

CHITTADHAR HRIDAYA: 115TH ANNIVERSARY OF THE NEPALESE POET'S BIRTH

Dmytro Markov

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

markovdmytro6@gmail.com

The article is dedicated to famous Nepalese author Chittadhar Hridaya, his writings and life-line. A special attention is paid to poet's formation years and social and cultural background as well as to social and political, cultural context of Nepal in the 1910–1940s. The main work of Chittadhar Hridaya – *Sugata Saurabha* – is being discussed. Poet's work for revival of Nepal Bhasa and culture of the Nepal Valley in the context of Buddhist ideas and religious reformism and modernism is also studied in the paper.

Keywords: Chittadhar Hridaya, Buddhism, Nepal, Nepal Bhasa, modernism, reformism

ЧІТТАДГАР ГРІДАЯ: 115 РОКІВ ІЗ ДНЯ НАРОДЖЕННЯ НЕПАЛЬСЬКОГО ПОЕТА

Д. Є. Марков

Чіттадгар Грідая – постать у сучасній непальській літературі більш ніж знакова. Це ж можна сказати і про значення спадку поета, прозаїка і просвітника в непальській культурі: у його творчості звучало чимало близьких непальському суспільству тем та ідей; творчість Чіттадгара Грідая, переплетена з традиціями і водночас сповнена модерністськими ідеями, сприяла відродженню мови непалбхаса і стала надзвичайним явищем у культурному ренесансі Непальської долини та в русі за збереження буддизму в Непалі. Найбільше він відомий завдяки поемі, присвяченій Будді, “Сугата Саурабха” (1948).

Життя письменника, просвітника та громадського діяча Грідаї припадає на складний, “межовий” час. Непал до 1951 р. перебував під владою авторитарного роду військових лідерів Рана (правили в 1846–1951 рр.), свого роду непальських “сьюгунів”. Король був бездіяльний, залишаючись тільки символом. Рана, що були спадковими прем'єрами і мали також князівський титул, часто не бачили відмінності між їхньою власністю і власністю королівства та його підданих. Цей період позначився суворим контролем і цензурою. Ізоляціоністський курс уряду Непалу, хоч країна і зберегла незалежність, виявився у своєрідному “напівколоніалізмі”: з одного боку, Рана однобічно орієнтувались на Британську імперію, яка отримувала від гімалайської країни все що бажала, а з другого боку, через репресивні методи урядування, які з часом тільки посилювались, саме непальське суспільство зазнало своєрідного “колоніального” поневолення власних же правителів. Це призвело до стагнації, дискримінації різних верств, серйозних соціальних проблем. Зокрема, тиск відчули непальські буддисти в Катманду та інших містах. Сам буддизм ваджраяни консервативні брахманісти Рана не забороняли, однак позбавили монастирі

їхніх привілеїв та конфіскували землі, які вони мали для підтримки ступ, храмів та організації буддійських фестивалів та інших активностей. Індуїстський культ посів привілейоване становище, буддисти в низці ситуацій піддавались дискримінації урядом Рана. Дійшовши висновку, що саме непалі (індо-арійська мова) має бути єдиною державною, уряд Рана заборонив видавати будь-що іншими мовами країни. Насамперед метою закону була *неварі*, або *непал-бхаса*. Все нове і західне, іноземне Рана сприймали з підозрою. Модерністські ідеї, на думку уряду, мали зруйнувати усталений лад, були взагалі загрозою. А тому організації, публікації тощо, які мали хоч найменшу таку конотацію, зазвичай заборонялися або зазнавали цензури. Саме в таких умовах мав жити і творити поет Чіттадгар Грідая: його рідна мова була заборонена, а свободи для його допитливого розуму було все менше і менше.

Звісно, тиск або обмеження мали й зворотний ефект. Непальські письменники і публіцисти, що писали мовою непал-бхаса, ще більше згуртувались. Вони перетворювали внутрішні двори старих будинків на свого роду центри літературної творчості, де збиралися і читали свої роботи. Відомий просвітник і поет Йогабір Сімга Кансакар (1885–1942) (наставник на ниві поезії і друг Чіттадгара), наприклад, так трансформував частину приміщень свого магазину тканин. “Заборонена література” все одно циркулювала на книжковому ринку, а ідеї індійських реформістських організацій та рухів, зокрема Ганді, набували популярності серед місцевої інтелігенції. Наприклад, згадуваний Йогабір Сімга Кансакар у молодості був членом “*Ар’я самадж*”¹, захоплювався Ганді та письменниками Бенгальського відродження (культурний, соціальний, мистецький та інтелектуальний рух у Бенгалії (в часи Раджу, за панування Британії) у XVIII – 1-й пол. XX ст.; у XIX–XX ст. яскравими представниками Бенгальського відродження була сім’я Тагорів, творчістю яких також надихалися непальські інтелектуали) та виступав за жіночу освіту (щось нечуване в ті часи в Непалі). Буддисти також не залишалися осторонь “забороненої діяльності”. Вони спрямували свій погляд на південь, і в 1920–30-х рр. виникає реформістська течія непальського буддизму, пов’язана із *тхеравадою* і *Maha Bodhi Society*. Так з’явилися перші безшлюбні монахи-аскети *бгікиу*, що проповідували “повернення до Слова Будди” і поділяли ідеї модерністського (або протестантського, як його називають деякі дослідники) буддизму. Такий релігійний і просвітницький імпульс мав багато спільного із процесами в інших буддійських країнах, наприклад у Шрі-Ланці, адже, зрештою, і був наслідком зіткнення “старого і нового”, “модерністського і традиційного” (див.: [Harris 2006]). Прихід цих “нових” ідей так чи інакше також напряму пов’язаний із діяльністю сингальського реформатора буддизму Анагаріки Дгармапали, як і індійських інтелектуалів та їхніх західних колег. Перші монахи реформістського спрямування були зустрінуті суворо, і невдовзі Рана вислала їх із країни, а їхня діяльність як поширення шкідливого “неортодоксального буддизму” була заборонена [Gellner 1986, 128–145]. Та модерністські ідеї все одно проникали, а прихильники руху за культурне відродження Непальської долини і *непал-бхаса* не збиралися здаватися. Чіттадгар Грідая був одним із цих “незламних”, причому одним із найяскравіших, незважаючи на м’якість характеру і скромність [Lewis and Tuladhar 2010, 3–14].

Чіттадгар Грідая народився 19 травня 1906 р. (за іншими даними – 6 червня) в Катманду. За народженням він Чіттадгар Туладхар, а псевдонім Грідая (неп.-б. та санскр. “серце”) поет прибрав пізніше. Саме під цим поетичним іменем він і став відомим автором у Непалі. Непальська субкаста туладхарів, частина *урай*, була відома ще з Середньовіччя як багаті, освічені купці і віддані буддисти. Туладхари, буддійська еліта, мали тісні контакти з Тибетом і були знаними патронами буддизму, як непальського², так і тибетського, а пізніше й різних реформістських нових течій буддизму. До 1959 р. *урай* мали великий осередок у тибетських містах, як-от Лхаса і Шигадзе [див.: Lewis 1995], у яких цим непальським купцям належали численні магазини і торгові будинки. Протягом століть торгівля між Тибетом та Індією

була саме в руках цих хоробрих трансгімалайських мандрівників-негоціантів. Це стосувалося і сім'ї Чіттадгара: його батько, Драб'я Дгар Туладхар, мав торговий будинок у Лхасі і тривалий час жив у Тибеті, тому роками юний Чіттадгар батька не бачив. Але, оскільки сім'я була досить заможною, майбутній поет здобув хорошу освіту. Чіттадгар навчався в одній із престижних шкіл у Катманду, де здебільшого здобували знання діти індуської еліти, юні брахмани. Окрім того, значущою була домашня, традиційна освіта. Самоосвіту здібний до мов Чіттадгар не припиняв і в дорослому віці. Так він, зокрема, вивчив гінді.

Однак якщо говорити про традиційну освіту, то вивчення санскриту та індійської класики з пандитом *брахманом*³ – ось був той фундамент освіченого непальця як у давнину, так і в часи Чіттадгара. Далі молодий Чіттадгар студіював і буддійські санскритські тексти під керівництвом *баджрачар'ї*, сімейного *пурохіта*⁴, тобто сімейного духовного наставника, роль якого в непальських буддистів відігравали *баджрачар'ї*. У часи юності поет ознайомився і з магаянськими класичними творами, серед яких особливе місце посідали сутри, як-от, наприклад, *Лалітавістара*, присвячена життю Будди. На поч. ХХ ст. вона була вперше повністю перекладена і надрукована мовою непал-бхаса буддійським пандитом Ністхінандою Баджрачар'єю⁵. Її, як згадував поет, читали їхні буддійські священники, приходячи в дім сім'ї Чіттадгара, а потім він сам неодноразово читав *Лалітавістару* мовою непал-бхаса. Був знайомий поет і з іншою санскритською класикою про життя Будди – “*Буддачарітою*” Ашвагхоши.

Пізніше завдяки книгам з Індії та зв'язкам непальських купців *урай* як у Тибеті, так і в Індії до Чіттадгара Грідаї надходили і книги, що видавали мовою гінді і європейськими мовами буддисти-модерністи та просвітники. Так до рук Чіттадгара потрапили книги видані Рахулом Санскрітьяною (1891–1963), зокрема *Буддачар'я* (1931). Це була й низка інших священних текстів буддистів, а також філософських праць, присвячених буддизму і виданих в Індії або в Європі [Lewis and Tuladhar 2010, 7–11]. Особливу роль у житті Чіттадгара відіграла *Дгаммапада* – текст *Дгаммапади* поет читав у тюрмі, коли всі книги світського характеру були заборонені. Сам Чіттадгар Грідая зазначав, що без цих книг не народився б головний його твір, його “улюблена дитина” – поема, присвячена Будді, “Сугата Саурабха” [Lewis and Tuladhar 2010, 5–11]. Але основною причиною поет називав інше – не книгу, а обставину – своє потрапляння за ґрати за написання віршів мовою непал-бхаса.

1940 р. Чіттадгар Грідая видав в Індії (в Непалі це зробити було неможливо через заборону) поему “Мати”, присвячену своїй матері, що нещодавно померла. Свою елегію поет підписав так: “Грідая, бідний сирота”. Це привернуло увагу поліції. Грідая вже був помічений у “незаконній діяльності”, його вже декілька разів заарештовували разом з іншими представниками неварської інтелігенції (хоча його особиста “революційна діяльність” ніколи не передбачала політичних вимог, поет фокусувався суто на культурі і мові). Поліцейські побачили в підписі до поеми прихований смисл: «“Що означає – бідний сирота?” – спитали вони», – згадував поет. “Я був розбитий горем через смерть матері. І якраз тоді написав вірш...” Однак поліція не повірила Чіттадгару. “А чи не мав ти на увазі, кажучи про сироту, неварів, що тепер позбавлені рідної мови?...” – запитав один зі слідчих. “Ні, але якщо ви саме так зрозуміли мої слова – тоді я пишаюся тим”, – відповів Чіттадгар [Lewis and Tuladhar 2010, 6–7]. Вирок був суворий і винесений дуже швидко: 6 років у найсуворішій тюрмі Катманду.

У тюрмі всім в'язням було скрутно. Але до Чіттадгара приходила його сестра Моті Лакшмі – це втішало його надзвичайно. Однак згодом вона також стала частиною “таємного плану”: на папері, у якому сестра приносила їжу, поет писав вірші, ховаючи в щілинах скрині, єдиної речі, що дозволили мати в'язням. Пізніше, коли через ремонт у тюрмі всіх політичних засуджених перевели в одне приміщення, вся непальська інтелігенція жила разом. Тоді ж їм було дозволено читати духовну літературу, і Моті Лакшмі принесла брату *Дгаммападу*. Але писати доводилося таємно.

Тільки художнику Ч. С. Маскею дозволили малювати: наглядачам сподобалися його малюнки індуських божеств, і щоб він намалював самих поліцейських, митця забезпечили усім необхідним. Так художник замалював і свої побратимів, і зокрема Грідаю, коли той писав поему “Сугата Саурабха” [Lewis and Tuladhar 2010, 11].

Джерелами для поеми про Будду – від народження в Лумбіні до паринірвани Вчителя – були згадувані сутри і тексти, а єдиною книгою, яку поет мав при собі, була *Дгаммапада*. Все інше, зокрема й *Лілітавістара*, Чіттадгар Грідая використував лише по пам’яті. “Сугата Саурабха” – твір сучасною мовою, але з численними санскритськими елементами, навіть “санскритськими неологізмами”. Твір апелював до модерністських ідей, а з деяких пасажів стає зрозуміло, що автор знайомий і з сучасною йому західною літературою, зокрема англійською. Цікавим є і поєднання давньої традиції *каві* (індійської поезії) та сучасного стилю й сучасної мови. У цих рисах виявляються унікальність цього твору і той “межовий” час, у який жили Чіттадгар Грідая і його покоління.

У творі відчувається, що автор має саме *магаянський* бекграунд, є тут і ідеї *ваджраяни*, але вони поєднані з модерністським впливом *тхеравадинців* і їхніх текстів, яких Чіттадгар дуже шанував. Філософські концепції буддизму, як-от учення про порожнечу (*шуньявада*) і досконалу мудрість (*праджняпараміта*), ми також знайдемо на сторінках поеми Грідаї – очевидно, що автор, хоч і мирянин, добре орієнтувався в буддійській філософії (див.: [Hridaya 2010, 23–329; Lewis and Tuladhar 2010, 8–11]). Соціальна тематика і новий погляд на етику та суспільство, що підтримувався буддійськими реформаторами, також знайшли відбиття. В одному епізоді Будда, зустрівши хлопчика-пастуха з недоторканих, приймає молоко від нього (за кастовими традиціями представник високих, чистих каст не може приймати воду і їжу від нижчих, тим паче від недоторканих: це несе ритуальне “забруднення”; за умов, коли кастові норми в часи Рана посилювалися і буддійський сегмент суспільства відчув значний тиск у питаннях каст, кастової ритуальної чистоти і низки обмежень, такі ідеї, безумовно, видаються опозиційними; це також дуже егалітарний пасаж Чіттадгара, що відображає те, які цінності поділяв він, як сприймав буддійську етику в умовах брахманічного консерватизму; це звучало в унісон із баченням багатьох реформаторів, включаючи реформістських буддійських діячів). У Чіттадгара Грідаї мудрість і слово Будди – для всіх людей, адже всі вони – брати [Hridaya 2010, 112, 173–174]. Поезія насичена епітетами, образами і термінами, що відсилають у глиб традицій поезії Індії та Непалу, це стосується і того, у який спосіб змальовує поет свого головного героя – Будду [Hridaya 2010, 183–208]: “Завдяки Господу Всевідець, що бачить усі речі такими, як вони є, звільнений *архат* (звільнений аскет. – М. Д.), *Сугата* (один з епітетів Будди. – М. Д.), Вчитель для людей і божеств, перевізник, що переправляє непробуджених на шляху до просвітлення, досконалий у поведінці, мудрець, що відкриває вищу істину минулого, сьогодення і майбутнього, рятівник і вчитель для всіх людей... Він, найдосконаліший, дорогоцінний Учитель, достойний шанування кожної миті...”

“Сугата Саурабха” – дуже непальське явище, зокрема й із культурного та навіть етнічного погляду, адже вона насичена непальським колоритом. Всюди, де *Лалітавістара* або *Дгаммапада* “мовчать”, поет занурюється у вир непальського життя. Цей культурний контекст промовистий: Чіттадгар згадує різноманітні практики і явища, знайомі кожному непальцю й сьогодні. Це струнки храми-пагоди “народу Будди”, а в архітектурі міст вгадуються обриси традиційних непальських вулиць. Чіттадгар Грідая згадує фестивалі (наприклад, *панчадану*, коли миряни вшановують *сангху* та *будд* дарами), божеств і навіть назви деяких храмів у Катманду тощо. Не втримується Чіттадгар Грідая і що б не “вживити” давню непальську легенду про походження частини *сангхи*, *шак’ів* від “народу Будди”: поема ніби оповідає про предків непальців, а часом читачу може здатися, що дія відбувається просто зараз,

у Непалі в часи Чіттадгара Грідаї [Hridaya 2010, 24–329; Lewis and Tuladhar 2010, 344–346]. Звернувся автор і до сюжетів деяких непальських *джатак* і *авадан* (популярних історій про буддійських героїв, будд і попередні втілення Будди), що мають чисто непальське соціокультурне забарвлення (про непальську популярну буддійську літературу див.: [Lewis 2000; 2015]). Цікаво, що як ці твори свого часу пройшли “одомашнення” непальцями з редагуванням сюжетів тільки в домодерні часи, так певне “одомашнення” проходять наративи і сюжети про Будду Гаутаму вже в сучасному контексті 1940-х рр. у творі “Сугата Саурабха”. Не включив Чіттадгар тільки традиційні ідеї та наративи, пов’язані з легендами про створення країни Непалу (про цей міф і джерела, що його фіксують, див.: [von Rospatt 2009]). Для поета важливіше зосередитись на життєвому шляху Вчителя (в цьому також можна вбачати модерністські впливи на автора). Всі інші можливості привнесення непальського культурного контексту в тіло твору поет радо використовує.

Значну частину поеми Чіттадгару вдалося написати саме в тюрмі, а після звільнення 1946 року він завершив твір і видав його 1948-го в Калькутті. “Сугата Саурабха” Чіттадгара Грідаї і сьогодні залишається одним із найоригінальніших поетичних творів мовою *непал-бхаса*. Та для непальців це водночас і символ відродження культури і традицій Непальської долини та рідної мови.

Після повалення режиму Рана в 1951 р. заборона на *непал-бхаса* була скасована. Чіттадгар Грідая разом із прихильниками розпочав активну просвітницьку діяльність.

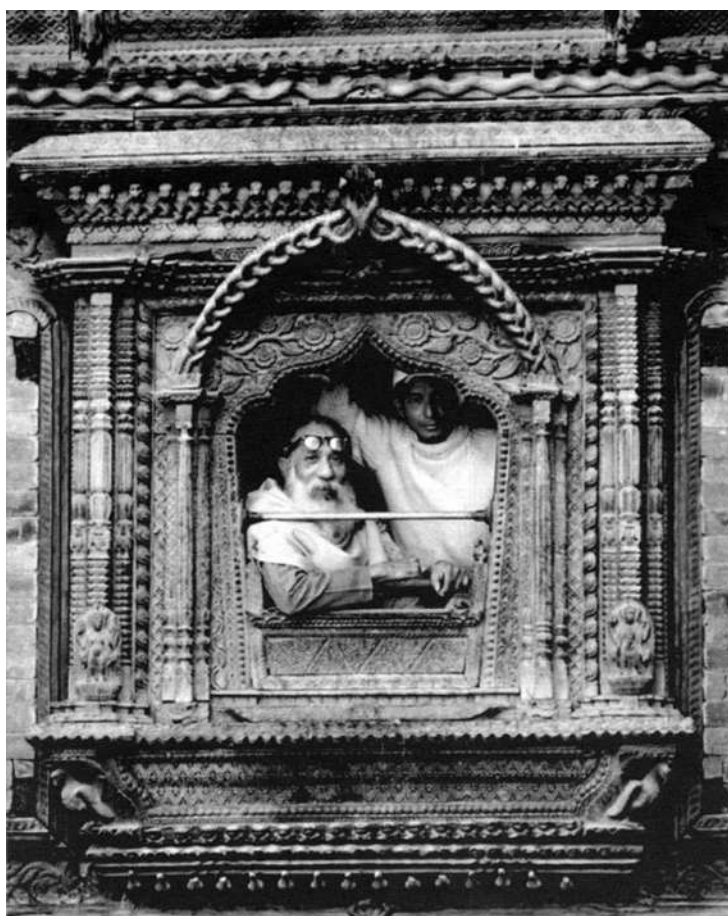
1956 р. король Непалу Махендра удостоїв поета титулу “*каві кешарі*” (“лев серед поетів”) та інших відзнак.

Свій будинок Чіттадгар Грідая подарував організації, що захищала і розвивала літературу мовою *непал-бхаса*, – *Непал Бхаса Парішад*. У Непал Бхаса Парішад поет не полишав копіткої праці на благо батьківщини і рідної мови аж до своєї смерті 9 червня 1982 р.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Чіттадгар Грідая в тюрмі (1944), малюнок Ч. С. Маскея



Чіттадгар у традиційному непальському вікні



Кімната Чіттадгара Грідаї в його будинку в Катманду (тепер меморіальний музей поета)

¹ *Ар'я Самадж* – одна з реформістських організацій в Індії, що виникла в XIX ст. і пропагувала “повернення до першопочатків індуїзму” та підтримувала низку соціальних нововведень.

² Під *непальським буддизмом*, або *непальською ваджраяною магаяною*, тут маємо на увазі традиційний буддизм, що майже 2000 років поширений у Непальській долині і на деяких сусідніх територіях, відомий також як *неварський буддизм*. Основним ареалом непальського буддизму протягом століть є сама долина Катманду, а визначними центрами цієї течії південноазійської магаяни є численні монастирі і храми та ступи. Найбільша їхня кількість зосереджена в Катманду і Лалітपुरі та інших містах і містечках Непальської долини [Locke 1985]. Священство в непальському буддизмі – це, попри їхній чернечий статус, буддійські домогосподарі *баджрачар'ї* і *шак'ї*. Вони ж разом утворюють касту *баре* [Gellner 1989; von Rospat 2001]. Непальське суспільство, частина індійської цивілізації, і є питомо кастовим у своїй соціальній організації, а тому і сангха у процесі історії перетворилась на кастову групу. Невари – автохтонне населення Непальської долини, що сповідує буддизм та індуїзм і розмовляє мовою *непал-бхаса* (неварі), тибето-бірманською мовою. Водночас основною мовою ритуалів і текстів непальського буддизму є санскрит. Санскритом, відповідно, записаний “непальський канон”, “*9 дгарм*”, переважно магаянських сутр, як-от *Лалітавістара* й *Аштасахаширіка Праджняпараміта сутра* і т. ін. [Locke 1985; Lewis 1993, 309–354].

³ Непальська традиція вивчати санскрит у брахмана поширювалася навіть на буддійських монахів, баджрачар'їв. Тому нічого незвичного в такій практиці в непальському індусько-буддійському суспільстві не було в ті часи.

⁴ Пурохіт (неп.) – наставник вірян у Непалі. Для мешканців Непальської долини індуїстів це брахман, а для сімей буддистів – баджрачар'я.

⁵ *Ністхінанда Баджрачар'я* (1858–1935) – буддійський просвітник і письменник, перекладач, що вперше видав книгу мовою непал-бхаса. Ці перші книги були сутри у творчому перекладі із санскриту сучасною мовою, наближеною до тодішньої вимови, – *Праджняпараміта* (1909) і *Лалітавістара* (1914). Пандита Ністхінанду вважають одним із творців сучасної мови непал-бхаса, тому він, як кажуть непальці, один із “чотирьох стовпів непал-бхаса” і, безумовно, відіграв важливу роль у русі за культурне відродження Непальської долини та стояв біля витоків буддійського реформізму (більше про літературу мовою *непал-бхаса* і перші переклади див.: [Lienhard 1984; Gellner 1986]).

REFERENCES

Gellner David N. (1986), “Language, Caste, Religion and Territory: Newar Identity Ancient and Modern”, *European Journal of Sociology*, Vol. XXVII, pp. 102–148.

Gellner D. N. (1989), “Buddhist Monks or Kinsmen of the Buddha? Reflections on the Titles Traditionally Used by Shakyas in the Kathmandu Valley”, *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, Vol. 15, No. 1–2, pp. 5–20.

Harris Elizabeth J. (2006), *Theravada Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-Century Sri Lanka*. Routledge Critical Studies in Buddhism, Routledge, London and New York.

Hridaya Chittadhar (2010), “Sugata Saurabha”, in Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man, *Sugata Saurabha – An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya*, Oxford University Press, New York, pp. 21–331.

Lewis T. (1993), “Contributions to the Study of Popular Buddhism: The Newar Buddhist Festival of Gumlā Dharma”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16, No. 2, pp. 309–354.

Lewis Todd (1995), “Buddhist Merchants in Kathmandu: The Asan Twah Market and Uray Social Organization”, in *Contested Hierarchies*, Clarendon Press, Oxford, pp. 38–79.

Lewis Todd (2000), *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism*, State University of New York Press, New York.

Lewis T. (2015), “Avadānas and Jātakas in the Newar Tradition of the Kathmandu Valley: Ritual Performances of Mahāyāna Buddhist Narratives”, *Religion Compass*, 9/8, pp. 233–253.

Lewis Todd T. and Naresh Man Bajracharya (2016), “Vajrayāna Traditions in Nepal”, in *Tantric Traditions in Transmission and Translation*, David B. Gray and Ryan Richard Overbey (eds), Oxford University Press, New York, pp. 87–198.

Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man (2010), *Sugata Saurabha – An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya*, Oxford University Press, New York.

Lienhard S. (1984), *Songs of Nepal. An Anthology of Nevar Folksongs and Hymns*, Center for Asian and Pacific Studies, University of Hawaii.

Locke J. K. (1985), *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bahas and Bahis of the Kathmandu Valley*, Sahayogi Press, Kathmandu.

von Rospatt A. (2001), “The Survival of Mahāyāna Buddhism in Nepal. A Fresh Appraisal”, in *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 5, Hamburg, pp. 167–189.

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