і Китай. У цій гамі взаємовпливів виникає питання вибору цих двох країн на користь російської позиції.

*Замислимося: які причини спонукали індійську сторону обрати саме таку позицію?* Серед комплексу проблем передусім привертає увагу комплекс територіальних суперечок. Звернімо увагу на те, що Індія має безліч територіальних проблем з іншими країнами регіону, зокрема і з Китаєм. Територіальна війна між супердержавами у 1962 році завершилася одержанням

фактичного контролю Китаю над спірною територією. З Бангладеш також не врегульована низка територіальних питань. Це і лінія прикордонної смуги, взаємні претензії на острови, проблема анклавів Бангладеш на території Індії тощо. Тривають суперечки і з Пакистаном. Миротворці ООН перебували у Кашмірі – спірній території з 1949 р. У 2004 році країни припинили військові дії через сильний землетрус в Кашмірі. Однак проблема не набула кінцевого розв'язання. Водночас склалися непрості територіальні претензії Індії та Непалу: спірна ділянка у 400 кв. км (річка Калапані) на кордоні з Непалом; проблеми незаконного перетину кордону маоїстськими угрупованнями тощо. Неспокійно і на індійському кордоні з Бутаном і М'янмою.

Аналізуючи позицію Індії щодо України під час обговорення вище зазначених питань в ООН, зокрема щодо територіальних зазіхань Росії та анексії Росією Криму під час голосування, можна припустити, що в умовах доволі гострих територіальних змагань Індії та Китаю, в умовах нарощування обома країнами ядерної і в цілому військової сили, до того ж широку економічну співпрацю, а з іншого боку – залежність від російських енергоносіїв, *індійська сторона не могла собі дозволити прилюдно не підтримати позицію КНР.*

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

### **Китайсько-індійські відносини на сучасному етапі**

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

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

Не меншу увагу також привертає формування нової парадигми двосторонніх відносин між цими двома азійськими велетнями. З приходом до влади нового покоління політиків в Індії та Китаї, а саме Прем'єр-міністра Індії Нарендри Моді та Голови КНР Сі Цзіньпіна, двосторонні відносини почали набувати нового змісту. Необхідність застосування нових підходів та бачення в

двосторонніх відносинах між країнами була зумовлена формуванням нового політико-економічного середовища, в якому опинились ці країни, а також зміною ролі цих країн у світі.

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

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

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

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

**О. А. Клименко, Київ**  
(к.політ.н., доц., ст.н.с.)

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

### **Особливості розвитку індійсько-китайських відносин на початку XXI ст.**

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

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

Розглядаючи формування тенденцій індійсько-китайських взаємин на початку XXI ст., варто відзначити, що двосторонні відносини країн перейшли у

стадію зрілого і стабільного розвитку. Свідченням цього є численні двосторонні та багатосторонні проекти за участю Індії та Китаю.

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

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

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

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

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

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

Крім того, Індія вперше розпочала співробітництво з Японією, яке, як передбачається, спричинить пожвавлення індійської економіки та сприятиме створенню внутрішньоазійської противаги Китаю. 11 листопада 2016 р. було підписано індійсько-японську угоду про співробітництво у сфері мирного

атому. 20 липня 2017 р. вона вступила в дію. Варто відзначити, що Китай та Індія нині також виступають у ролі конкурентів на африканському континенті.

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

Індія, так само як і Китай, демонструє стратегічний характер зовнішньої політики в різних регіонах світу. На Близькому Сході вона взаємодіє з Іраном та з Об'єднаними Арабськими Еміратами, налагоджує контакти із Саудівською Аравією. Вона прагне, щоб її сприймали як активного гравця і всіляко підтримує взаємини з країнами АСЕАН, намагаючись нейтралізувати вплив Китаю в регіоні Південної Азії. Зрештою, вона демонструє велику увагу до укріплення відносин із Сполученими Штатами Америки, а також розвиває відносини із своїм давнім партнером – Російською Федерацією.

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

**М. М. Бессонова, м. Київ**

(к.і.н., доц., ст.н.с.)

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

### **Основні напрями співпраці Індії та Канади на початку ХХІ ст.**

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

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

Про різноманітність сфер співпраці між Індією та Канадою свідчать такі документи, як Угода про науково-технічне співробітництво (2005 р.), Угода про співпрацю в мирному використанні ядерної енергії (2010 р.), меморандуми про взаєморозуміння щодо співпраці у гірничій справі (2010 р.), у сфері культури (2010 р.), у галузі вищої освіти (2010 р.) тощо. У 2015 р. під час візиту до Канади індійського прем'єр-міністра Нарендри Моді серед інших домовленостей були підписані декілька меморандумів про взаєморозуміння: щодо співробітництва в галузі космосу; щодо питань технічного співробітництва у сфері залізничного транспорту; щодо поглиблення співробітництва в галузі цивільної авіації тощо. Окрім уже вказаних, варто назвати і такі важливі виміри двостороннього діалогу як сільське господарство та особливо актуальні на початку ХХІ ст. безпека і боротьба з тероризмом.

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

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

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

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

Сучасні Індія та Канада мають давні історичні зв'язки, започатковані ще з часів перших міграційних хвиль до Нового світу. Індійська громада у Країні кленового листка становить чималу частку населення: приблизно 3,6% канадців мають індійське походження (1,2 млн осіб). Канада є багатокультурною країною з відкритою імміграційною політикою, яка реалізовує низку програм із підтримки переселенців, їхньої інтеграції та виховання толерантного суспільства. Ці фактори сприяють тому, що саме Канада з останньої третини ХХ ст. стала важливим і перспективним напрямком імміграційного руху із різних країн світу, у тому числі з Індії. Проте такий стан речей спостерігається лише з другої половини 1970-х рр. На попередньому етапі індійсько-канадських відносин, коли обидві країни перебували в колоніальній залежності від Великої Британії, у сфері канадської імміграційної політики характерними рисами були застосування обмежень та дискримінація по відношенню до переселенців із Індії, попри заклики британської влади до розвитку імміграційного руху між власними колоніями.

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

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

Такий стан канадської імміграційної політики щодо переселенців з Індії зберігався до кінця Другої світової війни. Так, відповідно до урядових розпоряджень 1931-го та 1950 рр., було накладено заборону на в'їзд на територію Канади «іммігрантів будь-якої азійської раси». Згодом переселення

було дозволено лише близьким родичам громадян Канади – дружинам та неodrуженим дітям віком до 18 років.

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

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

**В. О. Стельмах, Київ**

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

### **Сучасний стан двосторонніх відносин Індії та країн Балтії**

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

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

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

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

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

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

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

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

**В. В. Новікова**, Одеса  
(магістрантка Одеського національного  
університету імені І. І. Мечникова)

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

Новим етапом на шляху розвитку системи освіти став час британського панування в Індії. Важливу роль у цьому процесі відіграла адміністрація Ост-Індської компанії. Розширюючи свою торгово-підприємницьку діяльність із середини ХУІІІ століття британське керівництво почало докладати серйозних зусиль для захисту і зміцнення політичного майбутнього Британської імперії в Індії. З цією метою поряд з політичними і військовими заходами освіта стала одним з найважливіших інструментів, спрямованих на викорінення забобонів щодо британського панування в індійському суспільстві. Тому одним з

головних завдань британської політики в Індії була модернізація індійського суспільства шляхом запровадження англійської освіти і поширення західних знань. Усе це було єдиним і головним способом створення лояльної колонії під владою Британської імперії, незважаючи на те, що британська політика у сфері освіти в Індії на початку свого розвитку була дуалістичною завдяки існуванню двох опозиційних груп, а саме, орієнталістів та євангелістів, які достатньо сильно відрізнялись у своїх поглядах щодо розвитку освіти в Індії.

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

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

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

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

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

### **Асоціація Британської Індії – провідна національно-патріотична організація Бенгалії**

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

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

## СЕКЦІЯ «РЕЛІГІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ ІНДІЇ»

Г. В. Гнатовська, Київ

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

### Принципи історизму та історицизму в дослідженні індійської філософії

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Упанішади*. Пізніше, в період ранніх упанішад (800–300 рр. до н.е.), використання терміну набуло нового сенсу. Оскільки упанішади – езотеричні тексти, термін не завжди очевидний. В упанішадах уперше зустрічається термін *дг'яна*, а також оформлюються її перші техніки та описи. В упанішадах *дг'яна* –

опис процесу отримання містичного досвіду пізнання невідомого. Метою мудреців того періоду є контроль розуму шляхом підпорядкування собі думки. Упанішади виокремлюють форми свідомості та «ієрархізують» їх між собою. *Дг'яна* більша за *читту* та *манас*, проте є меншою за *віджньану*. Саме в упанішадах пізнавальна сила *дг'яни* спрямована всередину сутності людини. Предметом когнітивної функції *дг'яни* стає *таттва* (таковість) *атмана* (самість).

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

**М. Г. Мурашкин, Днепр**

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

### **Психологизм и мистицизм древнеиндийской философии на примере упанишад**

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

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

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

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

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

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

**С. Г. Секундант, Одеса**

(д.філос.н., професор, зав. кафедри філософії і  
основ загальногуманітарного знання Одеського  
національного університету імені І. І. Мечникова).

### **Буддизм та індійська філософська традиція**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Буддійська спадщина Індії – вчення Калачакри**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Що стосується саме сучасних буддійських шкіл, які тримають лінію наслідування практики Калачакра-тантри й активно передають ці знання іноземним послідовникам, то серед них можна відзначити насамперед школи: Гелуг, Джонанг та Каг'ю. Як добре відомо, буддійський лідер Далай Лама XIV з 1954 року розповсюджує вчення Калачакри по світу, проголошуючи його актуальність та значущість для розуміння людини і всесвіту.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Б. Є. Носенок, Київ**

(магістрантка Київського національного  
університету імені Тараса Шевченка)

### **Місце часу і простору в індійській філософії та теорії пізнання**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ієротопії Венкатешвари очима вайшнавського теолога і релігійного діяча XX сторіччя Бактіведанти Свами Прабхупади (1896–1977), то бачимо, що Венкатешвара (відомий як Баладжі) – це Крішна у вигляді дитини-пастушка, а не величної особи (Satsvarūpa Dāsa Goswāmī. Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta. – Mumbai: The Bhaktivedanta Book Trust, 2000. – 206 p.). Можна зробити наступний висновок: в суб'єктно-об'єктних відносинах (сакральному діалозі) той, хто сприймається, ідентифікується поглядом того, хто сприймає. Дане сприйняття сакрального відповідає сказаному в «Бхагавад-гіті», наприклад 4.11: «Як людина звертається до мене, так я їй і відповідаю».

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

### **Уточнення понять «монотеїзм» і «панентеїзм» щодо веданти**

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

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

С. Радхакрішнан розрізняє два рівні монотеїзму у ведичній традиції. У вищій монотеїстичній концепції Бог створює світ з власного єства, на більш низькому рівні монотеїзму виникає уявлення про вічно передіснуючу матерію, на яку діє Бог. При цьому С. Радхакрішнан ніде не вказує, що може існувати принципово інший вид монотеїзму, який не збігається з жодним із цих розумінь. Насправді, для позначення теології Вед і веданти можна взагалі обійтися без терміну «монотеїзм». Зокрема, М. Мюллер називав генотеїзмом релігію Вед. У веданті можна виділити три позиції: монізм (адвайта) – зведення всієї реальності до *атману*; панентеїзм (вішішта-адвайта) – розуміння людини та світу невіддільною від Бога енергією; дуалізм (двайта) – бачення в основі людини та світу самотійного онтологічного начала.

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

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

**В. О. Матвєєв, Київ**

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

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

Культивування трансцендентальної любові до Бога, котрий як духовна монада присутній у кожній найдрібнішій часточці матерії (що, власне, означає любов до всього світу), виділено в окремий напрям йоги – бгакті-йогу. На наш погляд, між християнством і бгакті-йогою можна провести чимало паралелей. Слова Крішни в Бхагавад-гіті [Бг.- гіта, 11:55]: «Той, хто робить все (лише) для Мене, для кого Я – Вища Мета, хто любить Мене, хто вільний від прив'язаностей, недоступний для ворожості, – той приходить до Мене» значною мірою співвідносяться зі словами Ісуса Христа в Нагірній проповіді:

«Щоб ви були синами Отця нашого, що на небі, що наказує сходити сонцю Своєму над злими і над добрими, і дощ посилає на праведних і на неправедних. Коли ж ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте? Хіба не те саме й митники роблять?» [Мт. 5. 45-46].

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

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

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

Те, що Кришна виступає в ролі коханого, а Христос – у вигляді нареченого шлюбного чертога, очевидно, визначається тим, що в стародавніх міфах, особливо східних, чоловік виступає як носій активного творчого начала, а жінка – як пасивно-природна сила. Єдність і боротьба цих протилежностей екстраполюється на космос у цілому, який в різноманітності своїх проявів і є породженням цієї єдності і боротьби. Як відомо, логіка діалектики взаємодії двох протилежностей веде до переходу однієї протилежності в іншу. Таким чином, поєднання з Богом у шлюбному союзі повинно привести до переходу віруючої людини в її протилежність – Бога, так само, як поєднання Бога з людиною – до втілення Бога в людину, набуття ним суто людських якостей.

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

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

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

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

Але чи завжди існувала така ситуація?

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

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

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

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

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

Шрі Ауробіндо (1872–1950) та його ідейні послідовники Мірра Рішар (1878–1973) і Сатпрем (1923–2007), розвиваючи філософію інтегрального перетворення людини, вважали головним знаряддям трансформаційного процесу не науку, не колективну працю людей, не становлення краси у природі, не зусилля мистецтва і теургії, навіть не любов, що перетворює, як у В.Соловйова, а синтез традиційних йогічних шляхів. У цьому їхня специфічна позиція, відмінна, наприклад, від ідейно спорідненої філософії М.Федорова та В.Соловйова. Однак тема особливої ролі мистецтва все ж вивчалась і враховувалась ними. Шрі Ауробіндо, Сатпрем і Мірра Рішар не вдовольнялися символічним і споглядальним трактуванням мистецтва. Ще з ведичних часів традиційний для стародавніх культур погляд на поезію як на священнодійство і пророцтво був розвинутий за допомогою вчення про особливу роль звукових комплексів-мантр, здатних самою силою звучання змінювати матеріальну дійсність. Шрі Ауробіндо розвивав цю ведичну філософію, зокрема, у працях «Поезія майбутнього» і «Людський цикл». Сатпрем конкретизував ці погляди у книзі, присвяченій Шрі Ауробіндо. Він наводить приклади поетичних рядків на різних мовах, які у звуці відображають вищий стан ментальності, у термінології Шрі Ауробіндо – глобальний розум. Провести цю вібрацію через поетичні рядки прагнув Шрі Ауробіндо і у «Савітрі», причому вважав це завдання принциповим до кінця своїх днів. Сатпрем у книзі про Шрі Ауробіндо наводить погляди Мірри Рішар на мистецтво майбутнього, яке буде творити із матерії нові необхідні речі. Сатпрем створює образ, який допомагає краще зрозуміти ідею Соловйова і Бердяєва про теургію як специфічно онтологізуючу силу мистецтва. Нова людина, вважає він, зможе бачити істинну енергію в самому серці будь-якого об'єкта, зможе впливати на неї і поєднувати її з іншими енергіями, подібно до того, як художник змішує кольори, коли пише картину, або поет з'єднує звуки, створюючи поему. Така людина – справді поет, відзначає Сатпрем, оскільки створює те, чому дає ім'я.

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

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

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

**С. В. Капранов, Київ**

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

### **Окава Сюмей та Індія: від філософії до політики**

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

М. К. Ганді, якого глибоко шанував. Завдяки дружбі з французьким поетом і філософом Полем Рішаром (1874–1966) та його дружиною Міррою (1878–1973) Окава дізнався про філософію Шрі Ауробіндо, в якій побачив багато близького своїм поглядам. В одній зі своїх найвідоміших праць – «Проблеми відродження Азії» (1922 р.), що мала значний вплив на паназійський рух, Окава приділяє Індії значну увагу. Окремі підрозділи книги присвячені Махатмі Ганді та Шрі Ауробіндо. Головна ідея цієї книги – пробудження самосвідомості народів Азії, їхня боротьба за визволення від колоніального панування «білої людини» та обґрунтування провідної ролі Японії у цій боротьбі. Цю ж тему продовжив Окава у праці «Будівничі Азії» (1940 р.). Вона присвячена п'ятьом видатним азійським діячам першої половини ХХ ст., з яких двоє індійців: М. Ганді та Дж. Неру. Крім того, Окава глибоко вивчав історію колоніалізму й у своїй фундаментальній праці «Історія європейських колоній Нового часу» також чимало уваги приділив Індії. Попри всю суперечливість політичної діяльності Окави у 1930-і та 1940-і рр., Дж. Неру високо цінував його підтримку індійського національно-визвольного руху. Коли у жовтні 1957 р. прем'єр-міністр Індії відвідав Японію з офіційним візитом, він хотів зустрітися з опальним вченим. 10 жовтня 1957 р., незадовго до смерті, Окава отримав офіційне запрошення на зустріч з Дж. Неру, але через тяжку хворобу ця зустріч не відбулася.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ю. С. Філь, Київ

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

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

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

Головний герой роману Балрам Халваї здійснює стрибок із бідного сільського соціального середовища у розкішне середовище міського середнього класу Делі, Гургаону та Бангалору, вбивши свого господаря-землевласника

містера Ашоку. Релігійні атрибути та роздуми автора про індуїзм постійно зринають на сторінках роману, що дає можливість зрозуміти позицію автора стосовно сучасної релігійності індусів.

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

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

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

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

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

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

### **Технологічний вимір сучасного індуїзму**

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

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

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

## СЕКЦІЯ «МОВИ І ЛІТЕРАТУРА ІНДІЇ»

К. В. Довбня, Київ

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

### Структура індійських посібників з мови гінді для вищої школи

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

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

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

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

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

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

відсутні також такі блоки, як завдання для аналізу та систематизації граматики, комунікативні вправи та завдання на творчу репродукцію та рецепцію.

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

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

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

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

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

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

Поет належав до знатного брагманського роду і, крім рідної маратхі, вільно володіючи гінді, перською, арабською та санскритом, залишив після себе величезний літературний спадок. Його і сьогодні визнають видатним перекладачем на маратхі, а також авторитетним коментатором санскритських текстів релігійно-філософського характеру. Крім цього, він є також автором

популярних поетичних рядків з подвійним змістом, де виразниками ідей *бгакті* (відданість, любов до Бога) виступають представники різних прошарків суспільства (повії, недоторканні, злидарі), а також будь-які живі істоти (тварини, птахи, змії, скорпіони тощо).

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

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

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

Дивись уважно, зосереджено дивись!

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

дивись – це гордості прийшла змія,

о брате, брате!

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

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

біжи, біжи!

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

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

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

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

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

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

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

**А. Г. Пономаренко, Київ**

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

### **Міфологеми тварин у сучасних гіндімовній та україномовній картинах світу**

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

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

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

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

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

У даній роботі для аналізу конкретних міфологем був використаний метод суцільної вибірки з художніх та фольклорних творів мовою гінді та українською мовою. Також у дослідженні даної теми були використані наступні методи: для розкриття концептуальних значень міфологем був задіяний метод лінгвокультурологічного аналізу; для логіко-психологічної інтерпретації значень міфологем був застосований описовий метод; для зіставлення інтерпретацій міфологем в обох мовних картинах світу – порівняльний метод. За результатами дослідження можемо зробити висновки: конкретне трактування певної міфологеми тварини накладає відбиток на менталітет, картину світу, а отже, і мовну картину світу певної нації. Міфологеми тварин глибоко вплинули на формування національно-культурних особливостей україномовної та гіндімовної картин світу.

**Я. А. Шершун, Київ**

(асистент кафедри мов і літератур

Близького та Середнього Сходу Інституту філології

Київського національного університету ім. Тараса Шевченка)

### **Структурні особливості юридичної лексики гінді Кримінально-процесуального права Індії**

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

Юридичні терміни гінді Кримінального кодексу Індії за своєю структурою поділяються на: прості (однокомпонентні) терміни (слова) та складені терміни (словосполучення). Терміни-слова за лексико-граматичною приналежністю поділяються на: іменники: अभिवास<sub>m</sub> – примус, षडयंत्र<sub>m</sub> – змова;

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

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

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

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

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

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

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

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

Д. Джоші описує період після смерті Крішні. В ролі головного героя виступає Арджуна. В основі твору лежать розмови Арджуни з різними героями епосу «Магабгарата», які так чи інакше були пов'язані з Крішною. Твір Дінкара Джоші зображує героїв «Магабгарати» у світлі їхніх психологічних переживань, автор акцентує увагу саме на емоційному аспекті.

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

Уддгава, який був другом і учнем Крішні, згадує про те, що казав йому Крішна, коли вони останній раз прощались, які настанови він йому давав, жалкує, що не приєднався до Крішні і до Ядавів на їхньому шляху до Прабгас-кшетр, адже тоді Крішна наказав йому здійснити паломництво.

Васудева і Девакі, в свою чергу, також згадують прощання з Крішною і його слова з приводу того, що прокляття Гандгарі збувається. Окрім того, спогади про Крішну присутні навіть у їхній зустрічі з Арджуною, на якого батьки Крішні перекладають обов'язок захисту Двараки. Драупаді, дружина Пандавів, хвилюється через те, що вже немає можливості повернути час назад і поговорити з Крішною, подякувати йому за поміч і попросити вибачення за свій вчинок; Арджуна, друг і радник Крішні, взагалі не знає, як йому жити далі без Крішні, адже у творі Д. Джоші згадувалося, як колись Арджуна зізнався Крішні, що саме він є найціннішим за всіх родичів і друзів для Арджуни.

Також у творі розвинута тема покірного прийняття долі. Найяскравішим прикладом цього є Крішна, який вирушає на Прабгас-кшетр з ядавами, пам'ятаючи про прокляття Гандгарі і не намагаючись якось його уникнути. Крішна знає, що розплата за діяння ядавів неминуха. З досліджуваного твору можна дізнатися, наскільки великим був Крішна, як він допомагав у різних життєвих ситуаціях героям розглянутих подій. Отже, Дінкар Джоші у творі «Зустріти б тебе знову, Ш'яме!» переосмислює образи «Магабгарати», привертає увагу саме до психологічних особливостей і переживань героїв епосу.

**А. Я. Вермейчук, Київ**  
(магістрантка Київського національного  
університету імені Тараса Шевченка)

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

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

Незважаючи на велику кількість досліджень вітчизняних та зарубіжних науковців, присвячених розвитку літератури гінді та вивченню комічно-сатиричної стихії у світовій літературі, питання про становлення та розвиток соціально-політичної сатири, представленої у творах сучасного періоду літератури гінді, залишається недостатньо дослідженим.

Поява сатири в індійській літературі з'ясовується з текстів ведичної епохи, епосу «Магабгарата» і продовжується в період літератури сідгів і натхів, героїчної поезії расо, у творах періоду Бгактікаль (Кабір, Джаясі, Тулсідас)

мовою гінді. На кожному етапі розвитку суспільства, який безпосередньо впливає на розвиток тенденцій у літературі, критиці піддаються різні явища й представники суспільства.

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

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

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

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

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

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

## СЕКЦІЯ «КУЛЬТУРА І МИСТЕЦТВО ІНДІЇ»

О. Д. Огнєва, Луцьк

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

### Індійські витоки образу Бхавачакри в тибетській традиції

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

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

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

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

пояснювального тексту. Цілком імовірно, що писемна традиція в історії тибетського образотворчого мистецтва є домінантною складовою уявлень про існування прижиттєвих живописних зображень Будди Шак'ямуні.

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

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

**В. Ф. Устінова, Київ**

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

### **«Товариство Україна-Індія»**

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

Дружба з Індією ще за часів Радянського Союзу була одним із напрямів політики держави. Україна займала провідну позицію в здійсненні цих зв'язків. Питома вага внеску України в побудову великих індустріальних комплексів Індії, підготовку кваліфікованих індійських кадрів, розвиток освіти, виконання науково-технічних проектів становила 40–50% від загальносоюзного сприяння Індії. Україну знали й шанували в Індії. У цьому контексті важливим є те, що Індія одна з перших визнала незалежність України у 1991 році.

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

Першим президентом Товариства був В.І. Ничипорук. Саме з ним громада набирала силу і розгортала свою діяльність в Україні. У 1994 р. за ініціативою президента Полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті» С.М. Грицай та при підтримці Товариства і Посольства Республіки Індія пройшов перший Всеукраїнський фестиваль індійського танцю «Ритми радості» в Полтаві. За ініціативи й підтримки Товариства цей фестиваль став Всеукраїнським. Товариство «Україна–Індія» представляло громадськість під час першого візиту до незалежної України Президента Республіки Індія – доктора Ш. Д. Шарми.

З 1995 р. протягом 20 років Товариство очолював Ю.О. Білецький. Під його керівництвом організація дала «путівку в життя» багатьом колективам, активно підтримуючи всі ідеї та починання, допомагаючи організаційно і матеріально. В цей період у різних містах України утворювалися багато шкіл індійських танців, клубів, студій йоги, започатковано фестиваль індійських фільмів, проводяться громадські слухання, наукові конференції, виставки українських та індійських художників. При підтримці Посольства Республіки Індія наші студенти отримували гранти на вивчення гінді, мистецтва танцю, гри на індійських музичних інструментах та ряду дисциплін в індійських вищих навчальних закладах. Значних зусиль Товариство докладало до організації поїздок школярів, педагогів до Індії. Перші обміни відбулись у 1995–1997 рр. Це були учні київських шкіл, в яких вивчалася мова гінді (школа №137, гімназія №1).

У 2000 р. Товариство підтримало ініціативу відомого українського індолога, к.і.н. О.І. Лукаш про організацію та проведення I Всеукраїнської конференції індологів на базі НАН України та створення Всеукраїнської асоціації індологів (ВУАІ). Члени Товариства брали активну участь у проведенні чисельних наукових заходів асоціації у наступні роки – міжнародних наукових конференціях, круглих столах, семінарах та багато інших.

А у 2002 р. за ініціативою члена правління Товариства О.В. Рижей – керівника Київської школи індійського танцю «Сарасваті» – була створена Федерація індійського танцю в Україні. За активної підтримки та великої організаційної роботи Товариства й Федерації у 2005–2006 рр. у Києві з великим успіхом пройшли міжнародні фестивалі індійського танцю, в яких взяли участь артисти з України, Індії, Сінгапуру, Франції, Голландії, Швеції, США, Росії, Малайзії.

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

У 2016 році Товариство пройшло перереєстрацію, визначило для себе головні завдання з урахуванням сучасної ситуації. Закономірним є те, що почесним президентом Товариства став В.В. Адомайтис – колишній Посол

України в Індії, людина, яка любить і знає Індію та активно підтримує діяльність Товариства.

В координації важливих напрямів роботи Товариства «Україна–Індія» визначені *головні завдання*: діяльність членів із здійснення програм розвитку зв'язків з Індією; допомога членам Товариства у встановленні та розвитку контактів із спорідненими індійськими організаціями; проведення спільних заходів гуманітарного характеру; сприяння вивченню і поширенню української мови в Індії та мови гінді в Україні; здійснення обмінів з індійськими партнерами; залучення до розвитку українсько-індійської дружби державних інституцій; внесення пропозицій до органів влади та управління.

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

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

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

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

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

Достойной внимания книгой об обрядах и обычаях индийцев (индусов) является переведенное с английского языка издание: Р.Б. Пандей «Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)»: Пер. с англ. – М.: Высшая школа, 1982. – 328 с. Основным источником для автора при написании книги были древние тексты об обрядах и обычаях (*грихьясутри*), которые в основном относятся ко второй половине первого тысячелетия нашей эры.

В представленных тезисах рассматривается опыт отдельной индусской семьи (Паттак, Джха, Тхакур) по использованию *санскар* в домашней практике. Это – обязательное утреннее омовение перед молитвой, церемония утренней молитвы, праздничные и традиционные церемонии (*пуджи*), хождение к святым местам, обеты в сложных жизненных ситуациях, вера в доброе влияние благорасположенных, обладающих жизненным опытом лиц на развитие ситуаций и, главное, почитание традиций *готры* (круга родственных семей), клана.

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

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

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

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

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

індійською тематикою мали можливість ознайомитися читачі газет «Зорі Полтавщини» (видання Полтавської обласної ради народних депутатів), «Вісника Кременчука» (офіційне видання Кременчуцької міської ради), щотижневиків «Вечірня Полтава», «Полтавський вісник» (видання Полтавської міської ради), «Полтавщина» (газета Полтавської обласної державної адміністрації), «Молода громада» (обласна молодіжна газета).

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

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

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

**В. І. Ничипорук**

(консультант ГО «Товариство Україна – Індія»,

Заслужений лікар України,

Почесний працівник фізичної культури та спорту України)

## **Культура здорового способу життя та психофізичної досконалості:**

### **йога**

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

За давніх часів (згідно з давньоіндійською легендою) Бог Шива зібрав мудреців Індії і продемонстрував їм у космічному танці свою Йогу. Вона налічувала 84 мільйони асан (поз). Таке божественне походження Йоги,

можливо, і зумовило той факт, що багато віків по тому вона залишається однією з найпопулярніших учень-філософій у світі.

З часів глибокої давнини в Індії жили люди, які вчилися мудрості бути здоровими, сильними і спритними в оточуючого світу – у птахів, звірів і навколишньої природи (їх називали «йогами»). Свої знання вони передавали з покоління в покоління, від Учителя до учня. До нашої ери знань накопичилося так багато, що мудрець Патанджалі вирішив систематизувати їх і у II ст. до н.е. написав працю «Йога сутра» у вигляді афоризмів. Патанджалі виклав систему Йоги восьми ступенів для вдосконалення тіла і душі.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Культура вегетарианства в Індії: мотиви, географія, масштаби**

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

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

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

Мотивы вегетарианского питания, преобладающие у индийцев:

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

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

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

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

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

География вегетарианства в Индии крайне неоднородна и в большинстве случаев связана с климатическими условиями. Больше всего вегетарианцев находится на Юге Индии. Только один город в Индии (Палитана, штат Гуджарат) провозглашён=стопроцентной территорией вегетарианства.

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

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

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

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

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

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

Вед, которая намного опередила достижения западной науки (полученные восходящим методом обретения знания).

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

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

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

**Н. В. Дементьева, Киев**

(консультант и координатор по вопросам туризма  
ГО «Общество Украина – Индия»)

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

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

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

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

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

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

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

**С. М. Мартинюк, Київ**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# Наукові доповіді

(статті за матеріалами доповідей на засіданнях секцій)

УДК 327.7(540)

О. А. Борділовська (Київ)

## Індійський погляд на БРІКС\*

Серед нових форумів, у межах якого Індія намагається реалізувати свою стратегічну лінію на збільшення й активізацію на світовій арені своєї позиції, організація БРІКС посідає особливе місце, тому їй приділяється значна увага, передусім структурами державного управління. Незважаючи на критику щодо не зовсім зрозумілої форми співпраці, розмитої конфігурації і нечіткої перспективи, офіційні індійські кола вважають роботу БРІКС ефективною й такою, що зумовлена сучасними трендами світового розвитку, насамперед посиленням ролі країн, що розвиваються, і формуванням мультиполярної світової архітектури, що повністю відповідає індійським стратегічним підходам. Намагання посилити роль периферії в глобальних відносинах – не нова ідея: із початком формування нового міжнародного порядку (про що йшлося ще у 80-і роки) формуються нові, більш прагматичні й не політизовані об'єднання (до таких належить Група 15, створена 1989 року, до якої приєдналися найбільш розвинуті країни колишнього «третього світу», зокрема Індія).

Участь Республіки Індія в становленні й розвитку неформального багатостороннього клубу держав БРІКС є абсолютно логічною з огляду на традиції її зовнішньої політики з однієї сторони, та особливості сучасного глобального розвитку – з іншої. Якщо пригадати, як саме формувалися підходи й базові принципи індійської дипломатії, то побачимо, що перший прем'єр-міністр незалежної Індії Дж. Неру, фундатор індійської зовнішньополітичної доктрини, багато уваги зосередив на тому, щоб у діях Індії на міжнародній арені головним пріоритетом став захист національних інтересів. У промові в Конституційній Асамблеї на самому початку існування незалежної Індії Дж. Неру зазначав: «Хоча би яку політику ми здійснювали, мистецтво ведення зовнішніх відносин завжди полягає у визначенні, що саме є найбільш сприятливим для нації. Ми можемо говорити про добру волю на міжнародному рівні, та при цьому переконливо обстоювати свою позицію...» [3, с.5].

Нагадаємо, що широке застосування Індією у своїй зовнішньополітичній діяльності п'яти принципів мирного співіснування «панча шила» та її активна позиція в Русі неприєднання цілком збігаються з настановами М. Ганді про миролюбний характер зовнішньополітичної доктрини й намагання вибудовувати дружні відносини з країнами світу. «Ми будемо жити в мирі та злагоді з усім іншим світом» [7, 79]. Так само їм відповідає і бажання бути активною у багатосторонній дипломатії, залученою до обговорення й вирішення міжнародних справ. Окрім теорії не насильства, традиційний світогляд індійців передбачав сприйняття світу як цілісної, єдиної родини на

основі концепції *«васудгейв кутум бакам»*, що визначала відносини Індії з іншими країнами в минулому і тепер теж активно застосовується політичними діячами незалежної Республіки Індія. Концепція єдиного світу є основою сучасної зовнішньополітичної стратегії Республіки Індія, відповідно до якої держава активно співпрацює в різних форматах, і такі концептуальні підходи до поведінки на міжнародній арені є незмінними.

Упродовж років незалежності зовнішньополітична стратегія Індії хоча й не принципово, але змінювалась, передусім під впливом зовнішніх обставин і глобального середовища, а також певних змін у середині самої країни. Та й сама країна стала стрімко розвиватись наприкінці ХХ ст., здійснила справжній технологічний прорив, перетворилась на космічну і де-факто ядерну державу. Як результат, імідж Індії на початку III тис. значно відрізняється від того, яким він був у середині минулого століття: це вже не та країна скарбів, чудес, йогів і екзотичних тварин, це нація успішних технологів, комп'ютерних інженерів, лікарів, учених, демократичне суспільство, майже третину якого становить успішний середній клас, держава, яка зробила глобалізацію «зручною» для себе, оскільки змогла скористатись новими можливостями.

Фактично лише в добу глобалізації в Індії було розпочато порівняльні дослідження з теорії міжнародних відносин, фахівці-політологи стали працювати над теоретичним «забезпеченням» ролі Республіки Індія на світовій арені що посилюється, активно нагадували про те, що Індія завжди вірила у свій особливий статус та призначення. До таких «сталих істин» про велич давньої культури й цивілізації додавалися й нові реалії: «Оскільки економічна потужність, воєнна міць і культурний вплив постійно посилюються, Індія наближається до того, щоби стати провідним гравцем у світовій політиці» [8, 801]. Таке зауваження саме по собі вже, начебто, й не вимагає пояснень, питання про нову роль Республіки Індія у світових справах починає розглядатися в окремих ракурсах, а саме: якого характеру є потужність Індії і як саме цією силою можна буде скористатися в реаліях, зокрема через механізми багатосторонньої дипломатії.

Упродовж минулих десятиліть Індія неодноразово дивувала світ. Миролюбна держава, що стала ядерною, толерантна країна, яка ніколи не мала військових стратегій, має нині одну з найбільших армій світу, країна, де 40% населення все ще не вміють читати і писати, йде попереду в індустрії інформаційних технологій. Цей перелік можна продовжувати, але краще спробувати зрозуміти індійські стратегічні підходи. На шляху свого розвитку для країни надзвичайно важливим є досвід участі в різноманітних міжнародних форумах, де її голос лунає разом із іншими провідними світовими акторами. Це є принциповим для зміцнення позиції держави в міжнародних справах, посиленні її структурного впливу на глобальну ситуацію.

Республіка Індія має солідний досвід багатосторонньої дипломатії, вона є однією з небагатьох колишніх колоній, які ще до здобуття незалежності були залучені до роботи на міжнародних форумах найвищого рівня (Ліга Націй, ООН). Здобувши незалежність, Індія не лише й надалі здійснювала активну діяльність у міжнародних організаціях, а й згодом стала засновником і

учасником нових об'єднань, передусім країн так званого Третього світу. Серед таких організацій насамперед слід згадати Рух неприєднання, що представляв інтереси звільнених країн, а також нові, більш прагматичні організації: Г-15, Г-77, інституції регіонального рівня – СААРК і БІМСТЕК. Нова епоха приносить нові форми кооперації, і для сучасної Індії, яка активно прагне якщо не вирішувати долю світу, то принаймні впливати на неї, важливою є участь у роботі форумів Г-20 і БРІКС. Якщо «двадцятка» як неформальний клуб великих держав може бути поцінована як ситуативне об'єднання провідних економік світу для контролю міжнародного розвитку, то БРІКС представляє дещо іншу історію. «Двадцятка» сформувалася поступово додаванням нових, переважно незахідних успішних економік до «великої сімки», тоді як БРІКС виник одразу як альтернативний західним державам проект.

Феномен БРІКС полягає в тому, що намагання об'єднати найбільш перспективні економіки світу згодом було доповнене схожими стратегічними пріоритетами. Хоча свого часу скорочення БРІКС було запропоноване для визначення тих економік, які демонструють найбільш прискорені темпи розвитку, згодом саме така «альтернативна суть» стає визначальною для характеристики цього клубу. Під час голосувань на міжнародних форумах та в обговоренні нагальних питань світового розвитку ці країни завжди демонструють свою одностайну позицію, яка не завжди збігається з так званими «західними підходами». Якби нам в Україні це не подобалось, це стосується відмови підтримати санкції Заходу проти Росії і загалом доволі поблажливої позиції щодо політики Кремля.

Нагадаємо коротко історію цього об'єднання: БРІКС – від англійських назв країн: Бразилія, Росія, Індія, Китай, ПАР – BRICS, перед тим БРІК, оскільки Південно-Африканська Республіка приєдналася до групи пізніше, у лютому 2011 р. Надії та амбіції учасниць клубу залишаються великими і вже досить відкрито заявлені: виборювати гідне місце на світовій арені для країн, що стрімко розвиваються і представляють різні полюси світу. Саме так можна оцінювати прийняття до клубу ПАР – про своє бажання країна заявила після саміту «великої двадцятки» в Сеулі в листопаді 2010 р., – а вже в квітні 2011 р. взяла участь в саміті БРІКС в китайському місті Санья.

Проте політичні відносини 4-х країн (Бразилія, Росія, Індія, Китай) розпочинаються ще 2006 року на 61-й сесії Генасамблеї ООН у форматі зустрічей міністрів закордонних справ, і неабияку роль в лобіюванні цього формату відігравала Російська Федерація. У липні 2009 р. на о. Хоккайдо вперше в історії був проведений саміт БРІК, у його роботі брали участь перші особи країн-засновників – президенти Росії та Бразилії Д. Медведєв та Лула да Сільва, прем'єр-міністр Індії М. Сінгх та голова КНР Ху Цзіньтао. Лідери чотирьох країн наголосили на необхідності обговорення спільних проблем розвитку та завдань щодо захисту власних інтересів на глобальній арені. Надалі саміти відбувалися щорічно, по черзі в кожній країні-учасниці.

Досить часто БРІКС характеризують як своєрідний геополітичний клуб антизахідного спрямування, який об'єднує країни, що прагнуть альтернатив у світовому розвитку, намагаються «розбавити» західні принципи так званого

ліберального міжнародного порядку, зокрема виборюють остаточне становлення багатополлярної конфігурації в світовій політиці. Утворення цієї міжнародної структури також є показником нових можливостей так званої «клубної дипломатії», коли держави не поспішають створювати міцні інтеграційні проекти, а ситуативно співпрацюють у неформальних об'єднаннях (БРІКС не має секретаріату, працює без статуту і без жорстких правил). За словами відомого російського дипломата Г. Толорая, ця «мультицивілізаційна» організація може стати прообразом нової соціально-економічної моделі, яка протиставляє себе сучасному суспільству споживання, тобто має антизахідний характер [1].

Схожою є стратегічна мета держав: іще під час спільного обговорення на І саміті в Єкатеринбурзі в червні 2009 р. лідери країн заявили про бажання брати активнішу участь у вирішенні питань глобального розвитку, від ефективного реформування ООН до екологічних питань, та реальне представництво в світових фінансових інституціях для вирішення сучасних глобальних викликів. При цьому Індія й Бразилія також розраховують на підтримку в їх устремліннях стати постійними членами Ради Безпеки ООН (уже мають її від Росії і формально – від Китаю). У галузі міжнародної безпеки пріоритетами співпраці країн є координація позицій із питань стабільності, урегулювання регіональних конфліктів, нерозповсюдження ЗМЗ, виконання Глобальної контр-терористичної стратегії ООН і взагалі – боротьби проти тероризму в широкому контексті, незаконним обігом наркотиків тощо [2].

Отже, БРІКС виникає як формат, що має за основну ознаку стрімке економічне піднесення. Скорочення BRIC уперше запропоноване ще 2001 року Джимом О'Нейлом, аналітиком банку Goldman Sachs: він запропонував такий термін в аналітичній записці керівництву банку, звернувши увагу на те, що з 2000 р. квота країн БРІК у світовій торгівлі (за ПКС) збільшилася з 6 до 25%. Згодом картина зміниться: на тлі поступового уповільнення темпів розвитку майже всіх учасників (Індія буде як раз щасливим винятком, оскільки темпи розвитку тут залишаються стабільно прискореними, до 7,5% минулому року), посилюються політичні амбіції країн. Справді, до 2010 р. група представляла найбільші центри економічного розвитку: 2010 року на долю їх економік припадало 25,3% (18,87 трлн дол.) світового ВВП по паритету купівельної спроможності. У 2009–2010 рр. Росія, Бразилія, Індія і Китай викупили облігацій МВФ на суму 100 млрд дол., при цьому Китай – 50 млрд дол., решта – по 10 млрд дол. приблизно.

Ресурси країн надзвичайно потужні, це 30% території Землі, 45% населення світу, які розподіляються так: ПАР – 0,7%, Росія – 2%, Бразилія – 2,9% , Індія – 17,2 %, Китай – 19,3%, тобто дві останні держави становлять разом 36,5% населення Земної кулі. Упродовж 10 років після того, як ідея БРІКС уперше була запропонована, економіка країн сукупно збільшилася в 4,2 рази, тоді як економіка розвинутих країн зросла на 61%. Фахівці того ж Goldman Sachs вважають, що до 2050 р. сумарно економіки країн групи за розміром перебільшать сукупний розмір економік 7 найбагатших держав світу, і країни БРІКС стануть локомотивом усієї світової економіки. Сам автор

терміна визнавав, що реалії навіть перебільшили його розрахунки: «Зростання ВВП у цих країнах відбувалось набагато прискореними темпами, аніж я припускав у самому оптимістичному сценарії». Тож 2005 року з'явилась нова доповідь «Голдман Сакс» – «Наскільки міцні держави БРІКС», у якій систематизовані попередні прогнози (наприклад, прискорений можливий «обгін» Китаєм США до 2041 р. і уповільнений – Індією Японії до 2033 р.)

Водночас, стосовно цієї організації фахівці висловили й достатньо критичних зауважень: існує багато ризиків і проблем, що можуть найближчим часом уповільнити таке розвиток, та й надто різними є країни-учасниці. Росія і Бразилія – більш урбанізовані, тоді як Індія і Китай залишаються переважно сільськогосподарськими. Не менш різючими є відмінності і в рівні життя в країнах БРІКС. Середній рівень подушного ВВП в БРІКС – менше 6 тис. дол. на людину – дуже низький, це не дає підстави стверджувати про економічну силу блоку, доходи на душу населення різняться, в Росії до російсько-української кризи вони були втричі більші, аніж в Китаї, але темпи розвитку набагато вищі в КНР [4]. Китай узагалі вважається дещо «зайвим» у цій організації, оскільки відчутно переважає над усіма іншими, якщо Росія виробляє менше 8% ВВП БРІКС, то Китай – 65%. Навряд чи можна говорити про рівноправність і взаємовигідну співпрацю з такими перекосами. Багато хто вважає «зайвою» тут Росію – із причин незбалансованої економіки, що розвивається екстенсивно, і надто залежить від продажу енергоресурсів. Що ж до Індії – питань немає, вона в цьому проекті виглядає доволі органічно.

Загалом, економіка країн має серйозні структурні хиби, як-от залежність Росії та Бразилії від експорту сировини. Китай та Індія мають багато проблем у соціальній площині, значною залишається частка бідного населення в Бразилії та Індії, Китай та Росія мають проблеми з дотриманням прав людини і є, фактично, тоталітарними країнами, ПАР має недостатньо високі темпи економічного розвитку. Державам БРІКС важко побороти і фактичну монополію Заходу у фінансовій галузі, де світовими валютами залишаються долар і євро, хоча тут вони вдалися до серйозних спроб змінити ситуацію. Ідеться про створення Нового Банку розвитку БРІКС і перехід до розрахунків між державами-учасницями в національних валютах (через спеціально створений Пул умовних валютних резервів).

При цьому лідери країн БРІКС виходять із того, що держави з перехідною економікою повинні мати більше голосів у міжнародних фінансових інституціях, для чого потрібна стабільна й диверсифікована валютна система. Саме тому в квітні 2011 р. на саміті БРІКС у КНР було підписано угоду про фінансову співпрацю між країнами, зокрема про взаємне надання кредитів у національних валютах. Це має сприяти збільшенню товарообміну й посиленню економічної інтеграції, а в довгостроковій перспективі – підвищенню попиту на їх національні валюти. Насправді ідеї фінансової співпраці реалізувати виявилось доволі складно, тож на саміті в Делі (квітень 2012 р.) лідери країн знов озвучили своє занепокоєння повільною ходою реформи МВФ, про що йдеться в ухваленій на саміті декларації «Партнерство БРІКС в інтересах глобальної стабільності, безпеки й процвітання». Проте від самої ідеї про

посилення альтернативної фінансової системи не відмовились. На саміті в Гоа 2016 р., на додачу до цих фінансових новоутворень, які мають за мету зміцнити глобальну фінансову безпеку, було ухвалено рішення створити спільну рейтингову агенцію, тож магістральний рух до посилення ролі країн БРІКС у світовій економіці збережений.

П'ятий саміт БРІКС відбувся 26–27 березня 2013 р. в південноафриканському місті Дурбан. Тема саміту «БРІКС і африканський континент: партнерство в процесі розвитку, інтеграції та індустріалізації». Така тема акцентувала бажання учасників проекту БРІКС підтримати «Чорний континент», а також стала показником неприхованого інтересу до ресурсів і можливостей африканських країн. Добре відомо, що Китай із 2012 р. реалізує стратегію інвестування в африканську інфраструктуру, Індія і Бразилія теж давно там присутні, роль індійських компаній у розвитку телекомунікацій та інформаційних технологій складно переоцінити. Додаткові можливості існують завдяки трьохсторонньому формату ІБСА – Індія, Бразилія, Південна Африка, який понад десятиліття лобіює ідею єднання трьох континентів. У такому ракурсі інтереси Індії є зрозумілими, іще більш очевидним є досвід, який країна має в співпраці з Африкою і ПАР зокрема. Він може бути корисним іншим державам-членам БРІКС.

2014 рік приніс нові надії учасникам формату: саме у перший день саміту в бразильському місті Форталеза домовилися про створення Банку розвитку БРІКС – за словами президента Бразилії Ділми Русеф, це стало важливим кроком до зміни глобальної фінансової архітектури. У Форталезькій декларації БРІКС сказано, що банк матиме початковий дозволений капітал у 100 млрд дол. і підписний капітал у 50 млрд дол., який порівну розподіляється між засновниками. Банк передусім приділяє увагу інфраструктурним проектам на територіях країн-учасниць БРІКС. При цьому банк відкритий до прийняття нових членів із переліку країн-членів ООН. Штаб-квартиру організовано в Шанхаї (доволі символічний крок), а от першим президентом банку став громадянин Індії – Кундапур Ваман Каматх, головою ради управляючих – Арун Джейтлі, очільник міністерства фінансів Індії. Тож Індія залучена до керівництва структурою чи не найбільше за інші країни-учасники, тому можна сміливо відкидати всі звинувачення в тому, що Банк найбільше потрібний Росії і Китаю, які будуть керувати передусім у власних інтересах. Насправді, діяльність банку БРІКС, так само, як і усього проекту, відбуватиметься на паритетних засадах – принцип, на якому наголошують учасники об'єднання від самого початку.

Основна мета створення банку – мобілізація ресурсів для фінансування інфраструктурних проектів та ініціатив, спрямованих на підтримку сталого розвитку в країнах БРІКС та інших партнерах групи – економіках, що розвиваються. Окрім того, на саміті БРІКС у Форталезі уклали згаданий вище договір про створення пулу умовних валютних резервів. Пул, первинний обсяг якого становить 100 млрд дол. (щоправда поки ця сума майже в 10 разів менша), формується для захисту національних валют від коливань фінансових ринків. Країною-координатором у пулі буде держава, яка головує в БРІКС, це

принципово: країни БРІКС позиціонують себе як партнери, а не донори – правило, яке найбільше відповідає традиційним підходам індійської дипломатії зокрема. Абсолютно логічним є припущення, що основними отримувачами стануть самі країни-засновники та їх пріоритетні партнери, але рішення кого саме підтримувати, будуть ухвалюватися колегіально. Слід взяти й до уваги, що проблемні моменти в інфраструктурній галузі існують у всіх країнах БРІКС, але мабуть найбільше вони постають саме перед Індією – її економіка, що розвивається наразі найбільш прискореними з усіх 5 держав темпами, потребує надійної інфраструктури, тож Індія надзвичайно зацікавлена у фінансуванні цієї галузі, для неї розвиток масштабних інфраструктурних проектів (промислових коридорів, які об'єднують автошляхи, залізниці, логістичні хаби тощо) має пріоритетне значення.

У ставленні до нового банку БРІКС є різні погляди, хтось критично зауважує, що тут, як і всюди в БРІКС все буде залежати від КНР, оскільки можливості жодної іншої країни не можуть бути порівняні з китайськими; але є і такі думки: новий банк майже напевно конкуруватиме зі Світовим Банком і схожими регіональними фондами. Зокрема Президент Росії В. Путін заявив, що створюваний банк розвитку БРІКС і пул умовних валютних резервів будуть сприяти більшій незалежності країн-учасниць групи від фінансової політики західних держав (що відповідає інтересам Росії в сучасній ситуації найбільше). Отже, вимальовуються на перспективу стратегічна мета БРІКС: в остаточному підсумку прогнозується, що значні розміри економік цих країн (загалом – до 27% економіки світу) дозволять їм трансформувати економічний розвиток у політичний вплив, що призведе до формування нової економічної еліти й послабить вплив «золотого мільярда» на розвиток світової політики [6].

Зазначимо, що співпраця країн БРІКС не обмежується економікою чи фінансами, створена справжня мережа контактів у соціальній, політичній, науковій, культурній і спортивній галузях. Уживаються регулярні заходи, створюються спеціальні перемовні формати, зокрема зустрічі міністрів та інших державних діячів, профспілкових лідерів, учених, діячів культури тощо. Лише 2017 року відбулося 40 таких зустрічей. Відбуваються спортивні змагання, футбольні чемпіонати, проводяться молодіжні форуми і кінофестивалі (до слова, ідею висунув індійський прем'єр-міністр Н.Моді під час саміту 2015 р. в Уфі)

Слід визнати, що кожна країна має, окрім спільної мети й загального бачення майбутньої архітектури світового порядку, також власні інтереси щодо участі в роботі БРІКС. Очевидним зокрема є інтерес РФ: для путінської Росії основним мотивом є реалізація планів із повернення до великих світових лідерів, а за умов часто-густо несумісності з підходами західних країн підтримка успішних держав є для цього вкрай необхідною. Особливо логічною така мотивація виглядає в ракурсі української кризи й санкцій Заходу як інструментарію покарання, а також морального тиску на російського лідера В. Путіна провідних світових лідерів. У такому розкладі спілкування з лідерами БРІКС (інколи їх так і називають – «клуб друзів Путіна») є справжнім спасінням для іміджу російського президента.

Так само й інші учасники мають власні міркування з приводу перспектив БРІКС, але поки головні інтереси будуть співпадати, клуб «буде жити», усупереч усім наявним розбіжностям. У поданому аналізі основних подій і проектів простежується передусім загальна ідея – взаємовигідна співпраця для подальшого розвитку й стабілізації, а також – утілення в життя амбіцій політичних еліт країн-членів БРІКС. У такому контексті зауважимо, що які б епітети не застосовували щодо БРІКС, які б позитивні чи негативні прогнози на майбутнє не надавали, проект існує і активно розвивається, він витримав певну перевірку часом. 10 років від часу офіційного заснування (ідея виникла ще раніше) є свідомством якщо не надійності, то принаймні певної історичної виправданості, тобто БРІКС «має право бути» в сучасній світовій конфігурації [5].

У Росії дуже люблять згадувати, що ідея посилення ролі Росії, Індії і Китаю в світовій політиці належить Є. М. Примакову, який справді вбачав у такому союзі потужний потенціал впливу на світові справи. Щоправда, у Росії не дуже схильні говорити про фактичний провал цього «трикутника» – аж надто багато протиріч існує між різними його сторонами, передусім – між Індією та Китаєм. Тим не менш, БРІКС, на переконання росіян, став певною апробацією такої ідеї Є. М. Примова і навіть більше, розвинув цей формат до такої собі геополітичної опозиції Заходу, альтернативної форми світового врядування і багатосторонньої співпраці. Проект став новим явищем у багатосторонній дипломатії, він має специфічні риси й не підпадає під жодне визначення: це не воєнний альянс, не торговельно-економічний проект, не інтеграційне об'єднання, він має комплексний характер, і саме з причини існування альтернативних концептів БРІКС стали називати «геополітичною опозицією Заходу».

У цьому ми вбачаємо певний виклик індійським традиційним підходам, які завжди базувались на принципі захисту власних інтересів, і не виступали проти когось або чогось. Більш того, сучасну Індію, яка має відносини стратегічного партнерства з ЄС і США, важко назвати антизахідною країною. Індія активно співпрацює з європейським і американським бізнесом, її діаспора підживлює такі зв'язки, а молодь все частіше обирає для себе навчання в європейських та американських університетах. Отже, щоб уникнути контроверсійності й звинувачень західних партнерів, Індія має належно обґрунтувати свою участь у БРІКС. І такі пояснення існують, адже добре відомо, що традиційно індійська дипломатія використовує будь-які можливості для представництва своєї країни на міжнародній арені й бере участь у багатьох форумах глобального рівня, у такому контексті й слід розглядати її підходи до перспектив участі в БРІКС. Так само, як важливою є участь в роботі Групи 20, АТЕС, ШОС та інших глобальних і регіональних форумів.

Що така участь означатиме для індійців? Передусім – це демонстрація зрослих амбіцій і потужності держави, яка впродовж десятиліть має прискорені темпи розвитку (не менше 5, а в до кризовий період 8–9% щорічного зростання ВВП), величезний ресурсний потенціал, у тому числі демографічний. До того ж, населення Індії є дуже молодим, понад половину – молодь віком до 30 років,

яка активно залучена до трансформації своєї країни й справді бажає бачити її в клубі провідних держав світу.

Іще одна причина активного залучення до клубу БРІКС полягає в тому, що Індія завжди намагалася демонструвати незалежну зовнішньополітичну лінію, а відносини з провідними світовими акторами вибудовувала, виходячи винятково з власних національних інтересів, про що вже йшлося вище. На думку сучасних індійських стратегів, такий формат як БРІКС є можливістю довести існування інших, незалежних від Заходу підходів і бачень, які чим далі, тим більше впливають на світовий розвиток [9].

Для Індії співпраця у форматі БРІКС надає нових можливостей для забезпечення інфраструктурних проектів, про що вже йшлося, а також – задоволення її енергетичних потреб, які постійно збільшуються. Маємо визнати – тут ключовим партнером Індії виступатиме Російська Федерація, контракт із якою забезпечить постачання додаткових обсягів газу. Однак відносини Індії з Росією не обмежуються співпрацею в галузі енергетики, вони є принципово важливими для обох держав, в Індії взагалі їх охрестили «відносинами привілейованого стратегічного партнерства».

Для Індії принципово важливим став саміт БРІКС в Гоа 2017 року – виступаючи господарем такого поважного зібрання, вона отримала додаткові можливості як для затвердження своїх принципових підходів щодо багатосторонньої дипломатії загалом, так і для лобювання власних інтересів. У Гоа лідери країн підписали спільну декларацію, меморандум щодо створення платформи сільськогосподарських досліджень, угоду про Комітет митної співпраці, а також меморандум про співпрацю між дипломатичними академіями. Основне місце в декларації Гоа посіли питання безпеки: ситуація на Близькому Сході й у Північній Африці, занепокоєння щодо подальших терористичних загроз, засудження воєнного втручання у внутрішні справи незалежних країн. До слова, на саміті 2016 р. в Індії чи не вперше прозвучала тема України: індійський прем'єр-міністр Н.Моді задав кілька питань В. Путіну. Тож у декларації, хоч і без конкретної згадки про Україну, зафіксоване бажання «підтримувати всі зусилля на підтримку врегулювання криз відповідно до міжнародного права, поваги незалежності, територіальної цілісності та суверенітету країн» – а це і є відома *мантра* індійської дипломатії. Тож на БРІКС індійці покладають надії як на проект мультикультурного спілкування, альтернативного бачення й розбудови поліцентричного світу, тому в жодному разі не відмовлятимуться від своєї в ньому участі. Більш того, 2017 року з ініціативи КНР з'явилась нова ідея – «БРІКС+», що означатиме можливість підключення до роботи кожною державою-учасницею країн-сусідів і розширення «кола друзів», можливо – і в дальніх регіонах. Уже стало практикою запрошувати на саміти гостей, на останньому були присутні лідери Єгипту, Мексики, Таїланду, Таджикистану і Гвінеї. Можливо скоро ми побачимо в цьому форматі «спостерігачів» або «асоційованих членів», що також відповідатиме інтересам індійської дипломатії.

Підсумовуючи, зазначимо: перспективи об'єднання БРІКС не є виразними, висуваються як думки про його недоцільність у майбутньому (із причини розбіжностей інтересів учасників), так і пропозиції його подальшої інституалізації, аж до поетапної трансформації в повноформатний механізм взаємодії. За банком, університетом, спартакіадами й культурними заходами можуть виникнути також управлінський інститут, секретаріат, суд тощо. У будь-якому разі, факт існування й історія розвитку такого клубу підтверджує формування багатополюсного світового порядку, а саме така конфігурація розглядається індійськими стратегами як найбільш прийнятна. Тож участь у роботі БРІКС абсолютно відповідає меті зовнішньополітичної стратегії Республіки Індія.

#### ПРИМІТКИ:

\* Ця стаття підготовлена за матеріалами наукової доповіді, що була викладена на III Всеукраїнській конференції індологів у секції «Історія Індії» (нова, новітня, міжнародні відносини) 30 січня 2013 р.

#### ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Лихачев К., Ткаченко С. БРИКС: «союз реформаторов» в рамках национальных интересов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: / <https://globalaffairs.ru/global-processes/BRICS-soyuz-reformatorov-v-ramkakh-natsionalnykh-interesov-17544>
2. Малащенко А. Тупики «незападных» интеграций [Электронный ресурс]. – Режим доступа: /<https://www.novayagazeta.ru/articles/2015/08/07/65153-tupiki-171-nezapadnyh-187-integratsiy>
3. Мартышин О. В. Политические взгляды Дж. Неру. – Москва, 1981. – 256 с.
4. Мовчан А. Помилкові надії Росії, або чому БРІКС не працюватиме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: /[http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Movchan\\_Pomylkovi\\_nadii\\_Rosii\\_na\\_BRICS.htm](http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Movchan_Pomylkovi_nadii_Rosii_na_BRICS.htm)
5. Хорос В.Г., Потапова Е.Ю. На пороге второго десятилетия БРИКС // РСМД: аналитические записки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: /<http://russiancouncil.ru/activity/policybriefs/> 20.10.2017.
6. Bobo Lo. “The Illusion of Convergence – Russia, China, and the BRICS” («Иллюзия конвергенции – Россия, Китай и БРИКС») [Electronic Resource]. – Access mode: <http://www.brics2015.ru>
7. Kripalani Krishna. Gandhi: A Life / K. Kripalani – New Delhi: Motilal Banarsidas, 1993. – 200 p.
8. Sagar R. State of Mind: What Kind of Power will India Become? // International Affairs [Electronic Resource]. – Access mode: / [http://www.vol.85:4\(2009\).](http://www.vol.85:4(2009).) – P.801–816
9. Singh Jaswant. Crumling BRICS: Project Syndicate, March 19, 2013 [Electronic Resource]. – Access mode: / <http://www.project-syndicate-commentary/the-brics-s-separate-paths-to-development-by-jaswant-singh>

### **Регіональна політика Індії в умовах глобалізації на рубежі XX–XXI ст.\***

Проблеми формування та розвитку процесів регіоналізації в Південній Азії, питання регіональної політики Індії на зламі XX–XXI ст. досліджені в науковій літературі недостатньо повно. Значні розбіжності даних (або їх відсутність) в статистичних матеріалах, виданнях міжнародних організацій, монографіях і статтях українських та зарубіжних авторів створюють складності в дослідженні цієї теми.

Необхідно відзначити також, що в останні десятиліття в роботах багатьох американських, англійських, японських, індійських, російських та інших авторів з'явилися різні трактування поняття «Південна Азія» (або зі значним геополітичним розширенням, включаючи до регіону Китай, Афганістан та інші країни, або з істотним звуженням його кордонів). До кінця XX ст. термінологічні розбіжності більш-менш пригасли, і під Південною Азією більшість дослідників стали розглядати геополітичний регіон, до якого входять сім держав – Індія, Пакистан, Бангладеш, Непал, Шрі-Ланка, Бутан і Мальдівські острови. Тобто, в географічному відношенні регіон складається з південної півострівної частини Азійського континенту з прилеглими до нього материком і островами Індійського океану.

Центральне місце в геополітичному просторі Південної Азії посідає Індія, одна з двох (після Китаю) найбільших за чисельністю населення країн світу. На початку XXI ст. (за даними на 2001 рік) її населення вже складало понад 1 млрд 27 млн осіб [18]. Із демографічної точки зору Південноазійський регіон належить до числа найбільш «насичених». Наприклад, щільність населення в Бангладеш є однією з найвищих у світі й складає понад 1 тис. осіб на 1 кв. км. За загальною кількістю населення цей регіон перевищує китайське (пропорція: 1,4 млрд до 1,3 млрд осіб) і становить близько 1/4 населення світу. Природно, що масштабні геополітичні характеристики визначають відповідні роль і значення цього регіону в сучасній системі міжнародних відносин [1].

Регіоналізація як одна з провідних тенденцій сучасного світового розвитку, яка може з певною часткою ймовірності привести до формування багатопольярного світу в майбутньому, заслуговує на увагу з погляду ретельного дослідження особливостей її розвитку та стану в Південноазійському регіоні. Суттєвим є те, що регіоналізація включає в себе два найважливіших процеси: 1) формування регіональної держави (з властивою їй регіональною політикою) і 2) розвиток регіональної інтеграції. Ряд зарубіжних дослідників справедливо зазначали, що ці два процеси регіоналізації, як правило, суперечать один одному. Однак, останнім часом ситуація поступово змінюється, і в певній мірі ці зміни ми можемо спостерігати в Південній Азії.

Водночас, регіоналізація виступає в сучасному світі як комплексне (багатогранне) явище і складається з цілого ряду чинників: політичних,

економічних, воєнно-політичних і культурно-цивілізаційних. Головною особливістю регіоналізації в Південній Азії є те, що переважна більшість цих чинників була дуже несприятливою в минулому [5], і тільки останнім часом спостерігаються певні тенденції поліпшення ситуації. В контексті дослідження процесу формування регіональної держави доцільно зробити короткий аналіз регіональної політики Індії в Південній Азії на зламі ХХ–ХХІ ст. в її основних вимірах: організаційно-політичному, військово-політичному й економічному.

*Організаційно-політичний вимір*, в першу чергу, необхідно досліджувати в площині феномена асиметрії, який істотно виділяє Південну Азію на тлі інших регіонів світу. Ця асиметрія проявляється в тому, що на частку Індії припадає 73,4% території регіону, 76,5% населення і майже 80% валового національного продукту. Природне домінування однієї країни в регіоні унікальне й визначає особливості регіональної обстановки, форм і напрямів індійської регіональної політики [9].

Домінування Індії викликало в інших країнах регіону недовіру до «потужного» сусіда, породжувало обстановку невпевненості в своїх силах. Все це призвело до активізації їх спроб зміцнити своє становище на регіональній і міжнародній арені шляхом опори на великі держави світу (тобто розвивати «вертикальні» зв'язки), а також до прагнення виносити невирішені питання у відносинах з Індією на суд міжнародного співтовариства. Цікавим у цьому відношенні може бути приклад Шрі-Ланки, яка намагалася отримати статус країни Південно-Східної Азії і зверталася з проханням прийняти її до АСЕАН.

Виступи політичних діячів, численні публікації в наукових і популярних виданнях в останні десятиліття ХХ ст. свідчили про те, що майже всі сусідні з Індією країни звинувачували її в гегемонізмі (хоча добре відомо, що керівництво Індії неодноразово йшло на певні поступки сусідам, не раз жертвуючи власними інтересами).

Малі регіональні країни посилили координацію своєї діяльності, щоб виступити «єдиним фронтом» для обмеження впливу Індії ще в першій половині 80-х років. Зокрема, правлячі кола Непалу постійно заявляли про необхідність використання гідроенергетичного потенціалу країни на підставі регіонального співробітництва (а не лише за участю Індії). У свою чергу, під час індо-бангладешських переговорів про використання вод Гангу представники Бангладеш пропонували підключити до переговорів і Непал.

Зростання економічного й політичного впливу Індії призвело до того, що з середини 80-х років малі країни активізували політичні та економічні зв'язки одна з одною. У цей період різко зміцнилися військові контакти між Пакистаном і Шрі-Ланкою (зокрема, в 1985 р. значна частина ланкійських військовослужбовців навчалася в Пакистані техніці антиповстанських дій). Ще з 1978 р. почало розвиватися пакистано-бангладешське військове співробітництво; надзвичайно цікавим є той факт, що 1984 року під час візиту міністра оборони Пакистану до Дакки Бангладеш було запропоновано укласти військовий союз з Пакистаном. Природно, що активізація військово-політичних контактів між малими країнами викликала побоювання в Індії.

Напружена регіональна обстановка доповнювалася ускладненнями геополітичного характеру. Зокрема, Індія була серйозно стурбована розвитком контактів КНР з державами регіону. Добре відомо, що Пакистан виступав одним з надійних партнерів КНР в Азії. Більш того, Китай надавав істотну економічну допомогу Непалу і Бангладеш, розширив військові поставки до Бангладеш і Шрі-Ланки.

Найбільшу стурбованість Індії в регіоні викликала політика США, яка однозначно оцінювалася як прагнення створити «антиіндійський» фронт для обмеження впливу Індії в Південній Азії і в усьому афро-азіатському світі. Зовнішньополітичний курс США щодо Південної Азії був основним фактором, який заважав розвитку індійсько-американських відносин на рубежі вказаних століть.

Однак, кардинальні зміни на глобальному рівні, що почалися ще у 90-ті роки ХХ століття, привели до поступової відмови США й Китаю від проведення політики «стримування» Індії. Ці зміни істотно відбилися на регіональній політиці Індії і всій системі регіональних відносин у Південній Азії. З крахом біполярної системи найбільше побоювання в Індії викликала перспектива виникнення однополюсного світу. Саме це побоювання, а також головне стратегічне завдання – перетворення на державу світового рівня – підштовхнули Індію на вироблення практичних заходів щодо зближення з Китаєм, Японією, Німеччиною, країнами Південно-Східної Азії. Почався також процес поліпшення індійсько-американських відносин, який відбивав зміни, що відбулися у зовнішньополітичному курсі США щодо Південної Азії загалом.

Характеристику політичних чинників, які впливали на регіональну політику Індії на глобальному (1) і регіональному (2) рівнях, необхідно доповнити аналізом внутрішньополітичних чинників (3). Суттєвою особливістю впливу факторів третього рівня виступає неординарна ситуація: мозаїка політичного життя, часті зміни партій біля керма політичної влади, безсумнівно, впливали на зовнішню (в даному випадку південноазійську) політику країни, але цей вплив не був надзвичайно суттєвим. Усі великі політичні індійські сили: Індійський національний конгрес (ІНК), Джаната парті (ДП), Національний фронт (НФ), Бхаратія джаната парті (БДП) – поділяли єдину точку зору на стратегічні напрями й завдання зовнішньополітичного курсу в Південній Азії, однак певні розбіжності спостерігалися в методах їх досягнення. Стрижнем такої єдності стосовно зовнішньополітичних цілей і завдань можна вважати принцип, який підтримували всі політичні сили країни: принцип «єдиної історії і єдності географії» для всього регіону Південної Азії, в якому саме Індія покликана відігравати роль «природного» лідера і «центру тяжіння».

Розбіжності спостерігалися тільки в мірі «тиску» чи «не тиску» на малі країни. Так, аналіз регіональної політики Індії в 70–80-х роках минулого століття свідчить, що уряди ІНК (до 1977 р. і після 1980 р.) займали жорсткішу позицію стосовно країн Південної Азії. Ймовірно, це було пов'язано з традиційним підходом ІНК до цих країн, який був сформований ще Дж. Неру. Зокрема, він відзначав, що маленька національна держава приречена на

загибель, і що вона може вижити в якості культурно-автономної території, але не як незалежне політичне утворення.

Можна навести кілька прикладів «тиску» ІНК і здійснюваної ним політики «послаблення» інших партій. Так, досягнувши визнання своїх домінуючих позицій в регіоні після 1971 року (мається на увазі перемога Індії в Індо-пакистанській війні 1971 року й утворення Бангладеш), уряд ІНК, який використовував метод силового «тиску», приєднав Сіккім як 22-й штат Індії і закріпив тим самим свої військово-стратегічні позиції в Гімалайському регіоні.

Уряд Джаната парті (ДП), який прийшов до влади в 1977 р., проголосив політику так званого «послаблення», «істинного неприєднання» і заявив про намір спиратися на «вигідні двосторонні відносини» з країнами Південної Азії. Під час перебування ДП при владі відбулися обміни офіційними візитами керівників Індії і країн Південної Азії, метою яких було встановлення більш тісних контактів. У 1977 р. між Індією і Бангладеш було підписано угоду про розподіл вод Гангу у зв'язку з використанням дамби, побудованої Індією для запобігання засмічення мулом акваторії порту Калькутти (тепер – Колкати). З точки зору Бангладеш, ця дамба заважала зрошенню земель на її території. Індія пішла на поступки, погодившись на більш сприятливий для бангладешського боку розподіл вод (хоча в той же час західнобенгальське населення Індії розцінило цю поступку як вагому втрату для себе). У наступному 1978 р. індійський уряд пішов на значні поступки й Непалу: були підписані окремі угоди про торгівлю і транзит між Індією і Непалом, в них була надзвичайно зацікавлена непальська сторона.

Але в подальшому, як зазначала більшість індійських і західних дослідників, уряд І. Ганді (ІНК, 1980–1984 рр.) взяв на озброєння своєрідну південноазійську «доктрину Монро», згідно з якою жодна з країн Південної Азії не повинна була отримувати будь-яку військово-політичну допомогу ззовні без узгодження з Індією (що означало рецидив певного «тиску»). Цікаво, що наступний уряд ІНК на чолі з Р. Ганді (1984–1989 рр.) зрозумів, що жорстка позиція призводить до ізоляції і посилення антиіндійських тенденцій, тому тактику було змінено й висунуто мету поліпшити відносини з південноазійськими державами.

Говорячи про уряд Національного фронту (прийшов до влади в 1989 р.), відзначимо, що він просунувся ще далі й заявив про необхідність значних зусиль для поліпшення відносин з іншими країнами Південної Азії. В результаті проведення такого курсу спостерігалася нормалізація зв'язків Індії з усіма країнами регіону. Однак зміни об'єктивного характеру істотно відбилися на цій тенденції.

Ці зміни були пов'язані з приходом до влади іншого уряду на чолі з Нарасімхою Рао. Виходячи зі стратегічних завдань економічного реформування Індії і розвитку зовнішньоекономічних зв'язків з розвиненішими державами, його уряд висунув нову зовнішньоекономічну концепцію «орієнтації на Схід» (йшлося про розвиток економічних зв'язків з Японією, Кореєю, Гонконгом, країнами АСЕАН) і не розглядав південноазійський напрям взаємодії як найбільш пріоритетний. Таким чином, можна зробити висновок, що метод

«тяжіння – відштовхування» був найбільш поширеним в регіональній політиці Індії і був її головною відмінною рисою до середини 90-х років XX ст.

Кардинальні зміни в регіональній політиці Індії почалися тільки з 1996 р. Зміна політичного керівництва Індії в цей період призвела і до трансформації концептуальних основ зовнішньої політики. Міністр закордонних справ (а з 1997 р. прем'єр-міністр) І.К. Гуджрал висунув нову концепцію перебудови зовнішньої політики, яка стала відома як «доктрина Гуджрала».

Загальні положення доктрини відображали традиційний підхід Національного фронту (НФ), основними пріоритетами були визначені поліпшення відносин із сусідніми державами, розвиток економічного співробітництва в рамках регіональних структур, насамперед у СААРК (або SAARC, англ.). У безпосередню залежність були поставлені безпека й могутність Індії, з одного боку, і рівень відносин із сусідніми державами – з іншого. Як зазначалося в документах уряду НФ, метою нової зовнішньої політики виступало встановлення дружніх, сердечних відносин із сусідами, в першу чергу, малися на увазі малі країни регіону [8].

І.К. Гуджрал розробив п'ять принципів нової зовнішньополітичної концепції Індії, яка відображала головні принципи *панча шила* й вносила деякі нові моменти до відносин між країнами регіону. Основні принципи цієї доктрини були добре відомі: країни Південної Азії не повинні використовувати свою територію проти інтересів південноазійських держав, жодна з країн не повинна втручатися у внутрішні справи інших, усі країни Південної Азії повинні поважати територіальну цілісність і суверенітет інших держав регіону, суперечності, що виникають, повинні вирішуватися шляхом двосторонніх переговорів. П'ятим принципом, який був суттєвим нововведенням у концептуальному плані, стало положення про відмову Індії від принципу взаємності та взаємної вигоди у відносинах з іншими державами регіону. Цей новий принцип «невзаємності» підкреслював особливий статус Індії в регіональній системі міжнародних відносин і виділяв її особливу відповідальність перед іншими учасниками регіональної системи.

У 1998 р. до влади в Індії прийшла нова політична сила – Бхаратія джаната парті (БДП). Аналіз індійської та іншої зарубіжної літератури показує, що політична діяльність уряду БДП в 1998–2004 рр. традиційно сприймалася в контексті ідеології, яку сповідувало керівництво цієї партії. На думку багатьох західних і ряду східних дослідників, вона повинна була привести до посилення силового фактора у зовнішній політиці Індії, відбитися на завданнях і методах цієї політики й стати причиною докорінних змін у концептуальних зовнішньополітичних засадах.

Необхідно відзначити, що теоретичною базою політичної платформи БДП був так званий «індуський націоналізм» (*гіндутва*). В його основі лежала ідея створення в Індії держави індусів, *гінду раштра*, яка мала б відстоювати інтереси індуської більшості населення країни, що сповідує *індуїзм*. Ідеологами *гіндутви* не була вироблена чітка стратегія зовнішньої політики індуської держави, а загальні положення зводилися, в першу чергу, до утвердження Індії

в якості лідера в рамках регіону, до конфліктних відносин з Пакистаном, до загроз національній безпеці Індії з боку неіндуських держав тощо.

Разом з тим, здійснювана урядами на чолі з БДП зовнішня політика (1998–2004 рр.) не давала підстав говорити про суттєвий вплив ідеї *гіндутви* на практичні зовнішньополітичні кроки. Більш того, в зазначений період в південноазійській політиці БДП постійно простежувалися риси, властиві доктрині Гуджрала. Індія продовжувала повільний, поступовий курс на поглиблення відносин з сусідніми країнами. Зокрема, було укладено угоду про вільну торгівлю зі Шрі-Ланкою, поліпшені відносини з Бангладеш, в рамках саміту в Лахорі почався процес нормалізації відносин з Пакистаном, який привів до деяких успіхів (але на практиці виявився дуже складним і суперечливим), певні досягнення спостерігалися і на шляху регіональної інтеграції, насамперед у рамках SAARC.

Таким чином, короткий аналіз організаційно-політичного виміру регіональної політики Індії в Південній Азії на зламі XX–XXI ст. може свідчити про те, що під впливом зрушень глобального рівня поступово змінювалася й організаційно-політична система самого південноазійського регіону. Насамперед це стосувалося трансформації регіонального політичного клімату: спостерігався перехід від атмосфери недовіри та ворожнечі до практичних кроків на шляху лібералізації і демократизації двосторонніх відносин. Саме переважний розвиток відносин на двосторонній основі був однією з головних особливостей регіональної політики Індії в розглянутий період [3].

*Військово-політичний вимір* регіональної політики Індії має свої особливості й специфіку. Найважливішим фактором, що відіграє істотну роль у формуванні цих особливостей, є розглянута вище асиметричність. Якщо звернутися до короткої характеристики військового балансу сил, що склався в Південній Азії на зламі XX–XXI ст., то чітко простежується значна перевага Індії у військово-технічній сфері.

Зокрема, порівнюючи військові потенціали Індії та Пакистану за розглянутий період, ми спостерігаємо переваги Індії за всіма основними компонентами: за чисельністю збройних сил вона перевершувала Пакистан більш ніж в 2,5 рази, за літаками – більш ніж у 2 рази, за танками – в 1,7 рази, артилерією – в 1,6 рази. При цьому якість військової техніки, яка перебувала на озброєнні індійських збройних сил, була значно вища, ніж у Пакистані.

Провідні позиції в регіоні Індія займала й у сфері військових витрат. Високі військові витрати пояснювалися не тільки значною перевагою в чисельності збройних сил, а й прагненням обладнати свої війська на рівні західних стандартів. Необхідно мати на увазі, що військова доктрина Індії передбачала не тільки забезпечення повної переваги над Пакистаном, але й збереження сил для стримування Китаю. До початку XXI ст. Індія продовжувала розглядати Китай як головного стратегічного суперника в Азії, а Пакистан – як основного противника в Південноазійському регіоні. Китайське керівництво також до останнього часу бачило в Індії серйозну перешкоду на шляху подальшого зростання впливу КНР в азійському регіоні й у світі загалом.

Особливе значення в регіональній військовій політиці Індії набула військово-морська програма. Це було пов'язано з тим, що Індія розташована в центрі північної частини Індійського океану й має величезну довжину узбережжя. Беручи до уваги незахищеність більшої частини території країни з моря, вона була змушена приділяти велику увагу безпеці своїх морських кордонів.

З огляду на величезну військову перевагу Індії, більшість країн Південної Азії звела практично до мінімуму контакти з нею у військово-політичній сфері. Винятки становили, наприклад, прецеденти, які були пов'язані з уведенням індійських військ до Непалу (1988 р.) у зв'язку із загрозою військового перевороту в цій країні; з присутністю контингенту індійських військ в Шрі-Ланці під час загострення таміло-ланкійського конфлікту в 1987–1990 роках (індійські війська були введені до Шрі-Ланки для запобігання конфлікту, але в цілому ця військово-політична акція не мала позитивних результатів); а також ряд локальних військових зіткнень на індійсько-бангладешському кордоні, які були пов'язані з проблемою міграції частини населення з Бангладеш до Індії і блокуванням бангладешськими збройними силами одного з індійських анклавів у квітні 2001 р. (цей інцидент було вирішено Індією із застосуванням сили).

Центральне місце в індійській військово-політичній регіональній стратегії, безсумнівно, займали індійсько-пакистанські відносини. Необхідно підкреслити, що фактори, які визначали зовнішню політику Індії щодо Пакистану, були пов'язані, перш за все, з проблемами національної та регіональної безпеки. Пакистан традиційно сприймався урядами Індії (незалежно від їх політичної орієнтації) як головне джерело загроз безпеці Індії та стабільності в регіоні. Індійсько-пакистанські відносини сформувалися як класичне геополітичне й регіональне протистояння, засноване на взаємному виключенні державних моделей розвитку, «теорії двох націй», конфесійних протиріччях та індійському варіанті секуляризації, а також існуванні низки територіальних проблем, центральною з яких була проблема Кашміру [12].

Безпосереднє воєнне протистояння двох держав було ускладнене формуванням образу ворога в суспільній свідомості двох держав. Протягом декількох десятиліть головним завданням Індії щодо Пакистану була ізоляція останнього в рамках регіону Південної Азії і силовий тиск на нього в спірних питаннях з метою отримання поступок. В окремі періоди Індія вступала в політичний діалог з Пакистаном, який, як правило, не мав далекосяжних наслідків. При цьому всі уряди Індії відстоювали принцип виключно двостороннього діалогу з будь-яких спірних питань (тоді як Пакистан весь час намагався підключити треті сторони й ООН).

Протягом другої половини 90-х років XX ст. основними питаннями, в яких уряд Індії декларував свою позицію щодо Пакистану, були проблеми, пов'язані з Кашміром, боротьбою з Пакистаном в рамках ООН щодо набуття Індією статусу постійного члена Ради Безпеки ООН і протиріччями в реалізації договорів в рамках SAARC.

Основні проблеми, навколо яких концентрувалися індо-пакистанські відносини з кашмірського питання, включали: тероризм з боку мусульманських

угруповань, трансформацію політичного устрою в Кашмірі, зокрема, скасування статті 370 Конституції Індії про особливий статус штату Джамму й Кашмір, запровадження єдиного цивільного кодексу в Індії для мусульман та індусів, а також пакет територіальних питань, пов'язаних з «лінією контролю».

Після значного періоду відсутності позитивних результатів на офіційному рівні спостерігалось певне поліпшення ситуації наприкінці 90-х років у військово-політичних відносинах двох країн. Перш за все, це було пов'язано з тим, що до влади в цих державах прийшли сили, які займали значно радикальніші позиції щодо спірних питань (в Індії уряд, який був сформований блоком на чолі з Бхаратія Джаната Парті, в Пакистані – Мусульманською Лігою Пакистану).

Поштовх дали випробування ядерної зброї Індією і Пакистаном у травні 1998 р. Зростання уваги провідних країн світу, насамперед США, до регіону і їх побоювання щодо можливості виникнення ядерної війни в Південній Азії змусили Індію та Пакистан сісти за стіл переговорів, в ході яких розглядалися спірні питання.

Піком військово-політичного діалогу між Індією і Пакистаном наприкінці 90-х років можна вважати прийняття Лахорської декларації під час візиту Прем'єр-міністра Індії А.Б. Ваджпаї до Пакистану (лютий 1999 року). У декларації сторони висловили готовність до вирішення всіх спірних питань, які існували між ними, взяли на себе зобов'язання утримуватися від втручання у внутрішні справи один одного [Лахорская декларация, 1999]. Більш того, в спільній заяві міністрів закордонних справ, прийнятій на сесії SAARC у березні 1999 року, сторони підтвердили свою відданість декларованим принципам, в тому числі з проблем Кашміру. Але цей позитивний рух у розвитку військово-політичної ситуації в регіоні був порушений подіями на індо-пакистанському кордоні (Каргілська криза).

Каргілській інцидент перервав процес урегулювання між двома країнами, пов'язаний з Лахорською декларацією, знищив позитивні досягнення у двосторонніх відносинах, досягнуті протягом 90-х років минулого століття. Воєнне зіткнення сторін мало значний вплив не тільки на відносини цих країн, а й на внутрішнє становище в Індії і Пакистані: БДП вдалося зміцнити свої позиції саме на хвилі антипакистанських настроїв у країні; поразка Пакистану в воєнному зіткненні з Індією викликала розрив між основними політичними силами в Пакистані й зростання нестабільності, яка стала причиною захоплення влади військовими в жовтні 1999 року.

Можна стверджувати, що після Каргілського інциденту ініціатива в питанні Кашміру (як і в інших питаннях) перейшла до Індії. Вона також доклала зусиль для поліпшення своїх позицій у цьому питанні шляхом оголошення про припинення вогню в Кашмірі в листопаді 2000 року (протягом священного для мусульман місяця Рамадан). Необхідно мати на увазі, що цей крок від самого початку мав політичний підтекст: оголошуючи припинення вогню, керівництво Індії мало на увазі завдати вирішального удару іміджеві Пакистану, взявши в руки ініціативу в питанні щодо Кашміру і отримавши всі переваги від реноме миротворця.

Після Каргілської кризи військово-політична ситуація в регіоні не була стабільною: вона то більш-менш стабілізувалася, то знову погіршувалася в залежності від змін і потрясінь геополітичного характеру. Добре відомо, якого резонансу набули в цьому регіоні події, пов'язані з 11 вересня 2001 року, з кардинальними змінами в Афганістані й Пакистані. Під впливом розгортання тероризму й подальшого посилення ісламського фундаменталізму протиріччя Індії і Пакистану досягли апогею, і влітку 2002 року обидві країни стояли на порозі великомасштабної війни. Ситуація була надзвичайно небезпечною у зв'язку з тим, що війна могла початися між країнами, які мали й випробували ядерну зброю. Без перебільшення можна констатувати, що майже всі провідні країни світу були схвильовані ходом цих подій і тією чи іншою мірою брали участь у спробах знизити напругу, стабілізувати обстановку в регіоні.

Значним досягненням індійської дипломатії у вирішенні цієї складної військово-політичної проблеми можна вважати, в першу чергу, успішно проведені вибори до Законодавчих зборів штату Джамму й Кашмір (восени 2002 року), які знизили напругу індо-пакистанського протистояння, а також інші важливі заходи, здійснені Індією. Потепління відносин і спроби почати новий конструктивний діалог між двома країнами спостерігалися з кінця 2003 – початку 2004 р. У сучасних умовах особливого значення й надалі набувають стан і характер цих відносин для всієї воєнно-політичної ситуації в регіоні.

У рамках даного дослідження необхідно відзначити роль і значення «стримуючих» чинників у військово-політичному вимірі регіональної політики Індії. Одними з таких чинників виступають так звані «ціна» й «вартість» війни, над цими питаннями останнім часом дедалі частіше замислюються керівники, політики та учені. Цей фактор також пов'язаний з високим рівнем бідності – понад 40% всього бідного населення планети мешкає саме в Південній Азії (за гроші, які витрачаються на ведення війни, можна нагодувати й навчити велику кількість дітей та молоді).

Іншим «стримуючим» фактором (як це не парадоксально) виступає ядерна зброя. У сучасних умовах рівень небезпеки її застосування настільки високий, що вона сама по собі стає важливим стримуючим бар'єром (психологічним, економічним, політичним). Ядерні програми, які успішно розвиваються в Індії і Пакистані, також вимагають великих фінансових витрат. Тому з певною часткою ймовірності можна припустити, що масштабного поширення ядерної зброї в Південній Азії найближчим часом не відбудеться, і ймовірність ядерної війни в регіоні не буде фатальною. Швидше за все, ядерні програми та ядерна зброя відіграватимуть роль фактора «безпеки» та відображатимуть вплив глобальних тенденцій на регіональну ситуацію й зовнішню політику.

*Економічний вимір.* Звертаючись до аналізу економічного виміру регіональної політики Індії, перш за все необхідно розглянути групу питань, які пов'язані з Бангладеш, Шрі-Ланкою, Непалом і SAARC. У контексті індійської політики в Південній Азії відносини з Бангладеш можна охарактеризувати як другий за стратегічною важливістю напрям після Пакистану. Відносини з Бангладеш, хоча й були істотно поліпшені завдяки зусиллям Індії в 90-х роках XX ст.,

містять певний рівень нестабільності. Очевидно, така ситуація пов'язана з характером зовнішньої політики ряду політичних партій Бангладеш, які не брали до уваги об'єктивні економічні інтереси країни, що ускладнювало політику Індії щодо цієї країни і не давало їй можливості перейти до русла виключно економічних взаємодій, як у випадку з Непалом і Шрі-Ланкою. Разом із тим, Індія залишається ключовим зовнішнім чинником політичного й економічного впливу на розвиток Бангладеш [13].

За аналізу індо-бангладешських відносин необхідно враховувати, що головний інтерес Індії, який визначив її політику в цьому напрямку, полягав у стримуванні позарегіональних чинників (насамперед, китайського), а також недопущення поліпшення зв'язків між Бангладеш і Пакистаном. Для забезпечення впливу на економіку й політику цієї країни застосовувалися різні засоби: стимулювання експортної залежності Бангладеш від Індії, поступки в окремих спірних питаннях, формування образу доброго сусіда, а часом і силовий тиск. Слід зазначити, що індійській дипломатії не вдалося повністю реалізувати модель цілковитої залежності Бангладеш від Індії. Кульмінацією у відносинах двох країн в кінці ХХ ст. прийнято вважати підписання Договору про розподіл вод Гангу на дамбі Фаракка в 1996 р.

Цей документ, безумовно, був надзвичайно важливим досягненням у вирішенні багаторічних суперечок двох країн з питань використання води – однієї з головних економічних проблем практично всіх країн регіону. Разом із тим, угода передбачала розподіл вод тільки на позначці дамби Фаракка, надаючи до вільного користування Індії всі ресурси Гангу вище за течією. Таким чином, Індія забезпечувала свій інтерес в експлуатації водних ресурсів. Крім того, довготривалий характер договору унеможливив в наступні роки збільшення квоти Бангладеш на використання ресурсів Гангу. У подібній неоднозначності договору відобразилася специфіка втілення Індією зовнішньої політики в регіоні: йшлося, фактично, про поступки в окремих позиціях щодо спірних питань, тоді як загальні наслідки такої політики були вигідні індійській стороні.

Аналогічна тенденція простежувалася і в розвитку двосторонньої торгівлі Індії з сусідніми державами: пішовши на істотні поступки в тарифній політиці наприкінці ХХ ст., вона фактично стимулювала імпорту сировини з малих держав регіону, який, однак, не міг виправити катастрофічний дисбаланс – компенсувати великий дефіцит цих держав у торгівлі з нею (значною мірою це стосувалося і Бангладеш).

Характеризуючи торговельну політику, здійснювану Індією щодо Бангладеш, слід звернути увагу й на той факт, що Індія свідомо й поступово усувала тарифні бар'єри на шляху імпорту з Бангладеш, намагаючись інтенсифікувати двосторонню торгівлю. Спочатку ця політика здійснювалася на двосторонній основі, а починаючи з 1998 року – в рамках поступового спрощення торговельних процедур за умовами Договору про вільну торгівлю в Південній Азії, який розроблявся в рамках SAARC.

Метою такої політики Індії було прагнення до тіснішого залучення економіки Бангладеш до регіональних процесів інтеграції, наближення до

економічного комплексу Індії, який в 90-х роках минулого століття почав поступово залучати до себе слабші економіки малих держав Південної Азії. У випадку з Бангладеш індійські політичні кола побоювалися також можливості інтеграції цієї країни з АСЕАН.

Результатами цих зусиль, а також загалом лібералізації двосторонньої торгівлі було те, що вже на початку XXI ст. Індія стала найбільшим експортером до Бангладеш, хоча контролювала лише 12% обсягу легального експорту до цієї країни. На торгівлю з Індією припадала третина торгового дефіциту Бангладеш. Значних масштабів досягла нелегальна двостороння торгівля (тобто без формальної інституціоналізації було досягнуто певного режиму «вільної торгівлі» між двома країнами). Крім проведення активної експортної політики щодо Бангладеш, урядами Індії був використаний і ряд інших засобів економічного проникнення. До їх числа належали, як і у випадку з іншими країнами Південної Азії (крім Пакистану), виділення кредитних ліній для закупівель індійських товарів, стимулювання інвестицій (хоча їх обсяг був незначним).

Показовим для регіону Південної Азії є приклад Шрі-Ланки, оскільки він являє собою єдиний випадок, в якому Індії вдалося досягти істотного рівня економічного впливу на іншу країну регіону. Ще в 1992/93 роках Індія стала другим (після Японії) торговим партнером цієї країни. Структура двосторонньої торгівлі відображала характер економічної залежності Шрі-Ланки від Індії: в ланкійському експорті переважала сировина, Індія ж експортувала до Шрі-Ланки переважно продукцію машинобудування та медикаменти. Як і у випадку з Бангладеш (і Непалом), у рамках торгівлі Індії зі Шрі-Ланкою спостерігався значний тіньовий сектор, він становив приблизно 30–40% від обсягів легальної торгівлі (саме в цьому напрямку простежується велика залежність Шрі-Ланки від індійських товарів).

У 1998 році між Індією і Шрі-Ланкою був підписаний Договір про вільну торгівлю. Він відбивав ідеологію «доктрини Гуджрала», зокрема, надавав великі переваги Шрі-Ланці в торгівлі з Індією. Угода набула чинності у 2000 році, однак вона не вирішила проблему ліквідації дисбалансу двосторонньої торгівлі, залежність Шрі-Ланки від Індії продовжувала зростати.

Разом із тим, реалізацію виваженого курсу щодо Шрі-Ланки можна назвати вагомим успіхом індійської зовнішньої політики: від конфронтації і загострення уваги на спірних питаннях (перш за все проблеми тамільських «тигрів») Індії вдалося перевести відносини до прагматичного економічного співробітництва й посилити політичний вплив на Шрі-Ланку. Досягнуті позиції Індії в структурі зовнішньої торгівлі Шрі-Ланки, а також стійка тенденція до збільшення обсягів торгівлі за інтенсифікації процесу лібералізації в торгівлі на регіональному рівні давали підстави говорити про перспективу перетворення Індії на основного зовнішньоекономічного партнера Шрі-Ланки.

Найважливішими факторами зовнішньої політики Індії щодо Непалу виступають стратегічне положення цієї країни в гімалайському субрегіоні, а також економічні інтереси Індії в цій країні. У зв'язку з певною нормалізацією

відносин Індії та КНР проблему безпеки було відсунуто на другий план, а першорядного значення набули питання економічної взаємодії.

Паралельні процеси економічної лібералізації в двох країнах полегшували економічне проникнення Індії до Непалу. Наслідком цього стало поступове збільшення економічного впливу й частки Індії в структурі торгівлі, а також прямих іноземних інвестицій Непалу. Домінуючою тенденцією розвитку економічних відносин було переважання Індії практично за всіма торгово-економічними напрямками. Разом з тим, необхідно відзначити, що розвиток двостороннього економічного співробітництва супроводжувався численними поступками Індії, зокрема, запровадженням до Договору про торгівлю положення про безмитне ввезення непальських товарів на територію Індії, а також пом'якшенням транзитних процедур.

Потужні позиції Індії в економіці Непалу дозволили їй реалізувати свої інтереси в ключовій сфері – питанні спільної експлуатації гідроенергетичних ресурсів Непалу. Етапним в цьому питанні став Договір 1996 року щодо річки Махакалі, який передбачав врегулювання загального користування ресурсами її басейну, включаючи спорудження ГЕС в Панчешварі, та закріпив індійські позиції в Непалі. Прив'язка до індійської економіки в такій стратегічній інфраструктурній галузі як енергетика додатково посилила залежність Непалу від Індії.

Досліджуючи це питання, необхідно враховувати, що Індія є головним торговим партнером Непалу, забезпечує значну частку фінансової допомоги її планам розвитку і фінансує цілий ряд гуманітарних проектів; водночас Непал цікавий для Індії в економічному плані тільки завдяки водним ресурсам. Безсумнівно, що така економізація політики Індії щодо Непалу й відмова від ряду спірних питань (зокрема, маються на увазі територіальні суперечності й проблеми міграції) мають певну стратегічну мету – збереження Непалу в якості зручного «буфера» в життєво важливому для Індії регіональному просторі, що межує з головним геополітичним конкурентом Індії – Китаєм.

Хотілося б також коротко зупинитися на питанні про роль і значення SAARC для індійської зовнішньої політики у напрямі здійснення стратегічних завдань в регіоні. Тут, перш за все, звертає на себе увагу економічний аспект: проблема торгової політики Індії в рамках регіону й місце SAARC у лібералізації торговельних процедур у Південній Азії.

В умовах досить низької конкурентоспроможності більшості індійських товарів найдоцільнішою стратегією їх просування на зовнішніх ринках є орієнтація на споживачів у країнах, що розвиваються. Силою об'єктивних історичних причин оптимальним ринком індійської готової продукції є Південна Азія (тут існують сформовані історичні зв'язки; є можливості політичного тиску на малі країни регіону; у більшості питань економічного співробітництва існують прив'язки до конкретних важелів впливу, які полегшують просування індійського експорту).

В Індії у контексті лібералізації зовнішньої торгівлі на зламі XX–XXI ст. дедалі більше заглиблювався дисбаланс експорту та імпорту, зростав торговельний дефіцит. При цьому в регіональній торгівлі спостерігалася

протилежна тенденція [15; 16; 17; 20]. Незмінним залишалося позитивне сальдо торгівлі, яке у зв'язку з істотними поступками Індії в тарифній і митній політиці за договором SAPTA (Угода про зону преференційної торгівлі в Південній Азії, ратифікована в 1995 р), дещо скоротилося в 1999–2000 роках, однак з 2000–2001 р. знову почало зростати.

Особливо слід звернути увагу на мотивацію Індії при відході від принципу взаємності в рамках SAPTA і пропозицію іншим державам-членам SAARC більшої кількості ліній преференційної торгівлі, ніж вона від них отримувала. Проводячи таким чином свою політику, індійське керівництво намагалось ліквідувати негативний імідж Індії як регіонального гегемона, який використовує перевагу свого економічного потенціалу для побудови нерівноправних відносин.

У короткий термін поступки Індії в двосторонній торгівлі привели до збільшення імпорту до Індії з країн Південної Азії. Через чотири роки функціонування зони преференційної торгівлі митні концесії виявилися вигідними для індійського експорту: динамічний розвиток індійської економіки дозволив навіть у рамках меншої кількості тарифних ліній досягти переваги приросту експорту над приростом імпорту [2].

Важливо відзначити, що ще в 1998 році в рамках концепції створення SAFTA (Угода про зону вільної торгівлі в Південній Азії, підписана в січні 2004 року на XII саміті SAARC) Індія запропонувала оригінальний принцип побудови регіональної моделі зони вільної торгівлі – шляхом укладення двосторонніх угод про вільну торгівлю. Успішним прикладом реалізації такої ініціативи можна вважати Угоду про вільну торгівлю зі Шрі-Ланкою (1998 р.).

У контексті зовнішньої політики Індії розвиток регіональної інтеграції в рамках SAARC слід розглядати не стільки як мету, а скоріше як засіб реалізації регіональних інтересів Індії. SAARC є механізмом формування як структури, так й внутрішнього середовища системи міжнародних зв'язків в регіоні. Такий механізм дозволяє ефективніше реалізувати індійські інтереси в двосторонніх відносинах з країнами регіону. Основними напрямками забезпечення підвалин для реалізації Індією регіональної зовнішньої політики є політична солідарність країн регіону і поступове формування єдиного регіонального економічного простору, центром якого є економічний потенціал Індії.

Підводячи підсумки, необхідно відзначити, що під впливом глобальних зрушень, які спостерігалися у системі міжнародних відносин в досліджуваний період, істотної трансформації зазнала зовнішня політика Індії, в тому числі її південноазійський напрям. У порівнянні з іншими регіонами та регіональними державами світу ця трансформація має свої особливості щодо Індії і Південної Азії: вона проходить дуже повільно, поступово (це обумовлено специфікою регіону) й ускладнена рядом негативних факторів, що спостерігаються в процесі регіоналізації.

Найбільш вразливою до викликів глобалізації є воєнно-політична сфера південноазійської політики Індії. Без перебільшення можна стверджувати, що саме індо-пакистанські воєнно-політичні відносини виступають в ролі «лакмусової смужки», яка відображає коливання позитивних, або негативних

змін і тенденцій на глобальному рівні. Значно меншою мірою в зоні цих впливів знаходяться також організаційно-політична й економічна сфери індійської південноазійської політики. Суть регіональної стратегії Індії в Південній Азії на зламі ХХ–ХХІ ст. полягала в прагненні зберегти й закріпити домінантні позиції у двосторонніх відносинах з країнами регіону, а також утримувати інші держави регіону в зоні впливу Індії шляхом інтенсифікації процесів регіональної інтеграції.

Постійною залишалася прихильність Індії до двостороннього підходу в проведенні зовнішньої політики, незалежно від партійної приналежності урядів, які здійснюють її. Такий підхід дозволяв Індії запобігати розвитку горизонтальних зв'язків у рамках регіону й протидіяти формуванню регіональних коаліцій, які могли б стримувати зростання індійського впливу в регіоні.

Економічний вимір південноазійської політики Індії характеризувався такими факторами, як інтенсифікація торговельно-економічних відносин і посилення взаємозалежності в економічній сфері, активізація взаємної вигоди в розвитку двостороннього співробітництва, апелювання до традиційного права Індії на статус регіонального лідера (відповідно до існуючого економічного потенціалу).

Ще однією характерною рисою індійської зовнішньоекономічної стратегії на рубежі ХХ–ХХІ ст. був перехід до використання багатостороннього співробітництва, в якому Індія має виступати центральною ланкою. Саме з цим напрямом пов'язані зміни в поглядах Індії щодо SAARC і проблем розвитку інтеграційних процесів в регіоні.

Безсумнівну роль у цих зрушеннях відіграли зміни на глобальному рівні й з'ясування Індією наступних геостратегічних положень: стати державою світового рівня можна тільки за умови, якщо перетворитися на впливову регіональну державу з широкими зовнішньоекономічними зв'язками (насамперед, у рамках регіону та SAARC); домогтися статусу постійного члена Ради Безпеки ООН легше в якості представника регіонального об'єднання і виразника спільних інтересів регіональних країн; завоювати імідж впливової регіональної держави можна тільки за умови подальшого поглиблення процесу регіоналізації у Південній Азії.

#### **ПРИМІТКИ:**

\*Ця стаття підготовлена за матеріалами наукової доповіді, що була викладена на І Всеукраїнській конференції індологів у секції «Історія Індії» (нова, новітня, міжнародні відносини) 24 січня 2000 р., а також доповнена фактами і матеріалами, що містяться у приведеному до статті списку використаних джерел й літератури.

## ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Белокреницкий В.Я., Москаленко В.Н., Шаумян Т.Л. Южная Азия в мировой политике. – М.: Международные отношения, 2003. – С. 7.
2. Индия в современном мире / Ред. К. К. Худoley. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2004. – С. 1-13.
3. Кобзаренко А.М. Південноазійська політика неконгресистських урядів Індії // Актуальні проблеми міжнародних відносин, 2003. – Вип. 43, ч. II. – С. 32-35.
4. Лебедева Н. Международные отношения в зоне Индийского океана. – М.: Наука, 1991.
5. Лукаш О. Индия и особенности процесса регионализации в Южной Азии // ICANAS XXXVII. Abstracts. – Moscow: Org. Committee of ICANAS XXXVII. – Vol.III. – М., 2004. – Р. 805-807.
6. Лунев С.И. Дипломатия в Южной Азии. – М: Наука, 1993.
7. Южная Азия: конфликты и геополитика / Ред. В.Я. Белокреницкий. – М: Институт востоковедения, 1999.
8. Aspects of India's Foreign Policy. A Speech by I. K. Gujral at the Bandaranaike Center for International Studies in Colombo, Sri Lanka, 1997, January 20.
9. Basrur Rajesh M. India's External Relations: A Theoretical Analysis. – New Delhi: Commonwealth, 2000. – P. 2-39.
10. Das S. Regional Security Thought Constructive Bilateralism: Prospects for Souse Asian Stability // Economic and Political Weekly, 2000. – Vol. 35, № 49.
11. Dixit J.N. Indian Foreign Policy and its Neighbors. – New Delhi: Gyan Publishing House, 2001.
12. Dixit J.N. Indo-Pac Relations // Indian Quarterly, 2001. – Vol. 57, № 2. – P.1-10.
13. Harun ur Rashid. Indo-Bangladesh Relations. An Insider's View. – New Delhi, 2002: Har-Anand Publications PVT LTD. – P. 2-37.
14. India: 2003. Observer Statistical Handbook. – New Delhi: Observer Research Foundation, 2003.
15. Mayer J., Wood A. South Asia's Export Structure in a Comparative Perspective //Oxford Development Studies, 2001. – Vol. 29, №.1. – P. 5-29.
16. Mukherji I. South Asian Preferential Trading Arrangement: India's Role //South Asian Survey, 1999. – Vol. 6, №.1. – P. 23-37.
17. Sobhan R. Growth Zones in South Asia: Potential and Feasibility // Asia-Pacific Development Journal, 2000. – Vol. 7, №.1. – P. 23-41.
18. Statistical Outline of India, 2003 – 2004. – Mumbai: Bombay House. – 2004. – P. 31.
19. The Lahore Declaration Signed at Lahore on 21-th Day of February. – New Delhi, 1999.
20. Yunus M. Monetary Interpretation of Exchange Rates in the South Asian Countries // Bangladesh Development Studies, 2001. – Vol. 27, N. 1. – P. 73-101.

## Індійська модель політики історичної пам'яті: засади, проблеми й перспективи \*

Політика пам'яті у сучасному світі є потужним державним інструментом забезпечення суспільної консолідації і формування національної (загальнодержавної) ідентифікації у громадян країни. І хоч інструмент цей, за умов його необережного використання, може виявити свій деструктивний потенціал, у разі виваженого застосування, однак, здатний забезпечити неабиякий позитивний результат. Досвід політики пам'яті Республіки Індія засвідчує: головним критерієм такої виваженості є повага до прав людини, якою обмежено толерування групових особливостей, потреб і інтересів.

Від початку свого ствердження як незалежної держави Індія, внаслідок своєї багатокультурності, етнорелігійного, мовного й світоглядного розмаїття, зіштовхнулася з нагальною потребою формування спільної державної ідентичності у територіальних та етнокультурних громад, кожна з яких мала свою, віками й тисячоліттями сформовану і вельми відмінну від інших, групову ідентичність. Відтак пошук засобів і механізмів розв'язання проблеми співжиття різноманітних соціокультурних груп і формування їх спільної ідентичності як основного засобу забезпечення національної злагоди в країні був для Індії одним з найголовніших державо- й націєтворчих завдань, розв'язання якого становило запоруку її перетворення на сучасну розвинену країну й потужного світового актора.

Нагадаємо, що в країні нараховується кілька сотень етносів і племінних груп, лише лінгвістичних груп за офіційною статистикою – 1562. Не менший ступінь розмаїття і в релігійній картині країни: на початок 2017 р. населення загальною чисельністю понад 1,34 млрд (що становить майже 18% усього населення планети) [14], складалося на 80,5% з послідовників індуїзму, 13,4% – представники мусульманської громади, ще 2,34% є послідовниками християнства. Також у країні існують великі релігійні громади сикхів (1,87%), буддистів (0,77) і джайнів (0,41) (за даними перепису населення 2001 р.) [13]. Кожна з цих груп має свою багату історію й культуру, як і історію непростих на різних етапах взаємин з іншими. Ситуацію надзвичайно ускладнювало й існування величезної кількості практично ізольованих одна від одної каст. Цей історичний спадок зумовлював відмінні від європейських підходи для формування національної (надетнічної) індійської ідентичності за збереження етнокультурного розмаїття і забезпечення максимально толерантного співжиття груп і корпорацій. Таке завдання потребувало комплексних заходів, що й було здійснено з застосуванням правового, політичного й культурного інструментарію, в тому числі й інструментів загальнодержавної політики історичної пам'яті як потужного засобу формування ідентичності.

Водночас Індії, незалежна державність якої стверджувалася уже в повоєнний час, на відміну від багатьох інших держав вдалося уникнути виражених авторитарних інтенцій у внутрішньополітичному житті. Від самого

початку Індія визначила своє опертя на минуле як спільне минуле всіх етносів. Застосований для того правовий інструментарій становив загальне тло й умову для використання решти, вирізнявся своєю специфічністю і мав яскраво виражену регіональну спрямованість. Фактично в Конституцію Індії вписано 17 різних наборів законів, цільовим чином модифікованих для її численних мовних і релігійних громад, частково локалізованих в різних частинах країни. У восьмому розділі Конституції закріплено наявність не однієї чи кількох, а кільканадцяти, зокрема, 22 офіційних мов, що перетворює Індію на країну з найбільшою кількістю офіційно визнаних мов у світі.

На конституційному рівні підтримується і правовий плюралізм, за якого визнаються і визначаються роль і норми юридичних інститутів різних локальних громад. Індія послідовно проводить політику не втручання в релігійні справи будь-яких громад і підтримку поважного ставлення до їхніх особливостей, семіотики відповідного простору та символічних для кожної громади постатей. Водночас держава націлена на захист універсальних принципів та прав людини й громадян, і залишає за собою право втручатися у внутрішні справи громад з метою відстежування тих обрядів і звичаїв, які суперечать правам людини, й примусу до їх змін. Держава може втручатись у функціонування релігійних шкіл або ж вимагати й стимулювати реформування приватного права громад з метою додержання гендерної рівності. Таким чином, держава виступає гарантом того, що стосунки між релігійними і політичними інститутами регулювалися би послідовним дотриманням прав людини. Громадам країни гарантовано визнання їхнього звичаєвого права й практики життя, їхніх свят і святинь, водночас такі практики мають узгоджуватися з дотриманням демократичних прав і свобод. Індійською державою здійснюються заходи з метою домогтися внутрішнього реформування заснованих на звичаї законів громад що входять у суперечність з правами людини. «Включення звичаєвого права до правової системи не може слугувати виправданням для збереження звичаїв, що порушують права людини, хоч би якими традиційними чи «витокowymi» вони уявлялися» [3, с. 68].

З перших же кроків індійської державної незалежності на теоретичному рівні йшов пошук альтернативи панівним «ексклюзивним» комуналістським версіям націоналізму – гіндутві, що обстоює принцип формування загальнодержавної індійської ідентичності на ґрунті культури й історії індуських громад (так званий культурний націоналізм), і мусульманській, що надає перевагу ісламському складнику в історії Індії. Нею стала «інклюзивна» ідея надконфесійної нації, переведена в практику державної політики визнання й зміцнення «єдності в розмаїтті» – гандівської інтерпретації стародавнього принципу «сарва дхарма Самбхава» («sarva dharma sambhava»), що стверджує право рівно шанобливого ставлення до будь-якої віри на підставі традиційного індійського уявлення про спільні корені всіх релігій. Слід також зауважити, що саме поняття секуляризму в індійській традиції означає не відділення релігійного життя від державного, а уважне й поважне ставлення з боку держави до всіх релігій, що можуть існувати пліч-о-пліч – диференційовані чи не диференційовані на регіональному рівні.

Потужний вплив комуналістських версій в Індії було не в останню чергу зумовлено специфічними стосунками Індії з власним минулим. Як зазначає відомий індолог Є. Ю. Ваніна, «небагато знайдеться суспільств, які перебували б у таких складних і суперечливих взаємовідносинах зі своїм минулим, як Індія» [2, С. 9]. Адже значну частину свого минулого країна «забувала» і повертала з забуття через віки зі сторонньою допомогою і при тому «на кожному з історичних етапів являла собою різноманітну палітру ідентичностей: релігійних, конфесійних, етнокультурних, лінгвістичних» [2, С. 9]. Ще одна з особливостей взаємин Індії з власною історією – міцний зв'язок давнини з політичним сьогоденням: далеке минуле періодично оцінюється й переоцінюється, його обговорення викликає жорсткі конфлікти, аж до кривавих зіткнень, а політичні дебати в парламенті з якогось актуальної проблеми можуть бути перервані суперечкою щодо тлумачення подій кількесот річної давнини. Нарешті багата джерельна база країни досі залишається мало дослідженою й несистематизованою, і незрідка знаходяться документи, здатні докорінно змінити погляд на ту чи ту історичну подію. А отже, якщо на державному рівні пошук у власному минулому загальноіндійської версії, в рамках якої історія Індії – це історія взаємодії індуїстів з мусульманами, спрацьовував, то на нижчих – регіональному, етнокультурному і релігійному рівнях ідентифікація зазнавала розщеплення на індійський (гіндутву<sup>1</sup>) та мусульманський<sup>2</sup> варіанти.

Політика історичної пам'яті як інструмент впливу держави на забезпечення міжгромадської злагоди й порозуміння, проваджувана Індійським національним конгресом (ІНК) – найбільшою і найстарішою політичною силою, що перебувала при владі в країні більшу частину її незалежного існування, вирізнялася свідомим інтегруванням різних історичних періодів в загальнонаціональну пам'ять, наданням регіонам значної самостійності в підтримці їх культурної і історичної семіотики й символіки за співіснування з загальнодержавною. Так, автор відомого історичного дослідження «Креативне минуле: історична пам'ять та ідентичність в Західній Індії, 1700-1960» [5] Прачі Дешпанде в інтерв'ю виданню «Центр досліджень Південної Азії» відзначає, що в її рідному штаті Махараштра регіональна історична пам'ять, яка наклала потужний відбиток на формування загальноіндійського комуналістського руху гіндутви, присутня не лише в збережених пам'ятках старовини та сакралізації індуських історичних постатей (Шиваджи, Саваркара), а й у буденній політичній риторичі: «Коли, наприклад, один маратхський політик хоче образити когось в іншій партії, він називає його Аурангзебом»<sup>3</sup> [7, р. 2]. Та й сама поява 2007 року вагомого наукового доробку, присвяченого періоду боротьби індуської держави проти монгольських завойовників та впливу цієї доби на історичну пам'ять і його відлуння в сучасному художньому й символічному просторі, у різних жанрах і суспільних аренах, є показовим у плані легального звернення до болючих і суперечливих періодів загальноіндійської історії. Автор переконливо демонструє створення історичної пам'яті шляхом спільної взаємодії культурних заходів, державних зусиль і політичної риторики.

Однак оперття правових принципів на традиціоналістську основу й цілеспрямовано проваджувана політика формування загальнодержавної історичної пам'яті не позбавляє країну від нововиниклих проблем. Зворотнім боком забезпечуваного законодавчо широкого залучення етнорелігійних та етнокультурних спільнот до загальнодержавного політичного життя стало збільшення можливостей перетворення взаємовиключних комуналістських концептів з притаманними ним контраверсійними історичними дискурсами на знаряддя політичної боротьби, що пізніше, в 1990 – 2000 рр., вилилося в посилення їх прибічників та переростання міжрелігійної і міжетнічної боротьби у фізичне протистояння (аж до збройних зіткнень і поширення актів вандалізму). Розпочата з кінця 1970-х рр. XX ст. політика найширшого включення різноманітних груп населення в активне політичне життя мала своїм наслідком виникнення і зростання впливу регіональних партій, зайнятих виключно лобіюванням корпоративних інтересів своїх груп і просуванням «своєї історії».

Логічним продовженням цих процесів було поширення явища, що отримало в науковому середовищі назву «феномен ображених почуттів», коли під політично здійснюваним тиском тієї чи іншої громади, яка вважає, що певним висловом політика, журналіста, громадського чи культурного діяча, або ж художнім твором – картиною, віршем, книгою, кінофільмом тощо ображено її етнічні чи релігійні почуття, ці твори цензуруються й забороняються. «Образа почуттів віруючих» перетворилася на головний мотив виступів громадських активістів ультра-релігійного спектру і улюблену тему піар-кампаній політичних діячів.

Посилення міжетнічної та міжрелігійної напруги в житті країни, що було певним наслідком такої «необмеженої регіональної і групової демократичності», спрямо втраті ІНК провідних позицій, і посиленню позицій гіндутви в особі заснованої 1980 р. Бхаратія джаната парті (БДП), яка почала своє успішне політичне сходження з кінця 1980-х рр. і у 2014 р. на чолі створеного нею альянсу перемогла на парламентських виборах, а її лідер Нарендра Моді обійняв місце прем'єр-міністра. Відповідно в політиці історичної пам'яті намітився певний зсув у вигляді більш послідовного просування власне індуського складника індійської історії і на регіональному рівні. Якщо донедавна постать борця за незалежність Індії, революціонера, поета й письменника В. Саваркара (1883–1966), хоч і проголошена на державному рівні національним індійським героєм, найбільше пошанування мала в регіонах з високим впливом гіндутви (передусім, у місцевостях зі значною присутністю маратхів, зокрема, у штаті Махараштра), у той час як у Делі він сприймався представник радикально правих, то в період перебування БДП при владі 2003 року портрет В. Саваркара було відкрито в центральному залі парламенту (що викликало протести опозиції і мусульманських громад) [10, р. 3].

Мірою посилення правих політичних сил зміщуються й акценти в позиціонуванні значущості різних етнорелігійних складників в історії індійського суспільства. На порядок денний винесено ствердження визначальної ролі тих історичних епох та регіонів, коли й де на теренах

сучасної Індії відбувалися процеси індуського державотворення, зокрема, «Періоду Маратхі» (XVII–XVIII ст.ст.) – часу, коли незалежна власне індуська держава Маратхі (Західна Індія), створена Шиваджі Магараджем у 1674 р. (проіснувала до 1818 р.), успішно чинила опір нашествю Великих Моголів. У XVIII ст. володіння маратхів охопили більшу частину сучасної Індії. Ослаблення маратхів фактично уможливило колонізацію Індії британцями. Деякі науковці вважають початком державницького існування маратхів імперію Ядавів, що датується XII–XIV ст. [9]. Нині кількість маратхів сукупно становить близько 7% населення країни та переважну більшість населення штату Махараштра, також великі їх громади проживають у штатах Гуджарат, Мадх'я-Прадеш, Телангана, Гоа і Карнатака.

Відповідно зазнають широкої коммеморації видатні постаті таких епох – державники, діячі культури, науковці, більшість з яких саме маратхі. Так, у березні 2017 р. уряд запланував бюджетні витрати в обсязі 40 млрд рупій на спорудження на 15-гектарному острові в Аравійському морі, неподалік від Мумбаї, меморіального комплексу Чхатрапати Шиваджі, перший камінь до якого заклав прем'єр-міністр Н. Моді в грудні 2016 р. [8]. Пам'ятник, висота якого становитиме 210 м., за словами голови урядового меморіального комітету Шиваджі і лідера партії «Шив Санграм»<sup>4</sup> Винаяка Мете, стане найбільшою скульптурою світу, перевершивши розміри статуї Будди в Китаї [12] і буде більш ніж удвічі вищою за статую Свободи в США. Меморіал включатиме в себе храм, музей, виставкові галереї, садовий ландшафт, лікарню, оглядовий майданчик на висоті 60-го поверху та ліфт до нього, а також театр, в якому демонструватимуться основні моменти життя Шиваджі. Висуваються плани включення до комплексу й кінотеатру 3D та вертолітного майданчика. Політичну значущість меморіалу, спорудження якого має завершитися 2019 р., добре усвідомлюють у країні.

Ще раніше, 2003 р., в обіг випущено поштову марку із зображенням Тукарама – філософа, поета, соціального реформатора часів династії Шиваджі (XVII ст.), 2007 року йому ж встановлено пам'ятник в Гата Мандір Деху (штат Махараштра) за авторством відомого скульптора Рама В. Сутара [6]. 2004 р. у місті Вадодар (штат Гуджарат) встановлено пам'ятник Винаяку Саваркару за авторством Прамода Джоши. Реалізація цієї ідеї, що виникла ще у 80 рр. XX ст., стала можливою лише через чверть століття, за нинішнього піднесення індуської компоненти в політиці пам'яті [11]. Коммеморація поширюється й на сферу буденного вжитку: широким попитом користуються декоративні статуєтки, що зображають історичних персон періоду індуської державності.

І що вкрай прикметно: посилення власне індійської (індуської) складової в проведенні політики пам'яті на сучасному етапі не обов'язково тягне за собою утиск інших складників. Дослідники індуїзму вказують на специфічну й фундаментальну його рису, яку позначили як «інклюзивізм» або «багатошарове мислення». Це – здатність цілковито безконфліктно поєднувати в рамках однієї парадигми різні дискурси, у свідомості – кілька різних точок зору. У цьому зв'язку Уенді О'Флаерті пише про «менталітет скриньки з інструментами», в якій кожна парадигма використовується у відповідному їй випадку, а Мілтон

Сінгер говорить про «подільне» Я. «Індійці звикли до строкатого в культурному відношенні суспільства, в якому безліч різних норм поведінки, цінностей і релігійних систем мирно співіснують одна з одною» [4, с.121]. Тобто, визнаючи «свою правду», індуси разом з тим приймають відмінну, а подеколи й протилежну «правду іншого». І піднесення власне індуського періоду державності разом з його героями не означає пониження періодів державності мусульманської на субконтиненті.

І на сьогодні державна політика Індії в цілому спрямована на ствердження не виключно індуського, а передусім загальнодержавного націоналізму шляхом надання регіонам значних преференцій у проведенні політики пам'яті, самостійного формування регіонального політичного символізму, поєднаних з посиленням заходів з метою домогтися внутрішнього реформування заснованих на звичай законів громад у бік забезпечення особної рівності, подолання культурної виключності багатоманітних етнічних і релігійних груп, що входять до складу індійського населення, стимулювання формування почуття єдності в різноманітності.

З метою врівноваження регіональної особності загальнодержавними заходами запроваджуються нові форми ствердження спільної індійської ідентифікації. Так, у лютому 2010 р. за ініціативою дизайнера компанії «Memory Company» Ануша Ядава започатковано загальнонаціональний Інтернет-проект «Індійська пам'ять» («Indian Memory Project») – «живий» онлайн-архів, метою якого є простежити історію Індії в особах і особистих спогадах з використанням архівних фото і текстів. До проекту може приєднатися будь-яка особа і запропонувати власну інформацію й матеріали, що стосуються історії Індійського субконтиненту. У проекті використовуються фотографії, оповідання й листи, знайдені в особистих архівах, в яких висвітлюються такі теми, як соціальна трансформація, нові професії, освіта, війна, шлюб, релігія і культура, а також вплив, який вони чинять на сім'ї, які жили в ці часи. Як зазначають його творці, проект покликаний сприяти більшій толерантності, порозумінню та здатності навчатися і громадянам Індії, і мешканцям сусідніх країн і світу в цілому.

Попри величезні мовні, культурні, релігійні розбіжності, історично індійський конституційний устрій забезпечував визнання культурних прав окремих груп та задоволення їхніх потреб, тим самим формуючи множинну ідентичність, де ідентичність загальноіндійська посідає провідне місце. Так, за даними соціологічних досліджень, проведених міжнародними організаціями в 90-х рр. XX ст., 90% громадян Індії висловлювали гордість за належність до індійської нації і ідентифікували себе в координатах держави (за цим показником Індія обігнала Іспанію, Аргентину, Бразилію, Бельгію й Швейцарію), водночас віддаючи перевагу демократії як політичному устрою перед усіма іншими [3, с.57].

Таким чином, ідеологія загальногромадянського націоналізму з опертям на історичний досвід і народні традиції й цінності, в основу якої покладено специфічне розуміння громадянства не як правового конструкту й універсальної сукупності прав і обов'язків, а як варіювання їх для забезпечення

співжиття культур, демонструє достатню гнучкість і здатність до адаптації у сучасному світі.

Підбиваючи підсумки, слід зазначити, що в політиці пам'яті Індії як чинника національної консолідації, застосовується апеляція як до героїчного складника минулого, так і до тих його характеристик і фактів, які демонструють можливості толерантного співіснування різних етносів. Однак характер політики пам'яті, її гнучкість і демократичність забезпечується передусім правовим інструментарієм.

Індійська політика історичної пам'яті виявляє виразний зв'язок і кореляцію з панівним політичним дискурсом країни. Зміна внутрішньополітичної ситуації безпосередньо відбивається на проведенні політики пам'яті і зміщує акценти в усвідомленні власного минулого й у перевизначенні знакових історичних постатей. Зміни в політиці пам'яті означають зміни в семантичній організації простору країни.

Шлях, який пройшла Індія в трансформаціях політики пам'яті, позначався складними відносинами з власним минулим. Індійська держава до сьогодні послідовно стверджувала й розвивала від початку закладену правову основу етнокультурного плюралізму, однак в останні десятиліття дедалі більше посилює меморіальну складову титульного етносу<sup>5</sup>.

Водночас досвід Індії засвідчує, що широкий політико-культурний і, відповідно, меморіальний плюралізм не є гарантією соціальної злагоди. Однак підсилення етнонаціональної складової провідного етносу в політиці пам'яті, як демонструє приклад тієї ж Індії, не обов'язково тягне за собою посилення конфліктогенного потенціалу в країні, якщо урівноважується широкими регіональними можливостями.

Трансформація політики пам'яті Індії в сучасних умовах демонструє провідний її ціннісний напрям: від «безмежної мультикультурності» до урівноваження значущості загальнодержавного складника й титульного етносу зі значущістю етнокультурних і релігійних груп на засадах поваги до прав іншого. Такий напрям співмірний з ціннісними основами європейської цивілізації.

## ПРИМІТКИ:

\* Ця стаття підготовлена за матеріалами наукової доповіді, що була викладена на IV Всеукраїнській конференції індологів у секції «Історія Індії» (нова, новітня, міжнародні відносини) 31 січня 2018 р.

<sup>1</sup> Уперше поняття «гіндутви» було застосовано наприкінці XIX ст. бенгальцем Чандранадхом Басу в його творі з однойменною назвою, у якому обґрунтовувалася вищість індуїзму над усіма релігіями світу. У подальшому поняття було розроблене й концептуалізовано Вінаяком Дамодаром Саваркар, який і вважається класиком гіндутви. Саваркар також підкреслював значущість для індуської ідентифікації історичних постатей – «героїв», оскільки саме історичні наративи найсильніше впливали на масову свідомість. Отже, Саваркара можна вважати засновником політики пам'яті на ґрунті комуналістської доктрини гіндутви, ідеологічним нащадком якої є політична сила, що нині перебуває при владі в країні.

<sup>2</sup> Засновником мусульманської версії комуналізму, що також виникла наприкінці ХІХ ст., вважається нащадок Моголів, просвітник і реформатор Саїд Ахмад-хан.

<sup>3</sup> Аурангзеб – 6-й падишах імперії Великих Моголів середини ХVІІ ст., відомий також як Аламгір І. Упродовж 1685–1689 рр. завершив завоювання Декана і південної Індії. Відомий негативним ставленням до корінного населення Індії та індуїзму. Зажив собі слави придушенням на значний період повстання маратхів.

<sup>4</sup> Партія «Шив Санграм» є частиною нині керівного Національного демократичного альянсу, очолюваного партією Бхаратія Джаната.

<sup>5</sup> Титульний етнос – народ, що дав назву національно-державному утворенню. Поняття «титульний етнос» («титульна нація») введено в науковий обіг наприкінці ХІХ ст. відомим французьким поетом і політичним діячем Морісом Барресом. Цим терміном він позначив етнічну групу, що домінувала, мова та культура якої є основою для державної системи освіти. За сучасним визначенням, титульний етнос є етнічною спільнотою, яка, зазвичай, є найбільшою за фізичною чисельністю та найстарішим жителем певної території.

## ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Бакланов В. Османская и Российская империи: черты сходства и различия // Территория историка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://historick.ru/view\\_post.php?id=208&cat=1](http://historick.ru/view_post.php?id=208&cat=1).
2. Ванина Е.Ю. Индия: История в истории. – М.: Наука: Вост. лит. 2014. – 343 с.
3. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире / Пер. с англ. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. – 328 с.
4. Многоликая глобализация / [под ред. П. Бергера и С. Хантингтона ; пер. с англ. В. В. Сапова ; под. ред. М. М. Лебедевой]. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 379 с.
5. Deshpande, Prachi. Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700–1960. – Columbia University Press, 2007. – 320 p.
6. Indiamart. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.indiamart.com/proddetail/sant-tukaram-maharaj-7128245730.html>
7. Interview: Prachi Deshpande, Department of History // Center for South Asia Studies/ – Vol. 17, 2006. – P. 2 – 6.
8. Maharashtra's Shivaji Memorial Grows Taller To Top Buddha Statue In China // NDTV. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.ndtv.com/india-news/maharashtra-government-wants-to-increase-height-of-shivaji-memorial-1673523>
9. Mokashi, Digambar Balkrishna. Palkhi: An Indian Pilgrimage SUNY Press, 1987. – 291 p.
10. Opposition Boycotts Savarkar Portrait Function // People's Democracy. – Vol. XXVII, № 09, March 02, 2003.
11. Savarkar cries for attention, even in BJP bastion // The Times of India. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://timesofindia.indiatimes.com/city/ahmedabad/Savarkar-cries-for-attention-even-in-BJP-bastion/articleshow/838427.cms/>
12. Shivaji Memorial will be the tallest statue in the world // The Economist Time. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://economictimes.indiatimes.com/slideshows/nation-world/shivaji-memorial-will-be-the-tallest-statue-in-the-world/tallest-in-the-world/slideshow/57827271.cms>
13. II Backward Commission Report (Mandal Commission) – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.socialjustice.in/documents/Documents/>.
14. Walker, Joshua William. Shadows of Empire: Historical Memory in Post-Imperial Successor State. – Princeton, NJ : Princeton University, 2012. – 98 p.

# **Промови та статті**

(за матеріалами промов та доповідей на Пленарних засіданнях)

**H.E. Mr. Vidya Bhushan Soni**

*(Ambassador of the Republic of India to Ukraine, 1997– 2002)*

## **Speech**

### **Plenary session**

#### **I All-Ukrainian Conference of Indologists (January 24, 2000)**

#### **Indo-Ukrainian Historical Relations (History of the Question)**

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

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

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

*Ukraine being a part of the steppe land, our age-old historical links were forged through the movement of people from those times.* It is because of that shared heritage that there is such keen *interest among the Ukrainians* in Indian culture, music, dance, language, philosophy and religion. For more interesting example: *Indology* – investigation of Indian's different fields of history, policy, economy, culture (including Indian dances) – is becoming an increasingly popular academic discipline in Ukraine.

A major path-breaking initiative was taken this year with the formation of the prestigious All-Ukrainian Association of Indologists, with the official blessings and under the aegis of the Ukrainian Academy of Sciences. Many Indians living in Kiev and Ukraine are proud to be part of that historic occasion on January 24, 2000. The enthusiasm of the various leading Indologists who participated in that occasion and in fact enriched the gathering through their thought-provoking contributions in the form

of speeches was commendable. Such occasions should become part of their regular periodic activity in future. It would bring together the select gathering of Indologists for useful exchange of scientific ideas and Indian dance skillful in a constructive manner.

Indians in Ukraine would like to put on record the deep appreciation of various initiatives and painstaking efforts taken by Ukrainian Indologists and specialists the setting up of the All-Ukrainian Association of Indologists. The many difficulties and constraints that came the way by the President of All-Ukrainian Association of indologists (Dr. Olga Lukash) and members of the Institution did not deter them from the daunting and challenging task they took upon themselves. The fact that these Institution have taken off testifies to the faith, fruitful are working now – confidence reposed by us in them. May such Indo-Ukrainian relations and various cooperation (including business contacts) flourish and thrive in many years of the 3-d Millennium!

### **Індійсько-українські історичні зв'язки (до історії питання)**

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

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

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

*Оскільки Україна є частиною степових територій, наші стародавні історичні зв'язки кувалися завдяки рухам народів починаючи з тих часів. Саме ця спільна спадщина породжує такий глибокий інтерес українців до індійської культури, музики, танців, мови, філософії та релігії. Один із найбільш яскравих прикладів – в Україні індологія (вивчення різних напрямів індійської історії, політики, економіки, культури) все більше перетворюється на один з наукових напрямів, інтерес до якого швидко зростає.*

Поворотною подією в цьому було створення. Всеукраїнської асоціації індологів під егідою НАН України. Багато індійців (які мешкають у Києві та Україні), пишаються тим, що були присутніми на цій історичній події, вона відбулася 24 січня 2000 року. Гідним похвали були ентузіазм індологів з різних

міст України, що брали участь в цій події, та їх збуджуючий думку внесок у вигляді глибоко змістовних доповідей, які збагатили це зібрання. Такі події повинні стати частиною їхньої регулярної діяльності. Спеціальні наукові зустрічі будуть збирати індологів для корисного та конструктивного обміну думками.

Індійцям, що мешкають в Україні, хотілося б особливо підкреслити свою глибоку вдячність за різноманітні ініціативи і енергійні зусилля, що були зроблені українськими індологами у створенні Всеукраїнської асоціації індологів. Численні труднощі й перешкоди, що зустріли на початку цієї справи Президент Всеукраїнської асоціації індологів д-р Ольга Лукаш та інші члени цієї організації, не відвернули їх від виконання відважного та складного завдання, яке вони взяла на себе. Той факт, що ця важлива організація розпочала та успішно здійснює свою діяльність, свідчить про нашу віру та впевненість, висловлені щодо них. Хай індійсько-українські зв'язки та різноманітне співробітництво (у тому числі у галузі бізнесу) збільшуються та процвітають багато років у 3-му тисячолітті !



**Vidya Bhushan Soni,**  
Ambassador of the Republic of India to Ukraine, 1997– 2002

## **Індія: специфіка процесів глобалізації та модернізації \***

(за матеріалами наукової доповіді на  
Пленарному засіданні

II Всеукраїнської конференції індологів 5–6 червня 2007 р.)

За складних умов розширення й поглиблення глобалізаційних процесів низка азійських країн, передусім Індія і Китай, демонструють унікальні моделі економічного розвитку, яким властиві певні особливості й специфічні (азійські) ознаки. Найважливішим результатом утілення в життя цих моделей, із точки зору аналізу структури, методів і перспектив світового глобалізаційного процесу, є прискорені темпи економічного розвитку й значне розширення міжнародного поля конкуренції цих країн [див. докл.: 1].

Головна особливість полягає в тому, що Індія і Китай лідирують у гонці економічного розвитку, використовуючи при цьому досить різні підходи. Для Китаю основною відмінною ознакою моделі економічного розвитку є ривок уперед у галузі промислового виробництва, а для індійської моделі – «прорив» у сфері послуг.

Специфіка розвитку цих країн-гігантів полягає в тому, що Китай продемонстрував світу стрімкий розвиток на промисловій основі, суттєву роль у якому відіграли такі чинники, як високий відсоток внутрішніх заощаджень; інфраструктура, що стрімко розбудовується; активне надходження прямих іноземних інвестицій; величезний ринок дешевої робочої сили.

В Індії існують інші особливості: внутрішні заощадження були вдвічі меншими, аніж у Китаї; інфраструктура країни знаходилася в поганому стані, іноземні інвестиції не були значними. І водночас усі ці обставини не стали фатальними для такої неординарної країни, як Індія. Зробивши вибір на користь розвитку на основі послуг, вона обійшла проблеми нестачі фінансів (заощаджень), поганої інфраструктури й малого обсягу прямих іноземних інвестицій, що затримували промислову модернізацію країни. Керівництвом країни був зроблений натиск на сильні сторони індійського суспільства: добре освічену частину робочої сили, компетентність у галузі інформаційних технологій і вільне володіння англійською мовою (надзвичайно важливе для розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, далі – ІКТ). Результатом такої політики стало активне поширення послуг, що спираються на ІКТ: розробки програмного забезпечення, аутсорсингу технологій (або бізнес-процесів), мультимедія й т.п.

Найважливіші результати подальшого прогресу названих особливостей у стратегіях розвитку Індії та Китаю (тобто бурхливе піднесення китайської економіки на основі промислового виробництва та інтенсивний економічний розвиток Індії на базі вдосконалення й розширення сфери послуг) можуть

привести до суттєвих зрушень у сучасному євро-атлантичному глобалізмі. Передусім це зумовлене тим, що розглянуті моделі розвитку Індії та Китаю значно розширюють міжнародне поле конкуренції. Ця ж тенденція по-новому відбивається на практиці найму й рівня зарплатні в розвинутих країнах, на економічному розвитку в цих країнах при безробітті, що зберігається.

Надзвичайно важливим видається й виділення загальних особливостей конкурентоспроможності обох країн, до яких потрібно віднести: низькі ціни (завдяки дешевій робочій силі), які в цьому випадку є провідним засобом конкурентної боротьби; активізацію діяльності на інноваційному напрямі (розвиток національних наукомістких технологій); розширення аутсорсингу інновацій (усе більш привабливою для цього напрямку стає Індія; загальновідомо, що вона стала одним із провідних у світі постачальників програмного забезпечення); тенденція до перенесення значної частки західних НДДКР\*\* в Індію і Китай, відкриття все більшого числа філіалів науково-дослідних іноземних центрів і фірм у цих азійських країнах; поступовий перехід Китаю та Індії на західні (включаючи «євро») стандарти продукції й послуг.

Розглядаючи низку питань, пов'язаних із проблемою існування України у сучасній системі міжнародних відносин, особливу увагу, на наше переконання, необхідно приділити «азійському вектору» глобальних трансформацій і взаємодій. Такий підхід стосується як розвитку різнобічних контактів і взаємовигідної співпраці з провідними азійськими країнами, беручи до уваги великий накопичений досвід співпраці України з цією групою країн у минулому [див. докл.: 2], так і доцільність ретельного вивчення методів, особливостей і специфіки стрімкого економічного розвитку та «азійських» моделей економічної модернізації. За сучасних умов входження в глобалізований світ найбільш прийнятним і цікавим для України може бути саме індійський досвід модернізації економіки, шляхів підвищення конкурентоспроможності, методів «прориву» в галуззі ІКТ та інших найважливіших економічних і науково-технічних напрямів.

Економіка сучасної Індії (станом на 2007 р.) увійшла до 20 найкрупніших економік світу. Більш того, у багатьох міжнародних документах Індія характеризувалась як країна, де ринок стрімко розширювався. Для неї властиві високі темпи приросту ВВП, на початку ХХІ ст. вони були одними з найвищих у світі: наприклад, у 2007 р. цей показник становив 8 % на рік [9]. Згідно з даними швейцарського інвестиційного банку Credit Suisse, того ж року Індія увійшла до елітного клубу 12 країн з економікою в трильйон доларів США [10].

У даному дослідженні видається доцільним проаналізувати основні особливості та закономірності індійської політики реформ та модернізації в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. Хронологічно цей період охоплює у представленому дослідженні 1991–2007 рр., із наукової точки зору саме він визначається цікавим та привабливим у сенсі дослідження головних завдань, напрямів, методів і форм реалізації економічного реформування та модернізації сучасної Індії. Актуальність цієї теми обумовлюється складним комплексом як величезних досягнень, так й низки проблем, дослідження та аналіз яких складається у той унікальний індійський досвід, що видається надзвичайно

корисним для усієї світової спільноти та окремих країн, які стикаються із аналогічними викликами сучасного розвитку.

*Суть політики модернізації* в Індії полягала в тому, щоб у досить стислі терміни (10–15 років) пройти шлях від протекціонізму й ключової ролі держави в економіці до політики відкритості світовому ринку й демократизації всього комплексу торгово-економічних і фінансових відносин, причому здійснити ці перетворення на основі широкої соціальної бази без зламу чинної соціально-економічної системи, поступово й поетапно.

*Основні напрями* політики модифікації та економічної стратегії в Індії були спрямовані на лібералізацію й зміцнення фінансового сектора й ринку капіталів; удосконалення й координацію податкової політики в штатах і в країні загалом для підвищення ефективності підходів до розв'язання бюджетних проблем; модифікацію і прискорений розвиток низки галузей інфраструктури; поглиблення структурних реформ і надання додаткового імпульсу розвитку промисловості; поступове реформування сільського господарства і інших галузей аграрно-промислового комплексу; подальшу лібералізацію зовнішньої торгівлі.

### *Реформування фінансового сектора.*

Під час здійснення реформ, що розпочалися 1991 року, відбувалося помітне зменшення фінансового дефіциту, після зниження обмінного курсу на 20% рупія стала частково конвертованою; імпортні товари, за винятком невеликого асортименту, були вивільнені від ліцензування; торговельна лібералізація доповнилася політикою більш вільного іноземного інвестування, зняттям державного контролю за цінами на низку товарів першої необхідності. Реалізація програми реформ сприяла подоланню гострої кризи платіжного балансу, суттєво збільшились резерви іноземної валюти та іноземних капіталовкладень.

Природним є те, що Резервний банк Індії (РБІ) розглядав високий рівень офіційних валютних резервів обов'язковим у зв'язку з продовженням нестабільності в регіональному й глобальному вимірах. Із точки зору рівня збалансованості національних інтересів Індії і глобальних пріоритетів, подвоєння офіційних валютних резервів країни за чотири роки після валютно-фінансової кризи в Азії можна розцінювати як свідчення значної результативності політики модернізації в галузі здійснення платіжних відносин із зовнішнім світом

Реформи 90-х років були орієнтовані на лібералізацію й скорочення державного втручання в економіку, сприяли збільшенню іноземних інвестицій, необхідних для стійкого розвитку. Для поліпшення інвестиційного клімату індійський уряд зробив наступні кроки. У 35 найважливіших галузях економіки іноземні інвестори автоматично дістали право на 51%-у участь в акціонерному капіталі компаній. Будь-якій компанії дозволялося залучати іноземні інвестиції, якщо при цьому не змінювалося співвідношення частки іноземного й місцевого капіталу. Бюро стимулювання іноземних інвестицій розглядало більш складні

варіанти інвестування, а РБІ автоматично схвалював угоди по залученню іноземних технологій у галузі, що були у спеціальному переліку (серед них – металургія, енергоуstattкування, фармацевтика тощо). Наступні важливі заходи – це дозвіл вільного вивозу із зарубіжних країн прибутків та інвестицій, а також міжнародні угоди про уникнення подвійного оподаткування, укладені Індією з 45 країнами.

Інвестиції, що надходили із зарубіжних країн, забезпечили піднесення таких економічних і науково-технічних центрів в Індії, як Бангалор і Хайдарабад, а в окремих випадках і цілих районів, наприклад, розташованих неподалік від Делі. Заради широкого залучення прямих інвестицій і подальшої модернізації економіки в Індії мали використовуватися 17 спеціальних економічних зон [4].

У деяких промислових галузях успішно здійснювався процес дерегулювання цін. Зокрема в галузі структурних реформ важливим нововведенням стало припинення з 2002/2003 фінансового року дії механізму регулювання цін у нафтовій промисловості. Ціни на нафтопродукти стали формуватися переважно ринковим шляхом, водночас було передбачено створення спеціального Управління по регулюванню нафтового сектора. Важливою новиною було й те, що роздрібні ціни на паливо й бензин в Індії стали коливатися залежно від світових цін на нафту.

Певні елементи модифікації спостерігалися і в такому напрямі, як вдосконалення і координація податкової політики. Конкретні податкові ініціативи розроблялися з урахуванням недостатньо прискорених темпів економічного розвитку й були розраховані на стимулювання попиту, сприяння інвестиційної діяльності, підвищення продуктивності праці, розширення податкової бази, спрощення структури оподаткування.

Індійський уряд посилив підтримку малого бізнесу: так межа кредитування для малих підприємств була запроваджена в розмірі 500 тис. індійських рупій, це більше вдвічі, ніж існувало раніше; був також значно підвищений обсяг позикових коштів, що необхідні для забезпечення малого бізнесу.

### *Розвиток інфраструктури.*

Одне з центральних місць у політиці модернізації посідав розвиток інфраструктури. За роки реформ були значно збільшені асигнування на енергетику, будівництво автомобільних шляхів і залізниць. Вносилися серйозні зміни в Програму прискореного розвитку енергетики (вона була перейменована в Програму прискореного розвитку і реформування енергетики), на фінансування якої виділялося 35 млрд індійських рупій, що перевищувало відповідні асигнування в минулому. Центр тяжіння у проведенні реформ переносився з виробництва на передачу й розподіл енергоресурсів.

Влада Індії планувала більш широке залучення іноземних інвестицій і високих технологій у виробництво електроенергії. Активними учасниками багатьох крупних проектів в індійській енергетиці є компанії США, ФРН,

Китаю, Росії. Основне місце в національній енергетиці Індії займають ТЕС (понад 70% встановлених потужностей), що працюють на вугіллі, рідкому паливі й природному газі. У перспективі в країні мається намір зберегти орієнтацію на пріоритетний розвиток теплових електростанцій.

У галузі використання відновлювальних джерел енергії країна переважно орієнтується на розвиток гідроенергетики. Співвідношення частки гідроенергії і теплоенергії в країні становить 25:75, а в перспективі мається намір досягнути показника 40:60. За оцінюванням експертів, Індія має в своєму розпорядженні значний гідроенергетичний потенціал (до 150 тис. МВт). Реалізацію цих проектів в Індії здійснює державна Національна гідроенергетична корпорація. Надзвичайно важливим для Індії є розвиток мікро- і мінігідроенергетики. Для цього Міністерством нетрадиційних джерел енергії розроблена спеціальна програма «Small Hydro Power», головне завдання якої полягає в постачанні електроенергії в невеликих обсягах (200 МВт).

Значні позитивні зміни спостерігалися в проведенні структурних реформ і модернізації промисловості. Як уже зазначалось, одним із основних моментів реформ стало руйнування «царства ліцензій» – так індійські політики визначили деліцензування, що було передбачено новою промисловою стратегією. Ліцензування було скасовано для більшості галузей промисловості, за винятком оборонних, а також дрібного виробництва.

На відміну від більшості країн, що розвиваються, Індія має в своєму розпорядженні досить розвинуту машинобудівну промисловість і входить до групи важливих верстатобудівних країн світу. У державі була створена Індійська верстатобудівна асоціація, її головною метою визначена підтримка конкурентоспроможності її членів. Вона вживає заходів по захисту індійського ринку від зовнішньої конкуренції, здійсненню податкових і фінансових пільг, стимулюванню попиту на індійську продукцію. За останні десятиліття Індія здобула суттєвих успіхів й у розвитку національної фармацевтичної промисловості, продукція якої успішно експортується в багато інших країн світу.

Галуззю прориву стало в Індії виробництво програмного забезпечення. Це пов'язано з тим, що його розвиток користується особливою підтримкою держави, що створює зони офшорного програмування, особливі економічні зони (технопарки), із правом на безмитний імпорт складових для експортних виробництв, увезення товарів за зниженими митними зборами, звільнення від прибуткового податку.

У розвитку цього сектора вирішальну роль відіграють замовлення західних виробників, завдяки яким 70–80% програмного забезпечення спрямовано на експорт. Зайнятість у галузі й необхідність у кадрах безперервно збільшується. Продуктивність праці тут удвічі–утричі нижче, аніж в американських працівників цієї ж галузі, але з урахуванням суттєвого відставання заробітної платні індійців від американців, продукція користується великим попитом світового ринку, оскільки вона більш дешева.

Про досить високий рівень комп'ютеризації Індії свідчить те, що для національного сільського господарства в секторі високих технологій був

створений спрощений варіант комп'ютера («Simputer»), який дає можливість селянам отримувати інформацію про ціни і кон'юнктуру ринку сільськогосподарських товарів країни.

У галузі реформування сільського господарства передбачалась, зокрема, подальша лібералізація постачання агропродукції закордон зі значним розширенням кола потенційних експортерів і поетапним скасуванням заходів, що залишилися з контролю над вивозом. РБІ надавав кредити дрібним та іншим фермерам (до 50 тис. індійських рупій) у межах Спеціальної схеми заселення, а фінансування Програми іригації було збільшено на 8 млрд індійських рупій; передбачалося також скасування низки застарілих правил, що ускладнюють ведення торгівлі в сільськогосподарському секторі. Аграрний сектор Індії відчував гостру нестачу фінансових інвестицій та технічного забезпечення. Практика показала, що зменшення обсягів бюджетних асигнувань не компенсується надходженням приватних інвестицій. Подальший розвиток сільського господарства стримувався слабкістю інфраструктури, особливо нестачею сучасних засобів доставки й зберігання.

### *Соціальний аспект.*

Необхідно відзначити, що реакція індійського суспільства на лібералізацію й політику модернізації була неоднозначною. Відповідно до проголошеної стратегії розвитку держава брала на себе зобов'язання здійснювати більш ефективні заходи в соціальній галузі: підвищення писемності, поліпшення початкової освіти, охорони здоров'я, забезпечення питною водою, житлом і більш повної зайнятості населення. Передбачалося посилити роль держави в тих галузях, де за допомогою одних ринкових сил не можна вирішити поставлені соціальні й економічні завдання. Однак недостатньо високе економічне піднесення, а також безробіття негативно позначились на реалізації цієї частини програми.

Саме цей аспект діяльності уряду зазнавав найбільшої критики опонентів. Вони визнавали, що уряду певною мірою вдалося подолати фінансову кризу, збільшити резерви іноземної валюти, що економіка поступово стала набирати темпи, збільшились обсяги сільськогосподарського виробництва. Однак цього виявилось недостатньо для розв'язання соціальних проблем.

Критики реформ навіть заявляли, що «просочування» результатів реформ в бідні верстви населення зменшилося порівняно з попереднім періодом. Споживання в селі й місті загалом зменшилось, тоді як серед багатих воно збільшилось. Деякі дослідники стверджували, що відбувається посилення відчуження бідних від орієнтованої на економічний розвиток глобальної економіки [3].

Така критика була досить типовою для багатьох політиків і вчених – опонентів економічних реформ, діячів, що знаходились на різних флангах політичного й суспільного життя. Деякі з них вказували на те, що скорочення витрат на програми в соціальних секторах (охорона здоров'я, початкова освіта, догляд за дітьми тощо) негативно сприймалось населенням. Висловлювались

навіть пропозиції уповільнити реформи з тим, щоб певні результати могли відчувати й бідні верстви суспільства. Однак уряд виявився не в змозі ухвалювати такі рішення, оскільки на нього чинили тиск сили, які вважали, що Індія надзвичайно повільно рухається шляхом реформ.

Стало зрозумілим, що в більшості населення не відбувається помітних соціально-економічних змін, а в країні немає загальнонаціональної згоди з питання вдосконалення економічної стратегії. Усе це призвело до того, що партія, яка розпочала реформи (ІНК), зазнала поразки на чергових виборах у травні 1995 р. Однак суспільство не відмовилося від підтримки реформ. Їх необхідність, по суті, ніхто і не заперечував, розбіжності виникали з питання про те, як їх здійснювати і в чиїх інтересах. Уряд Об'єднаного фронту (ОФ), очолюваний Д. Гоудой, що став до влади в червні 1996 р., а потім і уряд ОФ, очолюваний І.К. Гуджралом, і надалі тримали курс на економічні перетворення, при цьому помітно був посилений акцент на їх соціальну спрямованість.

Великою проблемою, що уповільнює досягнення реформування й модернізації, виступає бідність населення. Вона звична для Індії, боротьба проти неї традиційно проголошується політичними партіями першочерговим завданням, її подолання постійно включається в урядові плани. Незважаючи на політику модернізації (і зменшення участі держави в економіці), в Індії зберігається підтримка бідних верств населення з опорою на державну систему розподілу (що суперечить завданням обмеження державних витрат). Ця система забезпечує найбідніші верстви населення основними продовольчими й деякими промисловими товарами за зниженими цінами. Допомога бідним – це традиція держави, що зміцнилася в роки існування планової економіки. Уряд не може від неї відмовитись, незважаючи на зовнішній тиск на нього. Її скасування неминуче спричинить масове невдоволення, хоч в Індії бідність і убогість звичні й давно офіційно визнані. Досвід Індії, як і багатьох інших країн, показує, що субсидії і програми допомоги бідним, в основі яких лежать адміністративні механізми, не можуть докорінно поліпшити становище, вони необхідні як тимчасові заходи перехідного періоду.

На фоні масової бідності особливої уваги заслуговує якісно новий феномен у соціально-економічному становленні Індії – формування середнього класу. Збільшення його чисельності й ролі підготовлене всім попереднім розвитком, у тому числі практикою протекціонізму, що сприяла зміцненню національного підприємництва. Як і в усіх країнах, середній клас Індії розпадається на різні рівні. Зайняті в галузі програмного забезпечення – одні з самих передових серед найманих працівників, це верхівка середнього класу Індії по рівню прибутків. Посилення ролі середнього класу в Індії, прискорене реформами, пом'якшенням ліцензійного режиму, у тому числі для дрібного й середнього підприємництва, супроводжується розширенням виробництва та його диверсифікацією. Загалом, в Індії склався могутній прошарок населення, прибутки якого дають можливість вести спосіб життя, наближений до його аналога в деяких країнах Заходу. Кількісні масштаби індійського середнього

класу дають можливість говорити про якісні зміни як в структурі споживання, так і в структурі суспільства.

### *Геополітичний аспект.*

Окрім розглянутих економічних та соціальних чинників, безперечно, й великі зовнішньополітичні зміни відіграли свою роль: зникнення з політичної карти світу соціалістичних країн надало величезний ідеологічний вплив на комплекс держав Півдня, особливо азійських, прискоривши зміну ними внутрішніх і зовнішніх орієнтирів. Деякі індійські економісти вважали, що крах політичної системи в Східній Європі й Радянському Союзі підштовхнув Індію до глобалізації. Відомо, що ці події мали величезний міжнародний вплив та значення, однак індійські реформи в основному стимулювалися диспропорціями, що нагромадилися в національній економіці, значною мірою вони були розпочаті під тиском зміцнілого приватного підприємництва. Початок реформ у часі співпав із глобалізацією, політикою відкритості економіки (на якій наполягали країни Заходу, що використовували для цього міжнародні економічні організації). Запропонована й профінансована Міжнародним валютним фондом, Всесвітнім банком, Азійським банком розвитку та окремими країнами, у тому числі Японією, програма стабілізації стала здійснюватися в Індії з липня 1991 р.

Аналізуючи основні напрями, умови й труднощі проведення політики модернізації в Індії, необхідно мати на увазі, що вона здійснювалась на фоні переходу від протекціонізму до глобалізації, яка викликала в країні неоднозначну реакцію та протилежні оцінювання (що ускладнювало втілення у життя окресленої урядом програми дій). Добре уявляючи собі складність і неоднозначність процесу глобалізації, індійські політики й фахівці виступили за таку інтернаціоналізацію економіки країни, яка означала б не лише доступність та відкритість її ринків, а й адекватний приплив інвестицій і технологій.

Під час дискусії з питання глобалізації індійської економіки її прихильники активно просуvalи ідею про те, що залучення іноземного капіталу через транснаціональні корпорації (ТНК), або їх філіали не означає економічного підпорядкування країни. При цьому вони посилалися на те, що частка прямих інвестицій в Індії дуже мала порівняно, наприклад, із Бразилією, Мексикою і деякими іншими державами. Вони також підкреслювали, що глобалізація економіки сприятиме отриманню Індією передових технологій, без яких неможливий науково-технічний прогрес.

Країна нагромадила значний досвід співпраці з іноземними компаніями. Тому підприємці наполягали на залученні іноземного капіталу на певних умовах і в конкретні галузі економіки. Деякі з них уважали, що іноземні інвестиції потрібно залучати лише в галузі високих технологій і пропонували визначити список галузей промисловості, де забороняється таке інвестування.

Критики широкої глобалізації вважали, що політика масштабної участі ТНК у фінансово-економічному житті країни приведе спочатку до збільшення

частки їх акцій в індійських компаніях, а потім і до поглинання останніх іноземним капіталом, яке нанесе серйозного збитку вітчизняному приватному підприємництву. Промисловці, що об'єдналися в «Бомбейському клубі» і Всеіндійську організацію товаровиробників, уважали, що повна відвертість світовому ринку надасть широкі можливості іноземному капіталу за рахунок національного, а збільшення іноземних інвестицій «відкриє Ельдорадо» для іноземних компаній, оскільки суттєва частина цих інвестицій, зазвичай, реалізовується у фінансовій галузі (що сприяє спекулятивній торгівлі акціями, а не розвитку реальної економіки).

Більш того, інвестиції часто здійснюються в формі «коротких» грошей, які можна стрімко вилучити, як тільки ринок подасть про це сигнал. Вказувалося і на те, що в Індії іноземні інвестиції прямують не в основні сектори економіки, такі, як машинобудування, а йдуть на розвиток галузей, що дають швидкий прибуток. Такий розвиток сприяє «елітарному розвитку», тобто збільшенню виробництва товарів, що відповідають потребам верхнього шару середнього класу і більш багатих верств, яких в Індії, за різними джерелами, налічувалося наприкінці 90-х років від 50 до 180 млн осіб. Водночас виробництво «відвертається» від потреб більшості населення, що призводить до погіршення його стану, посилення майнової нерівності, поляризації в суспільстві й посилення соціальної нестабільності.

Опоненти глобалізації виражали занепокоєння і тим, що повна відвертість міжнародному ринку призведе до посилення тиску іноземних товарів на індійський ринок. Це ж негативно вплине на стан місцевої промисловості, особливо тих підприємств, які не в змозі протистояти іноземній конкуренції. В Індії стали лунати заклики до руху *свадеші* за зразком 30-х років, що під керівництвом М.К. Ганді був спрямований на заохочення розвитку місцевої промисловості й відмову від іноземних товарів. Ті, хто захищав інтереси дрібного виробника, вимагали, щоб іноземні інвестиції використовувалися для впровадження передової технології і ноу-хау в дрібне й середнє виробництво, а не призводили до його поглинання іноземними компаніями.

Більш категоричні противники глобалізації вважали, що вона є інструментарієм підкорення країн, що розвиваються, багатими державами не лише в економічній, а й духовній галузі. Зокрема один із відомих індійських політичних оглядачів писав: «глобалізація загрожує стати вищою та останньою стадією імперіалізму, більш всеосяжною й колективною, аніж коли б то не було в історії. Всеосяжною – тому, що вона переслідує своєю метою не лише запровадження економічного або політичного панування над іншим світом, а й маніпулювання всією духовною діяльністю, яка може вступати в суперечність із її жорстким натиском. Вона, глобалізація, розрахована на те, що світ у всьому має діяти відповідно до її намірів і планів. Колективною – тому, що це не буде пануванням однієї країни над іншими, як раніше Англією або Францією, а гегемонією всіх західних країн на чолі з США» [7].

Проблема відкритості ринку і його захищеність особливо складна в зв'язку з тим, що багаті країни самі вдаються до політики протекціонізму. Більш того, як відомо, інша серйозна проблема полягає в тому, що ці країни

застосовують дешеву працю в країнах, що розвиваються, для отримання надприбутків. Глобальна економіка дозволяє транснаціональним корпораціям вибирати ті галузі діяльності в цих країнах, у яких можна знизити витрати на заробітну платню, ігноруючи норми й стандарти, визначені на Заході. На руку ТНК грає й конкурентна боротьба між країнами, що розвиваються, і колишніми соціалістичними країнами щодо залучення іноземних інвестицій.

Існують й інші аспекти глобалізації, пов'язані зі здатністю країн, що розвиваються, залучати іноземний капітал. Одним із головних чинників, що діють на користь або проти розміщення іноземних інвестицій, є витрати на охорону довкілля. На відміну від демократичних держав авторитарні режими деяких країн, що розвиваються, мають у своєму розпорядженні великі можливості розв'язувати проблеми іноземних капіталовкладень без належного урахування екологічних витрат. Вони часто ігнорують думку і навіть опір захисників довкілля під час вибору місця майбутніх промислових об'єктів. Індія одна з країн, де громадські організації спроможні заблокувати реалізацію таких проектів, якщо вони можуть нанести збитку навколишній природі й культурно-історичному середовищу. У цьому вимірі, як писав один із оглядачів, у Китаї та Індонезії є така своєрідна перевага перед Індією в залученні іноземного капіталу [8].

Добре уявляючи собі складність і неоднозначність процесу глобалізації, індійські політики й фахівці виступили за таку інтернаціоналізацію економіки країни, яка означала б не лише велику відкритість її ринків, а й адекватний приплив інвестицій і технологій. Однак у реальності це питання вирішувалося вельми непросто. На жаль, у багатьох розвинутих державах існує тенденція зміцнювати свої митні бар'єри, особливо проти імпорту з країн, що розвиваються; спостерігається й стійке зниження світових цін на їх експортні товари. Зі слів колишнього президента Індії К.Р. Нараяна, «вільна торгівля в багатьох аспектах є не вільною, а керованою торгівлею» [14].

Деякі індійські економісти вважали, що лібералізацією й глобалізацією економіки спричинено появу нових складних проблем. Справа в тім, що вільний ринок не обов'язково веде до конкуренції й підвищення ефективності. Нерідко внутрішній ринок експлуатується іноземними інвесторами у такий спосіб, що ігнорується конкурентоздатний експорт. Значне число місцевих підприємців вже поступилося своїми позиціями на внутрішньому ринку транснаціональним корпораціям. Посилюється заклопотаність, пов'язана з реальною проблемою захисту індійських компаній, загрозою деіндустріалізації. Звідси виникає необхідність заборони негативних наслідків діяльності іноземних компаній для економіки й збереження основи місцевого бізнесу в руках індійців.

Важливим питанням є також сама «сумісність» глобальної конкуренції з існуванням дрібних виробників. Тож індійська економіка, у якій величезну роль відіграє неорганізований сектор, мала пройти через ретельно спланований перехідний період, щоб уникнути посилення соціально-політичної напруженості.

В Індії добре розуміють, що глобалізація – природний результат розвитку всієї системи міжнародних відносин і світового господарства – стала насущним завданням дня. Однак вона являє собою суперечливий процес, пов'язаний як із ризиком, так і з новими можливостями, які неоднакові в різних країнах. На користь більш широкої глобалізації економіки Індії є її потреба в іноземному капіталі, технологіях й ноу-хау, оскільки в ході попереднього розвитку її промисловість була мало інвестована в галузі передових технологій, що привело до ще більшої залежності від іноземних держав. Тож в Індії немає іншого вибору, аніж залучення іноземного капіталу. Прихильники такого підходу справедливо зазначали, що не можна зупинити хід історії, поступовий економічний і технологічний розвиток і потрібно долати вузький націоналізм.

Частіше за все основними перешкодами в залученні іноземних інвестицій спеціалісти називали корупцію, зайву бюрократичну формальність, а також недосконалість судового законодавства в Індії. Деякі російські фахівці вважали, що посилення на корупцію не пояснюють незначного надходження коштів, оскільки це явище в країнах Півдня має загальний характер, а відмінності в масштабах зовнішніх інвестицій дуже великі. Швидше діє традиційна для Індії тяганина, нескінченні бюрократичні рогатки, а також такий чинник, як неоднозначне ставлення індійського бізнесу до іноземного підприємництва. До того ж частина вищих державних чиновників негативно ставилася до приватизації держпідприємств, викликаючи у потенційних інвесторів побоювання відступних рухів в економічній політиці.

#### *Геоелектронічний аспект (НІП).*

Для отримання зарубіжних наукомістких технологій, збільшення золотовалютних резервів уряд Індії сприяв залученню в економіку іноземних інвестицій, у тому числі капіталів від нерезидентів індійського походження (НІП). Наприкінці 90-х років у зв'язку з лібералізацією індійського банківського сектора були вжиті заходи, спрямовані на збільшення надходжень в країну інвестицій НІП. Так, їм було дозволено придбати акції приватних комерційних банків і транснаціональних компаній (частку, що не перевищує 40% вартості сплаченого капіталу), НІП дістали право купувати й продавати цінні папери, придбати нерухомість в Індії без отримання дозволу в РБІ, який також спростив процедури роботи з НІП: прийняття депозитів на рахунки індійських компаній, купівлю й продаж акцій НІП на фондовій біржі, передачу цінних паперів у дар індійським організаціям тощо. Усі ці заходи сприяли тому, що в цей час частка інвестицій НІП в сумі накопичених інвестицій в економіку Індії становила понад 35% [12].

Велика частка інвестицій НІП була спрямована на фінансування приватних проєктів у штатах Західної Індії (Махараштра і Гуджарат), а також у Західної Бенгалії і Тамілнаді. Зокрема в Махараштрі реалізовувався проєкт розвитку іригаційних споруд на суму 10 млрд інд. рупій. Цікаво, що загальна чисельність індійської діаспори на кінець 2002 р. перевищувала 20 млн осіб; велика її частина проживає в країнах Східної Африки (о. Маврикій) та країнах

ПСА, Близького Сходу (ОАЕ та ін.), Західної Європи (в основному у Великої Британії), а також в США. Найбільше інвестицій від НІП надходять із Маврикія, Таїланду, Індонезії, ОАЕ, що пояснюється наявністю в цих державах численної індійської діаспори.

Варто зазначити, що частка індійської діаспори у населенні Республіки Маврикій становила майже 70%. Маврикій є офшорною зоною, яку використовують іноземні компанії, зацікавлені в пільговому оподаткуванні. Так, податок із прибутків капіталу для іноземних інвесторів, зареєстрованих у ньому, становить 5%. Щодо Індії, то за угодою з урядом Маврикія цей податок визначений на рівні 2 – 3 % (залежно від обсягу інвестицій) для інвесторів, охочих вкладати капітал через цю країну в розвиток індійської економіки.

Прямі інвестиції з країн ПСА становили 3,4% всіх прямих зарубіжних інвестицій в індійську економіку. Серед країн АСЕАН найбільш тісну співпрацю з Індією підтримував Таїланд, де чисельність індійської діаспори становила 85 тис. осіб. Ця країна посідає 6-е місце серед провідних індійських інвесторів.

Значні надходження іноземних інвестицій за сприяння НІП спостерігалися з Індонезії, де чисельність індійської діаспори перевищувала 50 тис. осіб. За підтримки НІП успішно розвивається двостороння співпраця Індії з країнами Близького Сходу, особливо з ОАЕ, розширюється співпраця ділових кіл. Досить велика індійська діаспора проживає в США (особливо в Каліфорнії). За допомогою НІП, які працюють у США, у деяких індійських містах створені технопарки, що займаються розробкою комп'ютерних програм. У найбільшій комп'ютерній компанії Майкрософт (мається на увазі так звана «Кремнієва або Селіконова долина») більше ніж 30% службовців становлять індійці. Основним іноземним інвестором в Індію, безперечно, є США. Надзвичайно важливим показником є і поява в індійській економіці японських інвестицій. Іноземні інвестиції, що надходять із зарубіжних країн, суттєво підтримали та стимулювали розвиток економічних і науково-технічних центрів в Індії.

### *Особливості зовнішньої торгівлі.*

Найважливішим напрямом політики модернізації в Індії, що відображає ступінь збалансованості національних інтересів країни й глобальних пріоритетів, є зовнішня торгівля. У період після отримання незалежності курс індійського уряду в основному полягав в орієнтації на досягнення самозабезпеченості, в заміщенні імпорту товарами внутрішнього виробництва.

Із початку 90-х років значно активізувалася лібералізація зовнішньоторговельної галузі в межах загальноекономічних реформ, необхідність у яких була вельми гострою, зокрема через проблеми з платіжним балансом. Нарівні з зовнішньоторговельною лібералізацією програма реформ включала поступове скасування обмежень на транскордонне переміщення капіталів. Такий курс сприяв позитивним змінам у торгівлі та економіці країни загалом.

Разом із тим, необхідно мати на увазі наступне: незважаючи на активне здійснення реформ, Індія продовжувала знаходитися в групі країн із найбільш регульованим зовнішньоторговельним режимом. У розглянутий період (тобто до 2007 р.) середній рівень ввізного мита залишався одним із найвищих у світі; використовувалися кілька видів нетарифних бар'єрів, у тому числі заборона на ввезення деяких товарів, імпорتنі обмеження з метою збереження державної монополії на торгівлю певною продукцією, жорсткі стандарти й вимоги по обов'язковій сертифікації товару. Розвиток торгівлі стримувався різними перешкодами на шляху інвестицій (зокрема режим для іноземних інвестицій був значною мірою обмеженим), виробництво низки товарів резервувалося винятково за малим бізнесом. Природно, що за наявності таких обмежень Індія відставала від більшості азійських країн за рівнем відкритості в системі міжнародної торгівлі. Наразі надходження прямих іноземних інвестицій в Індію залишалося не таким значним, як у держав із ринками, що динамічно розвивалися. Однак процес лібералізації експортного та імпортного режиму продовжувався, були визначені потенційно перспективні ринки, а також товари, постачання яких сприятиме збільшенню частки Індії у світовому експорті.

### *Висновки.*

- Під час реформ у розглянутий період основні межі індійської моделі розвитку не змінювались, Індія залишалася країною із мішаною економікою. Однак треба було адаптувати її до нових умов світового господарства, що вимагали якісно інших імпульсів, у тому числі відмови від жорсткого контролю держави, скорочення її позицій як власника. Національне підприємництво прагнуло звільнитися від зайвої опіки, отримати свободу в ухваленні рішень. Зміцніле бізнес-співтовариство сформувало свої системи цінностей і мотивацій, стереотипи поведінки, що відповідають сучасному етапу розвитку в світі.

- Незважаючи на всі труднощі, в Індії впродовж здійснення реформ й політики модернізації було досягнуто стійке економічне піднесення. За цим показником вона увійшла в першу десятку країн світу (на 2007 р.), що найбільш стрімко розвиваються. Отже, можна дійти висновку, що індійським урядом були правильно вибрані стратегія реформ, а також поступальна, поступова тактика, що враховувала особливості й можливості країни на той період.

- Політика модернізації спиралась на досить широку соціальну базу, вона користувалася (хоча й не рівнозначно) підтримкою суспільних і політичних кіл, промисловців і підприємців. Про це свідчить той факт, що всі уряди Індії, які перебували з 1991 р. при владі, були за продовження й розвиток реформ, однак кожний із них висував свої пріоритети. Часта зміна урядів, безперечно, впливала на характер і темпи реформ, одночасно коректуючи їх із урахуванням інтересів різних верств населення. Проте жодний уряд не ставив питання про скасування реформ або поворот назад, що створювало певний клімат суспільної довіри політиці модернізації.

- Індійські реформи продемонстрували, що без активної державної соціальної політики економічне піднесення само по собі не може забезпечити стабільного розвитку суспільства. Така політика є не менш важливим елементом перетворень, аніж ринкові реформи.

- Реформи в Індії продемонстрували наявність політичної волі керівництва, уміння вибирати прийнятний за конкретних умов курс розвитку з урахуванням національно-державних інтересів країни. Саме оптимальний рівень збалансованості національних інтересів Індії і глобальних пріоритетів світового розвитку сприяв певному економічному прогресу країни й значним успіхам політики модернізації загалом.

- Для України та інших країн пострадянського простору надзвичайно важливим є те, що перетворення в Індії здійснювались не під гаслом відмови від минулого, а продовжували і розвивали (нехай не завжди з рівною наполегливістю і послідовністю) те краще, що було вже завойовано. Вони показали, що, незважаючи на зростаючу відкритість світовому ринку, Індія робить головну ставку на свої внутрішні ресурси.

### **ПРИМІТКИ:**

\*Ця стаття підготовлена за матеріалами наукової доповіді, що була викладена на Пленарному засіданні II Всеукраїнській конференції індологів 5–6 червня 2007 р., а також доповнена фактами й матеріалами, що містяться в приведеному до статті списку використаних джерел й літератури.

\*\*НДДКР – науково-дослідницькі та дослідно-конструкторські розробки.

### **ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:**

1. О.І. Лукаш. Особливості конкурентоспроможності й сталого розвитку Індії та Китаю // Конкурентоспроможність і сталий розвиток у глобальній перспективі. – К., 2005. – С.177-182.
2. О.І.Лукаш. Украинская ССР в связях Советского Союза с развивающимися странами (60 – 80-е годы). – К., 1990. – С. 15-96.
3. Развивающиеся страны и Россия. – М., 2001. – С. 213-214.
4. Бюллетень иностранной коммерческой информации. – 2003. – № 65. – С.2.
5. Бюллетень иностранной коммерческой информации. – 2003. – № 77. – С. 10-13.
6. Statistical Outline of India, 2003 – 2004. Tata Services Limited, Department of Economics and Statistics. – Mumbai, 2004 – P. 112-137.
7. Frontiers of Development. – Oxford, 2001. – P. 510.
8. Economic Survey. – 1996. – № 5. – P.1-2.
9. GDP Growth Lures Foreign Investors // India Newsletter. – Issue №15, January 2007. – P. 3.
10. India's GDP Crosses US \$ 1 Trillion // India Newsletter, Issue №18, April 2007. – P. 2.
11. Mainstream. – 1996. – February, 24. – P.9.
12. Times of India. – 1996. – November, 4. – P.12.
13. Mainstream. – 1996. – February, 24. – P.9.
14. Times of India. – 1996. – November, 4. – P.12.



**Debabrata Saha,**  
Ambassador of the Republic of India to Ukraine, 2005–2009

**H.E. Mr. Debabrata Saha**  
*(Ambassador of the Republic  
of India to Ukraine, 2005–2009)*

**Speech**  
**Plenary session**  
**II All-Ukrainian Conference of Indologists**  
**(June 5, 2007)**

**India: 60 Years of Independent Development**

I am particularly pleased to see so many eminent persons, including academicians and scholars, and longstanding friends and well-wishers of India participating in this year's Conference of Indologists. All of them share a deep understanding of, and love for, India. I have had a number of opportunities to interact with several of them, and been privileged to benefit from their knowledge and scholarship. Through their writings and their teachings covering diverse facets of India's past and present they have been instrumental in creating greater awareness and understanding of India within Ukraine and in the region. They have thereby made a tremendous contribution to strengthening relations between our two countries, and I would like to take this opportunity to pay tribute to them for their commitment and their dedication.

It is heartening to find that the study of India continues to evoke great interest around the world today, as it has through the ages. The reasons, I think, are varied - its ancient civilization, the richness of India's history and culture, its diversity, its living traditions, its spirituality. What sharpens contemporary interest in India, no doubt, is the idea of an inclusive, open, multi-cultural, multi-ethnic, multi-lingual society of over a billion people, living together in harmony, proudly and as citizens of one nation. It is, perhaps, this 'idea of India' – an overarching *unity* embracing an immense diversity – that appeals most to people, near and far.

India, as an independent nation, would soon cross another milestone when it commemorates the 60<sup>th</sup> anniversary of its Independence on August 15. Indeed, this conference is a celebration of that important upcoming occasion. Rather fittingly, Professor Olga Lukash suggested to me when she was planning this conference that I speak on India: 60 Years of Independent Development. I am happy to do so, though I think I should also say something about how India is likely to develop in the coming decades. After the excellent presentation on Ukraine–India Relations by Deputy Minister, H.E. Mr Yuri Kostenko, the Conference, I am sure, has a good sense of the enormous potential surrounding our bilateral relations.

**Internal.**

Among the millions who have been drawn to India over the ages, there were many who were fascinated by its fabulous riches. For India, indeed, was rich. Three hundred years ago, before the dawn of the industrial era, India, China and Europe

each had around 23% of world income. A hundred years later, the historian politician, Lord Macaulay, reporting to the British Parliament in 1835, declared: “I have travelled across the length and breadth of India... and I have not seen one person who is a beggar, who is a thief. Such wealth I have seen in the country, such high moral values, people of such strength...”

Alas, by the middle of the 20<sup>th</sup> Century India’s share of world income was down to a paltry 3%, China’s to 5%, while Europe and the United States together accounted for more than 50%. So, when India became independent in 1947, it embarked on a journey of reclamation – to regain its rightful place in the world, and to secure the wellbeing of its people. Meeting the challenge of development was a particular priority. But it was determined to do so without compromising its core values. The Constitution we adopted after Independence enshrined those core values within the framework of liberal democracy and the Rule of Law.

To be sure, the test of a democracy is not what is said in the Constitution, but in how it functions on the ground. I think India can be justly proud as it looks back at the last 60 years: the regularity with which our people have voted their representatives in and out of office; our independent judiciary, which has been a zealous defender of our Constitution and an effective guarantor of the Rule of Law; our media, which remains a fearless watchdog guarding against any executive overreach; our civil society, which remains at the forefront of so many worthy causes, and ever vigilant in protecting our human rights; our minorities, who are as determined as any to participate actively in all walks of national life; or, our Army, which guards our borders while remaining a thoroughly professional force under civilian control.

To strengthen democracy by making it truly participatory at the level where it often matters most, our Constitution was amended recently to make it mandatory to hold elections to village and municipal councils. Today there are no less than 3 million elected representatives in the country, with 1 million positions reserved for women. As a result, our argumentative society has even more to argue over! But then, the right to disagree and the freedom to debate is the hallmark of any real democracy.

If the vibrancy of our *democracy* is one aspect of what defines India today, our commitment to *development* is the other. As a developing country India’s aspirations are not different from those of other developing countries. But there is no other country of a billion people, with such cultural, linguistic and religious diversity, that has tried to modernize its society and transform its economy within the framework of a functioning democracy.

By any measure, our development efforts have been remarkably successful. From a near zero annual rate of growth of national income during the period 1900 to 1950, the Indian economy registered a 3,5% rate of growth between 1950 and 1980. The challenge of development is by no means an easy one. We have had to endure difficult times. In the early sixties, for example, there was a period when we lived a “ship-to-mouth” existence, dependent on food aid from the west to keep our people from going hungry. Thanks to the green revolution we were soon not only self-sufficient, but surplus in food.

Today, the future looks even more promising, as we look forward to sustained growth rates of around 8-9% in the coming decades, after annual growth rates of around 6% in the last twenty years. According to some economists, India could emerge as the fourth largest economy in the world by the year 2020. One might add that on a Purchasing Power Parity (PPP) basis, ours is already the fourth largest economy.

India's achievements in numerous fields of science and technology since we gained independence have been impressive. There are Indians working in virtually every field of science, often at the frontiers of knowledge. A few stand out – nuclear energy, space, medicine, and, in the last decade, information and communication technology – but others, while less visible, are no less remarkable.

The biggest challenge we faced in the early years of independence was choosing a development path that would best suit our own circumstances. Our founding fathers were farsighted and wise. They recognized that for rapid social and economic development, India had to quickly build up an industrial infrastructure, develop a scientific and technological base, promote education including tertiary education, develop the agricultural sector, and put in place socio-economic programs that would ensure that the fruits of development reached the widest cross-section of our population. They recognized the importance of equity and justice in a democratic society that guaranteed full freedoms, including economic freedom.

While we drew from socialist models to ensure that investment in critical sectors was not neglected in the infant industrial economy of newly independent India, the economic freedom enjoyed by our people meant that we continued to benefit from the entrepreneurial genius of our people. Our economy, post-independence, remained essentially a market driven one, even if state enterprises began to play an important role in certain core sectors. Not surprisingly, we have today a confident, competitive private sector, which displays remarkable entrepreneurial energy.

Thanks to the sustained efforts in the early decades to build institutions, we also have a sound institutional infrastructure retarding economic development over the longer term. We tend to take this institutional foundation for granted, often not realizing that had we not invested in building these institutions some fifty years ago, we wouldn't have been able to reap the rich dividends we do today. The millions of educated, skilled and technologically capable citizens that India produces every year – and who are responsible for our scientific and technological accomplishments – would not have been there to drive the engines of our economic development.

Our founding fathers' vision of India was a nation where tradition co-existed comfortably with modernity. They recognized, for example, the advantages of modern education, and of retaining English as one of the many languages that would flourish in modern India. Its role in fostering higher education was clearly recognized, in particular in science and technology – an area that newly independent India accorded high priority to. English would also serve as an effective medium of communication, within the country and outside. It is no exaggeration to say that English has played a huge part in building our strengths - in sectors such as

Information Technology, Telecommunications, Pharmaceuticals, Biotechnology, and Services.

Industry today has been freed from government control and the economy is much more open to global flows of trade, capital, and technology. The world is keen to invest in India and we are ready to reap the benefits of globalization. The Indian market has truly come into its own. With a growth rate of 8–9%, our economy is among the fastest growing in the world today.

By 1991 our private entrepreneurs had clearly demonstrated that they were well equipped to enter almost any sector of the economy and make efficient investment decisions. The talent of our entrepreneurs has been unleashed, and, with the elimination of constraints on business growth, they can compete with the best in the world. As the global financial papers frequently report, Indian managers and entrepreneurs are a force to reckon with in today's business world. The impact of this resurgent breed of Indian business people is being felt not just within India, but at the global level as well.

### **Looking ahead: the challenges.**

Economic transformation requires difficult choices in which short term benefits often have to be forgone to secure longer term gains. Faced with the pressures of elective politics, however, elected governments are often forced to opt for the former over the latter. Indeed, unhindered by any need for democratic consensus building, authoritarian societies can afford to adopt approaches to development that outperform the inevitably slower approaches that democratic countries such as India are obliged to follow. Yet, on the whole, we can be proud of what we have achieved.

But we have a long way to go before we can reclaim the position of prosperity – relative to the west – that we enjoyed three hundred years ago. Even though poverty has been significantly reduced, its incidence is still unacceptably high. That the size of the Indian middle class is expected to exceed the population of the European Union in the near future does not make the challenge of poverty elimination any less daunting. As we continue on our ambitious journey to transform the economic face of our country, a great deal rides on our success – not just for India, but for the world at large.

We have yet to assure universal access to essential services like clean water, electricity, education and healthcare. We have to spread the fruits of economic growth and globalization, we have to increase investment and employment especially in those parts of the country that have so far received insufficient attention from investors, and we have to build a world class infrastructure so that current bottlenecks do not continue to hold us back. The transformation of our agrarian economy and of rural life is an imperative of the next decade. The proportion of our workforce involved in agriculture is expected to decline significantly, to below 40% – which would increase pressure for non-farm employment opportunities. We must accelerate growth in our manufacturing sector to absorb the millions who will enter the job market with much higher expectations than the previous generation had.

Were India to achieve a growth rate of 9% over the next 20 years, it would result in a quadrupling of the real per capita income and almost eliminate the current

proportion of Indians living below the poverty line. India should, in that event, move up significantly from its current position of 153 among 207 countries to 100 in terms of per capita real GDP.

This century will be driven by knowledge-based production. India starts off with several advantages. We have a large and relatively young population, an increasing proportion of which speak English, and with a social tradition that values higher education. Given our large population there will always be a significant number of Indians working in these fields, but the challenge will be to increase the proportion of our total workforce engaged in high end knowledge-based jobs. Currently, only 5% of the country's labour power in the 20-24 age-group possess formal vocational training, compared to levels ranging from 28% in Mexico to 96% in Korea. India has to upgrade the skills of a much larger proportion of Indian workers to take advantage of the new opportunities and to attract productive investment in high-end services - whether in software, engineering design or research in pharmaceuticals.

### **The international dimension: political.**

An important feature of our foreign policy has been, and remains, our freedom to choose what is in our best national interest. We are extremely protective of our right to chart our course based on our own assessment of each situation. While we are never doctrinaire in our approach, and regularly consult with countries with which we share many common positions, we place great importance to being able to take positions based on the merits of each case. As a nation with a 5000-year-old history and culture, we have always been peace-loving, and so our policy of independent action is, by its very nature, non-threatening to other nations.

The foundations of this policy were laid during our freedom movement when our leaders, even when fighting for independence, were engaged in the great causes of the time. The principles underpinning India's foreign policy that emerged at that time, have served us well ever since. These are: pursuit of friendly relations with all countries of the world; a commitment to resolution of conflicts by peaceful means; a belief in the sovereign equality of all states; and a conviction that we must preserve our policy independence, so that we can always take action that is in our best interest. Non-alignment was but a natural corollary flowing from these overarching principles.

Given India's position in the world, we must be accorded our rightful place in the international decision making bodies. It is remarkable that the world order of 1945 continues to dominate global decision making even today. The architecture of all our major international organizations has remained virtually immune to the momentous political, economic, social and demographic changes of the second half of the twentieth century. Not only the agencies and councils of the United Nations, nearly every multilateral organization today seems caught in a time-warped.

The Security Council, in particular, is a relic of a different era. It is in need of comprehensive reform and re-structuring. The Council as it is composed today is unrepresentative and anachronistic, and in no way reflects a world that has changed dramatically in the sixty years since San Francisco. Developing countries, which

constitute the vast majority of the membership of the United Nations, find no place in the category of Permanent Members and are inadequately represented in the non-permanent category. The Council's actions cannot command legitimacy in the face of such stark imbalance, and the non-transparent methods of its work. It needs to be expanded and made more representative. As the largest democracy, India can rightfully claim a place in this expanded Council.

### **The international dimension: economic.**

Nehru articulated a key objective of Indian foreign policy as early as December 1947, in the Constituent Assembly convened to draw up our Constitution. He explained that, ultimately, foreign policy is the outcome of economic policy. As he put it, to say that we stand for peace and freedom - by itself, it has no particular meaning, because every country is prepared to say the same thing, whether it means it or not. He asked, rhetorically: "What then do we stand for? His answer: "Well, you have to develop this argument in the economic field."

So, it's no surprise that India pays such close attention to economic matters in the international arena. Our foreign policy is shaped by our twin commitment to peace and freedom, and the compulsion of economic development, within the framework of an open society and an open economy. At the multilateral level our position remains that economic processes currently underway, particularly in the field of trade, need to be much more sensitive to the development compulsions of developing countries - not merely in name but also in terms of the outcomes of negotiations. Development must be at the centre of the Doha Round, and all countries must cooperate to make the trading system fair and equitable.

Globalization has woven a web of inter-connections across the world. On India's part, we are acutely aware that how we deal with the challenge of globalization and how we make use of its opportunities will shape our relations with the world, and the perception of our capabilities as a nation. Based on that knowledge, we have adapted our approach – with impressive results. Who could have imagined a decade ago that China would emerge as our second largest trade partner? With the countries of East and Southeast Asia our overall relations are impacted hugely by our economic partnerships. We have certainly come closer in many fields because of the economic dimension.

The example of the European Union, ASEAN and APEC, NAFTA, and other regional groups underscore the enormous impact of the economic inter-dependence in international relations. That is why, in the 20 months that I have been Ambassador here, I have sought to emphasize the importance of nurturing our economic relations with Ukraine. It is heartening to note that, notwithstanding the political uncertainties in Ukraine over the past year, our bilateral trade has been experiencing steady growth. It went up by 20% in 2006 over 2005, reaching \$ 1.2 billion. We hope that over the next four years it can pick up further pace to reach \$ 5 billion in 2009 – the target set by our two presidents when they met in 2005.

## **Nuclear issues.**

Nuclear questions have seldom moved far from centre stage in the last sixty years, especially in the context of India. I should, therefore, say something about our nuclear policy. To begin with let me stress that India's track record in nuclear non-proliferation is impeccable. We have adhered scrupulously to every rule and canon in this area. We have done so even though we have witnessed unchecked nuclear proliferation in our own neighbourhood which has directly affected our security interests. As a responsible nuclear power, India is extremely conscious of the immense responsibility that comes with the possession of advanced technologies, both civilian and strategic. We have never been, and will never be, a source of proliferation of sensitive technologies.

We should not overlook the fact, though, that for over half a century, the international community has failed to effectively address the threat posed by nuclear weapons. This threat has acquired a frightening new dimension with the very real possibility that non-state actors, or even a small terrorist group, might acquire and use a nuclear weapon. The threat needs to be addressed seriously by all countries, especially those with nuclear capabilities.

India subscribes to the principle of equal and legitimate security interest of all nations. Since a nuclear weapons free world would enhance every nation's security, India has consistently over the years called for elimination of nuclear weapons. In 1988, our former Prime Minister Rajiv Gandhi put forward an action plan for a phased elimination of all nuclear weapons within a specified time frame. It is unfortunate that these proposals did not receive a positive response from other nuclear weapon states. In the circumstances we were compelled to exercise the nuclear weapons option taking into account our security interests in the prevailing environment. Nevertheless, our commitment to global nuclear disarmament remains undiminished.

As a state with nuclear weapons, however, India is committed to non-proliferation and the maintenance of stringent export controls to ensure that there is no leakage of our indigenously developed nuclear technology and know-how. We have an effective export control regime for nuclear material as well as related technologies even though we are neither a party to the NPT nor a member of the Nuclear Suppliers Group.

In today's energy starved world, the importance of nuclear technology cannot be overstated. Nuclear power generation has been accorded a high priority in India. Eight power reactors are under construction in India – the largest number in any country. Nuclear power can help in meeting the growing worldwide energy need in a sustainable way with the least harm to the environment. Our nuclear energy plan accords primacy to safety in all its activities. With around 200 reactor-years of operating experience, we have an excellent safety record. Given India's size, if we succeeded in finding an environment friendly way to boost our production and consumption without sacrificing our economic growth, it would have an enormous positive implication for ecological sustainability overall.

## **Culture.**

Before I conclude I would like to touch briefly on the impact of Indian culture abroad. Its arts and crafts, its language and literature, its music and dance, its religion and philosophy, and its traditional ways of life and living have inspired people everywhere. That is why it spread to different parts of the globe. Its resurgence in today's 'globalized' world is perhaps no more than a re-discovery. People abroad, including non-resident Indians, have rediscovered many aspects of our culture. Classical Indian music, for example, went global a generation ago, thanks to the Beatles with Ravi Shankar and Ali Akbar Khan. Today, leading classical Indian musicians devote as much as a third of their time to overseas concerts. The thousands who visit India to study yoga, Buddhism and other aspects of Indian culture highlight the fact that globalization is increasingly a two-way street.

## **Conclusion.**

A powerful set of forces is accelerating change throughout the world. They include a rapid rise in levels of education, higher rates of technological innovation and application, faster and less expensive means of communication that shrink distances and social barriers – within countries and internationally – greater availability and easier access to information, and the further opening up of global markets. Technology, organization, information, education and productive skills – all these will play a critically decisive role in determining the future course of India's development. Indeed, that is true no less of other developing countries, and of countries in transition, like Ukraine.

Let me conclude by observing that India's success – or failure – in overcoming the challenges of development within the framework of an open, democratic society, would have a huge impact on the aspirations of freedom loving people all over the developing world, and in accelerating change in those countries. Democracy would be seen not only as a good basis of governance – one that guarantees freedoms and offers choices – but also as a dynamic force for economic development. It would demonstrate that it is possible to successfully manage the tension between the soft approach of democracy, with its emphasis on consensus and social justice, and the discipline and hard choices required to deliver rapid economic growth. India's success would mark a major triumph of democratic society.

## Індія і регіон Південної Азії: «єдність у різноманітності»\*

(за матеріалами наукової доповіді на  
Пленарному засіданні  
III Всеукраїнської конференції індологів 30 січня 2013 р.)

Із точки зору дослідження особливостей і закономірностей трансформації сучасної світової системи міжнародних відносин, а в цьому сенсі подальших шляхів і перспектив світового розвитку, значну увагу й науковий інтерес викликає азійський ареал, де Індії та всьому регіону Південної Азії відводиться особливе місце і де вони відіграють надзвичайно важливу роль. У регіоні Південної Азії спостерігаються в наш час певні доцентрові тенденції, що мають як спільні ознаки з аналогічними процесами в інших світових регіональних об'єднаннях, так і свої специфічні особливості. Традиційне гасло еволюції Індії впродовж багатьох років – *«єдність у різноманітності»* – може стати *ключовим положенням* для вивчення й аналізу означених явищ у цьому ареалі світової цивілізації. Воно видається своєчасним, актуальним і новаторським й в площині дослідження перспектив переходу сучасного світового устрою до багатополусної («багаточивілізаційної», «різноманітної») структури на тлі кризи необмеженої монополії євроатлантичної цивілізації.

У сучасному світі акценти цивілізаційного розвитку поступово зміщуються на Схід, де спостерігаються важливі регіональні процеси, що супроводжуються складними доцентровими рухами. Як відбувається цей процес нині, і що саме вплинуло раніше на його генезу й сучасний характер? Чи спрацювала тут ідея *єдності у різноманітності*, чи ефективніше діяли чинники «роз'єднання»? Чи була релігія (релігійно-філософська система) чинником «єднання» (доцентрових тенденцій) і як вона впливала на «людську еволюцію» у якості найважливішого цивілізаційного чинника?

Ідея «багатоваріантності» (цивілізаційної, соціокультурної тощо) була досить близькою Індії (й регіону Південної Азії) через певні історико-цивілізаційні обставини в минулому й наразі видається провідною з погляду геополітичних і гео економічних змін. Величезна країна (Індія) і ще масштабніша територія (Південна Азія) впродовж усіх історичних епох відрізнялися високим рівнем асиметричності й різноманітності: мов, релігій, народностей і народів, союзів і держав. Регіону зі складним і тривалим періодом культурно-цивілізаційного становлення, насиченого конфліктами, війнами, протистояннями, неодноразово пророкували розпад на окремі частини. Навпаки, усупереч добре відомим прикладам напруги, у тому числі релігійно-етнічної, цього не сталося.

Що ж було доцентровим рушієм, який стримував ці явища? Безперечно, це була врівноважена, обміркована, гуманістична за своїм корінням позиція (політика) керівної еліти (передусім індійської), в основі якої традиційно були культурно-цивілізаційні, світ-системні принципи, сформовані ще за глибокої

давнини. Вони дійшли в сучасне соціальне, економічне й культурне життя Індії та країн Південної Азії з глибини століть, легендарної «Рігведи» – трактату релігійних гімнів (й найдавнішої з Вед), що був відомий серед арійських племен ще за доби їх переселення до Індії. Кінцевою датою оформлення «Рігведи» прийнято вважати період до X ст. до н. е., хоча деякі гімни відносяться, вірогідно, до середини II тис. до н. е. Усього «Рігведа» складається з 1028 гімнів, що вміщені в 10-и книгах, або циклах (мандалах) [1]. Космологічні гімни, здебільшого в 10-й книзі, є показником значного розвитку у стародавній Індії філософських і світ-системних поглядів, що й дотепер залишилися в Індії майже незмінними.

У «Рігведі», власне, був заданий певний канон мислення, що склався згодом в індуїзм. Для індійців і багатьох інших народів Південної Азії «Рігведа» стала своєрідним цивілізаційним «проривом»: вона не лише дала імпульс літературній творчості, заклавши арсенал її основних засобів і прийомів, а й визначила суть життєстверджувальної філософії її сучасників. Домінуючим у світовідчутті аріїв за доби «Рігведи» було вміння виробити й розвинути насолоду світом навколо людей. Притаманне людству прагнення до благополучного життя тоді не тільки не породжувало історичного песимізму, а й давало можливість вважати земне життя першим кроком до досконалості. У розвитку основ духовності індійська свідомість, зазвичай, спиралась на особистий досвід; константою ставало положення про те, що істинність (Істина) – доля духовного сходження, що не терпить раціонального насильства. Тому індійська релігія за всі віки була якнайтісніше пов'язана з філософськими пошуками, залишаючись відкритою для різних етичних систем і віддаленою від будь-якої догматики [див. докл.: 2, с. 206 – 210 ].

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

Один із найважливіших постулатів індуїзму говорить про те, що смерть – це крок до нового образу й нового рівня духовності, а життя – ланцюг нескінченних змін. Універсальним законом, якому підкорявся цей кругообіг, була карма – одне з найбільших інтелектуальних завоювань індійського світогляду. Кармою (діянням) визначалось місцеперебування душі залежно від суті вчинків (у поточному житті). Цей принцип став чи не основним для всієї індійської цивілізації.

Головна особливість полягала в тому, що людина, усвідомлюючи свою (як і всього живого) підпорядкованість універсальному закону (кармі), усе ж залишалася *вільною* у своїх діяннях. Відповідно до вчення про «мокшу» кінцевим результатом духовних перевтілень мало бути возз'єднання з

загальною (вищою) душею, тобто досягнення вищої реальності. Різні її іпостасі йменувалися: Брахман (першооснова духовності), Атман (її проекція на особистісний рівень), Пуруша (вища душа), Тот (невимовне блаженство), Ом (певне абстрактне поняття, що поєднує всі вищезазначені сенси). Ведична епоха заклала основи інтелектуальної діяльності в Індії та інших країнах Південноазійського регіону на всі наступні століття. Надзвичайно цінним є те, що ідея *єдності у різноманітності*, сформульована в «Рігведі», стала стрижневою для всіх пізніших, похідних від неї релігійних (філософських, політичних) систем.

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

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

Сучасна політична еліта країни (незалежно від партійної та релігійної приналежності) поділяє почуття гордості з приводу величчя й самобутності індійської цивілізації. Саме ця цивілізація – одна з найдавніших у світі, її коріння сягає 5 тис. років, і всі індійці з великою пошаною ставляться до свого культурного надбання. Тому цивілізаційний дискурс, безперечно, має бути врахований для вивчення її соціально-культурного й економічного розвитку, а також зовнішньої, передусім регіональної, політики Індії.

Історичні умови й географічне розташування сприяли тому, що індійська цивілізація набула власної форми і має певні характерні ознаки, що відрізняють її від інших цивілізацій і культур Сходу. «Основними цивілізаційними ознаками Індії є давність і самобутність; спадковість і безперервність культурної традиції; гнучкість, уміння пристосовуватись, учитись і сприймати здобутки культур інших народів; чітка суспільна ієрархія й певна соціальна стабільність; толерантність і віротерпимість; глибоке філософське світосприймання, гармонія з природою; гуманність, пріоритет мирних шляхів у розв'язанні проблем» [2, с. 210].

Проаналізувавши основні етапи розвитку цієї цивілізації, можна чітко зрозуміти, що традиційна ідея (а далі – принцип) «єдності у різноманітності» була єдиною можливою за індійських умов. Географічна, етнічна й мовна строкатість, багатогранність звичаїв і вірувань, політичних інститутів і культурних рівнів

підготували розум індійця до сприйняття розбіжностей і пошуків єдності у різноманітності. Різноманітність індійської культури, вміння вчити і вчитись, сприймати нове й цінувати минуле надали їй тієї особливої сили, якою вона жила впродовж тисячоліть. Так само ця багатогранність і природне почуття гармонії привчили до толерантного сприйняття інших культур. Індія – одна з небагатьох країн, яка уособлює цілу цивілізацію, стародавню й самобутню, із багатою традицією толерантності й ненасильства.

Отже, цивілізаційний вимір здебільшого визначає сприйняття цієї країни у світі, а також її міжнародну поведінку і стратегію, насамперед *регіональну*, що базується саме на стародавніх індійських традиціях толерантності, гнучкості, гармонії й мирного співіснування. Особливого значення цей чинник набуває в сучасну, постбіполярну епоху: приклад Індії з її толерантними принципами організації суспільства й міжнародної діяльності може бути задіяний як доказ можливості уникнення «зіткнення цивілізацій» – саме завдяки традиції сприйняття інших культур, лояльності й ненасильства. Дипломатична практика вибудовувалась на тих самих принципах, про які йшлося вище: пріоритет мирних засобів у вирішенні конфліктних питань, гнучкість і лояльність та, звісно, прагматизм. Усі вони називаються у священній літературі індусів – Ведах, Упанішадах, епосі «Махабгарата».

Цивілізаційні особливості Індії базуються на цінностях стародавніх традиційних індійських релігійно-філософських систем: передусім – *індуїзму*, а також *буддизму* та *джайнізму*. Ці вчення (релігії), що мають спільну основу, і досі визначають менталітет нації та абсолютно всі напрями суспільного життя індійців, у тому числі стратегічну лінію поведінки на міжнародній арені, насамперед у межах регіону Південної Азії.

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

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

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

Мандалами також називаються частини староіндійського епосу – «Рігведи» (вона ніби об'єднує ці окремі частини в єдине ціле, з'єднуючи їх спільною, головною ідеєю).

Надалі в буддійській традиції термін *мандала* набуває нових, додаткових і досить важливих значень. У графічному вимірі вона набуває форми як магічна діаграма, а у філософському значенні – як концепція Всесвіту і є своєрідною «картою космосу» [3]. *Мандала* як магічна діаграма та як «карта космосу» являє собою коло з чітко визначеним центром. Це коло вписане у квадрат, що так само вписаний в інше (більше) коло. Зовнішнє коло – Всесвіт, а внутрішнє коло – осереддя Бога чи іншого важливого сакрального об'єкта. Квадрат орієнтований по сторонах світу і має з кожного боку виходи, тобто «ворота до Всесвіту», а саме поле квадрата поділене на чотири частини (кожна має свій колір і символізує певну частину світу). Найважливішу, п'яту частину, утворює безпосередньо центр (ядро).

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

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

У давнину концепцією *мандали* передбачалась наявність могутнього правителя, який перебуває в центрі кола, чи то колеса. Недарма сильний монарх у староіндійській, і зокрема буддійській, традиції, мав назву *чакравартін*, дослівно «той, хто обертає колесо (закону)». У спрощенні теорія *мандали* в її міжнародно-філософській площині зображувалася так: найближчі сусіди царя, які безпосередньо оточують його володіння, – це потенційно ворожа сфера; ті ж, які межують із територією ворога – потенційні друзі. Так стверджується у другому розділі четвертої частини «Артхашастри» – найбільш авторитетного давньоіндійського наукового трактату з питань політики [4].

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

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

Інша цивілізаційна складова, що безпосередньо пов'язана з базовими принципами індійської зовнішньої політики й головними особливостями формування *південноазійської регіональної моделі*, стосується принципу *ненасильства*. Він теж сягає своїм корінням у сиву давнину, коли сформувалася доктрина *ахімси* (ненасильства), навколо якої виникли усі теорії життєвого шляху кожної окремої людини, загальної суспільної поведінки й міжнародних відносин.

В індійській філософії людина розглядається як високодуховна за своєю сутністю маленька частинка Всесвіту, усі частинки є рівними, і кожна з них не має жодних привілеїв, усі вони рівні перед Богом. *Атман* – у перекладі зі санскриту означає «Абсолютний дух», «Найвище Я», «Світова душа» чи «Абсолютна (Найвища) реальність» – одна з основних категорій брахманізму. Тобто, із погляду представників брахманських релігійно-філософських шкіл, кожна особистість є часткою «Найвищої реальності», тому особисте «Я» та світове «Я» тотожні. Саме звідси походить традиція взаємоповаги й *шанування ідей і поглядів інших*, принцип терпимості й толерантності.

Уперше на загальнодержавному рівні стратегія відносин із сусідами, що базувалась на принципі ненасильства, була ухвалена ще в III ст. до н.е. індійським імператором із династії Маур'я – Ашокою (268 – 231 до н.е.). Відомо, що після тяжкої та кривавої війни з державою Калінга, він цілком переглянув свої релігійно-філософські погляди і став прихильником буддизму (хоча буддизм і не сприймав у чистому вигляді поняття *Атман*). Перебуваючи під впливом буддійського вчення, для якого принцип *ахімси* (ненасильства) є центральним, Ашока відмовився від війни як засобу розв'язання міжнародних конфліктів узагалі: в одному з його відомих історичних наказів указувалось: «*Лише згода заслуговує на схвалення*» [5].

Надалі традиційно війна в індійців та інших народів регіону вважалась останнім засобом у політиці, натомість високо цінувалося вміння жити в гармонії з сусідами, можливість користатися здобутками інших і вивчати досвід один одного. Цей принцип ненасильства, основою якого є також ідея «*єдності в різноманітності*», набув поширення практично в усіх країнах Південної Азії та за її кордонами.

Відтак принцип *ахімси* (ненасильства) був найбільш творчо розвинутий у концепції *гандизму*: «Ненасильство – це спосіб життя, Індія має довести це світові», – неодноразово повторював духовний лідер нації М.К. Ганді. Воднораз, окрім теорії ненасильства, традиційним світоглядом індійців передбачалося сприйняття світу як цілісної, єдиної родини – «*васудгейв кутумбакам*». М.К. Ганді неодноразово зазначав, що віра в єдиний світ, яку він

поділяв, так само є продовженням традиційного філософського світогляду. Зображуючи Індію своєї мрії, він писав: «Ми будемо жити в мирі й злагоді з усім іншим світом» [6]. Концепція єдиного світу (у тому числі й *єдності у різноманітності*), що бере свої витoki ще з *мандали*, є основою сучасної міжнародної, передусім регіональної, стратегії Індії, відповідно до якої держава вибудовує стиль й методи відносин із країнами Південноазійського регіону й світу в цілому.

Багато вчених і політиків із різних країн визнають М.К. Ганді як неперевершеного майстра політичного компромісу. Феномен *гандизму* як найвидатніше надбання індійської цивілізації ще тривалий час буде приваблювати філософів та громадських діячів і на регіональному, і на світовому рівнях. Регіональна політика Індії демонструє досить оригінальне поєднання гуманітарних і прагматичних принципів: по-перше – це, безперечно, *гандизм*, з його традиційним пріоритетом вирішення питань безконфліктним шляхом, по-друге – турбота про посилення безпеки та обороноздатності своєї країни, спрямована на захист національних інтересів

М.К. Ганді вважав, що цими двома напрямками визначається індійська наука про міжнародні відносини з давніх-давен і що сформувалися вони приблизно водночас, у другій половині I тис. до н. е. Перший – під впливом ідеї *ахімси*, яку, перейнявши з ученням буддизму, став запроваджувати вище згадуваний імператор Ашока, а другий, прагматичний, мав коріння у так званій школі Каутілії – відомого засновника індійської політичної науки. Обидва ці напрями (що трактуються як *ідеалізм* і *реалізм*) мають спільний пріоритет – ненасильницьке розв'язання конфліктів. В «Артхашастрі», із якої походить індійський реалізм, сьома частина має назву «Про шість методів зовнішньої політики»: мир, війна, похід, очікувальне становище, пошуки допомоги, подвійна політика [7]. Проте інші, пізніші автори, зводять їх (цілком природно) до двох основних: миру і війни, і більшість джерел – філософсько-релігійних і правових трактатів – наголошують на необхідності пошуків мирних засобів розв'язання будь-яких проблем.

Повністю узгоджуються з доктриною *гандизму* й широко відомі принципи «*Панча шила*», оскільки ними передбачається взаємоповага територіальної цілісності й суверенітету, ненапад, невтручання у внутрішні справи інших країн, рівність і взаємовигода у відносинах та мирне співіснування, покладені в основу регіональних відносин південноазійських країн.

Ще 1954 року принципи «*Панча шила*» були вперше покладені в основу налагодження мирних відносин між Індією й Китаєм, а на зустрічі лідерів країн Азії та Африки в Бандунгу 1955 року їх офіційно проголосили базисом всієї зовнішньополітичної діяльності Індії й вони стали стрижнем її регіональної стратегії. За минулі роки такі принципи співіснування держав різного рівня економічного й політичного розвитку стали не лише кредо індійської зовнішньої політики, а й були сприйняті на регіональному рівні й світовою міжнародною спільнотою, перетворились на міцну платформу для розвитку нових міжнародних відносин у повоєнному світі, активізували значний

розвиток Руху неприєднання, що надалі сприяло посиленню ролі Індії в регіоні Південної Азії та на світовій арені.

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

На прикладі діяльності SAARC ми можемо бачити життєздатну силу, роль та значення ідеї *єдності у різноманітності* в напрямі розвитку південноазійської *економічної інтеграції*. За різних причин та обставин вона відбувається повільно та складно, але прогрес усе ж таки спостерігається. У перше десятиліття XXI ст. важливі практичні кроки були зроблені як в прискоренні інтеграції в регіоні, так й активізації співпраці в галузі *культури*. Так, 2007 року відбулася зустріч міністрів культури країн Південної Азії для обговорення довгострокової культурної програми в рамках SAARC. На основі рішень цієї зустрічі Шрі-Ланкою було підготовлено спеціальний проект, затверджений на тридцять третій сесії постійної комісії з питань культури SAARC (Нью-Делі, березень 2007 р.). Основні напрями співробітництва згідно проекту: просування культури країн-членів у системі «онлайн»; створення й запуск веб-сайту Асоціації, присвяченого культурним подіям; публікація матеріалів про культуру; співпраця з іншими організаціями; створення культурного зв'язку між країнами та художніми колективами; взаємодія у створенні «культурного продукту та його просування»; програма культурних обмінів SAARC.

Важлива подія відбулася у квітні 2009 р. – було проведено першу зустріч керівної наради культурного центру SAARC і підготовлено програму заходів, що включала симпозіум на тему спільної спадщини в Південній Азії та семінар, присвячений ритуалам, етиці й соціальній стабільності в регіоні. Друга зустріч керівної наради культурного центру SAARC відбулася в Коломбо в жовтні 2010 р., під час якої було затверджено програму заходів на 2011 р. Нею передбачалась низка культурних заходів Асоціації: проведення першого спеціального культурного фестивалю, а також фестивалю фільмів, підготовка публікацій у журналах, присвячених розвитку культури в Південній Азії [8].

У квітні 2011 р. закладено перший камінь у будівництво культурного центру SAARC в м. Матара (Шрі-Ланка). Новий комплекс слугуватиме як

виставковий зал і сховище знань, пов'язаних із ритуалами Південної Азії. На базі розробленого центром культури проекту в липні 2011 р. проведено першу конференцію, присвячену культурам Південної Азії, що зникають.

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

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

Під глибоким впливом усього комплексу розглянутих поглядів, принципів, концепцій Індія подолала нелегкий і поступовий шлях до набуття статусу провідної країни регіону й *регіонального лідера*, гідно реагувала й відповідала на виклики глобалізації, проблеми біполярного й постбіполярного світу, особливості й численні труднощі регіонального розвитку, пов'язані з процесом економічної інтеграції й культурно-цивілізаційної консолідації. Безперечно, Індія нині є одним із провідних гравців світової арени на шляху формування мультицивілізаційної регіоналізації. Роль і значення цієї унікальної держави-цивілізації у формуванні багатополусної структури сучасної світової системи надзвичайно велика за своїм масштабом і суттєва за своїм змістом.

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

#### ПРИМІТКИ:

\* Ця стаття підготовлена за матеріалами наукової доповіді, що була викладена на Пленарному засіданні III Всеукраїнської конференції індологів 30 січня 2013 р.; вона є доповненим та уточненим варіантом першого видання статті: «Єдність у різноманітності» як головна особливість розвитку індійської цивілізації // Цивілізаційні чинники світобудови:

джерела походження, потенціал взаємодії та виміри конструктивізму (країни Азії та Африки): Збірник наукових праць / НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»; редкол.: В.О. Швед, О.І. Лукаш, Н.Д. Городня та ін. – К., 2015. – С.51-60.

## ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Див. докл.: Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes: [original translation from Sanskrit with introduction and notes].— Harvard: Harvard university Press, 1994. – 598 p.
2. Борділовська О. А. Еволюція зовнішньополітичної стратегії Республіки Індія у постбіполярний період : дис. ... доктора політ. наук : спеціальність 23.00.04 / Олена Анатоліївна Борділовська. – К., 2011.– 456 с.
3. Буддизм. Словарь. – М., 1992. – С. 174.
4. Артхашастра, или наука политики. Пер. с санскр. В.И. Кальянова. – Москва; Ленинград, 1959. – С. 201-212.
5. Thapar R. Asoka and the Decline of the Mauryas. – Oxford, 1961. – 154 p.
6. Rayne R. The Life and Death of Mahatma Gandhi. – New York, 1994. – P. 41
7. Гайдуков Л. Ф. «Артхашастра»: мистецтво міждержавних відносин // Пам'ять століть. – 1998. – № 6. – С. 39.
8. SAARC: Area of Cooperation. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:<http://www.saarc-ec.org/areaofcooperation/detail>



**Manoj Kumar Bharti**  
Ambassador of the Republic of India to Ukraine, 2016–2018.

**Промова на Пленарному засіданні  
IV Всеукраїнської конференції індологів  
30 січня 2018 р.**

**Створення спільного майбутнього в світі, що змінюється**  
(на основі виступу Прем'єр-міністра Індії Нарендри Моді, м. Давос, 23 січня 2018 р.)

Нині з новими змінами й новими тенденціями у світі, змінюється баланс економічної спроможності та політичної влади. Це відображається в далекосяжних перетвореннях у різних регіонах світу. Існують нові серйозні виклики, пов'язані з миром, стабільністю й безпекою.

Технологічна трансформація глибоко впливає на наш спосіб життя, роботу, поведінку, спілкування й навіть на міжнародну політику та економіку. Приклади модифікації, формування й руйнування технологій помітні при використанні сучасних соціальних мереж. Інформація й конкретні дані стали наразі найважливішою власністю. Із глобального інформаційного потоку створюються як великі можливості, так і великі виклики: з'являються величезні масиви даних, інформації; існує жорстка гонка за контролем цієї інформації та даних, оскільки вважається, що в майбутньому ті, хто контролює ці напрями, досягнуть верховенства.

Аналогічно поширення новітніх технологій й виникнення разом із тим деструктивних сил у галузях кібер-безпеки та ядерної безпеки роблять наявні виклики сучасного світового розвитку ще більш серйозними. Наука, технології та економічний прогрес, із однієї сторони, мають здатність показати нові способи «процвітання» для людства, а з іншої – їх розвиток створив багато «вузьких місць», які можуть спричинити болючі удари. Багато змін створюють такі перепони, «стіни», що ускладнюють шлях до розвитку та миру, роблять його не лише тяжким, а іноді й недосяжним для людей: це «розлами», розділення й перешкоди, це брак розвитку, бідність, безробіття, брак можливостей, це контроль над природними й технічними ресурсами. За таких умов ми опиняємося перед ситуацією, коли виникає багато важливих питань, що потребують правильних відповідей для наших майбутніх поколінь, для майбутнього всього людства.

Природно, що нині гостро постають наступні питання. Чи наша глобальна система заохочує ці «розлами» й прогалини? Які сили віддають перевагу розподілу над гармонією, конфлікту над співпрацею? І які у нас є інструментарії, шляхи для того, щоб ліквідувати ці «розлами» й перепони та здійснити мрію про гарне й спільне майбутнє?

Будучи представником Індії та індійської спадщини, хочу відмітити, що ця тема настільки ж сучасна, наскільки й застаріла. Застаріла, тому що з давніх часів в Індії ми вірили в об'єднання всіх людей, а не в їхнє роз'єднання та

відокремлення. Тисячі років тому індійці записали у стародавніх писаннях: «Васудхав Кутумбам», що означає «увесь світ єдиний, це одна сім'я». По суті, ми всі пов'язані як сім'я один із одним. Наші долі пов'язують нас з однією спільною формулою. Ця концепція «Васудхав Кутумбам», звісно, іще більш актуальна нині для усунення глибоких проблем сучасного світу. Однак найбільшою проблемою є те, що нам не вистачає консенсусу, необхідного для вирішення завдань нашого нинішнього століття.

У кожній родині, незважаючи на сердечність і допомогу, можуть бути й деякі розбіжності та сварки. Однак душа й натхнення родини полягають у тому, що кожного разу, коли перед сім'єю постає виклик, усі члени об'єднуються перед ним і поділяють досягнення й задоволення разом. Однак викликає занепокоєння те, що наші розбіжності й протистояння продовжують ускладнювати проблеми людської раси, адже ми не готові до цих викликів як родина.

Ці випробування є не лише численними, а й експансивними. Візьмемо лише три виклики, які є найбільшими загрозами для людської цивілізації. Перша небезпека полягає в довкіллі, зміні клімату: льодовики зменшуються, арктичний лід тане. Багато островів потопують або знаходяться на межі затоплення. Екстремальна спека або сильні морози, надмірний дощ або період посухи – це результати нестабільності погодних умов й вона збільшуються з кожним днем.

За такої ситуації ми повинні були б об'єднати наші зусилля, залишаючи наші вузькі розбіжності та обмеження. А чи це сталося? Якщо ні, то чому? Що ми можемо зробити для поліпшення цієї ситуації? Кожний стверджує, що викиди вуглецю мають бути зменшені, але скільки країн або осіб хочуть допомогти конкретно, реально в забезпеченні необхідних ресурсів і технологій для країн, що розвиваються, і суспільств для зменшення викидів вуглецю? Ви багато разів чули про глибоку гармонію з природою в індійській культурі й традиціях. Тисячу років тому наші писання казали нам: «Бхумі мата, Путро ахам Прітів'я» тобто: ми люди – діти матері Землі. Якщо ми діти Землі, то чому існує війна між людьми та Землею?

На початку однієї з видатних Упанішад – «Іша-упанішаді», написаної в Індії тисячу років тому, Гуру каже своєму учню: «живи в цьому світі, використовуючи ресурси з відреченням і не жадаючи багатства іншої людини»; а 2500 років тому Будда в своїх принципах виділяв визначальне місце для концепції «апаріграха» (використання на основі необхідності).

В Індії принципом опіки нашого «батька нації» – Махатми Ганді – також була необхідність користування ресурсами на основі життєвої необхідності. Він категорично висловився проти жадібної експлуатації ресурсів, промовляючи: «землі вистачає на потреби кожного, але не на жадність кожного». Нам треба подумати, як наразі ми досягли цього етапу експлуатації природи заради нашої жадібності. Це наш розвиток або занепад?

Чому деградація нашого розуму, страшний образ нашого егоїзму не змушує нас поглиблювати самоаналіз? Якщо ми уважно подумаємо, ми виявимо, що є один ідеальний спосіб вирішення небезпечних негативних

наслідків екологічного дисбалансу – гармонія між людиною та природою, описана індійською філософією. Цілісна система індійських традицій *йоги* та *аюрведи*, народжена з неї індійська філософія, можуть не лише усунути роз'єднання між природою й людьми, а й забезпечити рівновагу нашого фізичного, психічного й духовного здоров'я (це лише кілька прикладів).

У контексті сьогодення індійський уряд проголосив величну мету охорони довкілля й боротьби проти кліматичних змін. До 2022 р. в Індії планується виробляти 175 ГВт *відновлювальної енергії*. За останні три роки ми вже досягли 60 ГВт, що становить майже 1/3 від нашої мети. 2016 року Індія та Франція об'єднали зусилля в концептуалізації нової міжнародно-договірної основи для збільшення використання сонячної енергії. Нині цей революційний крок став успішним експериментом. Ця ініціатива здобула форму міжнародного «сонячного альянсу» і стала реальністю після ратифікації договору. У березні 2018 р. на своєму першому саміті в Делі лідери країн-членів цього альянсу зустрічатимуться для обговорення подальших кроків.

Другим великим викликом є тероризм. Ви всі знаєте про ставлення Індії до цієї проблеми, а також про поширення й зміну форм надзвичайно небезпечного тероризму, перед яким постало все людство. Варто зазначити два аспекти цієї небезпеки: по-перше, тероризм настільки ж небезпечний, як і штучний поділ, який створюється між «гарними» й «поганими» терористами; по-друге, це радикалізація та залучення до терористичних актів освіченої та успішної молоді. Необхідно серйозно подумати про причини цих тенденцій і віднайти рішення.

Третій виклик полягає в тому, що багато країн і суспільств стають дедалі більше зосередженими на собі. Схоже, що глобалізація, усупереч своїй назві, зменшується. Негативний вплив цих своєрідних тенденцій і неправильних пріоритетів не можна вважати менш шкідливими, аніж зміни клімату або тероризм. Незважаючи на те, що наразі всі говорять про взаємопов'язаний світ, роль глобалізації стирається й тьмяніє. Ідеали Організації Об'єднаних Націй повсюди ще існують та діють, Світова Організація Торгівлі теж має схожий формат. Однак чи структура, організація й робоча система світової організації, створеної після Другої світової війни, відображають нині реальності, прагнення та мрії сучасного людства?

Існує велика прірва між потребами багатьох країн, що розвиваються, та старою системою цих міжнародних організацій. Сили протекціонізму піднімаються проти глобалізації. Вони мають намір не лише захищати себе від глобалізації, а й змінити природний потік глобалізації. Одним із наслідків такого мислення є нові тарифи й нові тарифні бар'єри. Двосторонні та багатосторонні торговельні перемовини та підписання угод значно уповільнилось. Транскордонні фінансові інвестиції в більшості країн скоротились. Й рішення цієї тривожної ситуації не лежить у розподілі.

Рішення полягає в тому, щоб прийняти й зрозуміти зміни, зробити політику придатною та гнучкою відповідно до змін часу. Махатма Ганді стверджував: «Я не хочу, щоб вікна були зачинені на всіх стінах мого будинку. Я хочу, щоб вітри різних культур безперешкодно проникали в мій дім. Але я не

буду приймати їх, якщо мої ноги будуть страждати від цих вітрів». У цьому сенсі нині Індія приймає всі життєдайні хвилі з повною впевненістю й відповідальністю. І в цьому сенсі доцільно звернутися до питання індійської демократії.

Демократія є основним принципом стабільності, упевненості й безперервного прогресу Індії. Демократія – це не просто політична система для такої країни, як Індія, країни величезного розмаїття, заснованого на різноманітності й співіснуванні релігій, культур, мов, одягу та кухні; це – філософія життя, спосіб життя.

Ми, індійці, дуже добре знаємо, наскільки важливе демократичне середовище та свободи в перетворенні єдності в різноманітності на сердечність, співпрацю й рішучість. Демократія в Індії не лише підтримує наше різноманіття, вона забезпечує і необхідне середовище, дорожню карту й шаблон для достатнього розвитку мрій, сподівань, прагнень і побажань більш ніж 1,25 млрд індійців.

Демократичні цінності й всебічний економічний розвиток, соціальний прогрес мають вічну силу для подолання всіх перешкод і розколів. Нинішній уряд працює з 2014 р. під девізом «Сабка Сатх – Сабка Вікас», що означає – разом із кожним, розвиток для кожного; бачення прогресу є всеосяжним, місія є всеосяжною; «інклюзивна» філософія є в основі кожної урядової політики. Це відображається у фінансовому залученні мільйонів індійців шляхом надання перших банківських рахунків або прямих переказів за допомогою цифрових технологій кожній людині, яка потребує допомоги, або у встановленні гендерної справедливості за принципом «захисти доньку, дай доньці освіту».

Ми вважаємо, що лише коли всі рухаються разом, розвиток є реальним, а сам прогрес – це прогрес за реальних умов. Наша економічна й соціальна політика зазнає не значного покращання, а суттєвих перетворень. Наш шлях – реформа, виконання й перетворення. Індійська економіка наразі, із точки зору простоти інвестицій, не має паралелей. У результаті – інвестувати в Індію, працювати в Індії, подорожувати в Індії, виробляти в Індії або експортувати товари та послуги з Індії по всьому світові – стало надзвичайно просто.

Ми прибираємо бюрократію й кладемо червону килимову доріжку. Майже всі секції економіки були відкриті для прямих іноземних інвестицій. Автоматичне схвалення можливе в понад 90% випадках, у центральному уряді та в уряді держави було здійснено сотні реформ, скасовано понад 1400 старих законів, що створювали перешкоди в бізнесі, управлінні та житті звичайних людей.

Уперше за 70 років Незалежності в Індії буда запроваджена єдина податкова система: «Податок на товари та послуги» (GST), упроваджується технологія для покращання прозорості й посилення відповідальності. Ділова спільнота всього світу вітає наші зусилля й рішучість трансформувати Індію. Демократія, демографія й динамізм роблять розвиток в Індії реальним і формують її долю. Нині народ Індії, її молодь націлені зробити внесок у створення країни з економікою у 5 трлн дол. до 2025 р.

Індія виявляє свою підтримку для розв'язання глобальних проблем із давніх часів. У минулому столітті, під час двох світових війн, без жодного власного інтересу, без будь-яких економічних або територіальних амбіцій, Індія виступала за збереження високих принципів людства. Понад 150 тис. індійських солдатів поклали своє життя. Це той же принцип, через який Індія направила максимальну кількість солдатів у миротворчі місії ООН. Це ті самі принципи, які дають нам натхнення й силу допомагати нашим сусідам і людям у будь-якому місці небезпеки й стихійних лих. Незалежно від того, чи це землетрус у Непалі або будь-який ураган, або повені в сусідній країні, Індія вважає за обов'язок надавати найпершу допомогу. Коли Ємен занурився в полум'я насильства, не лише індійці, а й багато інших громадян були їм охоплені. Ми скористались нашими ресурсами, щоб врятувати не лише громадян Індії, а й понад 2 тис. громадян інших країн.

Будучи країною, що розвивається, Індія охоче допомагає в розвитку співпраці й розбудові потенціалу інших країн. Незалежно від того, чи ця країна в Африці, Південно-Східній Азії, тихоокеанських островах або в найближчому сусідстві, наша співпраця й допомога розробляються відповідно до пріоритетів і потреб усіх зацікавлених країн.

В Індії не має жодних політичних або географічних амбіцій. Ми не експлуатуємо природні ресурси іншої країни, але ми розвиваємо цю країну, працюючи з ними. Тисячі років життя на Індійському субконтиненті за принципом «єдності у розмаїтті» мають свій результат і міжнародний вплив, ми віримо в мультикультурний світ і багатополярну глобальну систему.

Індія є живим доказом того, що через демократію, повагу до різноманітності, координацію, співпрацю та діалог усі суперечки, розходження й розбіжності можна прибрати. Це перевірені часом засоби захисту заради миру, стабільності й розвитку. Окрім того, передбачувана, стабільна, прозора й прогресивна Індія буде й надалі гарною новиною в іншому світі невизначеності. Індія, де величезна різноманітність існує гармонійно, завжди буде об'єднувальною й гармонізованою силою. Не лише для нас, не для нашої власної країни індійські мислителі та філософи так говорили багато тисячоліть тому: нехай кожний буде щасливим, кожний буде здоровим, нехай кожний не знатиме страху й бачить добро в інших, і ніхто не буде невдоволеним. Це мрія, яку Індія усвідомила і показала шлях до її реалізації.

Санскритські вірші, найдавніші манускрипти Індії промовляють: «Нехай усі ми будемо захищені. Нехай усі ми будемо нагодовані...». Великий індійський поет минулого століття, лауреат Нобелівської премії Р.Тагор побачив сон про «рай свободи», де світ не був розбитий на фрагменти вузьких внутрішніх стін. Цінності індійської цивілізації та сучасна Індія пропонують вам все, чого ви шукаєте ... Тому моя порада наступна:

Якщо ви хочете багатства з міцним здоров'ям, працюйте в Індії;

Якщо ви хочете миру з благополуччям, живіть в Індії;

Якщо ви хочете здоров'я на все життя, будьте в Індії.

І наша обіцянка полягає в тому, що ваша діяльність стане частиною нашої долі – разом ми матимемо спільне та успішне майбутнє.

## Індія в системі міжнародних відносин: регіональний аспект (SAARC)\*

(за матеріалами наукової доповіді на  
Пленарному засіданні

IV Всеукраїнської конференції індологів 30 січня 2018 р.)

За 70 років незалежності (1947–1917) Індія подолала унікальний шлях від пригнобленої колоніальної країни до надзвичайно впливової в міжнародних відносинах держави, що зробила грандіозний прорив в економічному, науково-технічному й соціальному розвитку. Цей непростий процес супроводжувався складними проблемами й перешкодами минулого історичного розвитку, але країні вдалося вирішити та значною мірою подолати більшість із них, продемонструвати величезні досягнення в різних аспектах економічного й суспільно-політичного життя, стати однією з провідних держав сучасної системи міжнародних відносин. Регіональний аспект цих відносин видається для Індії надзвичайно актуальним і важливим як у контексті нових тенденцій та перспектив розвитку багатополюсної структури сучасного світу, так й регіональних (у тому числі інтеграційних) процесів у регіоні Південної Азії, де країна посідає особливе, провідне місце.

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

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

Ураховуючи економічні та соціально-політичні проблеми регіону, найважливішими видаються питання розвитку сільського господарства й відповідної інфраструктури, лісового й водного господарства, перспективи розвитку передових галузей: інформаційних і біотехнологій, питання ефективного використання енергетичних ресурсів регіону, а також проблеми жінок і молоді, демографії та охорони здоров'я.

Уперше на офіційному рівні ідею формування структури, яка б координувала функції в питаннях регіональної співпраці в Південній Азії, було висловлено президентом Бангладеш (Ziaur Rahman) наприкінці 70-х років минулого століття. Надалі 1980 року ініціатива формування Асоціації регіонального співробітництва Південної Азії як структури, що мала б сприяти взаємній довірі й порозумінню між державами регіону, була сформульована урядом Бангладеш у формі робочого документа, розповсюдженого серед урядів інших держав регіону. У документі було викладено концепцію регіональної

співпраці й запропоновано галузі та механізми можливої співпраці [1]. Після великої й тривалої підготовчої роботи ідею регіонального об'єднання було реалізовано у вигляді відкриття першого саміту SAARC у м. Дакка (Бангладеш) 1985 року.

Ухваленим статутом (1985 р.) завданнями організації було визначено сприяння добробуту народів регіону, прискорення економічного, соціального й культурного розвитку, зміцнення довіри й розуміння серед південноазійських держав і сприяння співпраці в економічній, соціальній, культурній і науково-освітній галузях [2]. Серед головних принципів діяльності Асоціації Статутом визначалася повага до суверенітету й територіальної цілісності, а також невтручання до внутрішніх справ, що на практиці, із огляду на численні конфлікти між державами-членами, означало своєрідне «усунення» SAARC від будь-яких двосторонніх політичних і безпекових питань (саме на цьому наполягала Індія).

Спочатку SAARC виникла як регіональна організація формального характеру, що не мала конкретної мети й достатніх механізмів функціонування. Причиною цього були суттєві суперечності в підходах сторін до принципів регіональної співпраці. Стриману позицію Індії визначало побоювання об'єднання в організації зусиль решти держав для спільної протидії її регіональному домінуванню. Обережність решти ж держав була викликана перспективою посилення залежності від Індії. Окрім того, держави Південної Азії були слабо зацікавлені в економічній співпраці, оскільки підстав для неї було мало: рівень внутрішньорегіональної торгівлі був незначним, на зовнішніх ринках вони виступали як конкуренти, а рівень розвитку економіки регіону був низьким.

Усе це визначило обмеження сфери діяльності SAARC до 1995 р. неекономічними галузями (транспорт, зв'язок, освіта, наука тощо). Упродовж першого десятиліття своєї діяльності SAARC розвивалась інституційно (за рахунок розширення форматів зустрічей на різних рівнях) з певним уповільненням у 1989–1992 рр., пов'язаним із загостренням індійсько-пакистанських відносин через кризу в Кашмірі.

Від середини 90-х років розвиток процесів регіональної інтеграції в Південній Азії отримав новий поштовх через зміни в зовнішній політиці Індії, відомими як «доктрина Гуджрала». Головними пріоритетами було визначено поліпшення відносин із сусідніми державами й розвиток економічної співпраці в межах регіональних структур, передусім SAARC. Головним безпековим виміром цієї доктрини став принцип «позитивної асиметрії», згідно з яким Індія зобов'язувалась не користуватися своєю перевагою в потенціалі для тиску на сусідні держави, які теж зобов'язувались утримуватися від дій, що загрожували безпеці Індії (передусім ішлося про надання території для діяльності сепаратистських і терористичних угруповань, що діяли проти Делі, а також про утримання від контактів у безпековій сфері з позарегіональними державами, передусім КНР і США). Своєю чергою, Індія відмовлялася від принципу взаємності та взаємної вигоди у відносинах із іншими державами (принцип «невзаємності») [3].

1995 року SAARC зробила крок до реалізації моделі економічного регіоналізму, увівши в дію Угоду про преференційну торгівлю (South Asian Preferential Trading Arrangement, SAPTA) [4]. Ухвалюючи рішення про формування зони преференційної торгівлі, держави-учасниці розраховували на те, що розширення торговельних зв'язків у межах SAPTA може стати стимулом для інших галузей співпраці, давши поштовх для поглиблення економічної інтеграції, як це мало місце у випадку ЄС та АСЕАН. Упродовж 90-х років межі угоди поступово розширювалися за рахунок збільшення переліку товарів, на які знижувалися митні тарифи. Із 1995 р. до 1998 рр. відбулося три етапи зниження тарифів, у межах кожного з яких збільшувалася кількість товарних груп, тарифи на імпорт яких знижувались. SAPTA підвищила на новий, більш якісний рівень, діяльність SAARC, що значно наблизило цю організацію до інтеграційного об'єднання.

Застосування Індією принципу «невзаємності» полегшило процеси узгодження торговельної політики в межах SAARC. Індія в односторонньому порядку знижувала митні тарифи на окремі групи товари, не очікуючи аналогічного зниження тарифів рештою держав регіону. Це одночасно давало можливість Індії й посилити довіру до неї в регіоні, і відповідно до власних економічних інтересів відкрити ринок для імпорту товарних груп, що не створювали конкуренції індійським виробникам (проте перебували під дією високих імпорتنих мит, запроваджених за принципом симетричної відповіді на дії інших держав). Можна стверджувати, що скромні успіхи SAPTA здебільшого пов'язані саме з одностороннім зниженням торгових тарифів Індією. Станом на 2003 р. на частку Індії припадало понад половини знижених тарифів на імпорт товарів у регіональній торгівлі [5].

Водночас SAPTA не створила реальної зони преференційної торгівлі, оскільки сама угода була лише рамковою, а частка охоплених нею товарів варіювалася від 6 % 1995 року до 7 % 2000 року. Угода не стосувалась нетарифних бар'єрів. Зниження тарифів було незначним на тлі їх загалом вищого за світовий рівня в Південній Азії. Значний вплив на низьку ефективність SAPTA мав і воєнний конфлікт 1999 року між Індією та Пакистаном, що одночасно призвело до блокування перемовин у межах SAARC.

Провал процесу реалізації SAPTA та криза SAARC зумовили докорінний перегляд стратегії розвитку Асоціації. Із 2004 р. вона стала активно освоювати нові галузі співпраці й поглиблювати рівень інтеграції економік держав-учасниць. Від концепції розвитку зони преференційної торгівлі SAARC перейшла до концепції формування регіональної зони вільної торгівлі. У межах саміту SAARC в Ісламабаді 2004 року держави-члени підписали угоду про вільну торгівлю (South Asian Free Trade Agreement, SAFTA [6], що набула чинності з 2006 р. Угода стала значним кроком у напрямі поглиблення регіональної інтеграції.

SAFTA передбачала скасування державами SAARC у порядку взаємності тарифних і нетарифних бар'єрів і запровадження режиму особливого сприяння для найменш розвинутих держав (Бангладеш, Непал, Бутан, Мальдіви). Окрім того, передбачалося поступове зменшення тарифних бар'єрів до 20 % упродовж

2-х років із подальшим скороченням до 0 % ще впродовж 5-ті років. Для найменш розвинутих держав тарифи було передбачено знизити до 0–5 % вже впродовж 2-х років, за збереження їх права на значно повільніше скорочення мит. За експертним оцінюванням, цінність SAFTA знижується застереженням права держав на використання «списків чутливих товарів», що найбільше виявилось в індійсько-пакистанській торгівлі, яка є однією з найбільш зарегульованих у регіоні в силу намагань Пакистану захистити свою економіку від впливу конкуренції з індійської сторони. Реалізація SAFTA розглядається SAARC як один із кроків до наступного етапу економічної інтеграції – формування Економічного Союзу. Цікавою особливістю SAFTA є те, що, у супереч загальній тенденції до збільшення обсягів регіональної торгівлі в останні роки, її відносна частка не збільшується у зв'язку з випереджальним розширенням торгівлі південноазійських держав із рештою світу.

Важливою передумовою активізації процесів економічної інтеграції в межах SAARC і формування регіональної зони вільної торгівлі стала зміна підходів Індії до економічної співпраці з державами регіону. Динамічний розвиток індійської економіки впродовж 1990–2000-х рр. посилив зацікавленість Індії у розширенні своєї економічної присутності в регіоні: збільшенні експорту до країн-сусідів та інвестицій у їх економіку. Додатковими чинниками були: активне економічне проникнення КНР до Південної Азії (що сприймається Індією як загроза не лише її економічним, а й безпековим інтересам, і є приводом для намагань Індії врівноважити китайський економічний вплив); успіх угоди про вільну торгівлю між Індією та Шрі-Ланкою (що дозволило суттєво збільшити двосторонній товарообіг, сприяло зміцненню політичних відносин і стало моделлю для наслідування); досить прискорені темпи розвитку економіки Індії, що посилює інтерес держав регіону до розвитку регіональної торгівлі та залученню індійських інвестицій.

Головним чинником поглиблення інтеграційних процесів після 2004 р. стала регіональна політика Індії. Регіональна стратегія Індії перебуває в тісному зв'язку з глобальною стратегією Індії як великої держави, тому активізація зовнішньополітичних зусиль Індії у світі сприяє аналогічним змінам у регіоні. Передусім для перетворення на один із головних центрів впливу в світі Індія прагне до підвищення рівня відносин із сусідами й розв'язання конфліктів, що обмежують її здатність діяти на глобальному рівні. Окрім того, для підтвердження претензій на статус великої держави Індія прагне до отримання статусу представника інтегрованого регіону – Південної Азії, де вона є провідною силою. У цьому контексті стимулювання економічної інтеграції є засобом зміцнення Південної Азії як регіональної спільноти. Нарешті, за умов глобальної конкуренції Індія зацікавлена в окресленні сфери свого економічного впливу, у межах якої вона забезпечить собі можливість доступу до ресурсів і ринків.

У 2005–2007 рр. SAARC зробила крок до реалізації моделі *відкритого регіоналізму*, запросивши до членства Афганістан і надавши статус спостерігачів КНР, ЄС, Японії, США та Кореї. Надалі до 2009 р. статус спостерігачів було надано Ірану, Маврикію, Австралії та М'янмі. Одночасно з

прийняттям Принципів співпраці зі спостерігачами 2008 року члени SAARC ухвалили рішення про запровадження тимчасового мораторію на надання статусу спостерігача для збереження контрольованості цього процесу, упорядкування відносин із чинними спостерігачами й розширення співпраці з ними. Розширення SAARC та оформлення відносин із провідними центрами сили у світі підтвердили підвищення авторитету організації в Азії та світі й посилення інтересу до регіону найбільших торговельних партнерів та інвесторів.

У контексті зовнішньої політики Індії розширення SAARC стало показником зростання ролі Індії як регіонального лідера та великої держави. Вступ до Асоціації Афганістану відповідає індійським інтересам: зміцнення двосторонніх зв'язків з цією країною для розширення індійського впливу в регіоні та послаблення впливу Пакистану на Афганістан. Індія послідовно обстоювала необхідність включення Афганістану до SAARC ще з кінця 80-х років, проте нестабільна ситуація в цій країні перешкоджала реалізації її намірів. Надання статусу спостерігача М'янмі та Маврикію також є виявленням намагань Індії залучити до регіональних процесів у Південній Азії держави, що мають особливі відносини з Індією, або є важливим елементом індійської безпекової стратегії в регіоні.

Як можливим новим членом організації, що висловила відповідне бажання, розглядалася КНР, кандидатура якої підтримувалася Пакистаном і Бангладеш і проти членства якої виступали Індія, Іран і М'янма. Початок «відкриття» SAARC було суттєвим аргументом на користь перспективи реалізації Асоціацією моделі економічного регіоналізму як у зв'язку з переходом до відкритості, що є одним із основних принципів азійського регіоналізму, так і в зв'язку з можливим початком конвергенції з сусідніми регіонами, де має місце більш глибока економічна інтеграція. Уважалося, що поглибленню економічної інтеграції в межах SAARC може сприяти вступ КНР, яка потенційно поширить на Південну Азію динаміку інтеграційних процесів у Східній та Південно-Східній Азії (КНР є головним торговельним партнером практично для всіх країн SAARC), по-перше, а, по-друге, – може змінити водночас співвідношення сил усередині самої Асоціації.

Розвиток SAARC у 2008–2009 рр. засвідчив, що організація зберігає сильну вразливість до політичних суперечностей між державами-членами. 2009 року не відбувся щорічний саміт SAARC, що стало наслідком браку підтримки заходу Індією, яка уникала зустрічей на високому рівні з представниками Пакистану (після терактів у Мумбаї), за умов, коли інші держави регіону не мали коштів (Бутан, Мальдіви) або мали ускладнені відносини з Індією (Непал). Водночас статистика регіональної торгівлі 2009 р. стала показником суттєвого розширення регіональної торгівлі, пов'язаного зі стабільністю індійської економіки під час кризи [7]. Більше того, 2009 року Індія зробила спробу використати переваги своєї економічної стабільності за умов кризи й виступила з ініціативою втілення SAFTA зі своєї сторони на основі принципу невзаємності. Подібна ініціатива цілковито відповідала регіональним інтересам Індії. Більшою мірою, відкриваючи свій ринок для

південноазійських держав, Індія сприяє їх більш тісній інтеграції з індійською економікою.

2004 року головами держав-членів SAARC було затверджено Цілі розвитку SAARC, що стали адаптацією до регіональних потреб глобальних Цілей розвитку тисячоліття ООН. Цілі містять перелік завдань у галузі людського розвитку, які уряди південноазійських держав планують виконати в майбутньому. В останні роки популярною в межах SAARC стала концепція поглиблення контактів між суспільствами держав-членів. У межах її реалізації SAARC створила кілька галузевих форумів для експертів із різних питань, ініціювала програми з обміну і анонсувала намір створення Південноазійського університету.

Аналізуючи *безпековий вимір* регіональних (у тому числі інтеграційних) тенденцій у регіоні, необхідно зауважити, що при створенні SAARC та в процесі її діяльності в наступні роки не ставилося безпосереднє завдання створення системи безпеки в регіоні в межах цієї організації (вона не створювалась як безпекова регіональна організація). Хоча нині існує досить наукових видань і літератури, де спостерігаємо спроби довести хиби й прорахунки SAARC у напрямі безпеки.\*\*

Безперечно, безпекові питання були так званим складним «навколишнім середовищем», у якому вибудовувалася структура й практично здійснювалися проекти організації. Однак остання ніколи не ставила за *головну мету* вирішення безпекових питань у регіоні Південної Азії (хоча безпековий фактор потенційно й перманентно увесь час був присутнім й наносив свій відбиток упродовж усіх етапів розвитку організації). Найбільшу гальмівну й перешкоджаючу роль відіграла «конфліктогенність» індо-пакистанських та індо-китайських відносин.

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

У межах SAARC разом з метою економічної інтеграції ставилося завдання відтворення *цивілізаційно-культурної ідентичності* регіону, відродження традицій спільної долі південноазійських країн. Звісно, такі завдання цілком узгоджувалися з принциповою стратегічною лінією Індії як провідної держави регіону.

Принципи роботи SAARC визначаються традиційними цивілізаційно-світоглядними поняттями, концепціями й принципами, що прийшли з далекої давнини: регіональна кооперація мала відбуватись на основі взаємоповаги, суверенітету (*ненасильства*), територіальної цілісності й незалежності країн-учасниць, невтручання у внутрішні справи одна одної, на основі принципів

*мирного співіснування*; багатостороння співпраця в будь-якому разі не має заперечувати дво- та багатостороннім контактам, а здійснюватися паралельно. Центральне місце в структурі SAARC, безперечно, посіла Індія як ядро, як провідна держава. Логічним видається й те, що в прийнятій символіці SAARC відбилися всі ці традиційні моменти: символічні долоні тримають квітку-коло, яке складається із семи (за кількістю країн регіону) менших кружалець-країн (одна – у центрі, інші шість – її оточують).

Спектр діяльності SAARC досить широкий, можна назвати лише кілька найважливіших напрямів, що ініціювались Асоціацією: регіональна конвенція з боротьби проти тероризму (1987 р.); створення асоціації спікерів і парламентарів країн-членів SAARC (1992 р.); заснування Фонду розвитку Південної Азії (1996 р.); ухвалення конвенції про запобігання й боротьбу проти залучення жінок і дітей до проституції (2002 р.); розширений протокол із боротьби проти тероризму (2004 р.); було також розроблено низку важливих проектів, присвячених гуманітарному напрямку діяльності: пропозиції для розвитку туризму, програма обміну між юнацькими організаціями, схема стипендій і грантів студентів, аспірантів і молодих фахівців у межах регіону [8].

Важливим об'єднувальним фактором (як це не парадоксально) в межах SAARC є цивілізаційно-культурні складові в площині надзвичайно складних спільних проблем й нагальної необхідності їх розв'язання. Це – ліквідація неписьменності, доступ до початкової школи, удосконалення системи середньої та особливо вищої освіти, підготовка висококваліфікованих фахівців, передусім, для аграрного сектора, виходячи зі структури економіки країн регіону. Усупереч усім труднощам, Асоціації вдалося дещо згуртувати країни навколо цієї групи проблем й досягти в цьому напрямі значних результатів.

Необхідно зазначити, що на початку діяльності SAARC робився наголос на підвищення рівня співпраці й в інших галузях. В основному це була співпраця в галузі сільського господарства, розвитку сільської місцевості, науки й технологій, культури, здоров'я, контролю над народжуваністю, контролю над наркотиками та антитерористична діяльність. Освіта була окремо включена до погоджених галузей співпраці лише 1998 року; після цього було зроблено кілька спроб, пов'язаних із освітою загалом та особливо вищою освітою, для розбудови регіональної співпраці.

Було розпочато низку заходів, таких, як спільне визнання освітніх закладів, вироблення спільного освітнього стандарту шляхом єдиних методів навчання й започаткування дисципліни з вивчення SAARC (у навчальних програмах всіх країн регіону). Для цього було організовано Комітет голів університетських комісій (Committee of Heads of the University Grants Commission). Схема стипендій і грантів була започаткована ще 1987 року та пізніше була переглянута з деякими доповненнями. Також було створено Консорціум відкритого дистанційного навчання (SACODiL) для стандартизації навчальних програм, спільного визнання курсів та заохочення трансферу оцінок.

Під час XIII саміту SAARC 2005 року в м. Дака прем'єр-міністр Індії Манмохан Сінгх запропонував заснувати принципово новий вид вищого освітнього закладу – Південноазійський університет (ПАУ). Ця пропозиція була

ратифікована на XIV саміті SAARC у квітні 2007 р. Планом створення ПАУ передбачалось, що головне університетське містечко буде розташоване в Індії (Делі), а його філіали – спеціалізовані дослідні та навчальні «Центри майстерності» – будуть засновані в усіх країнах-членах. Він представлятиме собою міжнародний університет, що фінансується вісьмома країнами-членами SAARC. Передбачалось, що ПАУ буде некомерційним, державно-приватним закладом, зі зваженим підходом до державного й приватного фінансування. В університеті буде проводитись умовний розподіл місць для студентів від кожної країни, вони матимуть право безвізового режиму по всьому регіону [9].

Мета цього крупного регіонального проекту – колективно організувати освітньо-академічну установу, яку жодна з країн регіону не змогла б створити самостійно, тобто так званий «університет світового рівня», якій би зміг конкурувати з найкращими університетами світу. Завдання університету – підвищення рівня навчання в південноазійській спільноті для просування розуміння широких перспектив у майбутньому; зміцнення регіональної свідомості; надання широкої та кваліфікованої освіти здібним і видатним студентам для виховання якісно нового класу керівників; поширення компетентності південноазійських народів у галузі науки, технологій і різних галузях вищої освіти, які є життєво необхідними для покращання якості їх життя.

ПАУ відкрився для навчання в серпні 2010 р. зі студентами з різних країн за двома спеціальностями: магістр економіки розвитку й магістр комп'ютеризації. У 2011–2012 академічному році планувалося запровадити 5 нових спеціальностей: магістр біотехнології, магістр комп'ютерних наук, магістр соціології, магістр міжнародних відносин і магістр правознавства. Також планується запровадити докторську програму й збільшити набір студентів і навчальних програм. Наприкінці перших п'яти років ПАУ матиме 3000 студентів і 300 викладачів на 11 факультетах, включаючи Інститут південноазійських досліджень. Очікується, що зазначений інститут стане «мозковим центром» та зосередиться на проблемах і викликах, що стоять перед Південною Азією. Згодом будуть створені факультети інженерії та медицини. Остаточна кількість студентів, що навчатимуться в університеті, становитиме 7 тис., викладачів – 700 осіб.

Тут необхідно прийняти до уваги, що саме сектор освіти в Південній Азії виявив великі схожості в країнах-членах SAARC. Насамперед усім їм бракує адекватних ресурсів для забезпечення свого населення якісною вищою освітою. Ураховуючи, що пріоритетами регіону є зменшення бідності, охорона здоров'я та базова освіта, то у близькому майбутньому в країнах регіону може просто не вистачити ресурсів для того, щоб запропонувати якісну вищу освіту всім охочим. Зважаючи на це, об'єднання ресурсів регіону у формі проекту ПАУ може значно допомогти у розв'язанні цієї проблеми. Водночас Індія зі своєю переважною присутністю в Південній Азії відіграватиме важливу роль у регіональній співпраці на царині вищої освіти через SAARC. Створення Південноазійського університету в Нью-Делі стає чи не найбільшим нині

проектом, який успішно втілюється в життя країнами-членами SAARC у галузі розбудови й вдосконалення регіональної освіти.

На початку XXI ст. країни регіону зробили наступний важливий крок – домовилися також сприяти розвитку *науки і техніки* в межах SAARC, надавати особливу увагу заохоченню регіональної співпраці в цих галузях й гідно зустріти виклики століття особливо в галузі довкілля, продовольчої проблеми, а також культурно-цивілізаційних надбань.

Особливого значення в цьому набуває регулярне проведення зустрічей на вищому рівні міністрів науки й техніки країн-учасниць. Перша така зустріч була проведена в Нью-Делі у вересні 2008 р., вона визначила план дій у зазначених галузях на п'ять років (2008–2013 рр.). Він включає такі напрями: співпраця в галузі науки й техніки, стандартизація лабораторних досліджень, розроблення проектів.

Співпраця в галузі науки й техніки проводиться через відповідний технічний комітет науки й техніки SAARC. У повноваження цієї структури входять: розвиток і зміцнення наукових і технічних зв'язків у регіоні, обмін науковими й технічними знаннями, спільні науково-дослідні й промислові проекти.

Між країнами регіону відбувається постійний обмін науковими делегаціями, які беруть участь у розробці спільних проектів, обміні досвідом і співпраці з іншими країнами, проводяться спільні наукові семінари, конференції та симпозиуми. Друге засідання міністрів науки й техніки відбулося 2009 року в м. Коломбо. Представники країн були зосереджені на формулюванні науково-технічної стратегії, сприянні регіональній і багатосторонній співпраці, а також обміну інформацією між національними інститутами країн регіону.

Учасники засідання обговорили можливості лабораторних досліджень, формування єдиної системи стандартизації та сертифікації продуктів, взаємне визнання лабораторних акредитацій і гармонізацію стандартів відповідно до південноазійської регіональної організації стандартів (SARSO) [10].

У серпні 2011 р. було започатковано унікальний науковий проект під назвою «SAARC – Австралія: розвиток потужностей у моделюванні систем для раціонального використання водних ресурсів та сприяння харчовій безпеці Південної Азії» [11]. Науковці країн регіону наразі плідно працюють над іншими проектами: у галузі сонячної енергії, глобального потепління, протистояння землетрусам.

У Декларації Адду, ухваленій на XVII саміті SAARC (Мальдіви, м. Адду, листопад 2011 р.), сторони зокрема домовились працювати в напрямі прискорення роботи щодо взаємного визнання академічних і професійних ступенів та узгодити академічні стандарти; створити довгострокові зв'язки між університетами, науково-дослідними установами й «мозковими центрами» регіону [12]. У своїй промові під час саміту Прем'єр-міністр Індії Манмохан Сінгх зазначив, що Індія надаватиме країнам-членам SAARC по десять стипендій щороку для аспірантів і докторантів, які навчаються в галузі лісництва в індійському науково-дослідному інституті в м. Деградун [13].

Важливі практичні кроки на шляху прискорення інтеграції були зроблені останнім часом і в галузі *культури*. Так, 2007 року була проведена зустріч міністрів культури для обговорення культурної програми в межах SAARC. На основі рішень цієї зустрічі Шрі-Ланкою було підготовлено спеціальний проект, затверджений на XXXIII сесії постійної комісії з питань культури SAARC (Нью-Делі, березень 2007 р.). Основні напрями співпраці в межах проекту: просування культури країн-членів у системі «онлайн», створення й запуск веб-сайту Асоціації, присвяченого культурним подіям, публікація матеріалів із культури, співпраця з іншими організаціями, створення культурного зв'язку між країнами й художніми колективами, співпраця в галузі створення «культурного продукту та його просування», програма культурних обмінів SAARC.

У квітні 2009 р. було проведено першу зустріч керівної наради культурного центру SAARC. Під час зустрічі було підготовлено програму заходів на 2010 р., яка включала симпозіум на тему спільної спадщини в Південній Азії та семінар, присвячений ритуалам, етиці й соціальній стабільності в регіоні.

Друга зустріч керівної наради культурного центру SAARC відбулася в м. Коломбо в жовтні 2010 р., де під час її проведення було розроблено програму заходів на 2011 р., що включала низку культурних заходів Асоціації: проведення культурного фестивалю, фестивалю фільмів, підготовку публікацій у часописах, присвячених розвитку культури в Південній Азії [14].

У квітні 2011 р. було закладено перший камінь у будівництво культурного центру SAARC у м. Матара, Шрі-Ланка. Новий комплекс слугуватиме як виставковий зал і сховище знань, що пов'язані з ритуалами Південної Азії. Комплекс складатиметься з відкритого театру, кінозалу, музею, виставкових залів, галерей, залів для проведення семінарів і лекцій, аудіо та відео студій, комп'ютерної кімнати, бібліотеки, архіву, адміністративної частини тощо. На базі розробленого центром культури проекту в липні 2011 р. було проведено першу конференцію, присвячену культурам Південної Азії, що зникають.

Величезна позитивна роль у справі розбудови цивілізаційно-культурної інтеграції, безперечно, належить фестивальному напрямку культурної взаємодії південноазійських країн. У 2007–2009 рр. під егідою SAARC відбулася серія фестивалів, що стало показником консолідації в цьому напрямі. Так, у листопаді 2007 р. Індія приймала гостей регіонального фестивалю – SAARC Bands Festival, що тривав три дні й продемонстрував різні музикальні напрями (від етнічних до стилю модерн), які є в країнах-членах Асоціації. Провідні колективи з 8 країн Асоціації об'єдналися в єдине ціле в унікальному культурному проекті. Фестиваль справив великий вплив на розвиток творчих контактів між артистами країн цього регіону, а індійська спільнота, особливо молодь, мали можливість ознайомитися з тими талантами, що існують у регіоні.

Іншим важливим фестивалем став фестиваль SAARC, присвячений фольклорному напрямку в музичному й вокальному мистецтві цих країн – Festival of SAARC Folklore. Майже півсотні фахівців у галузі фольклору з країн-

учасниць зібралися разом для дослідження, аналізу й показу різноманітних фольклорних аспектів у Південній Азії. У процесі творчих дискусій і демонстрації професіоналізму виявилася спільність культур народів регіону.

Наступний видатний фестиваль SAARC відбувся під девізом «Threads of Unity» («нитки єднання») і являв собою показ моделей – досягнень багатої культурної спадщини країн регіону, їх текстильних традицій, унікальних ремесел, вишиванок і національних прикрас. Продемонстровані під час фестивалю стилі були яскравими, оригінальними, відрізнялись один від одного, але нитки, із яких вони були виготовлені, були схожими. Тож на фестивалі йшлося про те, що ці нитки не лише з'єднують, а й перетинають кордони...

Серед найбільш важливих фестивалів потрібно назвати й фестиваль літератури, організований Фондом письменників і літератури SAARC (Foundation of SAARC Writers and Literature – FOSWAL) у березні 2009 р. в індійському м. Агра. Це була важлива позитивна ініціатива, що мала широке коло тем включно з такими, як вплив тероризму на культуру, типові умови хаосу й безладу, експлуатація історії й пам'яті, розпад етнічних протиріч й пошуки можливостей примирення. Цей фестиваль продемонстрував, що літературні й культурні взаємодії, залучені в творче братство регіону SAARC, відтворили унікальний калейдоскоп цивілізаційних взаємозв'язків, розшифровуючи й усвідомлюючи емоційні зв'язки, що тісно з'єднують регіони всупереч усім конфліктам.

Під час відкриття XVII саміту SAARC на Мальдівах у листопаді 2011 р. Президент цієї країни в своїй промові закликав лідерів SAARC до поглиблення інтеграції та побудови «мостів співпраці» як між країнами, так і між людьми. Він особливо підкреслив: «Південна Азія... стає більш сильною та визначною, аніж коли-небудь в нашій історії... Занадто довго вона вважалася другорядною в театрі глобальної політики, проте сьогодні ми посідаємо центральне місце; погляди всього світу спрямовані на нас..., ми зможемо досягти нашої мети, якщо працюватимемо разом..., тому що наш успіх залежить від успіху наших сусідів; економічна стагнація в одній частині нашого регіону гальмує процвітання в іншій; нестабільність в одній країні-члені створює небезпеку для нас усіх... Ми зможемо стрімко рухатися вперед, якщо інтегруємо нашу економіку, забезпечимо стабільність своєї фінансової системи та сприятимемо такому політичному клімату, який створює впевненість у майбутньому..., оскільки ми живемо в регіоні жвавої демократії, у регіоні з глибокими цивілізаційними коріннями й сильним громадянським суспільством» [15].

Однак, починаючи з підготовки та організації XVIII саміту SAARC, розпочалися складні міжнародно-організаційні проблеми, пов'язані з глибокими протиріччями між Індією та Пакистаном. У жовтні 2016 р. Прем'єр-міністр Індії Нарендра Моді відмовився взяти участь у наступному саміті SAARC, приймальною стороною якого мав бути Ісламабад. Основною причиною відмови було звинувачення індійською стороною Пакистану в приналежності до теракту у районі індійського сектора Лінії спостереження (на індійсько-пакистанському кордоні) 18 вересня 2016 р. У цьому питанні Індію підтримали деякі інші держави-члени SAARC (Дакка, Кабул, Бутан).

Більш того, іще за місяць Індія пішла далі й сповістила Пакистан про можливість реформування співпраці в межах організації та формування нового регіонального форуму під назвою «Ініціатива країн Бенгальської затоки по багатосторонній технічній та економічній співпраці» (орієнтовно – без участі Пакистану). Далі – більше: у лютому 2017 р. Індія спробувала блокувати на «процедурних умовах» призначення пакистанського дипломата Генеральним секретарем SAARC. У відповідь – МЗС Пакистану провів велику роботу, щоб «врятувати» ситуацію, багаторазово зустрічаючись на постійній основі з країнами-членами організації та наполягаючи на призначенні пакистанського представника на керівну посаду в організації. У результаті довгих перемовин і «тонкої дипломатії» 1 березня 2018 р. пакистанський дипломат Амджад Хусейн Сіал очолив SAARC, ставши її наступним Генеральним секретарем. Тут необхідно зауважити, що Генеральним секретарем призначаються особи з числа країн-членів на підставі ротації в алфавітному порядку й терміном на три роки. Виходячи з цього, можна очікувати, що індійська сторона буде блокувати форуми й діяльність SAARC до закінчення терміну повноважень пакистанського керівника організації.

Останнім часом Організація Об'єднаних Націй здійснює певні зусилля за для примирення сторін і стабілізації діяльності SAARC. Так, 30 серпня 2018 р. за ініціативи ООН, підтримки Міжнародного фонду сільськогосподарського розвитку, Асоціації фермерів Азії був проведений Перший агропромисловий бізнес-форум SAARC у м. Катманду, столиці Непалу. У такий спосіб ООН представила платформу для об'єднання представників як урядових, так і неурядових організацій країн-членів SAARC, а також регіональних і міжнародних організацій. Можна сподіватись, що за активних зусиль ООН, інших міжнародних організацій і посередників будуть досягнуті порозуміння, мир і співпраця в лавах провідної регіональної організації Південної Азії; що Індія скористається великим накопиченим досвідом позитивних досягнень, який спостерігався впродовж багатьох років у діяльності цієї організації та реалізує для подолання кризи в діяльності SAARC традиційний принцип «єдність у різноманітності», що завжди був підґрунтям у її міжнародних відносинах, особливо в спілкуванні й співпраці з країнами-сусідами Південноазійського регіону.

Підводячи підсумки, необхідно зазначити:

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

– *інтеграційний процес* як провідна складова сучасної світової регіоналізації значно активізувався й поширився також і в регіоні Південної Азії; він безпосередньо пов'язаний із таким головним *регіональним об'єднанням* південноазійських держав, як SAARC, діяльність якої набула значних позитивних результатів завдяки

стратегічним і тактичним зусиллям Індії, що упевнено стверджується в статусі регіонального лідера;

– порівняно з іншими регіонами й регіональними державами світу ця трансформація має свої *особливості* стосовно Індії й Південної Азії: вона відбувається досить повільно, поступово (що обумовлено специфікою регіону) й ускладнена низкою негативних чинників, які спостерігаються в процесі сучасної регіоналізації;

– суть регіональної стратегії Індії в Південній Азії полягала в прагненні зберегти й закріпити домінантні позиції в двосторонніх відносинах із країнами регіону, а також *посилити доцентрові рухи* в регіоні й певну залежність малих держав Південної Азії від Індії шляхом інтенсифікації процесів *регіональної інтеграції*, передусім, активізації діяльності SAARC;

– специфіка методів виконання цієї стратегії характеризувалася тим, що постійною залишалася прихильність Індії до *двостороннього підходу* в проведенні регіональної політики, незалежно від партійної приналежності урядів, що її здійснюють. Такий підхід давав можливість Індії запобігати розвитку горизонтальних зв'язків у межах регіону й протидіяти формуванню регіональних коаліцій, які могли б заважати посиленню індійського впливу в регіоні й поступовому просуванню в «доцентровому» напрямі;

– іще однією характерною ознакою індійської регіональної стратегії нині є перехід до використання *багатобічної співпраці*, у якій Індія намагається бути центральною ланкою. Саме з цим напрямом пов'язані зміни в поглядах Індії відносно SAARC і проблем *розвитку інтеграційних процесів* у Південній Азії;

– SAARC як провідна структура регіональної співпраці продемонструвала ознаки еволюції в сторону моделі азійського регіоналізму (стимулює випереджальний розвиток зони *вільної торгівлі*, поширює сферу своєї діяльності на галузі, що становлять інтерес для держав-членів) розпочала процес розширення та взаємодії з *іншими регіональними й світовими центрами*. Повільний розвиток цієї організації, зумовлений суперечностями між її членами й передусім конфліктними відносинами між Індією та Пакистаном, поступово витісняють процеси реальної інтеграції в економічній і соціально-культурній галузях;

– безперечну роль у всіх розглянутих зрушеннях відіграли зміни на глобальному рівні й з'ясування Індією наступних *геостратегічних положень*: 1) стати державою світового рівня можна лише за умови, якщо перетворитись на впливову регіональну державу з широкими зовнішньоекономічними зв'язками (насамперед у межах регіону й SAARC); 2) завоювати імідж впливової регіональної держави можна лише за умови стимулювання доцентрових процесів, подальшого поглиблення регіоналізації, насамперед *розвитку інтеграційних процесів* у Південній Азії та за умови вирішення складного комплексу індійсько-пакистанських протиріч.

## ПРИМІТКИ:

\* Ця стаття підготовлена за матеріалами наукової доповіді, що була викладена на Пленарному засіданні IV Всеукраїнській конференції індологів 30 січня 2018 р., а також

доповнена фактами й матеріалами, що містяться в приведеному до статті списку використаних джерел й літератури.

**\*\* Докл. див. про діяльність SAARC та безпековий вимір регіональних відносин:**  
Тихоненко І. В. Механізми південноазійської асоціації регіонального співробітництва як чинник формування регіональної системи безпеки // Вісник Донецького національного університету ім. Василя Стуса. – Сер.: Політичні науки. – 2017. – С. 46-49.

## ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА Й ЛІТЕРАТУРА:

1. Bangladesh Working Paper // Umar G. SAARC: Analytical Survey. – Karachi: Pakistan Institute of International Affairs, 1988. – P. 130–145.
2. SAARC: Charter [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.saarc-sec.org/SAARC-Charter/5/>.
3. Murthy P. The Gujral Doctrine and Beyond / P. Murthy // Strategic Analysis. – 1999. – Vol. 23. – P. 643.
4. Agreement on SAARC: Preferential Trading Arrangement (SAPTA) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.worldtradelaw.net/fta/agreements/saptafta.pdf>.
5. Mohanty S. K. Regional Trade Liberalization under SAPTA and India's Trade Linkages with South Asia: An Empirical Assessment [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.ris.org.in/dp48\\_pap.pdf](http://www.ris.org.in/dp48_pap.pdf).
6. Agreement on South Asia Free Trade Area (SAFTA) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.saarc-sec.org/userfiles/saftaagreement.pdf>.
7. Saarc to Negotiate on Liberalization of Services Market [Електронний ресурс]//Times of India. – 2009. – November, 14. – Режим доступу: [http://www.bilaterals.org/article.php3?id\\_article=16298](http://www.bilaterals.org/article.php3?id_article=16298).
8. Ahmed Sh. Z., Bhatnagar S. SAARC and Interstate Conflicts in South Asia: Prospects and Challenges for Regionalism // Pakistan Horizon. Vol. 61, № 3, July 2008. – P. 69-88.
9. Southasian University (SAU) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.southasianuniversity.org/>
10. SAARC: SARSO [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.colombopage.com/archive\\_091/Nov1259073024CH.html](http://www.colombopage.com/archive_091/Nov1259073024CH.html).
11. Developing Capacity in Cropping Systems Modelling for Sustainable Use of Water Resources to Promote Food Security in South Asia [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.saarc-sec.org/2011/08/24/news/SAARC-Australia-Project>.
12. 17-th Summit SAARC [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.seventeenthsaarcs Summit.mv>.
13. Prime Minister Manmohan Singh Speaks at the SAARC Summit: Full Text [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ndtv.com/article/india/prime-minister-manmohan-singh-speaks-at-the-saarc-summit-full-text-148625&cp>.
14. SAARC: Area of Cooperation [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.saarc-sec.org/areaofcooperation/detail>.
15. President Nasheed Inaugurates, 17-th SAARC Summit, With Appeal for South Asian Integration, 10 November 2011 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.seventeenthsaarcs Summit.mv/>

# ПОКАЖЧИК ТЕЗ I – IV ВСЕУКРАЇНСЬКИХ КОНФЕРЕНЦІЙ ІНДОЛОГІВ (АВТОРИ, НАЗВИ, СТОРІНКИ)

## I Всеукраїнська конференція індологів (24 січня 2000 р.)

Стор.:

|                                                                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Соні В. Б.</b> Республіці Індія – 50 років.....                                                                                        | 9  |
| <b>Лукаш О. І.</b> 50 років: розвиток індійського суспільства та українсько-індійських зв'язків.....                                      | 11 |
| <b>Седнів В. В.</b> Азійські велетні в пошуках взаєморозуміння: 50 років індійсько-китайських відносин.....                               | 12 |
| <b>Устінова В. Ф.</b> Традиціоналізм як основа та особливість індійських свят (до 50-річного ювілею Республіки Індія).....                | 14 |
| <b>Чувпило О. О.</b> Формування та розвиток світогляду С.Ч. Боса.....                                                                     | 16 |
| <b>Ленько О. В.</b> Вплив «курсу Неру» на історичну свідомість індійського народу.....                                                    | 18 |
| <b>Чувпило Л. О.</b> Вивчення дожовтневої Індії в Харківському університеті.....                                                          | 19 |
| <b>Сівко Т. В.</b> Рух неприєднання у зовнішньополітичній концепції Індії.....                                                            | 20 |
| <b>Лукаш О. І.</b> Регіональна політика Індії в умовах глобалізації на рубежі XX–XXI ст.....                                              | 21 |
| <b>Гріцай С. М.</b> Ріттер П. Г. – основоположник української індології.....                                                              | 22 |
| <b>Черненко С.</b> Баранников О. П. – індійський святий із Золотоноші.....                                                                | 24 |
| <b>Пустовалов С. Ж.</b> Станово-кастова система й Північне Причорномор'я.....                                                             | 25 |
| <b>Шилов Ю. О.</b> Наддніпрянська прабатьківщина індоаріїв (авторський погляд).....                                                       | 27 |
| <b>Довженко Н. Д.</b> Індійська декоративна техніка «ранголі» у поховальному обряді степових племен України середини III тис. до н.е..... | 28 |
| <b>Борділовська О. А.</b> Сім'я в системі суспільних відносин традиційної Індії за «Харшачарітою» Бани.....                               | 30 |
| <b>Луцишина О. А.</b> Уявлення про людину в «Рігведі».....                                                                                | 31 |
| <b>Некрасова Г.</b> Особливості індійської культури як однієї з традиційних культур.....                                                  | 33 |
| <b>Секундант С. Г.</b> Сакральне мовлення в структурі ведійського релігійного ритуалу: його функції і нормативні принципи.....            | 34 |
| <b>Огнєва О. Д.</b> Індійська спадщина в Тибеті XVII ст.....                                                                              | 36 |
| <b>Джой Я. Р.</b> Шанкара: релігійний реформатор та джерело до вивчення міжконфесійних відносин.....                                      | 37 |
| <b>Завгородній Ю. Ю.</b> Встановлення та систематизація корпусу перекладів давньоіндійських творів українською мовою (1890–1920 рр.)..... | 38 |
| <b>Капранов С. В.</b> Санскрит у культурі японського буддизму.....                                                                        | 38 |
| <b>Полотнюк Я. Є.</b> Протиріччя Мірзи Галіба.....                                                                                        | 39 |
| <b>Козерема М.</b> Індійські корені твору ан-Наарі «Перлини нічних бесід».....                                                            | 40 |
| <b>Надольська Р.</b> Жіночі образи у творі М.Х. Кадері «Туті-наме».....                                                                   | 42 |

## II Всеукраїнська конференція індологів (5–6 червня 2007 р.)

|                                                                                                                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Лукаш О. І. Індія: специфіка процесів глобалізації<br>(порівняльний аналіз із Китаєм).....                                                                                               | 47 |
| Горобець І. В. Основні тенденції розвитку російсько-індійських відносин на<br>сучасному етапі. ....                                                                                      | 48 |
| Кобзаренко А. М. Проблема сприйняття загроз у сучасній безпековій<br>політиці Індії.....                                                                                                 | 50 |
| Ігнат'єв П. М. Сіккім у китайсько-індійських відносинах.....                                                                                                                             | 54 |
| Таран В. М. Китайський фактор в національній безпеці Індії<br>крізь призму регіональних взаємодій.....                                                                                   | 56 |
| Перга Т. Ю. Екологічні проблеми Індії в контексті глобалізації.....                                                                                                                      | 58 |
| Маслей М. SAARC: проблеми регіональної співпраці.....                                                                                                                                    | 59 |
| Ястремська І. Особливості політичного протистояння Індійського<br>національного конгресу та Бхаратія джаната парті (кін. XX – поч. XXI ст.) ....                                         | 61 |
| Чувпило О. О. Життя та наукова діяльність Г. Г. Котовського.....                                                                                                                         | 65 |
| Грицай С. М. Долі репресованих учених: П.Г. Ріттер.....                                                                                                                                  | 67 |
| Чувпило Л. О. Індологічна діяльність П.Г. Ріттера в дожовтневу добу.....                                                                                                                 | 69 |
| Борділовська О. А. Мусульманська складова комплексного<br>індійського суспільства.....                                                                                                   | 71 |
| Ботвінкін Ю. В. Південноіндійське <i>бгакті</i> як попередник епохи <i>бгакті</i><br>в Північній Індії.....                                                                              | 73 |
| Устінова В. Ф. Семантика орнаментального мистецтва у<br>традиційному народному живописі Індії.....                                                                                       | 75 |
| Секундант С. Г. Ведійська релігія і брахманізм. До питання про генезис<br>релігійної свідомості.....                                                                                     | 77 |
| Луцишина О. А. Невизначене ( <i>nirvikalpaka</i> ) та визначене ( <i>savikalpaka</i> )<br>сприйняття в санкх'ї.....                                                                      | 78 |
| Завгородній Ю. Ю. Міркування над «Гітою».....                                                                                                                                            | 81 |
| Ярош О. Філософські погляди Шаха Ісмаїла Шахіда: постановка проблеми...                                                                                                                  | 82 |
| Капранов С. В. Індія у житті і творчості Мірчі Еліаде.....                                                                                                                               | 84 |
| Черних І. Д. Духовна революція «Осьового часу»<br>(індійська та китайська соціокультурні детермінанти).....                                                                              | 86 |
| Джой Я. Р. Сикхізм як релігійно-філософське вчення.....                                                                                                                                  | 87 |
| Терещенко К. О. Вчення про дгарми в індійському буддизмі.....                                                                                                                            | 89 |
| Мотріченко О. М. Культурно-маркована лексика сучасної мови гінді<br>(типологічний аспект).....                                                                                           | 91 |
| Каленченко Є. С. Вокалізм сучасної літературної мови гінді: артикуляційний<br>аспект.....                                                                                                | 92 |
| Реутов Є. А. Зображення страждань у розлуці з коханим в поемі Маліка<br>Мухаммада Джаясі «Падмават» як характерний художній прийом суфійської та<br>індуської літературної традиції..... | 93 |
| Кулик А. С. Гіндімовна спадщина Аміра Хусро Дехлеві.....                                                                                                                                 | 94 |
| Маслей М. Особливості порівняльних літературознавчих досліджень Індії....                                                                                                                | 94 |
| Рибалкіна Ю. О. Творчість Магадеві Варма в контексті літературної течії <i>чхаявад</i> ...                                                                                               | 97 |

### III Всеукраїнська конференція індологів (30 січня 2013 р.)

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Чувпило О. О.</b> Ідейно-політична боротьба в Індійському національному конгресі (1947–2012 ).....                        | 101 |
| <b>Чувпило Л. О., Чувпило О. О.</b> Політичний курс ІНК в період незалежності.....                                           | 102 |
| <b>Седнев С. С.</b> Начало формирования «Доктрины обороны Британской Индии».....                                             | 104 |
| <b>Покась В. І.</b> Актуальність індійського досвіду проведення соціально-економічних реформ.....                            | 105 |
| <b>Лукаш О. І.</b> Індія і регіон Південної Азії: «єдність у різноманітності».....                                           | 107 |
| <b>Борділовська О. А.</b> Індійський погляд на БРІКС.....                                                                    | 109 |
| <b>Городня Н. Д.</b> Індія як глобальна і регіональна «східноазійська» держава ХХІ ст. ....                                  | 111 |
| <b>Литвиненко В. М.</b> Деякі сучасні аспекти співробітництва Індії та країн АСЕАН.....                                      | 113 |
| <b>Холод І. Ю.</b> Фактор енергетичної безпеки у відносинах Індії з країнами АСЕАН.....                                      | 114 |
| <b>Княздвірська К. О.</b> Стратегічні інтереси Індії на Африканському континенті.....                                        | 116 |
| <b>Кравцов С. Б.</b> Історія співпраці Афганістану та Індії у другій половині ХХ ст.....                                     | 117 |
| <b>Кобзаренко А. М.</b> Завдання та перспективи розвитку українсько-індійських відносин.....                                 | 120 |
| <b>Рачек Д. В.</b> Сучасний вимір українсько-індійських відносин.....                                                        | 122 |
| <b>Ширяев М. В.</b> Вклад профессора Г.Л. Бондаревского в укрепление советско-индийских отношений (70–80-е гг. XX века)..... | 124 |
| <b>Щербатюк Д. В.</b> Перспективы и стратегическая значимость участия Индии в ШОС.....                                       | 126 |
| <b>Савчак Н. Г.</b> Індійсько-китайські відносини в контексті співробітництва з М'янмою.....                                 | 127 |
| <b>Пилипенко В. В.</b> Головні етапи політики США в регіоні Індійського океану (1947–1991).....                              | 129 |
| <b>Бокал Г. В.</b> До питання про методологічні засади періодизації історії філософії Індії.....                             | 131 |
| <b>Кіхно О. В.</b> Специфіка історіософської парадигми Шрі Ауробіндо Гхоша....                                               | 132 |
| <b>Перконос В. І., Дегодюк Е. Г.</b> Аксиоми Будди (передвістя перекладу та переспіву «Дхаммапади» українською мовою).....   | 134 |
| <b>Стрелкова А. Ю.</b> «Практика порожнечі» та дискурсивне мислення в ранньому буддизмі.....                                 | 136 |
| <b>Терещенко К. О.</b> Буддизм у суспільно-політичному житті Стародавньої Індії.....                                         | 138 |
| <b>Беличенко А. В.</b> «Сома» как слово (богоискательство на примере первой мандалы «Ригведы»).....                          | 140 |
| <b>Романенко О. В.</b> Означення божественного в Іша-упанішаді.....                                                          | 141 |
| <b>Мурашкин М. Г.</b> Древнеиндийская культура о состоянии «турия» как сакральном и о практике его обретения.....            | 143 |

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Реутов Є. А.</b> До питання про витoki релігійно-філософських поглядів течії <i>ніргун</i> та їхні розбіжності з <i>сагун бгакті</i> ..... | 143 |
| <b>Джой Я. Р.</b> Філософія сикхов (к постановке вопроса).....                                                                                | 146 |
| <b>Завгородній Ю. Ю.</b> Львівський період у творчості польського індолога Станіслава Шайєра .....                                            | 148 |
| <b>Огнєва О. Д.</b> Тибетоязычные переводы буддийских медитативных текстов в собраниях Украины.....                                           | 149 |
| <b>Добродум О. В.</b> Информационное восприятие Индии (индуизм в киберпространстве).....                                                      | 150 |
| <b>Устїнова В. Ф.</b> Орнаментальне індійське та українське мистецтво в традиційному народному живописі (спроба порівняльного аналізу).....   | 152 |
| <b>Патлань Ю. В.</b> Індійські стежки Миколи Реріха та Василя Єрошенка.....                                                                   | 155 |
| <b>Ільницький С. В.</b> Від українських до гімалайських (індійських) Карпат.....                                                              | 157 |
| <b>Мазур Л. О.</b> Індія та родина Реріхів.....                                                                                               | 156 |
| <b>Скоблікова М. І.</b> Подорож до Індії очима українських художників.....                                                                    | 158 |
| <b>Рыжей Е. В.</b> Развитие культуры индийского танца в независимой Украине...                                                                | 160 |
| <b>Кривчук М. И.</b> Фьюжн и каноны в танцевальном искусстве.....                                                                             | 161 |
| <b>Бакаев И. О.</b> Индийский танец и его влияние на психо-эмоциональное состояние.....                                                       | 164 |
| <b>Грицай С. М.</b> «Шанті» (мир) нас всіх єднає.....                                                                                         | 165 |
| <b>Щербакова В. Г.</b> Прикладное искусство росписи мехенди как элемент обрядовой традиции Индии.....                                         | 167 |
| <b>Коломиец Л. А.</b> Развитие и трансформация искусства мехенди в современном мире.....                                                      | 168 |
| <b>Терещенко В. В.</b> Використання принципів аюрведичного харчування в Україні.....                                                          | 169 |
| <b>Довбня К. В.</b> Аналіз навчально-методичної літератури з мови гінді для вищих навчальних закладів в Україні.....                          | 171 |
| <b>Реутов Є. А.</b> Творчість М. Галіба і поезія <i>чхаяваду</i> – новий погляд на людину і світ (спроба порівняння).....                     | 172 |
| <b>Беседина В. В.</b> Значение творчества Премчанда для развития индийской литературы.....                                                    | 176 |
| <b>Дудник М. О.</b> Викладання мови гінді в Київській гімназії східних мов № 1..                                                              | 177 |
| <b>Акініна Т. О.</b> Особливості функціонування експресивно забарвленої лексики в художньому стилі мови гінді.....                            | 179 |
| <b>Проців І. О.</b> Багатовимірність жіночого образу в поезії С. К. Чауган та Лесі Українки.....                                              | 181 |
| <b>Радченко О. І.</b> Основні риси офіційно-ділового стилю мови гінді.....                                                                    | 182 |

#### **IV Всеукраїнська конференція індологів (30-31 січня 2018 р.)**

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Метельова Т. О.</b> Індійська модель політики історичної пам'яті: засади, проблеми й перспективи.....   | 188 |
| <b>Пророченко Н. О.</b> Роль традиції у суспільному розвитку сучасної Індії.....                           | 190 |
| <b>Борділовська О. А.</b> Внутрішня політика Н. Моді – «мобіноміка»: реформи і соціальні перетворення..... | 191 |
| <b>Лукаш О. І.</b> Індія у системі міжнародних відносин: регіональний аспект.....                          | 193 |

|                                                                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Васильєв О. А.</b> Роль Индии в решении демографических и экономических проблем глобализации.....                                                                        | 195 |
| <b>Вітер І. І., Вітер В. І.</b> Індія в глобалізаційних процесах: позитивні та негативні наслідки.....                                                                      | 196 |
| <b>Chernykh I. D.</b> Regarding the problem of Indian civilization sociocultural basis and dynamics .....                                                                   | 198 |
| <b>Циватый В. Г.</b> Внешняя политика Индии: исторический традиционализм и национальные особенности.....                                                                    | 199 |
| <b>Городня Н. Д.</b> Індія в стратегії національної безпеки США 2017 р.....                                                                                                 | 200 |
| <b>Ігнат'єв П. М.</b> Стратегічне партнерство США та Індії.....                                                                                                             | 203 |
| <b>Орлова Т. В.</b> Ресурс «м'якої сили» сучасної Індії: йога.....                                                                                                          | 204 |
| <b>Чекаленко Л. Д.</b> Україна – Індія: еволюція відносин.....                                                                                                              | 206 |
| <b>Олійник О. М.</b> Китайсько-індійські відносини на сучасному етапі.....                                                                                                  | 207 |
| <b>Клименко О. А.</b> Особливості розвитку індійсько-китайських відносин на початку ХХІ ст.....                                                                             | 208 |
| <b>Бессонова М. М.</b> Основні напрями співпраці Індії та Канади на початку ХХІ ст.....                                                                                     | 210 |
| <b>Бурцева М. В.</b> Імміграція з Індії до Канади: від дискримінації до рівноправ'я.....                                                                                    | 212 |
| <b>Стельмах В. О.</b> Сучасний стан двосторонніх відносин Індії та країн Балтії.....                                                                                        | 213 |
| <b>Новікова В. В.</b> Британська політика у сфері освіти в Індії (кін. ХVІІІ – пер. пол. ХІХ ст.).....                                                                      | 214 |
| <b>Чувпило О. О., Чувпило Л. О.</b> Асоціація Британської Індії – провідна національно-патріотична організація Бенгалії.....                                                | 216 |
| <b>Гнатовська Г. В.</b> Принципи історизму та історизму в дослідженні індійської філософії.....                                                                             | 218 |
| <b>Данилов Д. А.</b> Розвиток значення <i>дг'яни</i> від ведійських витоків до тексту «Мокшадгарми».....                                                                    | 219 |
| <b>Мурашкин М. Г.</b> Психологізм и мистицизм древнеиндийской философии на примере упанишад.....                                                                            | 220 |
| <b>Секундант С. Г.</b> Буддизм та індійська філософська традиція.....                                                                                                       | 221 |
| <b>Калантарова О. Ю.</b> Буддійська спадщина Індії – вчення Калачакри.....                                                                                                  | 223 |
| <b>Марков Д. Є.</b> «Остання» гілка індійської махаяни: непальський буддизм. Його традиція, розвиток, ідентичність.....                                                     | 224 |
| <b>Носенок Б. Є.</b> Місце часу та простору в індійській філософії та теорії пізнання.....                                                                                  | 225 |
| <b>Сміцький Є. І.</b> Сакральний простір вайшнавизму на прикладі традиції Рамануджачар'ї: метаморфози ієротопії Венкатешвари.....                                           | 227 |
| <b>Карпіцький М. М.</b> Уточнення понять «монотеїзм» і «панентеїзм» щодо веданти.....                                                                                       | 228 |
| <b>Матвєєв В. О.</b> Культивування любові в системі бгакті-йоги і християнстві як шлях до богореалізації особистості.....                                                   | 229 |
| <b>Завгородній Ю. Ю.</b> Релігійно-філософська думка Дживи Госвами в академічній літературі ХІХ – пер. пол. ХХ ст. (як приклад орієнталістичної академічної парадигми)..... | 231 |

|                                                                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Кіхно О. В.</b> Інтегральний погляд на специфіку циклів людської культури у філософії Шрі Ауробіндо Гхоша.....                                       | 232 |
| <b>Капранов С. В.</b> Окава Сюмей та Індія: від філософії до політики.....                                                                              | 233 |
| <b>Джой Я. Р.</b> Реформування сикхізму: роль і значення гуру Гобінд Сінга (1666–1708).....                                                             | 234 |
| <b>Філь Ю. С.</b> Релігійність індусів у романі Аравінда Адіга «Білий тигр» у контексті сучасних тенденцій розвитку індуїзму.....                       | 235 |
| <b>Добродум О. В.</b> Технологічний вимір сучасного індуїзму.....                                                                                       | 237 |
| <b>Довбня К. В.</b> Структура індійських посібників з мови гінді для вищої школи .....                                                                  | 238 |
| <b>Реутов Є. А.</b> Сант Екнатх: «гарур ек бгарур» або кілька рядків поезії змієлова в руслі маратхського бгакті.....                                   | 239 |
| <b>Беседина В. В.</b> Асоціативні реалії у газетних заголовках на гінді (на матеріалі публіцистичних текстів).....                                      | 241 |
| <b>Пономаренко А. Г.</b> Міфологеми тварин у сучасних гіндімовній та україномовній картинах світу.....                                                  | 242 |
| <b>Шершун Я. А.</b> Структурні особливості юридичної лексики гінді Кримінально-процесуального права Індії.....                                          | 243 |
| <b>Ковела М. О.</b> Сучасне відображення героїв епосу «Магабгарата» у романі Дінкара Джоші «Зустріти б тебе знову, Ш'яме!».....                         | 244 |
| <b>Вермейчук А. Я.</b> Соціально-політична сатира в оповіданнях Гіріраджа Кішора на матеріалах збірки «सम्पूर्ण कहानियाँ».....                          | 245 |
| <b>Огнєва О. Д.</b> Індійські витoki образу Бхавачакри в тибетській традиції.....                                                                       | 247 |
| <b>Устінова В. Ф.</b> «Товариство Україна-Індія» як платформа розвитку українсько-індійських культурних зв'язків та народної дипломатії .....           | 248 |
| <b>Грицай С. М.</b> Древнеиндийские обряды и обычаи (санскары) как пример национальной культуры современной индийской семьи.....                        | 250 |
| <b>Самойленко Н. І.</b> Індійські сюжети на сторінках полтавської періодики (1991–2001).....                                                            | 251 |
| <b>Ничипорук В. І.</b> Культура здорового способу життя та психофізичної досконалості: йога.....                                                        | 252 |
| <b>Бафталовська Г. С.</b> Культурно-історичні витoki формування видатного українського вченого: Павло Григорович Ріттер та Чутове.....                  | 254 |
| <b>Хорошун А. Ю.</b> Культура вегетарианства в Індії: мотивы, география, масштабы.....                                                                  | 255 |
| <b>Семенов В. Ю.</b> Цивилизационно-культурное значение Вед в контексте исследования вопроса о положении Ведической математики в современной науке..... | 256 |
| <b>Дементьева Н. В.</b> Развитие связей Украины и Индии в области туризма (2003–2017) .....                                                             | 257 |
| <b>Мартинюк С. М.</b> Культурно-пізнавальний дискурс сучасного індійського кіно та значення його популяризації в Україні.....                           | 258 |

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

(Станом на IV Всеукраїнську конференцію індологів, січень 2018 р.)

**Бєседіна В. В.**, старший викладач кафедри східної філології факультету сходознавства Київського національного лінгвістичного університету  
**Бессонова М. М.**, к.і.н., доцент, ст.н.с. ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України».

**Борділовська О. А.**, д.політ.н., доцент кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики Інституту міжнародних відносин Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

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

**Гнатовська Г. В.**, к.філос.н., доцент кафедри історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

**Городня Н. Д.**, д.і.н., професор кафедри нової та новітньої історії історичного факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

**Грицай С. М.**, Президент Полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті»

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

**Довбня К. В.**, к.пед.н., доцент кафедри мов і літератур Близького та Середнього Сходу Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

**Завгородній Ю. Ю.**, д.філос.н., ст.н.с. Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

**Ігнат'єв П. М.**, д.політ.н., професор кафедри країнознавства Інституту міжнародних відносин Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

**Калантарова О. Ю.**, аспірантка Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

**Капранов С. В.**, к.філос.н., ст.н.с. Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України

**Карпіцький М. М.**, д.філос.н., професор Луганського національного аграрного університету

**Кіхно О. В.**, к.філос.н., ст.н.с. Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

**Клименко О. А.**, к.політ.н., доц., ст.н.с. ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»

**Кобзаренко А. М.**, к.політ.н., старший консультант Національного інституту стратегічних досліджень

**Лукаш О. І.**, к.і.н., пров.н.с. ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Президент Всеукраїнської асоціації індологів

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

**Мартинюк С. М.**, Член Правління ГО «Товариство Україна–Індія»

**Матвєєв В. О.**, д.філос.н., професор Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова

**Метельова Т. О.**, к.філос.н., доц., заст. директора з наукової роботи ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»

**Мурашкін М. Г.**, д.філос.н., професор кафедри філософії і політології Придніпровської державної академії будівництва і архітектури

**Ничипорук В. І.** Президент (1992–1995), пізніше – консультант «Товариства Україна–Індія».

**Огнєва О. Д.**, к.і.н., ст.н.с. Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Заслужений працівник культури України

**Олійник О. М.**, к. е.н., ст.н.с. Інституту економіки та прогнозування НАН України

**Орлова Т. В.**, д.і.н., професор кафедри історії зарубіжної україністики історичного факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

**Пономаренко А. Г.**, викладач кафедри східної філології факультету сходознавства Київського національного лінгвістичного університету

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

**Рачек Д. В.**, магістр, перекладач, співробітник ДП «ГДП»

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

**Рижей О. В.**, Президент Федерації індійського танцю в Україні, керівник центру індійського танцю «Сарасваті» у м. Києві.

**Секундант С. Г.**, д.філос.н., завідувач кафедри філософії та основ загально-гуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова

**Скоблікова М. І.**, ст.н.с. Національного художнього музею України

**Сміцький Є. І.**, дослідник релігієзнавства, викладач Вайшнавського освітнього центру «Новий Маяпур»

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

**Стрелкова А. Ю.**, д.філос.н., ст. н. с. Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

**Устінова В. Ф.**, віце-президент ГО «Товариство Україна–Індія»

**Філь Ю. С.**, к.і.н., м.н.с. Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України

**Чекаленко Л. Д.**, д.політ.н., професор, начальник відділу змісту дипломатичної освіти Дипломатичної академії України імені Геннадія Удовенка при МЗС України, Заслужений діяч науки і техніки України

**Черних І. Д.**, к. і. н., доцент кафедри нової та новітньої історії Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

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

**Чувпило О. О.**, д. і. н., професор кафедри нової та новітньої історії Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

## **Наукове видання**

**Національна академія наук України  
Всеукраїнська асоціація індологів**

**Посольство Республіки Індія в Україні**

## **Індологія в Україні (Всеукраїнські конференції індологів: тези, доповіді, промови, статті)**

**Відповідальний науковий редактор О. І. Лукаш**

**Літературний редактор Н. А. Ярko  
Коректор В. Я. Митрофанова**

Підписано до друку 05.12.2018. Формат 60 x 84/16.  
Папір офс. Гарнітура PetersburgC.  
Ум. друк. арк. ....  
Тираж 500 прим. Зам. ....

**Видавець:** НАН України,  
Всеукраїнська асоціація індологів

**Віддруковано ПВТП «LAT&K»**  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
ДК № 181 від 15.09.2000 р.  
Тел./факс: 235-75-28, 235-00-09