

Д. Є. Марков

**АРХАЇЧНІ ЕЛЕМЕНТИ В УЯВЛЕННЯХ  
ПРО ДЕРЖАВУ І СУСПІЛЬСТВО  
НА РАНЬОМУ ЕТАПІ ФОРМУВАННЯ  
ЗАГАЛЬНОНЕПАЛЬСЬКОЇ ДЕРЖАВИ**

*Ніхто, окрім Бога, не визначає, чи буде  
рости і процвітати дхунго, чи занепаде.*

*Тільки від Нього одного залежить роз-  
ширення, або ж навпаки, зменшення дхунго.  
Кожен має діяти згідно зі своєю долею.*

Праґап Сімха Шах (1775–1777), король Непалу

Упродовж другої пол. XVIII – на поч. XIX ст. зусиллями князя Горкхи Прітхві Нараяна Шаха та його спадкоємців була створена єдина непальська держава. Особливого значення у сфері державної ідеології і державного будівництва набуло поняття *дхунго* (*dhungo*, *dhunga*) – великої держави [Shrestha 2005, 124]. З ним, як одним із базових елементів, слід пов’язувати період закладання підвалин непальської держави. І хоча концепт *дхунго* як цікаве і самобутнє явище непальської культури привертав увагу дослідників, досліджений він не достатньо. Це можна пояснити заплутаністю чи неоднозначністю формулювань у документах, обмеженістю джерел, де б згадувався *дхунго*, багатозначністю цього поняття, а головне – архаїчним походженням терміна і уявлень про нього.

Дослівно *дхунго* перекладається зі старого непалі (кхас-кура) як “камінь”, хоча також його значення включають: межовий знак, оплот, твердиня, влада, держава, батьківщина, союз [Ледков 2002, 78]. У сучасному непалі слово *дхунго* вже не вживається і є архаїчним. Хоча англо-непальський словник, виданий 1944 року, ще подає *дхунго* (*dhunga*) у значенні “камінь” [A Shorter English-Nepali Dictionary 1944, 132], у сучасному Непалі *дхунго* замінили слова санскритського походження (напр. паттхара (*patthara*)). Походження самого терміна *дхунго* є дискусійним; можливо, він має тибето-бірманське коріння. Деякі дослідники припускають, що цей термін походить від імені відомого тибетського мага

Тангтонг Г'ялпо. Заслуговує на увагу і паралель із китайським джунго (“Піднебесна”, “Серединне царство”), однак аналіз цих схожих за звучанням і, певною мірою, за значенням понять потребує окремого дослідження. До історії побутування концепту *дхунго* в Непалі ми ще повернемося.

Але чому і як слово, основним і первинним значенням якого було “камінь”, набуло з часом значення “держави”? Як *дхунго*-камінь став *дхунго*-державою?

У багатьох легендах, переказах і обрядах гімалайських народів камінь асоціюється з надприродними силами і владою, пов'язаний із сакральним або сам є вмістилищем божественної сили. Цікаво, що і в древніх і середньовічних європейців камінь також часто мав подібні “магічні” і надприродні властивості. Такими були уявлення у древніх кельтів, у яких камінь був сакральним джерелом влади, як і в середньовічній європейській світській літературі<sup>1</sup>. Походження концепту “*дхунго*” тісно пов'язане з культом каміння в Непалі, з архаїчними уявленнями про державу і зі значенням та образом каменю в культурі гімалайських народів загалом. Як і інші народи, непальці здавна обожнювали різні явища навколишнього світу. Це ж стосується і каменю, який, вже як певний образ, отримав широке символічне осмислення, проник як символ до багатьох сфер життя людини. У низки народів

<sup>1</sup> Наприклад, у середньовічному лицарському романі “Івейн, або Лицар із левом” Кретьєна де Труа знаходимо саме таку асоціацію [Кретьєн де Труа 1974, 39]. У своєму романі “Парцифаль” Вольфрам фон Ешенбах навіть чашу святого Грааля замінює на священний магічний камінь [Вольфрам фон Ешенбах 1974, 374]. Камінь у древніх і середньовічних суспільствах асоціюється із чоловічим началом, силою, зброєю і владою, виступає зосередженням (вмістилищем) сакральної сили, що може давати владу на землі, в тому числі дарувати владу монарху, закріплюючи таким чином її божественну легітимність. Заслуговує на увагу і “британська” паралель із древнім культом священного каменя, що легітимізує монаршу владу – на основі того ж “кельтського матеріалу”, а точніше, шотландського. Камінь зі Сконе або Камінь Долі (англ. *Stone of Scone, Stone of Destiny*; гельськ. *Clach Sgàin, Clach na Cinneamhainn, An Liath Fàil*) – камінь, на якому коронувалися шотландські королі, і, ймовірно, ще королі Дал Ріади (королівства ранніх скотів), а пізніше і по сьогоднішній час – британські королі (останньою, чию голову увінчали короною на цьому камені, була королева Єлизавета II) [Кельтская мифология 2006].

Непалу, таких як кхаси (парбатії, непалі), невари, лімбу, таманги, гурунги, бхотії (тибетомовне населення північних регіонів Непалу) та ін., продовжують існувати різноманітні культу, пов'язані із каменем. Серед етносів Непалу найбільш архаїчні риси у культурі каменя можна зафіксувати у зникаючого народу (племені) *рауте*, які живуть у Південно-Західному Непалі і є кочовиками [Ледков 2002, 70]. У *рауте* велике каміння – вмістилище верховних божеств Мошто. Культ каменя в цього етносу має характер аграрного (тобто камінь як символ родючості, відтворення, оновлення). У Центральному Непалі народ чепангів також має у своїй традиції ідею сакрального каменя. Камінь є прародителем їхнього роду і фігурує у самоназві чепангів. У Західному Непалі на честь померлих старійшин, голів кланів на родовому святилищі часто ставили великий камінь [Ледков 2002, 70–72]. Камінь на честь прародителя (роду, клану, племені) встановлювали і у Східному Непалі. Подібна традиція існувала в багатьох регіонах Південно-Східної Азії, зокрема встановлений на полі камінь символізував родючість і родову власність на землю [Чеснов 1976, 214–216]. Також цей звичай вказує на аналогічну асоціацію каменю – межового знаку в Непалі з правом власності на землю і аграрною сферою, родючістю. Тут можна провести паралелі з традицією гурунгів (Центральний Непал) встановлювати камінь *тхаро* (*tharo*) біля в'їзду до поселення. Камінь тхаро у гурунгів – символ родючості і безпеки роду [Ледков 2002, 72]. Народ лімбу, автохтонне населення Лімбувану (“країни лімбу”) у Східному Непалі, вшановує і сьогодні необроблене антропоморфне каміння. Каміні ці “зображують” і є “домівками” як для жіночих божеств, таких як Калі, Деві та ін., так і для чоловічих (напр. Бхайрава). Ці культу тісно переплетені з народною вірою лімбу, а також мають тантричні елементи [Габорио 1985, 44–48, 53–61; Ледков 2002, 72–73]. У лімбу також є звичай ставити т. з. межові каміні, що визначають кордони кланових земельних володінь [Габорио 1985, 58].

У Долині Катманду камінь також грає роль тимчасового чи постійного вмістилища божества в тантричних храмах і святилищах. Як правило, це – тантричні жіночі божества; камінь зосереджує їхню творчу енергію *шакті* (*sakti*) [Gellner 2012, 281–285]. Це стосується і такої важливої для Непальської долини групи

богинь-берегинь середньовічного Непалу – *Аштаматріка* (*Astamatrka*), або 8 Богинь-матерів. Аштаматріка перетинаються із 9 Дургами (*Нава Дурга*). У культурі цих деві яскраво проявляються тантричні елементи. Протягом кожного річного циклу Деві захищають і оберігають Долину. Непальська долина – сакральна *Непал мандала*, а камені, що знаходяться у храмах, зорієнтовані в тому чи іншому напрямі “дії” однієї з високих Богинь-матерів. Особливо добре це видно в Бхадгаоні (Бхактапурі), де така просторова орієнтація найкраще представлена: кожна богиня-берегиня і відповідно її “камінь” у храмі чи святилищі займають свій сегмент мандала, оточуючи місто-мандалу “лінією оборони” навколо сакрального центрального сегменту [Gellner 2012, 277–292]. У тому ж давньому неварському місті Бхактапур на основній вулиці знаходяться три священних камені – *свамгу лохам* (*swamgu loham*). Вшанування цих “місць сили” приурочено до основних індуїстських свят, виникнення самих точок “сакральної географії” на мапі середньовічного Бхактапура легенди пов’язують із Шивою, однак за пластом “офіційної” індуїстської традиції приховуються древні тантричні вірування [Gutschow, Shrestha 1975, 61–65]<sup>2</sup>.

У звичаях, міфах і легендах тамангів та їхніх сусідів гурунгів прямо проявляється “політичний” аспект культу каміння, асоціація каменя з державною владою. За переказами, у гурунгського клану Гхале<sup>3</sup> кожен рік на свято Дасаїн серед молодих чоловіків проводилося змагання з кидання каміння. Той, хто кидав камінь на найбільшу відстань, ставав правителем до наступного Дасаїну [Toffin 1976, 45]. Цей звичай і зараз практикується у Гхале за традицією, як своєрідний “національний” спорт. У тамангів претендент на пост князя (“раджі”) мав розсікти скелю ударом свого кхукурі (кинджал кхукурі – традиційна зброя непальських горців) [Toffin 1976, 36]. У разі успіху він заснував нове поселення-столицю і ставав правителем невеличкого князівства. Легенди

<sup>2</sup> Три священних камені Бхадгаона – свого роду символічні центри організації сакрального простору міста (країни, певної території).

<sup>3</sup> Гурунги і таманги, що протягом історії активно взаємодіяли, адже були сусідами, мають деякі спільні назви соціальних інститутів і кланів – серед них і спільна назва “князівського” клану Гхале в обох народів.

розповідають про князівства з центрами у селищах Сіртунг, Джхарланг, Лаба і Тіплінг, засновані переможцями, що існували як “столиці”. Дотепер від них залишилися лише руїни фортець-палаців, ймовірно, зруйнованих королем Прітхві Нараяном під час впертого опору тамангів гуркхським завойовникам [Toffin 1976, 36–37]. В іншого тибето-бірманського народу Гімалаїв – ладакхців, як і у тибетців, – є традиція вшанування каменів із розщелинами, а камені сприймаються як “громові сокири”, блискавки, що перетворилися на каміння. Аналогічні уявлення про камінні “сокири і стріли” були і в середньовічних європейців [Пессель 1989, 56; Ледков 2002, 76]. “Громове каміння” традиційно входило і до арсеналу шаманів племені лімбу [Габорио 1985, 58].

Подібний до вище описаного “способу” здобуття влади у тамангів фіксують і середньовічні джерела знову ж таки з долини Катманду. Це ритуальні “камінні бої” часів династії Малла, що правила в XIII–XVIII ст. За легендою, одному з князів Малла явився бог Скандасвами і звелів, щоб усі хлопці і молоді люди князівства збиралися на свято Кумар Шастхі (Kumar Sasthi), “шостий день Кумара”, біля священної річки Вішнуматі і змагалися у киданні каміння. Кожен вдалий кидок сприймався як благословення Калі, а метою проведення змагання було зміцнити сакральну владу князя і забезпечити військові перемоги [Ледков 2002, 74]. Тобто, таким чином відтворюється зв’язок каменя і сакральної сили, що дає і легітимізує владу князя. Так само і у легенді тамангів розсічення скелі – отримання божественної влади, що зберігалася у камені. У цьому контексті доречним буде згадати і про “обряд розбивання каменя” в сусідньому Тибеті, що був детально вивчений і описаний Ю. Реріхом. Цілком можна припустити, що схожі риси цих древніх звичаїв у тибетців і непальців могли бути результатом впливів чи “спадком” тибето-бірманських народів Гімалаїв від архаїчних релігійних культів давньої доби, коли вони, ймовірно, склали спільність чи взаємодіяли. Цікава гіпотеза російського історика Б. Іванова, який вважає, що низка тантричних культів долини Катманду “генетично” споріднена із тибетським *боном* [Иванов 2001, 34–54].

“Обряд розбивання каменя” (*пхобар дочог* (*phobar rdogchog*)), який практикували спеціально навчені лами-актори, своїм ви-

никненням, нібито, зобов'язаний відомому тибетському середньовічному магу і будівнику мостів Танг-тонг г'ялпо (1385–1464) [дет. див.: Stearns 2007]. Під час цього обряду головує *лочхен* (*лочхен* (*lochhen*)), читаються мантри і міфологічного характеру співи, відбувається танець із мечами, небезпечний ритуал, під час якого лочхен направляє вістря меча на власний живіт; і зрештою, камінь, що лежить прямо на тілі лами, партнера лочхена, розбивається іншим каменем, причому лама-актор, на тілі якого лочхен розбиває камінь, лишається неушкодженим. Обряд покликаний очистити територію від “духу епідемії”, тобто перемогти злі сили, хвороби, неврожаї і демона, що їх насилає. *Пхобар дочог* має риси аграрної магії, адже проводиться не тільки задля перемоги над демонами, але й для повернення на свій бік Богині землі [Огнева 1989, 291]. На це також вказують співи, що виконуються під час проведення цього сакрального дійства – там говориться про “вдалий врожай” [Рерих 1999, 103]. *Пхобар дочог* має принести очищення землі, країни, оновлення, нове життя – сама назва обряду говорить про це. Її можна перекласти як “розрубати камені, щоб ростки зеленіли” [Огнева 1989, 291]. Існує зв'язок і з царською владою – у тих же піснях згадується “володар світу людей”, тобто правитель, якому підноситься символ нового життя – квітка, що зламала камінь [Рерих 1999, 110]. Безумовно, *пхобар дочог*, “обряд розбивання каменя” і тамангський міф, описаний вище, мають спільні риси. Камінь і в першому, і в другому варіанті концентрує божественну сакральну владу, асоціюється зі зброєю, князівською владою, якій, по суті, “патрує”. У тибетському обряді також є відсилка до родючості, оновлення життєвого циклу, окрім того проведення ритуалу призводить до підтримання миру, рівноваги, балансу сил, тобто, зрештою, до переходу до *дхарми* із *адхарми*.

Камінь фігурує в багатьох середньовічних легендах народів Гімалаїв і деякі з них, можливо, проливають світло на походження *дхунго-держави*. А саме легенди про “взаємовідносини” між князями і високою Деві: в них прослідковується зв'язок каменя і правителя, короля, держави і могутньої таємничої богині. Одною з них є легенда про принца Нан'ядеву з Карнатаки. Втративши владу у своєму князівстві і отримавши поразку у битві, принц

Нан'ядева став вигнанцем у лісах у передгір'ях Гімалаїв<sup>4</sup>. Уві сні молодому князю явилася богиня Деві, або Таледжу, в образі прекрасної жінки. Вона вказала на місце в лісі, де знаходиться незвичайний меч під священним каменем, яким принц мав вбити змія (дракона) в певній місцевості і заснувати князівство і нову столицю. Принц виконав наказ богині й став правителем нової держави. Так було засновано місто Сімроун Гарх, столицю квітучого князівства на півдні сучасного Непалу, в Мітхілі, приблизно у XII ст. [Shrestha 'Malla' 2005, 1–20; Ледков, Лунев 2011, 358–359]. Дослідники припускають, що саме напівлегендарний Нан'ядева приніс культ своєї родової богині – королівської берегині Таледжу – на територію Непалу, в Мітхілу. Про це розповідають хроніки *Бхаша вамшавалі* і непальські легенди, перекази, королівські придворні обряди. З XIV ст. починається її активне вшановування у середньовічному Непалі [Kirkpatrick 1811, 189–190]. Вона стає родовою богинею правлячої династії, берегинею короля і королівства. Камінь є традиційним супутником Таледжу (хоча ця асоціація не є прямою), про що знов-таки розповідають старі легенди [Levy 1990, 237].

Сюжет іншої непальської легенди, заснованої на реальних фактах, також розповідає про зустріч князя і таємничої богині. Вже згадуваний князь Джаяпракаш Малла, правитель Катманду, через змову проти нього був змушений переховуватися у храмі таємничої Гухешварі, богині, що пов'язана з каменем (печерою) і “споріднена” з Таледжу. Богиня явилася князю, вручивши йому меч, за допомогою якого Джаяпракаш і повернув трон. Засновник єдиного королівства Непал, Прітхві Нараян Шах, також бачив аналогічний сон-видіння, коли перебував у храмі Деві у Сал'янкоті. Ось як описує його король у своїй книзі – заповіті нащадкам

---

<sup>4</sup> “Локація” князя і його зустріч із богинею саме у лісі може бути не просто географічною подробицею (адже ці землі справді були зайняті лісами). Ліс у древній і середньовічній Індії, Південній Азії, як і в тогочасній Європі мав схоже символічне значення у культурі: це було місце *адхарми*, де не діяли закони *кшетри*, цивілізації, і в той же час місцем божественного просвітлення, місцем усамітнення святих мужів, де не було місця і порокам, і облудам світу [Ванина 2007, 48–50; Ле Гофф 2007, 68–82; Gellner 2012]. Отже, доречно згадати про визначення лісу як “королівського простору” [Ле Гофф 2007, 79–80].



“Дібія Упадеш”: “Однієї ночі я бачив сон. До мене прийшла дівчинка 7 чи 8 років. У кожній руці вона несла по мечу, а обличчя її було покрите червоною тканиною. Я запитав, чия вона донька. Дівчинка відповіла, що донька священнослужителя з клану Рана<sup>5</sup>. Вона дістала (з-під одягу) щось яскраве і блискуче як дзеркало (*arasi*). Притуливши його до моїх вуст, вона наказала проковтнути це. Вона сказала мені, що бажання мого серця буде виконане і що її єдиним бажанням (велінням) буде, щоб я виконав те, що повинен. Тоді вона відступила назад і зникла... Я прокинувся...” [Prithvi Narayan Shah 1964, 22]. Мудрі мужі, брахмани і астрологи, пояснили князю, що він бачив Деві, яка благословила самого князя і військову кампанію об’єднання гімалайських князівств, яке задумав Прітхві Нараян. Перекоаний у тому, що висока Деві на його боці, натхненний князь вирушив із військом на схід і після запеклої боротьби переміг – його мрія справді стала реальністю – велике королівство “серед гір” було створене.

Отже, можна стверджувати, що в Непалі камінь поступово став асоціюватися з власністю на землю, владою і державою. Беруть свій початок такі ідеї в глибині віків, поступово набуваючи політичного забарвлення. У багатьох непальських легендах, обрядах, ритуалах таких загальнонепальських свят, як Дасаїн і Біскет (непальський Новий рік), низка ключових “дійових осіб чи понять”: *князь – меч – богиня – камінь – держава* – становить єдиний ряд особливих ментальних і образних зв’язків. Пам’ятати про цей ряд важливо, як нам здається, для розуміння самого концепту *дхунго*.

Термін *дхунго*, попри своє давнє коріння, з’являється у документах досить пізно – у середині XVIII ст. Але, ймовірно, раніше концепт *дхунго* існував як певне поняття поза офіційною документацією. Його появі в офіційних документах ми завдячуємо князю Горкхи Прітхві Нараяну Шаху, творцю загальнонепальської держави. Мабуть, це поняття, знайоме і зрозуміле його співвітчизникам, стало влучним для донесення ідей про єдину державу в руслі об’єднаної політики князя, його власної “політичної ідеології”. Близько 1746 р. термін *дхунго* був ужитий

<sup>5</sup> Скоріш за все, йдеться про священника – не брахмана, можливо, магара; серед магарів, неварів і деяких інших етносів Непалу подібне індуїстське (тантричне) священство зустрічалося часто [Baral 1964, 43].



Прітхві Нараяном у листі до брахмана Радживалочана з князівства Каскі [Letter 6... 1964, 64–66; 335–336]. О. Ледков припускає, що у листі *дхунго* вживається у значенні “союз” [Ледков 2002, 79]. Брахман Радживалочан і Прітхві Нараян Шах намічають у документі спільні цілі і наміри, спільні дії князівств Горкха і Каскі, їхній військово-політичний союз, спрямований проти спільного ворога. Однак, як справедливо зазначає О. Ледков, – на це вказує текст документа – *дхунго* тут можна розуміти і у значенні “велика держава”. Говорячи у книзі “Дібія Упадеш” про геостратегічне розташування свого королівства, правитель пише: “Це королівство як корінь ямса, затиснутий між двох каменів (у тексті – дуї *дхунго* (*dui dhungo*))” [Prithvi Narayan Shah 1964, 25]. Тобто, між двох великих імперій: Цінською на півночі і Британською на півдні. Отже, король звертається до концепту *дхунго*, розуміючи під ним сильну державу.

Але *дхунго* є державою, безумовно, і сакрального походження. Не випадково Прітхві Нараян порівнює три князівства Малла (князівства Катманду (Кантіпур), Бхадгаон (Бхактапур), Лалітпур (Патан)) із “холодним камінням”: князь таким чином натякає на те, що правителі Малла та їхні князівства втратили життєву енергію, підтримку сакрального, а тому приречені бути захопленими сильним володарем. Слабший камінь має бути розбитий сильнішим, твердішим – варто підтримати паралель із *пхобар дочог*, наведеною О. Ледковим [Ледков 2002, 80–82]. Натхнений благословенням Деві (Таледжу) у Сал’яні Прітхві Нараян Шах щиро вірив, що він обраний Провидінням, долею для здійснення своєї місії – об’єднати гімалайські князівства і створити сакральну державу. Спадкоємець Прітхві Нараяна, король Пратап Сімха (Пратап Сінгх Шах) (1775–1777) писав у листі до брата, принца Бахадура Шаха: “Ніхто, окрім Бога, не визначає, чи буде рости і процвітати *дхунго*, чи занепаде. Тільки від Нього одного залежить розширення, або ж навпаки, зменшення *дхунго*. Кожен має діяти згідно зі своєю долею” [цит. за: Shrestha 2005, 167–168]. І хоча в цьому дещо фаталістичному пасажі, певною мірою, заявляє про себе незвичайна особистість короля Пратапа Сімха, який був більше зацікавлений у духовних пошуках, ніж у державних справах, а саме – у тантризмі, наскрізна ідея вислову – зв’язок *дхунго* і Бога – очевидна.

Змушує замислитися про глибинну суть *дхунго-держави* і листування між Прітхві Нараяном і ворожим йому воєначальником князівства Катманду – Парасурамом Тхапою. У листі до воєначальника (бл. 1763 р.), якого Прітхві Нараян намагався схилити на свій бік, *дхунго* вживається у значенні “політичної і моральної опори” (так визначив це О. Ледков [Ледков 2002, 79–80]). Це вже більше ніж просто камінь, і більше ніж просто держава: “...Ти ж почав інтригу проти Нас, щоб укріплювати чи розхитувати камінь, на який можна опертися”, – пише Прітхві Нараян Шах [цит. за: Ледков 2002, 80]. Прітхві Нараян апелює до образу ідеальної, сакральної держави, цього “священного каменя”, сприяти збереженню якої – це моральний обов’язок кожного підданого, кожного кшатрія. Це ніщо інше як підтримання дхарми. Більше того, той, хто докладе зусиль у служінні такій державі, ймовірно, буде нагороджений Богом. У “Дібія Упадеш” Прітхві Нараян Шах порівнює Непал із неприступною твердиною, “фортецею, створеною самим Богом” [Prithvi Narayan Shah 1964, 25–26]. Можливо, уявлення про сакральну державу – *дхунго* накладаються чи взаємодіють із середньовічним уявленням про Непал як про божественну мандалу. Перегукувалася ідея про сакральну державу (*дхунго*), ймовірно, і з суто “кшатрійськими” думками і мріями короля Великого Непалу: Прітхві Нараян націлював усю діяльність на створення країни, яка б була як “сад 4 варн і 36 каст (у той період – кількість каст у князівстві Горкха. – М. Д.)” [Prithvi Narayan Shah 1964, 27–28]. Це мало бути, безумовно, індуїстське королівство.

Якщо повернутися до легенд, де центральним сюжетом є зустріч богинь (Деві, Таледжу) і князів, то доречно розглянути асоціативний ряд: богиня – камінь (*дхунго*) – меч – князь – держава. У легендах про князя Нан’ядеву і у сні-видінні Прітхві Нараяна Шаха збігаються майже усі основні елементи – камінь (*дхунго*) не згадується в останньому. Але, як нам здається, концепт *дхунго*, який символізує велику державу, чоловіче начало, вмістилище сакральної влади, був невидимо присутній у сні правителя гуркхів. “...Виконай те, що повинен”, – каже богиня – тобто вказує на цей камінь-державу, вимагає створити велику і сильну дхармічну державу-*дхунго*. Таке сприйняття в часи Прітхві Нараяна не можна виключати, однак воно не є, звісно, вичерпним поясненням.

Що важко відкинути, так це міцні зв'язки між названими елементами-поняттями, і те, що супутником Таледжу, безумовно, був сакральної сили камінь [Gutschow, Shrestha 1975, 61–65; Levy 1990, 237]. Отже, якщо взяти до уваги цю гіпотезу, то король-засновник королівства Непал таки досяг мети – дхунго-державна була створена під протекцією і задля слави Таледжу (Деві). Великий і сильний камінь “розбив” слабший.

Непальська держава і державність протягом століть розвивалися у руслі індуїстської “політичної теорії”, зокрема таких ідеологічних понять, як *данда* і *раджадхарма*, – це була індуїстська монархія. Непальські династії, від Ліччхаві і до Шах, як і більшість аристократії, сповідували індуїзм. Спроби кодифікації права, що регулювали б соціальні відносини, також базувалися на індуїстських традиціях, шастрх [Edicts of Ram Shah 1977, 37–65; Riccardi 1977, 30–36]. Уявлення про *дхунго* було своєрідним ідейним фоном розвитку індуїстських концепцій державної влади (таких, як *данда* і *раджадхарма*) і суспільства, безумовно варнокастового, культурно-історичним фундаментом, на якому розбудовували індуїстське королівство Непал. Безумовно, в уявленні про *дхунго* можна безпомилково побачити зародки політичної ідеології. Проте Прітхві Нараян ніде прямо не каже про ідеологію *дхунго*, не розкриває це поняття – це скоріше був образ, може, навіть “політичний архетип” того древнього базису, на якому сформувалася держава, очолювана князем.

О. Ледков, проаналізувавши ті документи кін. XVIII – поч. XIX ст., де термін *дхунго* вжитий у політичному сенсі, дійшов висновку, що поняття про дхунго-державу поступово “десакралізується”. Його витісняють арабо-перське *мулук* (*muluk*) і санскритське *деша* (*desa*) при “відсутності серйозних відмінностей” у значенні усіх трьох (адже часто в одному документі усі 3 поняття могли вживатися одночасно) [Ледков 2002, 80–82]. Проте слід зауважити, що і *деша*, і *мулук* не були зовсім рівнозначні в Непалі якраз у цей період: *деша* фігурує більше як “землі ритуальної юрисдикції короля”, межі яких часто визначалися сакральними точками – храмами, священними місцями, річками тощо. *Мулук* же більше відповідає значенню “володіння” (як-то “*gorkha raj bhar muluk*” – “усі володіння князя (династії) Горкхи”) [Burghart 1984, 102–106]. Зрештою, сам же О. Ледков уточнює,

що дхунго в джерелах 1790–1800-х рр. продовжує зберігати “ознаки високого стилю”, асоціюється з *батьківщиною*. І це не випадково – мова йде про своєрідну “інтеграційну ідентичність”. Варта уваги спроба відомих непальських істориків Бх. Баджрачар’я та Й. Нархарінатха розкрити “соціальну” сторону значення дхунго. Вони виводять дхунго (dhungo) від *дранга* (dranga – громада, соціальна одиниця в часи династії Ліччхаві) [Ледков 2002, 78–79; Лелюхин 2012, 134–135]. Така інтерпретація не є вичерпною (як це доводить О. Ледков), однак справедливо вказує на ознаки дхунго як “соціальної і політичної одиниці” [Ледков 2002, 80].

Є підстави вважати, що поняття дхунго-держава становило комплекс уявлень, уособлюючи велику і сильну сакральну державу як інститут, окремий від особи монарха, і певну соціальну одиницю, спільноту і навіть спільність [Whelpton 2005, 56]. Такі припущення ґрунтуються на переконанні *бхарадарів* (аристократів), а особливо такого органу, як Тхар Гхар<sup>6</sup>, що за певних обставин вони мають право обмежувати владу короля або навіть диктувати йому, яку саме політику проводити, які рішення приймати [Kirkpatrick 1811, 123–124]. Аристократи аргументували це тим, що вони “прикріплені” не до особи правлячого короля, але до його трону, до держави [Kirkpatrick 1811, 123–126; Hamilton 1819, 110]. Таким чином *Бхарадарі* (рада аристократів) і *Тхар Гхар* виступали захисниками і охоронцями священної держави *дхунго*, хоч і сама королівська влада, безумовно, також мала божественне установаження. Кожна з цих сил мала, ймовірно, свої функції і права. Король, як і *бхарадари*, самі є складовими дхунго, в тому числі і як унікальної соціальної одиниці, спільноти. Як припускає британський історик Джон Велптон, і у звичайних непальських офіцерів, і у простих вояків-гуркхів, що разом із своїм королем і знаттю творили, розширювали, зміцнювали велике королівство – дхунго, і у членів їхніх родин, кланів і каст було право посісти своє місце у дхунго як у спільноті, і навіть певній спільності, тій “інтеграційній ідентичності”, про яку вже згаду-

<sup>6</sup> Тхар Гхар – вища аристократія, куди входили представники 6 найвпливовіших кланів Горкхи. Тхар Гхар були наділені особливими привілеями і “взаємопов’язані” з династією Шах: вважалося, що вони займатимуть таке місце в державі, доки династія Шах сидить на троні.

валосся [Whelpton 2005, 56]. Це не суперечить ідеям Прітхві Нараяна, в яких криється один із секретів його лідерства і популярності: кожен, хто сприяв розширенню держави (тобто *дхунго*), обов'язково буде нагороджений; королівство, що вони розбудували, чи то мечем, чи іншим способом, є, в якомусь сенсі, надбанням усіх [Prithvi Narayan Shah 1964; Stiller 1995, 80–85].

Звісно, Великий Непал за династії Шах презентував державу і суспільство з жорсткою ієрархією. Це було кастове суспільство, з усіма його правилами, нормами та обмеженнями. Найвищі щаблі у пізньосередньовічній непальській державі посідали вищі каста. В етнічному відношенні також існувала чітка ієрархічна система: керівні посади передавалися в основному кхасам, з яких походила і правляча династія. Хоча гурунги і магари, яких було багато у війську гуркхів, і невари, якщо вони були лояльні новій династії, також обіймали пости в державній адміністрації, але в основному периферійні. Однак, на нашу думку, не лише король і його клан, аристократія, високі каста, але й прості піддані мали права у гірській державі, що постала 1769 року. Вони також знаходили своє місце у *дхунго*. Батько єдиного королівства пише у “Дібія Упадеш”: “Справжнє багатство короля – його вояки і піддані” [Prithvi Narayan Shah 1964, 30]. Водночас ідеал індуїстської держави співіснував із політичними і соціальними поняттями, які виникли навколо *дхунго*. Мрія натхненника і лідера експансії за об'єднання гімалайських князівств про “сад 4 варн і 36 каст” накладалася на комплекс уявлень про *дхунго* або пов'язаних із ним. Ця держава і ця спільність включала “усіх підданих”.

Проте *дхунго* так і залишився в тіні індуїстської держави і державності. На поч. XIX ст. разом із реформами генерала Бхім Сена Тхапи, багаторічного прем'єра і фактичного правителя королівства (1806–1837), *дхунго* у значенні соціальної чи політичної одиниці зникає з непальських офіційних документів. Однак видається, що як певний моральний об'єднуючий ідеал, зрештою, як образ славного минулого *дхунго* лишався у свідомості непальців. Придворні бхарадари не цуралися різних методів палацової і міжкланової боротьби, що включала і підкуп, і обман, і фізичне усунення супротивника, однак вони зберігали вірність короні, коли це стосувалося зовнішньої загрози і незалежності

країни. Загрози, звісно ж, з боку британців, “хитрих, підступних” і “дуже сильних”, як їх називав Прітхві Нараян [Prithvi Narayan Shah 1964, 25–26]. Представники еліти пам’ятали завіти свого великого короля і розуміли, що пішовши на поступки британцям сьогодні, завтра незалежність і виживання їхнього гірського королівства будуть поставлені під сумнів. Тому, навіть потрапивши у немилість, часто не погоджувалися служити англійцям проти своєї країни. Так, наприклад, 1801 р. генерал (*казі*) Дамодар Панде відмовився від солідної британської пенсії та інших заманливих пропозицій. Так само вчинили і низка відомих офіцерів, таких як Бам Шах, А. С. Тхапа, Ранджор Сінгх та ін. [Shrestha 2005, 171–172]. Сильне відчуття спільності, згуртованість гуркхів, які насправді не були представниками одного народу, можна пояснити їхнім ментальним усвідомленням себе частиною інтегруючого організму *дхунго* – держави – ідентичності. Британський резидент у Непалі Гарднер після непало-англійської війни 1814–1816 рр. писав: “Вони (непальські вояки) відчували себе патріотами, билися, як патріоти, доводячи тим, що є, поза будь-якими сумнівами, найкращими солдатами, відданими своїй країні, і так промовисто об’єднані тим священним зв’язком” [цит. за: Shrestha 2005, 172]. Ймовірно, “священний зв’язок”, про який пише Гарднер, і є тією “інтегруючою ідентичністю”, комплексом ідей про сакральну державу і спільність *дхунго*.

Отже, поняття про *дхунго* являє собою комплекс древніх уявлень, традицій, обрядів і вірувань. Концепт *дхунго* переплетений із культом каменя, походить від нього. Культ каменя тісно пов’язаний з аграрною сферою. Поступово в Непалі камінь (*дхунго*) став асоціюватися з власністю на землю, а ще пізніше – з владою і державою. Так культ каменю еволюціонував у бік “політичний”, набувши рис державної, промонархічної ідеології у латентній формі. *Дхунго-камінь* став *дхунго-державою*: з ним стали асоціювати велику, сильну і неподільну державу. Варто підкреслити, що прослідковується зв’язок культу каменя і таких звичаїв, традицій, культів і ритуалів, промонархічних і політичних за своїм характером, але за походженням, як правило, аграрних, як загальнонепальське свято Дасаїн, культу королівських родових берегинь Таледжу і Кумарі. Маючи давнє коріння, термін

*дхунго* зустрічається в документах із сер. XVIII ст. в контексті об'єднавчої діяльності батька загальнонепальської держави, короля Прітхві Нараяна Шаха. Очевидно, що в часи Прітхві Нараяна і його перших спадкоємців *дхунго* асоціювався з великою сакральною державою, причому уявлення про індуїстське королівство і уявлення про ідеальну державу, створену за допомогою божественних сил, переплелися. Подібний синкретизм індуїстських традицій та уявлень і доіндуської (добуддійської) традиції, як і конкуруючий синкретизм двох основних релігій у державотворчій та ідейній сферах, є знаковою рисою середньовічного Непалу.

Дхунго-держава уособлювала державу, окрему від особи монарха, а тому бхарадари (аристократія) користувалися особливими правами; дхунго також виступає як своєрідна *спільнота*, *“інтеграційна ідентичність”*, *спільність*, що об'єднувала різних підданих короля Непалу. Уявлення про дхунго-державу (як комплекс ідей про єдину державу, спільність і своєрідну ідентичність) могли б еволюціонувати у бік формування загальнонепальської державної ідеології та спільності, однак цю роль зіграла традиція індуїзму. Разом із тим достатньо довго ідеї про *дхунго-державу* залишалися впливовими. На їхній основі у поєднанні з індуїстськими соціально-політичними традиціями був створений ідеологічний базис індуїстського королівства Непал.

Справді, в Непалі не існувало єдиного культу каменя. Однак у низки народів Непалу існували спільні риси цього культу в уявленнях про камінь як пов'язаний із божественною, монаршою владою, силою, чоловічим началом. Уявлення ж про сакральну *“камінь-державу”* могли виникнути із синкретизму традицій різних народів Непалу з певними індійськими впливами. Однак апробована століттями концепція індуїстської монархії і варнокастового суспільства, за якою стояв також давній процес санскритизації, виявилася сприйнятливою й адаптованішою до інтересів і устремлінь феодальної аристократії та держави на цьому етапі державотворення. Так *камінь-дхунго*, як і тантричні культури, буддійські впливи і племінні релігії з їхнім впливом на усі сторони буття королівства, поступово стає *“підводним каменем”*, а з часом – просто архаїзмом, навіть у початковому своєму значенні.



## ЛИТЕРАТУРА

Ванина Е. Ю. **Средневековое мышление: индийский вариант.** Москва, 2007.

Вольфрам фон Эшенбах. Парцифаль // **Средневековый роман и повесть.** Москва, 1974.

Габорио Марк. **Непал и его жители.** Москва, 1985.

Иванов Б. А. Культ Кумари в Непале // **Культура Непала: традиции и современность.** Санкт-Петербург, 2001.

**Кельтская мифология: Энциклопедия.** Москва, 2006.

Кретъен де Труа. Ивэйн, или Рыцарь со львом // **Средневековый роман и повесть.** Москва, 1974.

Ле Гофф, Жак. **Середньовічна уява.** Львів, 2007.

Ледков А. А. Роль элементов культа камня в формировании государственной идеологии непальцев // **Непал на рубеже тысячелетий.** Москва, 2002.

Ледков А. А., Лунев С. И. **История Непала. XX век.** Москва, 2011.

Лелюхин Д. Н. Социальная структура раннего непальского общества. *Грамма и панчали* в надписях Личчхавов // **Индия – Тибет: текст и феномен культуры.** Рериховские чтения 2006–2010 в Институте востоковедения РАН. Москва, 2012 .

Огнева Е. Д. Тибетцы // **Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл.** Москва, 1989.

Пессель М. **Золото муравьев.** Москва, 1989.

Рерих Ю. Н. Обряд разбивания камня // Ю. Н. Рерих. **Тибет и Центральная Азия.** Самара, 1999.

Чеснов Я. В. **Историческая этнография стран Индокитая.** Москва, 1976.

**A Shorter English-Nepali Dictionary.** Abbottabad, 1944.

Baral, Leelanatheshwar Sharma. **Life and Writings of Prithvinarayan Shah.** Unpublished PhD dissertation, University of London, 1964.

Burghart, Richard. The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal // **The Journal of Asian Studies.** Vol. 44, № 1, 1984.

Edicts of Ram Shah // Riccardi, T. J. The Royal Edicts of king Ram Shah of Gorkha // **Kailash.** Vol. 5. 1977.

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

*Gutschow, Niels and Shrestha, Krishna Prasad.* The *svamgu loham* in Bhaktapur – a contribution to the study of the Newar concept of space // **Kailash.** Vol. 3, №1, 1975.

*Hamilton, F. B.* **An Account of the Kingdom of Nepal.** Edinburgh, 1819.

*Kirkpatrick, W.* **An Account of the Kingdom of Nepaul.** London, 1811.

Letter 6. From Prithvi Narayan Shah to Rajivalocan Pandit // *Baral, Leelanatheshwar Sharma.* **Life and Writings of Prithvinarayan Shah.** Unpublished PhD dissertation, University of London, 1964.

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

*Prithvi Narayan Shah.* Ditya Upadesh // *Baral, Leelanatheshwar Sharma.* **Life and Writings of Prithvinarayan Shah.** Unpublished PhD dissertation, University of London, 1964.

*Riccardi, T. J.* The Royal Edicts of king Ram Shah of Gorkha // **Kailash.** Vol. 5. 1977.

*Shrestha 'Malla', Shiva Raj.* Nanyadeva, his ancestors and their Abhijana (original homeland) // **Ancient Nepal.** № 159. 2005.

*Shrestha, Tulsi Narayan.* **Nepalese Administration. A Historical Perspective.** Kathmandu, 2005.

*Stearns, Cyrus.* **King of the Empty Plain: The Tibetan Iron-Bridge Builder Tangtong Gyalpo.** Ithaca, 2007.

*Stiller, L. F.* **The Rise of the House of Gorkha: a study in the unification of Nepal 1768–1816.** Kathmandu, 1995.

*Toffin, G.* The Peoples of the Upper Kholā Valley // **Contributions to Nepalese Studies.** Vol. 3, № 1, 1976.

*Whelpton, John.* **A History of Nepal.** London, 2005.