

UDC 94(541.35):294.3

**ROYAL BUDDHIST FESTIVALS IN PREMODERN NEPAL:
SOCIO-POLITICAL SYMBOLISM AND RELIGIOUS IDENTITY***D. Markov*

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

The article focuses on the social and political symbolism of Buddhist royal festivals in traditional Nepal and the ideas they carried. The study analyzes the history of identities of various social groups in pre-modern Nepal, as well as a number of aspects of state ideology. It is emphasized that the socio-religious situation in pre-modern and partly early modern Nepal was influenced by the phenomena of dualism in the foundations of state ideology, which probably stemmed from the coexistence of two great traditions (Buddhism and Hinduism). Thus, the king for the subjects is both the ideal Hindu monarch Rajadhiraja and the Buddhist universal ruler Chakravartin. Both Hinduism and Buddhism “offered” their own versions of the ideological base of monarchical power, which were often intertwined (in a syncretic way).

The author relies, in particular, on M. Blok’s theory of “rebounding violence”, which is useful in the study of “ritual grammar” of socially oriented ritual. The study of socially oriented rituals and festivals in the Nepalese context, such as the royal Buddhist festivals *Samyak Mahadana*, *Karunamaya (Avalokiteshvara) rathjatra*, helps to deconstruct pre-modern political and social ideas by analyzing the symbolism of these festivals. The author concludes that, in addition to strengthening royal power and ideology, this type of festival was aimed at affirming the religious identity of the participants and “helping” to reestablish the hierarchy and postulate its pro-monarchical nature. This was another force of pre-modern “national” integration through rituals. Another side of that process concerns *Samyak*: that festival strengthens Buddhist identity (with no strong Hindu “parallel” association of the festival and its religious, social and political ideas) and socio-religious boundaries of the Buddhist groups.

Keywords: ideology, Nepal, monarchy, royal Buddhist festivals, sangha, social and religious identity

**БУДДІЙСЬКІ КОРОЛІВСЬКІ ФЕСТИВАЛІ В ДОМОДЕРНОМУ НЕПАЛІ:
СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ СИМВОЛІЗМ І РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ***Д. Є. Марков*

Непальський буддизм, як унікальна санскритська гілка (адже головна мова його текстів і обрядів – санскрит) індійської *магаяни*, що фактично перестала існувати на теренах субконтиненту, у самій Індії, навпаки, продовжує буддійські стародавні традиції. Непальський буддизм, отже, у певному сенсі – найближчий родич індійського буддизму магаяни. Буддизм, про який ми говоримо в цій статті, – це *ваджраяна*, тобто езотеричний буддизм, відомий також як *неварський буддизм*. Головним ареалом поширення непальського буддизму, його форпостом є Непальська долина (долина Катманду) – історичний, культурний, політичний і релігійний центр Непалу, який відіграв найважливішу роль у становленні держави і в історії та розвитку основних релігій Непалу, двох великих традицій: буддизму та індуїзму.

© 2020 D. Markov; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Непальський буддизм, буддизм *ваджраяни*, з усією його багатогранністю практик і вчень, з його містицизмом, з одного боку, зберігав стародавні традиції індійської магаїни і плекав саму серцевину дгарми Будди, а з другого – мав постійно пристосовуватися до дедалі нових і нових соціальних та політичних реалій, релігійних трансформацій. Це буддизм, де миряни і *сангха* не тільки навчилися мирно співіснувати з індуїзмом, а й знайшли своє місце в кастовій системі, освяченій *дгар-машастрами*, і пристосувалися до пробрахманської орієнтації еліт і королівського двору. Сангха і буддисти Непалу були підданими індуських королів – їхні монархи, представники практично всіх династій (від Ліччхаві (IV–IX ст.) до Шах (з 1769 р.)), здебільшого спиралися на брахманів і підтримували переважно індуські придворні культу, що, правда, не заважало їм поважати і вчення Будди. Це теж було важливою обставиною, яку сангха мала враховувати. Однією з таких стратегій були синкретичні вияви, як і практика паралельності культів: *Шива* шанувався як *бодгісаттва*, *Будда* або *бодгісаттва* в іншому контексті – як шиваїтський святий або навіть сам Шива і т. д.

Водночас непальські буддисти, навіть надаючи своїм езотеричним ритуалам іноді “брахманічної форми” (для того щоб вони були “зрозуміліші” для консервативних придворних індуїстів і непальських правителів), не забували подбати про те, щоб сама традиція “зсередини”, її *основа* залишалася саме буддійською. Всі основні буддійські смисли мали бути збережені, незважаючи на “обгортку”. У цьому винахідливість магаїанського і ваджраянського буддизму, а можливо, і буддизму взагалі як такого. Р. Девідсон реконструює на прикладі середньовічної Індії, як у палацах магараджів формувалися певна “езотерична ідеологія” і супутня їй “езотерична імперська метафора”, що зміцнювала владу *чакравартіна* – *магараджідхіраджі*, і як відбувалося переплетення індуських та буддійських ідей і практик [див.: Davidson 2002]. Такими були придворні реалії середньовічного індійського князівства або величезної, могутньої держави. Ба більше, можливо, такий феномен просто й не зникав ніколи: ще з часів ревного імператора-буддиста Ашоки, як це помічає Г. Бонгард-Левін, брахмани продовжували відігравати важливу роль і при дворі, і в житті суспільства [див.: Бонгард-Левин 1973]. Цікаво, що такі реалії були “експортовані” і до інших країн, які зазнали впливів індійської цивілізації: середньовічний тайський матеріал показує, що брахмани відігравали важливу роль при королівських дворах і в королівському культі [див.: Tambiah 1976].

Серед багатьох традицій буддизму, які були дбайливо збережені непальцями, можна зустріти різні практики, і зокрема “таємні” езотеричні, серед яких багато складних, таких, що “перетворюють свідомість”, традиції шанування численного ваджраянського / магаїанського пантеонів непальського буддизму (який Д. Геллнер називає “бароковим” через його складну систему, багаторівневість і деяку “заплутаність”), читання сутр і шанування священних книг і т. д. Всі ці практики непальці успадкували від індійської магаїни, по-своєму осмисливши їх. Наприклад, переосмислення сакрального-географічного простору виразилося у формуванні ідей і текстів, які заявляють про унікальність, самодостатність і незалежність непальської буддійської лінії і, звичайно ж, сакральність самої країни, “благословенного буддійського краю”, що є питомо непальською особливістю. Однак серед усіх цих практик особливе місце посідають кілька важливих буддійських фестивалів, які через тісний зв’язок з монархією і глибокий політичний символізм названі дослідниками королівськими. У них обов’язковою була присутність монарха. Передусім це Сам’як Магадана та фестивалі бодгісаттви Авалокітешвари в Катманду і Лалітпурі, однак ми торкнемося і декількох інших. Ці королівські фестивалі через свої “символи” і “метафори” можуть багато розповісти про суспільство, у контексті якого формувалися, про його ідеали, про державну ідеологію і про цілу низку “ідентичностей” / приналежностей у домодерну епоху, а не тільки про традиції релігійної громади буддистів – сангхи і про вчення Сіддгартхи Гаутами Будди.

Сам'як Магадана (санскр. “ідеальний”, також “всеосяжний” і “великі дари”, тобто його назву можна перекласти як “ідеально-всеосяжний фестиваль буддійських дарів”) продовжує традицію давньоіндійських буддійських фестивалів *панчаваршика* [Lewis 1993, 309–354; Lewis 1995, 67–70; van den Hoek 1996, 195–211]. Важлива його частина, як і під час іншого, спорідненого фестивалю, присвяченого перемозі Будди над Марою і досягненню просвітлення, – *Гунла*, – це *панчадана*, практика підношення мирянами сангсі і буддам 5 “правильних” подарунків. Ці дана, дари, згідно з буддійським вченням, приносять “добрі заслуги” (*пунья*). Подібні фестивалі, текстуально і символічно пов'язані з традицією панчаваршики, зустрічаються і в інших куточках буддійського світу [див.: Gombrich 1971].

Очевидно, що *панчадана* – одна з найдавніших буддійських традицій у принципі. Практику *панчадани* під час таких фестивалів описують ще ранньосередньовічні китайські ченці-паломники Їцзін і Сюань цзан [див.: Takakusu 1896, 46; Lewis 1993, 338–339]. Непальські фестивалі *Сам'як* і *Гунла* – жива традиція, і в нинішній своїй формі вони загалом, як вважають дослідники, сформувалися в Середньовіччя, в епоху непальської династії Малла (1200–1769), і були сприйняті та збережені, лише з деякими змінами, і наступною династією Шах у XVIII ст.

Якщо фестиваль *Гунла* проходить щоліта (він припадає на місяць непальського календаря *гунла*, який приблизно відповідає серпню), то головний *Сам'як* у Катманду – раз на 12 років, що було встановлено з часів короля Прітхві Нараяна Шаха (1769–1775), першого короля сучасної непальської держави з династії Шах [van den Hoek 1996, 199; Chaulagain 2003, 113]. До цього *Сам'як* міг проводитися і проводився частіше [див.: Lewis 1993; 1995]. Два інших міста, історичні столиці Непалу, також зберегли традицію фестивалю *Сам'як Магадана*. З часів приходу до влади в Катманду династії Шах у 1769 р., коли Прітхві Нараян, амбітний князь Горкхи, сів на троні у Катманду, перемигши останніх трьох князів Малла, *Сам'як* у Катманду набуває статусу “головного” фестивалю, символічне його значення зростає. Що стосується “паралельних” джатр у двох інших старих столицях Непалу, то процесії сангхи і *панчадана* під час цієї давньої джатри в Лалітपुरі і Бхактаपुरі збереглися донині, однак *Сам'як* у цих містах став регіональним явищем.

У своїй монументальній роботі, присвяченій непальським монастирям долини Катманду, відомий дослідник непальського буддизму Дж. Лок зазначає, що спеціальне земельне дарування та соціорелігійна організація для забезпечення проведення фестивалю, *гутхі*, існують щонайменше з XVI ст. [Locke 1985, 288]. Але, як ми вже відзначали, *панчадана* – характерна риса буддійської обрядовості з глибокої давнини. Непальська буддійська традиція відносить зародження фестивалю до часу самого Будди або ж пов'язує появу *панчадани* з епохою “ідеального” буддійського імператора-чакравартіна Ашоки з династії Маур'їв, який виступає, зокрема, у непальських середньовічних текстах як образ зразкового монарха-буддиста (Ашока як “монарх-модель”), якого необхідно наслідувати і непальському володарю.

Всі непальські фестивалі і колективні дійства, – зазначає американський буддолог Т. Льюїс, – таять у собі надзвичайно широку інформацію не тільки щодо багатьох проблем релігії або специфіки обрядів, а й про ідеали суспільства, вони допомагають реконструювати політичні та релігійні ідеї (попри консервативність ритуалу, останній все ж змінювався, хоч і досить повільно), можуть багато розповісти про ієрархію і взаємодію різних соціальних і релігійних груп (у нашому випадку – сангхи з владою). Навіть соціально-економічні питання також знайшли своє відображення в традиційних фестивалях, їх необхідно лише “правильно читати” [Lewis 1995, 67]. *Сам'як* (що можна сказати і про інші королівські фестивалі, зокрема й про *ратхаджатру Авалокітешвари* (*Карунамаї*)) містить у собі весь соціально-політичний мікрокосм домодерного Непалу. У ньому беруть участь різноманітні групи, яким відведено своє чітко визначене місце, як про це пише Т. Льюїс [Lewis 1995, 67]. Багатогранним символізмом сповнене все: кожен елемент “сценарію”

фестивалю, кожна соціальна група, яка присутня і виконує свою роль у джатрі. Просторовий символізм також важливий: яку територію міста охоплює джатра, де процесія робить зупинки, якою дорогою рухається і т. д. Саме “рух”, безумовно, має релігійні або релігійно-філософські алюзії, а також несе середньовічну “політичну метафору”: це очищення простору, навіть “освоєння” його. Все підкреслює важливість *центру*, й ієрархічні рівні співвідносяться із сегментами мандали-міста і мандали-держави, країни.

Сам’як, як королівський фестиваль, передбачав неодмінну присутність непальського монарха (хоча в низці випадків під час таких джатр його міг “заміщати” королівський меч). Королі і князі Малла були обов’язковою частиною дійства. Після 1769 р. “естафету” в Малла перейняли королі династії Шах, які прагнули зберегти всі основні традиції попередників, підкреслюючи в такий спосіб спадкоємність влади. Адже участь монарха в різноманітних ритуалах, фестивалях, шануваннях місцевих божеств, особливо пов’язаних із захистом країни і королівської влади, була частиною важливих обов’язків короля (*раджадгарма*). Політичний складник джатри яскраво акцентується: перед нами тісний зв’язок короля і сангхи та буддійських підданих. “Помістивши короля в структуру ритуалу, засновники культу зробили залученість держави перманентною рисою цього ритуалу”, – пише непальський дослідник Кхатрі про політичний бік ритуалів іншого королівського буддійського фестивалю – *Карунамая ратхаджатра* (що, звичайно, стосується і Сам’яку) [Khatry 1996, 100]. Необхідно зауважити, що ритуал у багатьох домодерних суспільствах, не тільки в непальському, відігравав важливу роль. Ритуал у контексті середньовічного суспільства – чудовий спосіб донести ті чи інші ідеї. Ба більше, ритуал міг відігравати роль інтеграційної сили, наприклад, для середньовічного соціуму або маніфестувати легітимність монарха і влади. Грань же між театралізованим ритуалом і реальністю в уявленнях середньовічного суспільства була більш гнучкою і проникною.

Окрім того, *мандала* відігравала фундаментальну роль в уявленнях мешканців країн Південної і Південно-Східної Азії про простір, що в такий спосіб, безумовно, “універсалізувався”. Простір цей включав усі рівні: від мікро до макро, від нижчого до вищого. От що професор С. Тамбіа пише, коментуючи ці уявлення: “Космологія реалізується і в архітектурі, у місці розташування палацу і самої столиці. Наприклад, столиця – це гора Меру усього королівства, а в самій столиці палац являє собою центральну вісь Світу, довкола якої йдуть одна за одною плеяди концентричних кіл” [Tambiah 2013, 513–514]. Комплекси королівських площ столиць Малла (Катманду, Лалітпура і Бхактапура), розбудованих навколо палаців королів, оточених храмами, чудово ілюструють ці ідеї.

Отже, королівський символізм ґрунтувався на *принципі мандали*, яка сприймалася на субконтиненті, як і в ареалах впливу індійської цивілізації, як сакральний і політичний домен, як *модель універсуму*. Концепт мандали полісемантичний, але в цьому разі через ритуал виявляє себе та “езотерична імперська метафора”, про яку писав американський буддолог Рональд Девідсон. Вона прославляє *чакравартіна*, могутнього всесвітнього буддійського володаря, захисника дгарми. Для принципу мандали, і зокрема в соціально-політичному зрізі ідей, що він несе, необхідно виділити такий аспект: важливість центру, від якого відходять лінії і сегменти, віддаляючись до периферії простору. У такій езотеричній мандалі, зауважує Р. Девідсон, сидить на троні Будда, увінчаний короною, подібною до вінців середньовічних індійських князів: Будда стає верховним “феодалом” серед інших будд і бодгісаттв [Davidson 2002, 71]. Монарх же посідає таке становище в мандалі: магараджі належить своє сакральне, центральне місце в країні в реальному вимірі, на рівні феноменів, у мандалі-домені, так само як його посідає Будда в мандалі на “метафізичному рівні”. “Васали”, підлеглі, всі решта підданих “знаходять” себе в інших сегментах, відповідно до соціальної ієрархії. Але в політичному символізмі мандали,

у середньовічній політичній системі, що базується на ідеї мандали, цієї сакральної діаграми, безумовно, вгадується ідея мандал Каутільї. Такий принцип, схоже, справді був основним у ті чи інші періоди розвитку держав Південної і Південно-Східної Азії [Tuladhar-Douglas 2006, 130–141; Лелюхин 2016, 80–81]. Тексти і мистецтво езотеричного буддизму (*ваджраяни*) насичені таким символізмом, і зокрема в політичному ключі. Цікаво, що навіть королівська ініціація текстуально зближується з ініціацією ченця, вчителя ваджри (тобто *ваджрачар'ї*, неп. *баджрачар'я*).

Сам'як Магадана традиційно триває два дні. У перший же день *принцип мандали* заявляє про себе: всі будди і бодгісаттви з монастирів (санскр. *віхара*; неп. *баха* і *баху*) та приватних будинків (причому в ідеалі “запрошені” все божества країни, крім Карунамаї) переносяться, супроводжувані сангхою і мирянами, від периферії міста Катманду до центру – на площу біля королівського палацу Ханумандхока. Біля серця політичного життя королівства їх зустрічає сам король. Сангха і присутні божества ваджраяни благословляють палац свого короля як священний центр, але у профанному світі [Lewis 1995, 67–70]. Відбувається свого роду “обмін дарами” між правителем і сангхою. Це “працює” непальська політико-релігійна модель, буддійське бачення ідеальних симбіотичних відносин між королем і сангхою: благословення в обмін на захист і підтримку [van den Hoek 1996, 196–200; Lewis 1995, 67]. Так король постає як захисник дгарми, а сангха – наставниками, що благословляють його і країну.

Король, дотримуючись текстуального образу *чакравартіна*, безумовно, ніби продовжує етичний чисто буддійський ідеал монархії, де особливе місце належить імператору Ашоці. Не випадково буддійський текст, присвячений непальській буддійській космогонії, сакральній географії і паломництву, “картографує” місця сили, прославляючи Непал як священну землю, і містить розділ, присвячений саме Ашоці та його наставнику – бгїкшу Упагупті [von Rospatt 2009, 12–45]. Вони – ідеальні “моделі”, а їхні стосунки – справжній симбіоз мудрого наставника-монаха і могутнього світського володаря.

У другий день фестивалю всі учасники джатри: буддійські скульптури будд і бодгісаттв, де особливу роль відіграє *Діпанкара Будда*, сангха, миряни і король – здійснюють перехід на гору *Сваямбгу*, до головного храму Непалу, до ступи *Сваямбгунатх* (*Сваямбгу*), що розташована на околиці столиці. Значення ступи Сваямбгу для непальських буддистів надзвичайне: саме їй присвячені непальські легенди, вона – центр буддійської космогонії *Сваямбгу Пурани*. Для непальського буддизму ступа Сваямбгу пов'язана з появою не тільки буддизму в Непалі, а й самої країни: творцем і ступи, і країни виступає космічний будда Манджушрі. Сваямбгу-ступа символізує первісного будду – *Адї Будду*, буддійський абсолют, справжню реальність у релігійно-філософській традиції магаяни, реальність, що нічим не обумовлена. Біля ступи на троні сидить король. Поруч будди і бодгісаттви та ченці, *баджрачар'ї* і *шак'ї*, сидять поряд зі статуями. Сангха і присутні божества отримують щедрі дари від мирян. Всі буддійські касти мирян беруть участь у підготовці до фестивалю і в самому дійстві. Для мирян це, звичайно, обов'язок, але й велика честь: така діяльність водночас стверджує соціальний статус кожної групи, кожної касти. Всі вони мають зайняти своє чітко визначене місце в цьому мікрокосмі непальського суспільства, точніше, буддійського його сегмента. Між усіма мирянами розподіляються, згідно з традицією, різні види діяльності з організації фестивалю (приготування їжі, напоїв, надання різних матеріалів, участь у процесії з музичними інструментами і т. д.) [van den Hoek 1996, 196–200]. Керують і спрямовують активність члени гутхі, які також розпоряджаються ресурсами, що традиційно існують для забезпечення джатр усім необхідним [Lewis 1995, 39–71].

На фестивалі Сам'як, після короля, сангхи і сакральних учасників (скульптури будд і бодгісаттв), особливою є роль відданих буддистів-мирян. Вони посідають місце *упасака*, тобто відданого мирянина, який шанує три коштовності (*тріматна*), –

це представники касты *урай* (*уда*). *Урай* – висока буддійська каста (в традиційній ієрархії Непальської долини, вони посідають наступний рівень після *баре*, тобто сангхи, “статусної групи” найвищого рівня). *Урай* згадуються ще в часи реформ короля XIV століття Джаястхіті Малла (1382–1395). Вони традиційно претендували на кшатрійський статус, але були здебільшого ремісниками і торговцями, якими є і по сьогодні [History of Nepal 1877, 145]. *Урай* – “князі” трансгімалайської торгівлі між Тибетом та Індією.

Під час джатри *урай* підносять сангсі варений рис. Той факт, що непальська сангха під час *Сам’як Магадана*, так само як і під час *Гунла*, приймає від упасака *зварений рис*, як і все в непальському буддизмі, має більш глибокий символізм. Така традиція свідчить про статус *урай* у рамках буддійської громади, але водночас у більш релігійному ключі це відсилає нас до текстуального образу дівчини Суджати, яка пригостила Будду рисом напередодні досягнення Учителем просвітлення [Lewis 1993, 323–324].

Сам по собі *Сам’як Магадана* для непальських буддистів – можливість заявити про свою буддійську належність у Непалі, зміцнюючи цю належність у державі, де століттями правили королі, орієнтовані на брахманів і брахманічні традиції, де буддисти співіснували з індуїстськими кастами і групами. *Сам’як*, судячи з усього, є тим фестивалем, який *маркував* релігійні кордони, не стверджував ідеали синкретичних ідей, а робив наголос на буддійських. Символіка фестивалю *Сам’як* суто буддійська. Показово, що *Сам’як*, на відміну від інших важливих буддійських фестивалів, де обов’язковою була участь монарха, унікальний тим, що не має паралельної індуїстської “ідентичності”, індуїстської “метapolітичної” теорії (як пише Т. Льюїс), яка б пояснювала ритуали і практики з позицій індуїзму і робила *Сам’як* доступним та зрозумілим і для консервативних брахманів, і їхніх послідовників [Lewis 1995, 68–69]. *Сам’як* розкриває саме буддійську ідеологію, і зокрема буддійське розуміння ролі володаря та буддійських груп у суспільстві і в королівстві [докладніше див.: Бонгард-Левин 1973, 232–267]. Королівство-мандалу “освячують” саме будди, принесені з різних частин цієї мандали. Так *Сам’як* стверджує і “буддійськість” усіх інших учасників, окрім сангхи, тобто низки груп мирян.

При аналізі такого роду фестивалів і ритуалів, що мають багатосторонні соціально-політичні конотації, може бути корисним інструментарій теорії ритуалів британського антрополога Моріса Блока, теорії “насилства, що рикошетить” (або “зворотного насилства”, *rebounding violence*) [Bloch 1986, 191]. Дослідник акцентує саме на ритуалах, що транслюють соціально-політичні ідеї, тісно пов’язані з питаннями влади, легітимності. За М. Блоком, ці ритуали, зокрема, легітимізують експансію, коли правитель-лідер трансформується (в процесі цього монархічного ритуалу) із “залежного” суб’єкта (“здобичі”) в “загарбника”, тобто переможця, лідера [Bloch 1992, 98]. Таких висновків М. Блок дійшов, вивчаючи обряд обрізання в державі Меріна на Мадагаскарі (і саме на цьому матеріалі визріла його теорія), і спробував застосувати потім свою теорію і в інших контекстах. Потрібно відзначити, що створена Блоком система справді допомагає зрозуміти механізми дії соціально орієнтованих ритуалів із сильним політичним підтекстом. Такі практики, спрямовані “всередину” (тобто не на зовнішню експансію), скеровані на відновлення ієрархії і порядку. До останнього, очевидно, належать і джатра *Сам’як*: фестиваль справді приводить країну і місто до соціального порядку і рівноваги, стверджує ієрархію, що склалася століттями, відтворює мовою символів і ритуалів освячену віками соціально-політичну буддійську парадигму стосунків між сангхою і королем, підсилює буддійські політичні і соціальні ідеали, які транслюються через ритуали свята. *Сам’як* – один із прикладів, де символіка мандали, крім усього, і метафора організації суспільства й територіальної єдності держави, міста-столиці яскраво розгорнуті.

Цікаво, що додавання до дійств фестивалю *Сам’як* параду (за династії Шах, після 1769 р.) непальських солдатів (воїнів гуркхів) також є ремінісценцією короля-

загарбника, короля-воїна і цілком вписується в теорію М. Блока, на що також вказує Н. Чаулагаїн [Chaulagain 2003, 98–113]. Н. Чаулагаїн, зокрема, вважає, що це й метафора завоювання Катманду династією Шах і її військом (здійсненого Прітхві Нараяном Шахом у 1768–769 рр.). Так чи інакше, ця пізніша вставка в загалом консервативний “текст” ритуалів фестивалю мала підкреслити присутність нової династії після 1769 р. і прославити звиягу й могутність та право посідати трон “досконалого мечника, воїна, що не знає поразок”, тобто короля Непалу як ідеального кшатрія-правителя.

Інший приклад особливих відносин, взаємоповаги та взаємної легітимізації між непальською сангхою і королем у фестивалі – давній звичай буддистів, представників каст *урай* і *шак’я*, брати участь у ритуальному танці Даїтї і Кумара, охоронців-супутників *Кумарі*, під час великого фестивалю *Дасаїн* у Катманду. Склавшись принаймні за Малла, він був (з невеликою перервою) продовжений при королях династії Шах. Сам королівський фестиваль Дасаїн присвячений Дурзі, Таледжу [van den Hoek, Shrestha 1992, 199]. Як вважає згадуваний уже Т. Льюїс, це означало лояльність цих груп (буддистів *урай* і *шак’я*), ключових у буддійському сегменті населення, своєму монарху – і символічно також і на метафізичному рівні. Представники важливих буддійських груп виконували свою роль (буквально й образно – вони грали “божественних” героїв у цьому “тантричному дійстві”), охороняючи королівську богиню Кумарі, що “фокусує їхню релігійну силу ваджраяни на підтримку і збереження держави династії Малла” (що, однак, також стосувалося наступної династії) [Lewis 1995, 69]. “Залучення” буддійських груп у складну систему соціально-політичних відносин, як ці своєрідні ритуали і практики, за участю сангхи, буддійських груп і правителя держави, символізує і підкреслює статус і “ідентичність”, соціально закріплює відносини між державою і суспільством відповідно до середньовічних ідеалів. Безперечно, сам по собі синкретичний культ Кумарі, у якому важлива роль відводилася сангсі і ваджраянським практикам, а сама Кумарі вибиралася лише серед буддистів, – один з найяскравіших прикладів такої непальської соціорелігійної ідеологічної системи. Вона об’єднувала релігійні течії, групи та ідеології (в цьому разі тантричний буддизм та індуїзм). Всі ці феномени зустрічалися в королівському палаці, так чи інакше координувалися монархією. У такий спосіб відбувалася багаторівнева взаємоінтеграція всіх важливих соціальних груп і громад. У непальських традиціях можна знайти і багато інших прикладів: під час іншого непальського фестивалю – *Пачалі Бхайрава* в Катманду взаємозв’язок непальського буддизму і буддійських груп та індуського короля також метафорично виявляється в ритуальному танці та обміні мечами: баджрачар’я через спеціальну езотеричну ритуалізовану практику “поміщає” Бхайраву в королівський меч, після чого монах як буддійський наставник дає настанови акторам і танцюристам, учасникам фестивалю. Меч тепер наділений особливою метафізичною силою (адже в ньому сам Бхайрава, грізний вияв Шиви; у буддійській традиції він також один із захисників вчення) з рук баджрачар’ї, і буддисти-актори несуть його для свого короля. Вони просуваються в танці по вулицях міста до центру Катманду, до храму Кастхамандапа (на честь якого назване місто Катманду), де меч отримував монарх. Королю Непалу, що вкладав у руку меч, передавалися і сила Бхайрави, і “сакральна санкція” буддизму ваджраяни [Chaulagain 2003, 80].

Інші королівські фестивалі, про які ми вже згадували (і зокрема Карунамає ратхажатра), присвячені Авалокітешварі. Найбільше значення мали, і зберігають його по сьогодні, два колісничних фестивалі Карунамаї: Червоного (*Рато Маччхендранатха*, також відомого як *Бунгадійо*) в Лалітपुरі і *Сето Маччхендранатха* (Білого) в Катманду (він також *Джанабахадійо*). *Червоний Карунамає* “займає” два середньовічні храми, у яких перебуває по пів року: частину року скульптура бодгісаттви перебуває в його пагоді в Лалітपुरі, а іншу – у містечку Бунгаматі (така традиція склалася в XVII ст.). Білий Карунамає має свій головний храм у Джана

Баха, середньовічний віхарі в центрі Катманду. Є також ще 3 інших храми і відповідно традиції культу Карунамаї, одна з яких має, правда значно меншу, ратхаджатру. Однак вони, хоч і важливі, поступаються своїм значенням джатрам Білого і Червоного Карунамаї [Owens 1989].

Два королівських колісничних фестивалі бодгісаттви Авалокітешвари, безперечно, зберігають буддійську першооснову, мають глибоке політичне значення і виконують більш складну соціорелігійну функцію [див.: Anderson 1971; Bangdel 2010, 71–75]. Культу *Карунамаї* (*Авалокітешвари*) і його *ратхаджатри* (колісничному фестивалю), з одного боку, властивий тісний зв'язок з буддійською приналежністю (ідентичністю) і з державою та володарем. Зокрема, бодгісаттва повинен шануватися непальським монархом – це обов'язок короля, відповідно до середньовічного тексту *Посадха врата* [див.: Tuladhar-Douglas 2006, 149–188]. Інший текст – *Гунакарандав'юха*, створений у Непалі в епоху Середньовіччя, також приділяє увагу важливості милосердного будди, який в одній зі своїх форм навіть народжує зі свого тіла всіх індуських богів (у релігійно-філософській ідеї безпомилково вгадується твердження “первинності” і славетності саме буддійської реальності). Авалокітешвара та його культ відіграють важливу роль у домодерній та ранньомодерній державній ідеології. Він – захисник країни, один з найпопулярніших бодгісаттв Непалу. Потрібно відзначити, що Авалокітешвара виявляє стійку асоціацію з владою і державою не тільки в Непалі, а й в інших буддійських країнах. Як це показав британський дослідник Р. Бургхарт, право короля безпосередньо володіти землею і носити корону було можливим тільки в разі шанування ним головних божеств країни [Burghart 1987, 237–270]. Це, безперечно, стосується Карунамаї, шанування якого додавало королю легітимності в очах підданих. Політичний символізм фестивалю знову заявляє про себе: під час джатри колісниця в Лалітपुरі “обходить” політичні кордони князівства Лалітпур. Першорядну роль у джатрі, у її шануванні належить *панджу*, буддійським непальським монахам. Отже, фестиваль стверджував буддійську традицію і сприяв солідаризації буддистів.

Але, з другого боку, культ Карунамаї – Маччхендранатха має й індуську сторону. Карунамаї одночасно асоціюється і з бодгісаттвою милосердя, і з шивайтським сиддгою Маччхендранатхом. Такий специфічний синкретизм (“синкретизм, що конкурує”, за висловом Ж. Тоффена), або, точніше, *паралельність культу*, робив божество і всю його традицію, весь комплекс уявлень і практик, центром якого є Карунамаї, доступним не тільки для адептів синкретичних буддійсько-індуських культур, а й для консервативних брахманів [Toffin 2008, 151]. Так Карунамаї об'єднував усіх підданих князя. Нагадаємо, що монархи були переважно індуїстами. І монархія активно підтримувала такий дуалізм. Князь Сіддхі Нарасімха Малла (1620–1661), наприклад, зробив обов'язковою участь у джатрі брахманів, хоча головними були все одноково буддійські священники. Але з посиленням впливу індуїзму і варно-кастових ідей князі Лалітпуру в XVII столітті спробували внести корективи чисто в консервативно-брахманістському дусі – недоторканні не мали права перебувати безпосередньо біля колісниці Авалокітешвари – Рато Маччхендранатха [Gellner 1996, 125–157]. Не буде зайвим зазначити, що деяка дуальність у культурі захисника королівства перекується з коронацією непальських монархів (хоча ми маємо у своєму розпорядженні матеріали більш пізнього періоду династії Шах, схильність ритуалів до повільних змін є аргументом на нашу користь): символізм коронаційних торжеств і самої ініціації також має дуалістичну природу. Король Непалу – водночас ідеальний індуський *магараджа* і буддійський *чакравартін* [Chaulagain 2003, 81–97].

Згідно з легендою, яку відтворюють і непальські хроніки, король Непалу – невід'ємна частина культу Авалокітешвари: король VII століття Нарендра Дева з династії Ліччхаві разом з буддійським ачар'я Бандхуаттою і селянином з касти джх'япу Лалітою здійснив сміливу подорож до Ассаму, де тоді перебував бодгісаттва, щоб

“перенести” Карунамаю в Непал і врятувати країну від посухи. Ратхаджатра відбувається навесні і пов’язана з темою посадки рису і врожаю, а Карунмая – дарувальник дощу, що, звичайно, є добуддійським пластом культу. Але для нас важлива характерна соціальна ремінісценція ієрархії в легенді: король, сангха, миряни. Так чи інакше ця ремінісценція відтворюється і в ратхаджатрі, безпосередньо у фестивалі.

Цікаво, що в проведенні *ратхаджатри* існував більш тонкий зв’язок між ходом і успіхом фестивалю та успіхом і процвітанням короля. Від милості бодгісаттви залежало не тільки правління короля Непалу, як і прихід довгоочікуваного дощу, урожай, а й сама доля монарха була тісно пов’язана з Карунамаєю (Авалокітешварою). Цей зв’язок виражався в подіях джатри. І зокрема буквально: якщо під час руху по місту *ратха* (колісниця) переверталася, доводилося переривати фестиваль – це був поганий знак для короля. У період між XVII–XIX ст. 5 таких “несприятливих випадків” принесли королям або кронпринцам династій Малла і Шах смерть [Owens 1989, 317]. Ці факти зафіксовані хроністами. У цій своєрідній стороні фестивалю Маччхендранатха – Карунамаї, як це не парадоксально, виявляється певна неоднозначність. Фестиваль покликаний відновити ієрархію, очистити мандалу-країну курсуванням *ратхи* великого *бодгісаттви*, прославити захисника країни Авалокітешвару, забезпечити урожай, мир, порядок, навіть перемогу *короля-чакравартіна* над ворогами і зовнішньою загрозою. Промонархічний акцент у джатрі-фестивалі дуже важливий – король зустрічає бодгісаттву на очах тисяч вірян і бере участь у тантричних ритуалах, очолюваних баджрачар’ями. Але в цьому ж аспекті зберігається й така “неоднозначність” у ролі монарха. Участь у джатрі може бути навіть небезпечною для нього. Очевидно, це пов’язано з ідеями тантричного непальського буддизму, хоча, ймовірно, і з добуддійськими уявленнями непальців. Але, можливо, ця “неоднозначність” – нагадування королю про відповідальність. Домодерні політичні уявлення непальців частково робили саме короля тим, хто брав на себе відповідальність не тільки за наслідки своїх недобрих дій, а й за гріхи всього королівства. “Вимушені” зупинки колісниця виражали, очевидно, невдоволення бодгісаттви, і король мав нести відповідальність, адже від цього залежало майбутнє і наступного монарха, і країни та народу.

За часів Малла ці фестивалі збирали тисячі учасників, а ратхаджатра Карунамаї робить це і сьогодні, оскільки його шанують як буддисти, так і індуїсти. Звичайно, непальці, сангха і брахмани, королі і миряни, які брали в них участь, просто виконували релігійний обов’язок. Але ми маємо пам’ятати, що в домодерних суспільствах ці риси можуть бути подібні тим, які дослідники назвали “театральною державою”, і часто політичні, соціальні та релігійні символи, що виявлялися в непальських фестивалях, – більш ніж просто “пропаганда”. Як у середньовічних фестивалях, описаних філософом і мистецтвознавцем М. Бахтіним, межа між “театром” і “реальністю” іноді стиралася [див.: Бахтин 1990]. Це стосувалося і можливості порушення табу – що під час фестивалю, покликаного стверджувати через мову ритуалів порядок та ієрархію, видається на перший погляд дещо незвичним. У цьому також цікава сторона ратхаджатри Карунамаї. Як пише американський дослідник Б. Оуенс, в езотеричних (тантричних) ритуалах Карунамаї (Авалокітешвари), де присутні баджрачар’ї і король Непалу, підкреслено нівелюється протиставлення між статусом і владою, високим і низьким, чистим і нечистим. Це цілком очікувано від ваджраянської практики, де таке “зняття” опозиції є частиною буддійської “трансформації” (варто згадати у зв’язку з цим слова великого магаянського філософа Нагарджуни: “Сансара – це нірвана, а нірвана – це сансара”. Тобто грань між високим і низьким просто ілюзорна, зникає) [див.: Щербатской 1988, 199–260; Стрелкова 2015, 84]. Самі баджрачар’ї, які виступають посередниками між Авалокітешварою і королем у культурі, як ваджраянські ачар’я не дотримувались таких норм “ритуальної чистоти”, як це робили брахмани (хоча в деякі періоди непальської історії прагнули до цього). У цьому, пише Б. Оуенс, також полягає символізм, що

пом'якшував будь-яку опозицію, будь-яку “подвійність”, згідно з буддійським ученням [Owens 1989, 315]. Таке “знищення” опозиції феноменів і явищ, що символізують ці ритуальні елементи фестивалю Карунамаї, – метафора приходу до істинного буття, істинної “необумовленої” реальності у філософській думці магаїни.

Висновки

Буддійські королівські фестивалі – один із прикладів, коли ідеї мандали, ієрархії та “езотеричної імперської метафори” (за Р. Девідсоном) транслиювалися через ритуали і були своєрідним “ідеологічним інструментом” регулювання суспільства. Вони були чудовим виразником взаємоповаги і симбіотичних відносин між сангхою та королем. Монархія і сангха у фестивалях “відтворювали” текстуальні образи та ідеї: центральним фокусом був ідеал облаштування суспільства, політичного устрою і місця в цій “одвічній” системі сангхи. Частина таких текстуальних ідеалів та образів мали чисто непальське походження (як, наприклад, легенда про “принесення” Карунамаї (Авалокітешвари) з Ассаму до Непалу, а також особливості сакрально-географічних і політичних уявлень про Непал як про священну мандалу).

Стратегія ж “подвійної” ідентичності низки буддійських культів (як, наприклад, Карунамаї) і підтримка фестивалю – “компроміс” між буддизмом та індуїзмом, що робило можливим шанування королівського за природою культу як для консерваторів-буддистів, так і індуїстів. Така стратегія стала одним із джерел, звідки впливав і непальський дуалізм, що торкнувся так чи інакше чимало виявів не тільки сфери ідей, а й феноменів соціального і політичного характеру. Культура і політична ідеологія, звісно ж, знаходили родючий ґрунт для легітимізації влади у просторі саме релігійних ідей. Водночас, незважаючи на вплив індуїзму, культ Карунамаї (Авалокітешвари), як і низка інших, не абсорбований і залишається буддійським. А такий фестиваль, як Сам'як Магадана, взагалі не дістав жодної індуїської “ідентифікації”, залишаючись одним з важливих фестивалів Непальської долини і за часів Малла, і в період правління Шах (після 1769 р.). Індуїсько-буддійський дуалізм у фестивалі Карунамаї (Авалокітешвари), також відомому як Рато Маччхендранатх, відсилає нас і до дуальності монархічної державної ідеології Непалу, яка об'єднує як елементи індуїстської “метаполітичної” теорії, так і буддійські ідеї. Незважаючи на те що король був індуїстом, його влада мала як індуїську, так і буддійську ідеологічну основу. Символічно, що й буддійський покровитель Непалу бодгісаттва Карунамаї в ширшому розрізі його культу дістав саме таку подвійну інтерпретацію в процесі розвитку королівського фестивалю, присвяченого Авалокітешварі. Безумовно, паралелі з традиціями шанування Кумарі, як водночас Тарі і Дурги, цілком справедливі, однак у разі з Кумарі Деві переплетення ваджраяни та індуїзму тут ще очевидніше. Звісно ж, сам дуальний буддійсько-індійський символізм має значно глибше соціальне значення для суспільства, розділеного на дві паралельні соціальні лінії соціальної ієрархії відповідно до релігійної належності: фестиваль об'єднує як непальців-індуїстів, так і буддійських підданих короля.

Ратхаджатра Карунамаї (Авалокітешвари) не тільки проектує ідеї, пов'язані з відновленням ієрархії, порядку і сакралізації влади короля, а й розкриває загрози для монарха: під час джатри нівелюються водночас ієрархічні рівні і норми “кастової ритуальної чистоти”, що заслуговує на особливу увагу в суспільстві, заснованому на варно-кастовій моделі, як-от непальське. У такому знятті опозиції між протилежними статусами, між високим і низьким і т. д. безпомилково вгадуються ідеї езотеричного буддизму, що в такий спосіб транслиював учення, головні його ідеї і “намагався трансформувати” й захисника дгарми, непальського володаря.

Особливістю “ритуалізованої” монархії була необхідність служіння короля основним божествам Непалу як священній *мандалі*. Саме головні божества мандали

“дарували” королю право володіти землею, а тому служіння їм через дари *дана* і *ритуали* було важливим обов’язком короля. Це стосувалося як буддійських та індуїстських традицій, так і синкретичних феноменів релігійного життя непальців.

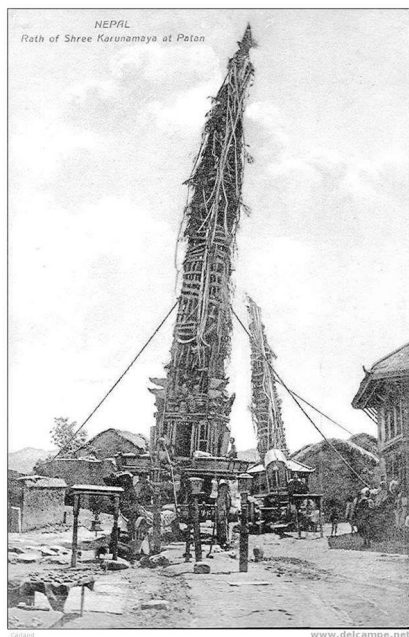
Звичайно, участь буддійських мирян і *сангхи* також символізувала лояльність та їхню інтегрованість у складний організм індусько-буддійської держави, а король у такий спосіб посідав місце буддійського правителя *чакравартіна*, непереможного воїна-захисника дгарми Будди.

Якщо *Сам’як* за своєю “ритуальною граматику” більше акцентує увагу саме на буддійській приналежності, то він потрапляє під тип фестивалю, покликаною визначити соціорелігійні межі й зміцнити релігійні “кордони” громад. *Ратхаджатра Карунамаї*, навпаки об’єднує в культурі бодгісаттви і буддистів, і індуїстів та їхні традиції, а також “сплавляє” в культурі будди милосердя і буддійські, і індуські соціально-політичні ідеології.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Діпанкара під час фестивалю Сам’як у Лалітपुरі (весна 2020 р.).
Фото Ф. Франца (Frankey Franz)



Лл. 2. Колісниця Авалокітешвари (Карунамаї) під час фестивалю. Непальська листівка, 1919 р.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва, 1990.

Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. Москва, 1973.

Лелюхин Д. Н. Масштабы, границы и окраины древнеиндийских царств (по данным "Артхашастры" Каутильи и эпиграфики) // Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств. Москва, 2016.

Стрелкова А. Ю. Буддизм: філософія порожнечі. Київ, 2015.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. Москва, 1988.

Anderson M. M. The Festivals of Nepal. London, 1971.

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

Bloch M. From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge, 1986.

Bloch M. Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience. Cambridge, 1992.

Burden Joel Francis. Rituals of Royalty: Prescription, Politics and Practice in English Coronation and Royal Funeral Rituals c. 1327 to c. 1485. PhD Dissertation, University of York, 1999.

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

Burghart R. Gifts to the Gods: Power, Property and Ceremonial in Nepal // Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies / David Cannadine, Simon Price (eds). Cambridge University Press, 1987.

Chaulagain Nawaraj. Kingship, ritual and power in Nepal. Florida International University, Miami, 2003.

Davidson Ronald M. Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement. New York, 2002.

History of Nepal (vamsavali) // Wright Daniel. History of Nepal. Cambridge, 1877.

Gellner David N. A Sketch of the History of Lalitpur (Patan) with special Reference to Buddhism // Centre for Nepal and Asian Studies Journal. Vol. 23, No. 1. 1996.

Gombrich R. F. Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon. Oxford, 1971.

van den Hoek Bert. Gender and Caste in the Perfect Buddhist Gift the Samyak Mahadana in Kathmandu, Nepal // Contributions to Nepalese Studies. Vol. 23, No. 1. 1996.

van den Hoek Bert, Shrestha Balgopal. Guardians of the Royal Goddess: Daitya and Kumar as the Protectors of Taleju Bhavani of Kathmandu // **Contributions to Nepalese Studies**. Vol. 19, No. 2. 1992.

Khatry Prem K. Rain for the Drought: An Anthropological Inquiry into the Structure of a Buddhist Festival in Kathmandu // **Contributions to Nepalese Studies** / Institute of Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University. Vol. 23, No. 1. 1996.

Lewis T. Contributions to the Study of Popular Buddhism: The Newar Buddhist Festival of Gumla Dharma // **Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 16, No. 2. 1993.

Lewis Todd. Buddhist Merchants in Kathmandu: The Asan Twah Market and Uray Social Organization // **Contested Hierarchies**. Oxford, 1995.

Locke John K. **Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bahas and Bahis of the Kathmandu Valley**. Kathmandu, 1985.

Owens B. **The Politics of Divinity in the Kathmandu Valley: The Festival of Bunga Dya / Rato Matsyendranath**. PhD diss. Columbia University, 1989.

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

Takakusu Junjirō. **A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago**. Oxford, 1896.

Tambiah S. J. **World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background**. Cambridge University Press, 1976. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology).

Tambiah Stanley Jeyaraja. The galactic polity in Southeast Asia // **HAU: Journal of Ethnographic Theory**. Vol. 3, No. 3. 2013.

Toffin Gérard. Royal images and ceremonies of Power in Nepal (17th – 21st centuries) // **Rivista di Studi Sudasiatici**. Vol. 3. 2008.

Tuladhar-Douglas Will. **Remaking Buddhism for Medieval Nepal: The Fifteenth-century Reformation of Newar Buddhism**. New York, 2006.

REFERENCES

Bakhtin M. M. (1990), *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renaissance*, Khudozhestvennaya literatura, Moscow. (In Russian).

Bongard-Levin G. M. (1973), *Indiya epokhi Maur'yev*, Nauka, Moscow. (In Russian).

Lelyukhin D. N. (2016), “Masshtaby, granitsy i ukrainy drevneindiyskikh tsarstv (po dannym “Artkhashasty” Kautil'i i epigrafiki)”, in *Pod nebom Yuzhnoy Azii. Territoriya i prinalozhnost': geopoliticheskoye konstruirovaniye i sub'yektnost' vospriyatiya obitayemykh prostranstv*, Vostochnaya literatura, Nauka, Moscow, pp. 75–89. (In Russian).

Strelkova A. Yu. (2015), *Buddyzm: filosofiya porozhnechi*, Vydavnychyy dim “Kyyevo-Mohylans'ka akademiya”, Kyiv. (In Ukrainian).

Shcherbatskoy F. I. (1988), *Izbrannyye trudy po buddizmu*, Nauka, Moscow. (In Russian).

Anderson M. M. (1971), *The Festivals of Nepal*, George Allen & Unwin Ltd, London.

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

Bloch M. (1986), *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bloch M. (1992), *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

Burden Joel Francis (1999), *Rituals of Royalty: Prescription, Politics and Practice in English Coronation and Royal Funeral Rituals c. 1327 to c. 1485*, PhD Dissertation, University of York.

Burghart Richard (1984), “The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 44, No. 1, pp. 101–125.

Burghart R. (1987), “Gifts to the Gods: Power, Property and Ceremonial in Nepal”, in David Cannadine and Simon Price (eds), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, pp. 237–270.

Chaulagain Nawaraj (2003), *Kingship, ritual and power in Nepal*, Florida International University, Miami.

Davidson Ronald M. (2002), *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, Columbia University Press, New York.

“History of Nepal (vamsavali)” (1877), in Wright Daniel, *History of Nepal*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Gellner David N. (1996), "A Sketch of the History of Lalitpur (Patan) with special Reference to Buddhism", in *Centre for Nepal and Asian Studies Journal*, Vol. 23, No. 1, pp. 125–157.
- Gombrich R. F. (1971), *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford.
- van den Hoek Bert (1996), "Gender and Caste in the Perfect Buddhist Gift the Samyak Mahadana in Kathmandu, Nepal", in *Contributions to Nepalese Studies*, Vol. 23, No. 1, pp. 195–211.
- van den Hoek Bert and Shrestha Balgopal (1992), "Guardians of the Royal Goddess: Daitya and Kumar as the Protectors of Taleju Bhavani of Kathmandu", *Contributions to Nepalese Studies*, Vol. 19, No. 2, pp. 191–222.
- Khatry Prem K. (1996), "Rain for the Drought: An Anthropological Inquiry into the Structure of a Buddhist Festival in Kathmandu", *Contributions to Nepalese Studies*, Institute of Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University. Vol. 23, No. 1, pp. 89–108.
- 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.
- Locke John K. (1985), *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bahas and Bahis of the Kathmandu Valley*, Sahayogi Press, Kathmandu.
- Owens B. (1989). *The Politics of Divinity in the Kathmandu Valley: The Festival of Bunga Dya/Rato Matsyendranath*, PhD diss., Columbia University.
- 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.
- Takakusu Junjirō (1896), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, Clarendon Press, Oxford.
- Tambiah S. J. (1976), *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press.
- Tambiah Stanley Jeyaraja (2013), "The galactic polity in Southeast Asia", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 3, No. 3, pp. 503–534.
- Toffin Gérard (2008), "Royal images and ceremonies of Power in Nepal (17th – 21st centuries)", in *Rivista di Studi Sudasiatici*, Vol. 3, pp. 145–180.
- Tuladhar-Douglas Will (2006), *Remaking Buddhism for Medieval Nepal: The Fifteenth-century Reformation of Newar Buddhism*, Routledge, New York.

Д. Є. Марков

**Буддійські королівські фестивали в домодерному Непалі:
соціально-політичний символізм і релігійна ідентичність**

Стаття присвячена соціальній і політичній символіці буддійських королівських фестивалів у традиційному Непалі та ідеям, що вони несли. У процесі дослідження аналізується історія уявлень про себе різних соціальних груп у домодерному Непалі, а також низка аспектів державної ідеології. Підкреслюється, що на соціорелігійну ситуацію в домодерному та частково ранньомодерному Непалі впливали явища дуалізму у питаннях підґрунтя державної ідеології, що, ймовірно, впливало з співіснування двох великих традицій (буддизму та індуїзму). Так, король для підданих – це одночасно і ідеальний індуський монарх раджадхі-раджа і буддійський вселенський володар чакравартін. Як індуїзм, так і буддизм "пропонували" свої варіанти ідеологічного обґрунтування монаршої влади, що часто перепліталися. Автор спирається, зокрема, на теорію М. Блока про "наси́льство, що рикошетить", яка стає в пригоді при дослідженні "ритуальної граматики" соціально орієнтованого ритуалу. Дослідження соціально орієнтованих ритуалів та фестивалів у непальському контексті, як-от королівські буддійські фестивалі Сам'як Магадана, Карунама́я (Авалокітешвара) ратхаджатра, допомагає деконструювати домодерні політичні та соціальні ідеї шляхом аналізу символізму цих фестивалів. Автор доходить висновку, що, окрім посилення королівської влади та ідеології, фестиваль такого типу був спрямований на ствердження релігійної ідентичності учасників і допомагав відновити ієрархію та постулював її промонархічну природу. Це була ще одна сила домодерної "національної" інтеграції через ритуали.

Ключові слова: ідеологія, королівські фестивали, монархія, Непал, сангха, соціальна і релігійна ідентичність

Стаття надійшла до редакції 25.05.2020