

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

УКРАЇНА – СХІД:
МІЖКУЛЬТУРНІ КОНТАКТИ
В ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Кам'янець-Подільський – 2023

УДК 304.44:327

Друкується за рішенням Ученої ради
Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України
(протокол № 5 від 12.12.2023 р.)

Україна – Схід: міжкультурні контакти в історичній ретроспективі: Збірник наукових праць / упоряд. О. С. Мавріна, І. В. Отрошенко. – Кам'янець-Подільський: ФОП Панькова А. С., 2023. – 176 с.

ISBN 978-617-7773-55-8

В збірнику розглянуто різноманітне коло питань міжкультурної взаємодії населення України з народами Сходу в історичній ретроспекції, з огляду на ту особливість, що Україна завше перебувала на перетині культурних традицій Заходу і Сходу. Досліджено як окремі аспекти історії кримськотатарського народу від Середньовіччя до Нового часу, так і проблеми збереження культурної спадщини Криму в умовах військової агресії Росії. Також представлене дослідження творів буддійського образотворчого мистецтва з Музею мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків, а саме аналіз зв'язку між писемним текстом і зображенням, структурою й символікою в контексті історії та культури конкретного регіону. В збірнику наведено оригінальний переклад українською мовою одного з найкращих оповідань Р. Кіплінга “Диво Пурана Бгагата”; проаналізовано проекти модернізації тувинської сангхи у XX ст.; розглянуто аспекти українсько-азербайджанських контактів початку XX ст.

Видання розраховано на науковців, викладачів, студентів та широке коло читачів.

УДК 304.44:327

ISBN 978-617-7773-55-8

© Інститут сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2023

Margaryta Aradzhyoni
**Cultural Heritage of the Crimea during the War:
 Main Threats and Challenges**

Russia's war against Ukraine was started not on February 24, 2022, but much earlier with the occupation of the Crimean peninsula in February 2014.

The Crimean peninsula is a unique region of Ukraine where monuments of different eras and cultures are concentrated. Its natural conditions and location at the intersection of migration and trade routes from North to South and from East to West have led to a complex history of this region and a rather diverse population from antiquity to the present day. In Crimea, you can see the remains of Palaeolithic sites, ancient cities, Scythian mounds, fortifications of Roman garrisons, Byzantine "cave cities" and monasteries, Genoese and Ottoman fortresses, medieval Greek and Armenian churches, Karaite kenesas and Jewish synagogues, numerous monuments of Crimean Tatar culture, as well as monuments or memorials of more than 20 other ethnic communities.

A total of 5,335 monuments of national and local significance were under the protection of Ukraine in the Autonomous Republic of the Crimea (hereinafter – ARC¹) and the city of Sevastopol. It should be noted that many state-recognized monuments are classified as complexes or ensembles. But they include several specific cultural heritage sites, so the total number of cultural monuments in Crimea reached 12,612. Their distribution by type in 2014 can be seen in the table below²:

Types of monuments	in the ARC		of Sevastopol		Total	
	Monu-ments	All objects	Monu-ments	All objects	Monu-ments	All objects
historical monuments	1279	2582	793	1279	2072	3 861

¹ According to the Constitution of Ukraine, the territory of the Crimean peninsula is administratively divided into the Autonomous Republic of Crimea and the city of Sevastopol (with its suburbs).

² Based on the materials of the site ГО "Кримський інститут стратегічних досліджень": Порушення проти культурних цінностей в Криму <http://strategic.crimea.ua/ua/kulturna-spadschina-krimu.html> (In Ukrainian).

archaeological monuments	2037	5190	152	2037	2189	7 227
monuments of monumental art	260	260	20	260	280	520
monuments of architecture and urban planning	519	661	275	343	794	1 004
Total	4095	8693	1240	3919	5335	12612

Out of this number of monuments, in 2013, Ukraine inscribed the Ancient City of Chersonesos in Tavriya and its Chora in Sevastopol on the UNESCO World Heritage List. Also, before the Russian invasion, five more Crimean monuments were included in the preliminary list of candidate sites for the World Heritage List:

- Bakhchisarai Palace of the Crimean Khans (2003),
- The complex of objects of the Sudak fortress of the 6–16 centuries (2007),
- Fortified settlements on the Genoese trade routes from the Mediterranean to the Black Sea (2010),
- Cultural landscape of the “cave cities” of Crimean Gothia (2012),
- The historical environment of the capital of the Crimean Khans in Bakhchisarai (2012).

Even this short list of monuments on the Crimean Peninsula demonstrates the importance and significance of cultural heritage sites not only for Ukraine but for all of humanity.

Since March 2014 Ukraine has not controlled the Crimean Peninsula. According to international documents and the Law of Ukraine “On Ensuring the Rights and Freedoms of Citizens and the Legal Regime in the Temporarily Occupied Territory of Ukraine”³, the responsibility for the protection of cultural heritage in the temporarily occupied area is imposed on the Russian Federation as an occupying country. However, the Russian Federation’s actions violate not only international law but also the fundamental principles of monument preservation. Information about specific facts of violations can be found in open sources.

³ Link: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1207-18#Text> (accessed April 30, 2023). (In Ukrainian).

For example, in 2015, on the territory of the already mentioned UNESCO World Heritage Site Chersonesos in Tavriya, the Russian military men destroyed an ancient manor house by digging a 250×250 meters pit and filling it with concrete [On the Cape of Chersonesos... 2016]. In 2015, a scandal arose with the appointment of an active priest of the Russian Orthodox Church, Sergei Khalyuta, who had no historical education, as director of the Chersonesos Museum-Reserve [A priest was appointed as the director... 2015]. This decision was quickly revoked by the occupation authorities, but in 2017 the Russian church demanded the transfer of 24 objects of the reserve for its use, and this issue has not yet been resolved [Crimean diocese prepares documents... 2017]. In 2021, the illegal construction of commercial facilities in the buffer zone of Chersonesos Tavriya began ["New Chersonese"... 2021].

In violation of the requirements of the Second Protocol to the Hague Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, illegal archaeological excavations are being carried out at cultural heritage sites. For example, excavations unauthorized by Ukraine continue at well-known archaeological sites such as Tauric Chersonesos, Myrmekia, Eski-Kermen, and others. It is known that in August 2022, an archaeological expedition from the Hermitage Museum (St. Petersburg) discovered another unique Myrmecian treasure – 30 coins of Alexander the Great and Philip III of the fourth century BC [What does the unique treasure look like ... 2022]. This find has now been transferred to the museum in Kerch, but it is not known whether the treasure will remain there if the Russians leave Crimea.

The so-called “rescue” or “protection” excavations pose a particular danger to cultural heritage. Russians carry them out in the Crimea on an almost permanent basis in connection with the construction of military bases and infrastructure facilities. Excavations are usually carried out in a very short time and superficially. Also, due to the large amount of material, it is not known when scientists will publish the relevant reports on the excavations, analysis and description of the finds. Sometimes the place of storage of the discovered artifacts is unknown.

For example, in 2017, the construction of the 200-kilometer Tavri-da highway from Kerch to Sevastopol began. It passed through the territory of the Crimea, where, according to local archaeologists, “dig

anywhere and you will come across a monument”. The research was conducted since the spring of 2017 in parallel with the excavation work during the construction of the highway and related communications. By October 2017, according to Russian sources, archaeologists from the Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences and some other Russian scientific institutions had discovered more than 60 archaeological sites and more than 80,000 artifacts [From the Stone Age to the Stone Bridge... 2017]. Ukrainian researchers have managed to localize a total of 94 sites of Ukraine’s archaeological heritage that were affected by the construction of the Tavrida highway. One can only imagine how superficial the research and recording of these monuments was during just one season. There are also cases where construction began without researching the site. For example, at the Scythian settlement of Kermen-Burun, only its suburbs were investigated, but the settlement itself was covered by a roadway without archaeological excavations. In total, according to the Cultural Heritage of the Crimea website, the register of illegal archaeological excavations and sites of destruction of Crimean monuments due to illegal construction includes 114 sites, and this is not the final number⁴.

Let’s also mention the situation with the preservation of architectural and urban planning monuments. Thus, during the construction in 2019 of apartment buildings on the territory of the medieval monastery cemetery near the Armenian Church of St. Gevorg (national monument, No. 268/5-N), a threat was created to the existence of the complex of architectural and urban monuments of national importance – the Genoese Fortress (Quarantine). This monument is part of the collective nomination dossier “Posts and fortifications on the Genoese trade routes from the Mediterranean to the Black Sea”, which is included in the UNESCO Tentative World Heritage List. In 2020, construction work stopped here, but parts of the structures that had already been built have not yet been dismantled. At a distance of 10.5 meters from the eastern wall of the church of St. Gevorg, a gas pipe still runs, with its supports standing on the church necropolis⁵.

⁴ Порушення проти культурних цінностей в Криму. Link: <http://strategic.crimea.ua/ua/register.html> (In Ukrainian).

⁵ Порушення проти культурних цінностей в Криму. Link: <http://strategic.crimea.ua/ua/obekti-arhitekturi-scho-piddalis-runivni-restavraciii-v-krimu.html> (In Ukrainian).

Some monuments definitely need restoration, which should be based on the maximum preservation of the monument's authenticity. After all, all conservation, restoration, fire protection, sanitary, environmental protection, etc. measures carried out on monuments cannot lead to changes in the monument, worsening its aesthetic, historical, scientific or artistic value. They should also not be aimed at eliminating the significant contributions of all eras to the creation of the monument. Unfortunately, there are cases where cultural heritage sites are:

- a) subjected to ordinary building codes,
- b) using modern construction materials and technologies, and
- c) being renovated by non-professional specialists.

For example, in the beforementioned St. Gevorg Church, in 2018–2019, when the walls were being strengthened, the roof was replaced with modern materials, which distorted the appearance of the monument. Since 2017 Russia has been systematically carrying out restoration work in the Khan's Palace in Bakhchisarai, which is not only a cultural monument but also a national shrine of the Crimean Tatars. Numerous violations were recorded during this restoration, as stated in the UNESCO report in September 2021 [UNESCO... 2021; UNESCO report 2021]. Also, due to improper restoration work, such architectural monuments as the St. Constantine Tower and Stamboli Dacha in Feodosia, the Church of St. John the Baptist in Kerch, the Khan Uzbek Mosque and the Inji Bek Hatun Madrasah in the city Saryi Crim, the building of the Simferopol Art Museum, and others are under threat.

We emphasize that annual archaeological research in the occupied Crimea, including excavations at construction sites, improper restoration, drawing up new master plans for Crimean cities, reviewing the compliance of objects with the status of a monument, combining cultural heritage sites into complexes or changes in toponymy and territory, completely change the cultural landscape of Crimea.

As of January 1, 2014, there were 32 museum institutions in the ARC, including branches, that kept more than 930 thousand items of the state part of the Museum Fund of Ukraine. In Sevastopol and its environs, there were more than 30 museum institutions of various subordination, which kept more than 320 thousand museum objects⁶.

⁶ Kulturna spadshchina Krimu. Link: <http://strategic.crimea.ua/ua/kulturna-spadshchina-krimu.html> (In Ukrainian).

It is also worth noting that during the years of occupation, the number of museum objects should have increased significantly due to artifacts discovered during excavations. But this information is currently unknown.

Some Crimean museums have more than 200 years of history and unique collections. It is worth mentioning the so-called “Scythian gold”, which has been the subject of litigation with Russia for almost 8 years. These are the items of the exhibition “Crimea. The Golden Island in the Black Sea”, which was held at the Allard Pearson Museum in Amsterdam in 2014 and consisted of exhibits from the four largest museums in Crimea – Chersonese of Tauris in Sevastopol, the Central Museum of Tavrida (Simferopol), the Bakhchisaray Historical and Architectural Reserve, and the Kerch Historical and Cultural Reserve. The fact that the court decided to give these exhibits to Ukraine [Return of the “Scythian gold”... 2021] is a guarantee of the preservation of this cultural heritage in the museum fund of our country. But this is only a small part of the collections of these museums. For example, the collections of Chersonesos Tavriya or the Kerch Historical and Cultural Reserve include more than 200 thousand exhibits, and in addition to this, they also have ancient libraries and manuscript collections. Unfortunately, the experience of liberation from occupation of Kherson shows that the Russian authorities loot museum collections and take exhibits to the controlled territories when they flee. This, for example, happened to the Kherson Art Museum and the Regional Museum of Local Lore [Self-proclaimed “authorities”...].

There are also several art museums in the Crimea. Let us recall the Art Gallery of the marine painter Ivan Aivazovsky. In addition to more than 400 works by Aivazovsky, it also houses a collection (464 paintings, 188 drawings, 50 ceramics) by his grandson, the well-known ceramicist Michael Latry in Greece. In 2016, 38 paintings from the Aivazovsky Gallery were transferred to the Tretyakov Gallery in Moscow. It is worth noting that paintings and other exhibits from Crimean museums have been illegally taken outside the peninsula to be exhibited in Russia, and it is not known whether some of the exhibited works have returned to Crimea⁷. At the end of 2022,

⁷ More details: *Порушення проти культурних цінностей в Криму*. Link: http://strategic.crimea.ua/ua/register_moved.html (In Ukrainian).

there was information about the intention to “evacuate” cultural property from Crimea, including Aivazovsky’s paintings, under the pretext of restorations and long-term traveling exhibitions in Russia [Russia intends to export priceless paintings...].

There were also almost 350 public, private, and departmental museums in the Crimea that were not legal entities but were created and operated by enterprises, institutions, and educational institutions. For example, the Museum of Wine of the Massandra Winery (Yalta) is a matter of great concern. Until 2014, the museum had one of the largest collections in the world. It included more than 1 million bottles, and in 1998 it was listed in the Guinness Book of Records. It housed “live” wines made from the late 18th century to the present day. The pearl of the collection was 5 bottles of Jerez de la Frontera wine made in 1775, but in 2015, Vladimir Putin decided to treat his guest, Silvio Berlusconi, to this old wine [Ukraine opened a case... 2015]. What is currently happening to this unique collection of wines is unknown, and there are no predictions about its preservation after Crimea’s liberation from occupation. It is worth mentioning the sad experience of the Trubetskoy winery in the village of Vesele in the Kherson region. After February 25, 2022, this winery was under Russian occupation for almost 9 months. Its historic wine collection, which had been collected for over 100 years and consisted of more than 50 thousand bottles of wine, was almost completely looted or destroyed by the Russians [Prince Trubetskoy’s winery... 2022].

I would also like to draw attention to the Museum of Rare Books of the Scientific Library of the Vernadsky Taurida National University, which was renamed as the Crimean Federal University by the Russian occupation authorities. The museum houses a collection of manuscripts in the Old Slavonic language, an incunabula Bible published in Germany in 1482 and other Western European books of the 15th–19th centuries, two copies of the Ostroh Bible (1580–1581) by Ukrainian printer Ivan Fedorov, the Gospel by Petro Mstyslavets (1575), and a number of other Cyrillic old printed books of the 17th–18th centuries, including those from the Kyiv Cave Monastery, a complete collection of the first French encyclopedia by Diderot and D’Alembert, textbooks, philosophical and scientific works, travelogues of the eighteenth and nineteenth centuries, and much more [Museum of rare books...].

One of the main problems that researchers face when trying to evaluate the collections of Crimean museums is the lack of information. Unfortunately, the central executive authorities of Ukraine also do not currently have complete information about the collections of most Crimean museums. The reason is that, according to the Constitution of the ARC, the regulatory framework for museums and historical and cultural reserves is a matter of local authority [Titova 2016]. One way to solve this problem is to create temporary lists/catalogues of the Crimean museum collections from open sources, as well as to involve specialists who have worked with Crimean collections on highly specialized topics in the creation of these catalogues. For example, with the assistance of the Odesa branch of the Hellenic Foundation for Culture, in 2002–2005, we conducted a study of the collections of Crimean museums to find and attribute exhibits on the topic “Greeks of the Crimea in the 18th – early 21st centuries” [Aradzhnyi 2016, 45–54]. Later, we prepared an illustrated catalogue “History and Culture of the Greeks (18th–21st centuries) in the Museum Collections of Crimea”, which unfortunately was not published, but was preserved in manuscript. It can be useful for creating or supplementing catalogues or for assessing possible losses of museum collections in Crimea after the de-occupation.

As a researcher working on ethnic minorities in southern Ukraine, I would like to draw attention to the fact that the Crimea is the ethnic territory of residence of three state-recognized indigenous peoples of Ukraine – Crimean Tatars, Karaites, and Krymchaks. Some Karaites also live in occupied Melitopol. The loss of monuments of their cultural heritage can have devastating consequences for these communities. We have already noted what is happening to the Khan’s Palace in Bakhchisaray, the barbaric excavations of necropolises and the improper restoration of mosques, mausoleums, synagogues, kenasas, etc., and the removal of exhibits from museums.

In addition, a separate group of the historical Greek diaspora, better known today as the “Mariupol Greeks”, was formed in Crimea during the Middle Ages. They are currently in an even worse situation than the Crimean Tatars, Karaites, and Krymchaks, as they have been living compactly in the present-day south of the Donetsk region of Ukraine since the 1780s and have been in the zone of active hostilities since the spring of 2014. The largest collections of material and

spiritual culture items of the Greek community were kept in Mariupol and Donetsk. In particular, the Donetsk Regional Museum of Local Lore kept church objects of the 17th–18th centuries and icons that were taken by Greeks from the Crimea, a rare collection of Greek fabrics, clothing, embroidery, silver Greek votives and jewelry, rare books of the 17th–18th centuries, including in Greek, manuscripts, etc. On August 16–22, 2014, the museum building was destroyed by Russian shelling: only three of the 29 halls remained intact⁸. Information was published about the disappearance of the most valuable part of the museum's collection⁹. It is not yet known to what extent the Greek collection was damaged – whether it was destroyed during the bombing or looted and taken away and resold to collectors.

Museums in Mariupol had the same fate. The Local History Museum, which housed relics of Mariupol Greeks, a collection of household items, jewelry, clothing, fabrics, icons, books, manuscripts, and photographs, was completely destroyed by fire in March 2022 as a result of a Russian shelling [“Compared to the Second World War, the destruction is greater” 2022]. Its branches, the Archip Kuindzhi Art Museum and the Ethnographic Museum, were partially bombed, and the surviving paintings and exhibits were taken to occupied Donetsk in April 2022 [Russian Armed Forces... 2022; Paintings by Kuindzhi and Aivazovsky... 2022]. The fate of numerous local Greek ethnographic museums in more than 20 villages in Donetsk region is also unknown. It is currently impossible to estimate the losses suffered by this community because of the war. There is also a real threat of destruction or significant damage to the monuments of the ancestors of the Mariupol Greeks in Crimea, mainly churches, monasteries, necropolises, and fortifications of the Byzantine and Crimean Khanates. Therefore, it is worth drawing the attention of the international community to this catastrophic situation, as humanity may lose one of the unique cultures of the Black Sea region.

⁸ Terrorists bombed the Donetsk Regional Museum of Local Lore. Link: <https://www.unian.ua/society/954323-terroristi-rozbombili-donetskiy-oblastniy-kraeznavchiy-muzey.html> (In Ukrainian).

⁹ Logvinov V., Korsun I. Scythian gold for terrorists. Special operation to rob the Donetsk Regional Museum of Local Lore. 11.10.2015 / Museums of Ukraine. Link: https://aistor.do.am/publ/skifske_zoloto_dlja_teroristiv/1-1-0-2415 (In Ukrainian).

Let's also mention another important institution that preserves cultural heritage and historical memory – the State Archives under the Council of Ministers of the ARC. It has more than 1.5 million paper-based storage units, about 38,000 photo documents, more than 4,500 film documents, about 600 audio documents, and 200 video documents. This archive contains unique documents of the 16th and 19th centuries, including the companies of Turkish sultans, labels of Crimean khans, letters of Constantinople patriarchs, documents of Russian government agencies created after the first annexation of Crimea (1783), personal fonds, etc. In 1999, I conducted the first evaluation of documents from the Crimean Archives and some other archives in Ukraine to create an archive of the Greek diaspora of the Black Sea region in Thessaloniki. As a result of this work, we identified and copied more than 700 crucial documents on the history and culture of this community in Ukraine. Today, this material, as well as copied “Greek materials” from the Donetsk Regional State Archives, are stored in the library of the Aristotle University of Thessaloniki. Unfortunately, they are not yet organized, so they are not available to researchers [Aradzhnyi 2022].

Currently, there is a risk of losing the archives due to rocket attacks or inadequate storage conditions (lack of electricity and heating), or illegal export to Russia. We believe that copies of the documents currently stored in Thessaloniki guarantee the preservation of some important sources on the history and culture of Ukraine's ethnic communities. It is worth developing a research project in which, in cooperation with the Aristotelian University, the documents of the Black Sea Greek Archives will be systematized, digitized, and annotated so that they can be made available to Hellenic scholars in Europe in an online format. Work should be also continued on identifying particularly valuable documents in Ukraine's archives and digitizing them for storage in the cloud.

What is Ukraine as a state already doing to preserve the cultural heritage of Crimea? Discussions and roundtables involving experts on the current situation with monuments are held on a regular basis. The Crimean Institute for Strategic Studies has made several analytical materials [Yashnyi 2020; Ablyalimova, Yashnyi... 2019]. The website “Cultural Heritage of Crimea” was created and maintained, where the state of cultural sites that were damaged by the actions of the occupation authorities is recorded and mapped. Based on the

analysis of materials available from open sources, relevant reports on Russia's violations of international and Ukrainian law are prepared and submitted to UNESCO. Every year, the ARC Prosecutor's Office opens new proceedings regarding illegal archaeological excavations, improper preservation of monuments and museum collections, etc.

All actions of the occupation administration of the Russian Federation in the Crimea are classified by the Ukrainian authorities as a war crime and a violation of the laws and customs of war. There is a criminal investigation in this regard under Article 438 of the Criminal Codex of Ukraine. The information that can be obtained is being transferred to the International Criminal Court. According to Article 8 of the Rome Statute, "unlawful, wanton and large-scale destruction and misappropriation of property not caused by military necessity" is classified as a war crime. The punishment for it will be determined at a trial in Hague.

The greatest threat to the cultural heritage of the Crimea will arise during the liberation of the peninsula from Russian troops, as the military way is currently seen as the most likely. Ukraine is not interested in destroying its own cultural heritage. And the availability of high-precision weapons guarantees that cultural values and monuments in the Crimea will not be targeted by artillery shelling or bombing by Ukraine. But 2022 demonstrated that any scenario is possible from Russia. We can expect deliberate actions by the Russian occupation authorities to illegally export valuables from the peninsula, stealing, replacing, damaging, or destroying monuments and museum exhibits, including "false flag" attacks.

Given the existing challenges and concerns about the fate of cultural property currently in Crimea, I would like to make a few recommendations.

- Relevant Ukrainian institutions should create a list of existing catalogues of museums, libraries, manuscript collections and archives, as well as movable and immovable cultural heritage in the occupied territories, considering new ones discovered during illegal archaeological research.

- It is necessary to publish electronic and paper catalogues with descriptions of the most valuable items and their photographs as soon as possible to prevent their movement across the border and sale at auctions.

– To develop close cooperation with UNESCO and other global and European cultural institutions in developing a legal and practical mechanism for the return of cultural property to Ukraine in case of its export to the Russian Federation. The experience of Greece in this matter would be very helpful to us.

I hope that the proposed actions will contribute to the preservation of our common cultural heritage.

REFERENCES

A priest was appointed as the director of the reserve “Chersonesos Taurica” // **Vesti.ru**. 2015. Available at: <https://www.vesti.ru/article/1734228> (accessed July 31, 2023). (In Russian).

Ablyalimova E. N., Yashnyi D. V., with the participation of Andreyuk E. S., Busol K. I., Koval D. O., Levada M. E. **The state of cultural heritage sites in the occupied Crimea (2014–2019)**. Kyiv, 2019. (In Ukrainian).

Aradzhyni M. Collections on the history and culture of the Greeks of Ukraine in the museum collections of Crimea and Donetsk region: issues of cataloguing and preservation // **Cultural Values of Crimea and Donbas in the Conditions of War and Occupation: Materials of the Round Table “Historical, Cultural and Scientific Potential of the South and East of Ukraine in the Conditions of Occupation and Military Action: Threats, Losses, Prospects for Preservation and Restoration”**; Kyiv, November 12, 2015. Kyiv, 2016. (In Ukrainian).

Aradzhyni M. A. On the issue of preserving the cultural heritage of Ukraine: the creation of the archive of the Greeks of the Black Sea region in Thessaloniki (Greece) in 1997–1999 // **XXV Orientalist readings of A. Krymsky. Proceedings of the International Scientific Conference, November 10, 2021 – Kyiv**. Helvetica, 2022. (In Ukrainian).

Crimean diocese prepares documents for the objects of “Chersonesos Taurichesky” // **ForPost**. 2017. Available at: https://sevastopol.su/news/krymskaya-eparhiya-gotovit-dokumenty-na-obekty-heronesesa-tavricheskogo?field_category_op_value=%D0%94%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%BE&qt-top_5=1&page=1 (accessed July 31, 2023). (In Russian).

“Compared to the Second World War, the destruction is greater” // **Gwara Media**. 2022. Available at: <https://gwaramedia.com/yakshho-porivnyati-z-drugoyu-svitovoyu-rujnuvannya-bilshi-praczivnik-mariupolskogo-muzeyu-pro-komandu-ta-eksponati-viddani-rosiyanam/> (accessed July 31, 2023). (In Ukrainian).

From the Stone Age to the Stone Bridge: Top 7 Archaeological Finds on the Tavrida Highway // **Russia today**. 2017. Available at: <https://crimea.ria.ru/20171024/1112433723.html> (accessed July 31, 2023). (In Russian).

Museum of rare books of the scientific library of TNU // **Yalta: guide**. Available at: https://jalita.com/guidebook/simferopol/muzey_redkoi_knigi.shtml (accessed July 31, 2023). (In Russian).

“New Chersonese” continues to pour concrete // **ForPost**. 2021. Available at: <https://sevastopol.su/news/novyy-hersones-prodolzhayut-zalivat-betonom> (accessed July 31, 2023). (In Russian).

On the Cape of Chersonesos poured concrete antique farmstead // **Sevas**. 2016. Available at: http://news.sevas.com/politics/antichnuyu_usadbu_zalili_betonom_na_myse_hersones (accessed July 31, 2023). (In Russian).

Paintings by Kuindzhi and Aivazovsky were transferred from Mariupol to the Donetsk museum // **TASS**. 2022. Available at: <https://tass.ru/kultura/14518755> (accessed July 31, 2023). (In Russian).

Prince Trubetskoy’s winery in Kherson region has been under occupation since 24th of February. How it works now // **The Village Ukraine**. 2022. Available at: <https://www.the-village.com.ua/village/business/buisness/333711-vinorobnya-trubetskih-istoriya> (accessed July 31, 2023). (In Ukrainian).

Return of the “Scythian gold” to Ukraine: the court in the Netherlands has put an end to it // **Radio Svoboda**. 2021. Available at: <https://www.radiosvoboda.org/a/povernennya-skifskoho-zolota-v-ukrayinu-sud-postavyv-krapku/31529955.html> (accessed July 31, 2023). (In Ukrainian).

Russia intends to export priceless paintings from Crimea: negotiations are already underway // **Politeka**. Available at: <https://politeka.net/news/regions/krym/851066-rossija-namerevaetsja-vyvezti-iz-kryma-bescennye-kartiny-uzhe-vedut-peregovory> (accessed July 31, 2023). (In Russian).

Russian Armed Forces robbed art and local history museums in Mariupol (photo) // **Focus**. 2022. Available at: <https://focus.ua/uk/voennye-novosti/513598-vs-rf-razgrabili-hudozhestvennyy-i-kraevedcheskiy-muzei-v-mariupole-foto> (accessed July 31, 2023). (In Ukrainian).

Self-proclaimed “authorities” admit involvement in the robbery of two Kherson museums // **Ukrinform**. Available at: <https://www.ukrinform.ua/rubric-regions/3615785-samoprogołosena-vlada-viznala-pricetnist-do-pograbuvanna-dvoh-hersonskih-muzeiv.html> (accessed July 31, 2023). (In Ukrainian).

Titova O. M. Cultural Heritage of Crimea and Donbas in Modern Conditions: Threats, Losses, Prospects for Preservation // **Cultural Values of Crimea and Donbas in the Conditions of War and Occupation: Materials of the Round Table “Historical, Cultural and Scientific Potential of the South and East of Ukraine in the Conditions of Occupation and Military Action: Threats, Losses, Prospects for Preservation and Restoration”**; Kyiv, November 12, 2015. Kyiv, 2016. (In Ukrainian).

Ukraine opened a case because of the wine drunk in Crimea by Putin and Berlusconi // **BBC**. 2015. Available at: https://www.bbc.com/russian/international/2015/09/150919_massandra_vine_putin_berlusconi (accessed July 31, 2023). (In Russian).

UNESCO: Russia appropriated more than 4 thousand monuments in occupied Crimea and is exporting artifacts // **Istorychna pravda**. 2021. Available at: <https://www.istpravda.com.ua/short/2021/09/20/160196/> (accessed July 31, 2023). (In Ukrainian).

UNESCO report. 2021. Available at: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000378910?fbclid=IwAR3LX1lau-U81jszefMsk-mTWZeVZL-aX-QAWkDZieOIY5RXxXrb8PB1FDfE> (accessed July 31, 2023).

What does the unique treasure look like, found in the Crimea // **Russia today**. 2022. Available at: <https://crimea.ria.ru/20220925/kak-vyglyadit-unikalnyy-klad-naydannyy-v-krymu--video-1124578551.html> (accessed July 31, 2023). (In Russian).

Yashnyi D. **Cultural Heritage in the Occupied Crimea: Museums, Archives and Immovable Cultural Heritage Objects (2014–2019)**. Kyiv, 2020. (In Ukrainian).

М. А. Араджионі

**Культурна спадщина Криму під час війни:
основні загрози і виклики**

Кримський півострів є унікальним регіоном України, де зосереджені пам'ятки різних епох і культур. Напередодні 2014 р. тут нараховувалося загалом 12 612 пам'яток історії, археології, монументального мистецтва, архітектури та містобудування Криму національного та місцевого значення. У 2013 р. до Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО був внесений об'єкт “Стародавнє місто Херсонес Таврійський та його Хора у Севастополі” (Україна). Після втрати контролю України над Кримом на об'єктах культурної спадщини російською окупаційною адміністрацією проводилися незаконні археологічні розкопки і будівництво комерційних об'єктів. Під час реставраційних робіт використовуються сучасні будівельні матеріали і технології, що призводить до спотворення вигляду пам'ятки, як, наприклад, це відбулося в Ханському палаці в Бахчисараї, у вірменській церкві Святого Геворка у Феодосії та ін.

Частина кримських музеїв має більш ніж 200-річну історію й унікальні колекції. На 2014 р. в Автономній Республіці Крим (АРК) нараховувалося разом із філіями 32 музейні установи, які зберігали понад 930 тис. предметів державної частини Музейного фонду України. У Севастопольській зоні – більш ніж 30 музейних установ різного підпорядкування, де зберігалось понад 320 тис. музейних предметів. Також у Криму існувало ще майже 350 громадських, приватних та відомчих музеїв. Наразі центральні органи виконавчої влади України не мають повної інформації стосовно колекцій більшості кримських музеїв. Тому вкрай актуальними є створення тимчасових переліків / каталогів колекцій з відкритих джерел, їхня публікація з описами і фотографіями найбільш цінних експонатів, щоб запобігти їхньому переміщенню через кордон і продажу на аукціонах, а також для оцінки втрат. Адже досвід звільнення Херсона у 2022 р. демонструє, що російська влада під час втечі знищує, пошкоджує та грабує музейні колекції, вивозить експонати на підконтрольні території. Те саме може загрожувати й фондам Державного архіву при Раді Міністрів АРК, де зберігаються понад 1,5 мільйона документів XVI–XIX ст.

Крим є етнічною територією проживання трьох визнаних державою корінних народів України – кримських татар, караїмів і кримчаків, місцем формування сучасної спільноти маріупольських греків. Втрата пам'яток їхньої культурної спадщини може мати руйнівні наслідки для цих спільнот.

Ключові слова: Автономна Республіка Крим (АРК); архів; колекція; музей; експонат; корінні народи; культурна спадщина; Російсько-українська війна

Margaryta Aradzhnyoni

**Cultural Heritage of Crimea during the War:
Main Threats and Challenges**

The Crimean Peninsula is a unique region of Ukraine where monuments of different eras and cultures are concentrated. On the eve of 2014, there were a total of 12,612 monuments of Crimean history, archeology, monumental art, architecture and urban planning of national and local significance. In 2013, the object “The Ancient City of Chersonesus Tavri and its Choir in Sevastopol” (Ukraine) was added to the UNESCO World Heritage List. After the loss of Ukraine’s control over Crimea, illegal archaeological excavations and construction of commercial facilities were carried out by the Russian occupation administration on cultural heritage sites. During restoration works, modern building materials and technologies are used, which leads to the distortion of the appearance of the monument, as, for example, it happened in the Khan’s Palace in Bakhchisarai, in the Armenian Church of St. Gevork in Feodosia, etc.

Some of the Crimean museums have more than 200 years of history and unique collections. As of 2014, there were 32 museum institutions and branches in the Autonomous Republic of Crimea (ARC), which stored more than 930,000 objects of the state part of the Museum Fund of Ukraine. In the Sevastopol zone, there are more than 30 museum institutions of various subordinates, where more than 320,000 museum objects were stored. There were also almost 350 public, private and departmental museums in Crimea. Currently, the central bodies of the executive power of Ukraine do not have complete information about the collections of most Crimean museums. Therefore, it is extremely urgent to create temporary lists/catalogs of collections from open sources, their publication with descriptions and photographs of the most valuable exhibits, in order to prevent their movement across borders and auctions, as well as to assess losses. After all, the experience of the liberation of Kherson in 2022 demonstrates that the Russian authorities destroy, damage or loot museum collections during their escape, and take exhibits to controlled territories. The same may threaten the funds of the State Archive under the Council of Ministers of the ARC, where more than 1.5 million documents of the 16th – 19th centuries are stored.

Crimea is the ethnic territory of residence of three indigenous peoples of Ukraine recognized by the state – Crimean Tatars, Karaites and Krymchaks, the place of formation of the modern community of Mariupol Greeks. The loss of their cultural heritage sites can have devastating consequences for these communities.

Keywords: Autonomous Republic of Crimea (ARC); archive; collection; museum; exhibit; indigenous peoples; cultural heritage; Russo-Ukrainian War

Н. М. Зуб (Руденко)
Київ початку ХХ ст. в романі
Юсіфа Везіра Чемаземінлі “Студенти”:
місця, події, люди¹

Вступ

Видатний азербайджанський письменник Юсіф Везір Чемаземінлі (1887–1943) народився в м. Шуша. Але кілька років свого життя був тісно пов’язаний з Україною, насамперед з Києвом. Справжнє повне ім’я письменника – Мір-Юсуф-бек Мір-Баба-бек огли Везіров [Гасымлы, Купчик, Дамиров 2014, 97], саме так він значився в документах, коли приїхав вступати до університету. Письменство – це його покликання й талант. А окрім цього, він також відомий як громадсько-політичний діяч, дипломат, педагог. Навчався спочатку в школі в м. Агдам, потім в училищі в Шуші, пізніше – у реальному училищі в Баку. А в 1910 р. – студент юридичного факультету Університету Св. Володимира в Києві. Після закінчення університету в 1915 р. (в евакуації, у м. Саратові) працював у Саратовській судовій палаті. Тривала Перша світова війна, але Ю. Везіров знову повернувся до Києва та став працівником Земгору². А відтоді й до 1917 р. перебував на службі в Галичині. Звільнившись від обов’язків “земгусара”³, Юсіф Везіров залишився в Києві та розпочав активну громадсько-політичну роботу в середовищі тюркського земляцтва. З 1918 р. перебував на міждержавній дипломатичній роботі – дипломатичний представник Азербайджанської Демократичної Республіки в Українській Державі. Далі – дипломатична робота в Стамбулі та декілька років в еміграції в Парижі. У 1926 р. повернувся з Франції до Азербайджану – викладає у вишах, займається літературною роботою (член Спілки письменників Азербайджану). Так

¹ В основу тексту статті покладено матеріали доповіді з аналогічною назвою, що була виголошена на Всеукраїнській науковій конференції “Треті тюркологічні читання” (21 квітня 2023 р., м. Київ).

² Земгор (головний з постачання армії комітет Всеросійських земських і міських союзів) – створена в Російській імперії в 1915 році на базі земств і міських дум посередницька структура з розподілу державних оборонних замовлень.

³ Земгусари – іронічна назва службовців Земгору.

було до початку 1937 р. Заарештований у 1939 р. Засуджений у 1940 р., з ув'язнення вже не повернувся (1943).

Наприкінці 1920-х рр. у журналі “Східний світ” з’явилася стаття, де характеризувалося тодішнє сучасне письменство Азербайджану. Автор публікації, що підписався як Г. М., зарахував ім’я Ю. В. Чemenземінлі, вказавши його як “Чаман-Замінлі”, до другої групи письменників (загалом їх було розподілено за трьома групами), яких назвав “попутники” (саме так тоді називали митців – літераторів та художників, що прихильно ставилися до більшовиків, але не були членами партії). І при цьому автор зауважував, “що ця група зуміла наблизитися до сучасних тем і одверто стала на бік радянської влади” [Г. М. 1928, 320, 321].

Писати Юсіф Везір почав рано. Спочатку це були невеличкі оповідання, публіцистичні статті (певна частина яких написана саме в Києві в студентські роки [Нағыज़ава 1999, 46, 58, 60, 74, 80, 83]; статті він надсилав до газет, що друкувалися на його батьківщині – у Баку). А найвідоміші читачеві романи написано в 1930-ті рр.: “Студенти”, “У 1917 році”, “Дівоче джерело”, “Між двох вогнів”. Добре знаний і роман “Алі і Ніно”, щодо авторства якого вже тривалий час точаться дискусії.

Славу ж як письменнику творів історичного жанру йому принесли романи “Дівоче джерело” та “Між двох вогнів” (“В крові”). До речі, саме ці два романи й стали першими з його літературної спадщини, що були перекладені українською мовою ще в 1993 р. [Чemenземінлі 1993].

Однак після 1937 р., коли письменник потрапив у немилість літературної критики, а передовсім більшовицької влади, ім’я Ю. В. Чemenземінлі та його твори – під заборонаю. Лише з кінця 1950-х рр. (був реабілітований у 1956 р.) його літературно-творча спадщина поступово повертається до читача новими виданнями. Почалося відновлення із забуття імені Юсіфа Везіра Чemenземінлі. Видавалися та перевидавалися найвідоміші романи, але “дбайливо” попередньо опрацьовані ідеологічною цензурою. Ближче до 2000-х років з’являється дедалі більше видань. А у 2005 р. побачило світ і зібрання творів у трьох томах, куди увійшли оповідання, п’єси, романи, публіцистика, спогади тощо. Опрацьовано та видано опис архіву Ю. В. Чemenземінлі, що містить не лише рукописи, а й фотографії та бібліотеку літератора тощо [Нағыज़ава

1999]. Із часом був укладений і повний покажчик виданих творів письменника та праць про нього [Yusif Vəzir Cəmənzəminli 2017].

Водночас посилювався й інтерес учених-філологів та літературознавців до вивчення біографії та творчості самого письменника. Певна частина досліджень присвячена власне самому Ю. В. Чепенземінлі та багатству його творчої спадщини [Гусейнов 1989], а також його етичним, філософським поглядам насамперед крізь призму роману “Студенти” (як твору, що відображав погляди самого автора) та публіцистики [Ibrahimov 2008; Mamadova 2019].

Слід зазначити, що роман “Студенти” не єдиний у його творчості, де зображені події початку XX ст. в Києві. Ще в декількох оповіданнях сюжет розвивається саме в цьому місті, як-от, наприклад: “Осман Дьовлетшин” (“Osman Dövlətşin”), “У пошуках заробітку” (“Qazanc yolunda”) та, можливо, «“Спокусник”» («“Yaramaz”») [Cəmənzəminli 2005a; Чепенземинли 1959].

Роман “Студенти” / “Studentlər” складається з двох книг (частин): перша частина – однойменна – “Студенти”, друга частина – “У 1917 році”, – що охоплюють події умовно 1910–1914 рр. та 1917–1918 рр. Перша книга була написана в 1914 р., а потому Юсіф Везір ще дещо редагував та дописував свій твір (зокрема й другу книгу) вже значно пізніше – у першій половині 1930-х рр. (як вказував сам автор, у 1931, 1934, 1935 рр.). Спершу роман вийшов друком не в цілісному вигляді, а кожна книга окремо. Перша частина твору була надрукована в 1931⁴ та 1936 роках, а друга – лише один раз у 1935 році. Окрім того, письменник мав творчий задум на написання ще трьох частин епопеї на додачу до вже наявних [Гулієв 2022, 10].

Цей роман не був випадковим задумом в уяві письменника, адже він фактично є мемуарно-автобіографічним, оскільки описує події, учасником яких був сам автор – Юсіф Везір (Чепенземінлі),

⁴ В архівному примірнику, що розміщений на сайті Національної бібліотеки Азербайджану (Azərbaycan Milli Kitabxanası), у вихідних даних книги на титульній сторінці вказаний 1930 рік [Cəmənzəminli (Yusif Vəzir) 1930]. Водночас на верхній палітурці наявний також і напис “1931”. До того ж на нижній палітурці, тобто з іншого боку книги, наявна бібліотечна наклейка “1930/697”. Втім, усе ж найчастіше дослідники вказують роком виходу роману 1931 р.

на той час – із 1910-го до 1915 р. – студент Університету Св. Володимира в Києві. Але водночас є винятком серед його інших романів, де описані більш давні історичні часи. Так, наприклад, у вищезгаданому романі “Між двох вогнів” (“В крові”) автор зображує історичні події з минувшини Карабаського ханства періоду II-ї пол. XVIII ст. У романі “Дівоче джерело” письменник розкриває читачеві історію та традиції прадавніх племен. І лише роман “Алі і Ніно” є ближчим за часовим проміжком до описаного сюжету, що починається в період Першої світової війни.

У передмові (“Bir neçə Söz” / “Декілька слів”, 1936) до свого роману Юсіф Везір, звертаючись до читачів, зазначає: “Я думаю, що молоді люди <...> принаймні віддадуть належне автору, який описав життя, змішане з історією” [Çəmənzəminli 2006, 3–4].

Та вже на початку наступного 1937 р. газета “Комуніст” надрукувала статтю “Ədəbiyyatda kontrevolusion sarsaqqlama əleyhinə” / “Проти контрреволюційного перевороту в літературі” (Hidayət Ə. Ədəbiyyatda kontrevolusion sarsaqqlama əleyhinə: Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin “Studentlər” (Azərnəşr 1935) əsəri haqqında tənqidi fikirlər verilmişdir // Kommunist. – 1937. – 10 aprel), де з притаманними тому часові кліше та ідеологічними “гаслами” було цілковито розкритиковано цей роман, що лише нещодавно вийшов друком. “Критична” публікація містила тези на кшталт: “У своєму творі Юсіф Везір, безумовно, не згадав про блискуче керівництво Леніна та Сталіна в цій світовій революції”; “Не випадково в цьому 250-сторінковому романі немає жодного позитивного, вдумливого, здорового-ідеального персонажа”; «Твір “Студенти” побудований на авторській контрреволюційній нісенітниці у всіх сенсах» [Çəmənzəminlini əvvəl... 2010]. Саме за цей роман прозаїка виключили зі Спілки письменників Азербайджану, чим і позбавили роботи та фактично можливості нормально жити.

Шлях до українського читача

Відомий, але практично лише за назвою та загальним змістом, цей роман був і в Україні. Головно через те, що оповідає про життя тюркських, передовсім азербайджанських, студентів, що навчалися в той період у різних вищих навчальних закладах Києва. Зазначимо, що назва роману, видрукуваного в 1930 р., мала

ширший варіант “Studentlər (tələbələrimizin inqilabdan əvvəlki həyatından bir parça)” [Çəmənzəminli (Jysif-Vəzir) 1930] / “Студенти (фрагмент із життя нашого студентства до революції)”. Перше видання другої частини роману мало назву “Studentlər (Min doqquz jyz on jəddinçi ildə)”. II hissə / “Студенти (В тисяча дев’ятсот сімнадцятому році)”. II частина [Jusif Vəzir (Çəmənzəminli) 1935].

Однак, окрім загальних характеристик та перекладів невеличких цитат у пізніших роботах літературознавців, його зміст не був доступний українському читачеві понад вісім десятиліть. Це й зрозуміло, оскільки твір написаний та виданий рідною мовою автора – азербайджанською. А сумна та трагічна доля автора й узагалі на довгий час залишала цей роман без перекладу та й, відповідно, без належної уваги з боку дослідників загалом.

Спершу у 2019 р. частковий переклад (т. зв. журнальний варіант) авторства А. Мустафазаде було надруковано в журналі “Литературный Азербайджан” [Чемазземинли 2019b; 2019c], але російською мовою. Того ж року вийшов друком і увесь роман окремим виданням [Чемазземинли 2019a].

Питання про переклад твору українською мовою неодноразово порушувалося. Наприклад, такий заклик прозвучав на Міжнародній науково-практичній конференції “Українсько-азербайджанські взаємини”, що відбулася у травні 2015 р. та була присвячена 100-річчю з дня закінчення навчання Юсіфом Везіром Чемазземінлі Університету Св. Володимира. Тодішній посол Азербайджану в Україні Ейнулла Ядулла огли Мадатлі (Eynulla Yadulla oğlu Mədətli) (2010–2016) підтримав цю ідею [Ага-заде 2015].

У лютому 2021 р. посол Азербайджану в Україні Ельміра Гусейн кизи Ахундова (Elmira Hüseyn qızı Axundova) (2020–2023) у своєму виступі на науковій онлайн-конференції на тему “Дипломатичні відносини Азербайджану та України крізь призму минулого і сьогодення” оголосила, що твір буде перекладено українською та видано найближчим часом [Гусейнли 2021]. На початку лютого 2022 р. в Національному університеті імені Тараса Шевченка відбулася урочиста презентація цього роману, перекладеного та видрукуваного українською мовою [В Університеті... 2022; В Украине... 2022].

Цікаво, що видання азербайджанською мовою останніх десятиліть дещо різняться, наприклад, від того ж таки першого

видання 1930 р. Бракує або додано якісь окремі речення, слова, дещо змінено структуру (“розбивка” розділів) тощо. Таку ситуацію пояснює анотація до другого тому тритомного зібрання творів, що вийшов друком у 2005 р.: “Текст романів звірений з авторськими рукописами, відновлені скорочення, зроблені в попередніх виданнях з політико-ідеологічних міркувань” [Çətənzəminli 2005b, 2].

У статті зроблено огляд літературного твору автобіографічного характеру. На основі матеріалу роману розглядаються та аналізуються саме ті аспекти, що пов’язані передусім з містом Києвом. Зроблено спробу проаналізувати, наскільки правдиво автор роману наближався до відображення реалій з минулого описаного ним буття, які саме історичні факти відображено, які відомі та маловідомі постаті змальовано на сторінках твору.

Основна частина

Дослідники азербайджанської літератури називають Юсіфа Везіра одним із зачинателів жанру азербайджанського історичного роману [Алиев 2014, 10], а його роман “Студенти” – “першим зразком революційно-історичного роману в азербайджанській літературі” [Гусейнов 1989, 39]. Водночас деякі літературознавці зазначають, що саме роман “Студенти” є прикладом такої форми історичного роману, коли художня обробка історичного факту, наведеного у творі, відводить документалізм твору на другий план, “визначаючи лише основу подій художнього твору” [Шарифова 2011, 299–300].

Так, деякі моменти, що характеризують відомі історичні події та постаті, змальовано у творі в дещо порушеному хронологічному порядку. Наприклад, спочатку автор знайомить читача з подробицями “конфлікту” між бакинським мільйонером Гаджі Зейналабдіном Тагієвим та інженером Лютфалалібеком Бехбудовим. Це сталося в 1911 р., а потім ще тривали суди в подальші роки. Й автор подає цей епізод як уже dokonаний факт [Чемензе-мінлі 2022, 52]. А далі, вже за кілька сторінок, сюжет роману розкриває нам подробиці подій у “реальному часі”, що відбулися під час студентських демонстрацій восени 1910 р. в Києві. Ці події були частиною загальноімперських студентських мітингів пізньої осені 1910 року та розпочалися після смерті Льва Толстого.

“Ім’я Толстого було символом загального протесту проти царського режиму” [Чемаземінлі 2022, 62]. За участь у протестному русі тоді було заарештовано “близько сотні студентів” університету [Могильний 2014, 43].

Місто своєї юності та студентського життя автор називає справжньою назвою – Київ, на відміну від міста свого дитинства – Шуши (Азербайджан), яке досить часто згадується в романі, але постає перед читачем під загадковою метафоричною та дещо фантазмагоричною назвою Вейлабад (сатиричний ойконім [Qasimov 2023, 132]).

Але водночас у творі майже немає якихось просторово-описових характеристик вулиць, будинків, місцевостей, конкретних адрес, окрім, звичайно, зображення помешкань чи кімнат, де розгортається описувана дія. Як-от, наприклад: “Кімната була непоганою; в ній було все, що потрібно: ліжко, письмовий стіл, крісло, умивальник, навіть електрика. <...> Ми завжди її здаємо за сімнадцять рублів” [Чемаземінлі 2022, 16]; “Пройшовши пару кварталів, приятелі зайшли до одного з дворів, піднялися сходами на другий поверх, подзвонили у двері” [Чемаземінлі 2022, 46]. Схожі, аж надто короткі, описи має і топографія міста: “На Великій Володимирській, що веде до університету...” [Чемаземінлі 2022, 62].

Головна для студента будівля міста – університет, величний корпус якого вражав кожного як тоді, так і тепер, зображений у романі дещо невизначено та узагальнено: “Перед цегляною будівлею університету вже стояла значна юрба студентів” [Чемаземінлі 2022, 62].

Описи університету всередині теж доволі скромні: “У довгих і напівтемних коридорах студентів було набагато більше, ніж звичайно. Але до аудиторій ніхто не входив, і професори, що прийшли на лекції, поверталися” [Чемаземінлі 2022, 62].

Те саме й з портретними характеристиками викладачів. Подекуди подані описи деяких осіб з університетського середовища, але їх теж виписано занадто стисло, на кшталт: “Трохи згодом з’явився ректор – високий чоловік в темних окулярах” [Чемаземінлі 2022, 62]. Звичайно, що за таким описом важко впізнати історичного персонажа. Але легко визначити за загальною хронологією, адже події з життя студентів, описані в романі, припа-

дають на період ректорства (1905–1917) Миколи Мартиніановича Цитовича (1861–1919).

Незважаючи на те що це роман про життя студентів, втім, тут ми майже не знаходимо нічого про власне сам університет, навчальні програми, лекції, викладачів. Але водночас автор постійно згадує тему навчання, читання, іспити, наукові зацікавлення, науково-філософські диспути дійових осіб твору – все, чим вони жили та цікавилися.

Втім, окремі топографічні характеристики в романі все ж наявні. Зокрема, згадується студентська їдальня поблизу університету [Чеменземінлі 2022, 41]. Найімовірніше, йдеться про їдальню під егідою “Товариства швидкої допомоги потребуючим студентам у вищих навчальних закладах міста Києва”. Дослідники побуту київських студентів називають більш точну її адресу: “...В самій їдальні, яка знаходилася поблизу університету (вул. Фундуклеївська, 22), щоденно обідало біля трьох тисяч осіб” [Яремчук, Проданок 2015, 142]. До того ж основним критерієм її привабливості були саме ціни, що надто важливо для студента. Саме такі “координати на місцевості” та черга згадуються і в романі. Зокрема, шлях до їдальні проходив вулицею Великою Володимирською, а ось розміри черги з охочих туди потрапити: “...була довгою – тяглася до середини Фундуклеївської <...>. Доведеться вистояти години дві – не менше, черга дуже велика...” [Чеменземінлі 2022, 39, 41]. Щоправда, автор зробив ремарку про ту чергу та про те, як студенти по-різному проводили час у тривалому очікуванні: “Найжвавіше поводитися кавказці: їхній гучний сміх і галас привертали до себе загальну увагу” [Чеменземінлі 2022, 43]. Аналогічний цьому опис і про ситуацію в самій їдальні: “У залі стояв стійкий гул від дзвону посуду, жвавих голосів студентів. І тут особливо виділялися голоси кавказців” [Чеменземінлі 2022, 43]. Втім, варто зауважити, що автор подав не “поведінкову характеристику” як таку, а відтворив психологічну невимушеність у поведінці та повсякденну звичність, особисту впевненість та безпечність тюркських студентів у поліетнічному просторі міста.

Звичайно, що неодноразово трапляються у творі й згадування про університетський анатомічний театр, де проходили практичні заняття студентів-медиків: “Довелося йти до інституту. Увійшовши до великої анатомічної зали, він одразу ж відчув задушливий

запах. На довгих столах лежали препаровані трупи. Над ними чаклували студенти в білих халатах” [Чеменземінлі 2022, 58]. Загальновідомо, що найбільше тюркських студентів навчалось саме на медичному та на юридичному факультетах. Тож чимало друзів та знайомих як автора, так і героя роману проводили багато часу у приміщеннях цього спеціалізованого навчально-практичного корпусу.

Більш деталізовані описи в автора зустрічаються щодо повідомлення про краєвиди київського природного ландшафту. Серед них – опис парку з видом на Дніпро, де любили, та полюбляють і нині, прогулюватися містяни. Київ, безумовно, мав свої привабливі куточки, одним з яких є Володимирська гірка – парк довкола пам’ятника київському князю Володимирові Великому.

Вони попрямували до Володимирської гірки. Минувши монастирські ворота, сіли на лавці на алеї, що здіймається над Дніпром. Річка розлилася, затопивши слободу на протилежному березі. Царський сад праворуч потопає у квітах, аромат кущів бузку, який підносився вітерцем, плив у повітрі. Праворуч сяяли золоті куполи церков [Чеменземінлі 2022, 221].

Схоже замилювання автора природою властиве й описам Хрещатого парку (тоді – Купецького): “Був ясний, місячний травневий вечір. У широкий гладині Дніпра відбивалися зірки. Повітря було наповнене ароматом квітучого бузку...” [Чеменземінлі 2022, 211].

Час від часу на сторінках роману згадується вулиця Миколаївська (сучасна – Архітектора Городецького), а саме “магазин фруктів”, що був розташований там, на самому її початку, на розі, ближче до Хрещатика. Працювали здебільшого там азербайджанці. “Рустамбек дійшов до Миколаївської, зупинився, згадав Імрана, господаря фруктової крамниці. Він знав, що тюркські студенти полюбляли відвідувати цю крамницю” [Чеменземінлі 2022, 201]. Цю адресу також використовували для отримання листів ті, хто з якихось причин у певний проміжок часу не мав своєї постійної адреси. Так робив і головний герой, коли він приїздив у відпустку під час війни: “Напишу. А ви поки надсилайте листи до магазину фруктів на Миколаївській, щойно винайму кімнату – повідомлю нову адресу” [Чеменземінлі 2022, 264]. Сюди ж

ділитися новинами та інформацією, проблемами чи “вирішувати справи” сходилися тюрки-земляки.

Насправді, як свідчить місцева газета “Кієвлянинъ”, на цій вулиці станом на 1916 р. розташовувались аж три такі фруктові крамниці. До речі, зазначена публікація в газеті з’явилася внаслідок накладення штрафів на власників усіх трьох магазинів із причини порушення постанови, що зобов’язувала “позначати ціни на всі предмети, що були виставлені на вітринах”. Воно й не дивно, адже в ті роки ціни постійно змінювалися, давалися взнаки дефіцит та інфляція, викликані воєнним часом, чим, очевидно, у якихось комерційних вигодах і намагалися скористатися підприємці. Так ось, утримувачами крамниць на вул. Миколаївській⁵ вказані: Д. О. Акопов у буд. № 6; Ейюбов у буд. № 4 та Шимунов у буд. № 3 [Главный начальник Киевского... 1916, № 356, 3].

Виринає в романі цей магазин фруктів на Миколаївській і в епізодах, пов’язаних з історіями з торгівлею (контрабандою) зброєю, яку переправляли на Кавказ, “щоб сприяти національним інтересам” [Чемеземінлі 2022, 292–293, 304–305]. Цікаво, що та ж газета “Кієвлянинъ” саме в описаний у романі проміжок часу (приблизно середина осені 1917 р.) писала про затримання “п’ятьох осіб – кавказців, у яких знайдений склад зброї <...> зброю транспортувалася на Кавказ, де нині на неї попит та високі ціни” [Задержание оружия 1917, № 242, 3].

Як роман, що тяжіє до реалізму, твір “Студенти” насамперед показує реалії буття та повсякдення студентів університету. Втім,

⁵ Згідно з інформацією, вміщеною в довідниках “Весь Киев” за різні роки, відомо, що на поч. 1910-х рр. ці магазинчики вже стабільно працювали. Передовсім це була торгівля фруктами, що могла поєднуватися з кав’ярнею, кондитерською чи винарнею. Фруктову торгівлю мали “Бр. Закиевы” в буд. № 2; у буд. № 3: фрукти – Шимунов І. І., кав’ярня та винарня – Ширашенідзе Г. Н., кондитерська – Тигранян А. Х.; у буд. № 4 була фруктова крамниця М. Юхана [Весь Киев... 1912, стп. 1138], а ось у 1915 р. ще додалися “Кавказских помещиков” (вина) [Весь Киев... 1915, стп. 819], а в 1916 р. за цією адресою значилася крамниця з промовистою назвою “Кавказ”; у буд. № 7 – фрукти – Авакова А. А. [Календарь, Справочная... 1916, стп. 846]. До речі, будинок № 7 на той час – це цирк Крутікова.

до кожного образу та його характеру автор додає дешифру з минулого – біографічні сторінки життя літературного героя, у такий спосіб розкриваючи через минуле окремі нашарування на сучасний стан поведінки того чи іншого персонажа. Отже, показує безперервний зв'язок соціальних та культурних впливів на особистість.

Місто як урбаністичне середовище з його архітектурою та топографією не є основним зображуваним елементом, хоча, без сумніву, є невіддільним складником архітектоніки роману. Це радше малопомітний фон місця перебування персонажів та розгортання подій. Та, попри це, письменник достеменно зобразив усі його найбільш впізнавані для того часу атрибути, колорит, соціально-громадську наповненість та політичну бурхливість. На сторінках твору відчуваються дух часу, історичні зміни та впізнаються визначні постаті епохи. Також слід зауважити, що, судячи з усього, роман все ж більше зорієнтований та писався для азербайджанського читача, тому важливішими є власне азербайджанці на фоні історичних подій в Україні та світі й соціум, наповнений та збудований ідеями нового часу.

Основними героями роману постають представники тюркської студентської спільноти Києва, їхні дії та наміри, оточення, ситуації, реакції, поряд з філософським осмисленням та психологічною характеристикою особистостей. Водночас, показуючи співжиття та єдність тюркської громади, автор не оминув і гострих кутів – тему “конфлікту інтересів” та “розбіжностей поглядів”, що почасти траплялися в їхній спільноті.

Не менш важливим є показ формування культурницьких та соціально-громадських ідей та спрямувань, їхньої реалізації в практичному застосуванні. Культурна та просвітницька діяльність розкриває потенціал спільноти та прагнення до чогось більшого, значимішого. Такими в цьому разі постають наміри про юридичний статус спільноти, функціональність, зв'язки з іншими організаціями. Згуртованість та ідейність, бажання заявити про себе і мати свій голос у багатокультурному соціумі міста, у вирі подій нового часу та політичних змін дали добрий результат. Спочатку згуртоване земляцтво, потім осередок політичної партії “Мусават”, згодом “Комітет” – усе це не було справою одного дня. Це паралельний рух діяльності тюркського земляцтва, як

певний результат та реакція на зміни, що відбулися в українському суспільстві, політичному устрої та державній політиці того часу в Україні.

Тут є Кавказьке земляцтво, – відповів Халіл, – спочатку до нього входили всі студенти-кавказці. Поступово з нього вийшли вірмени й грузини. Згодом і нас стало більше, і ми створили власне самостійне товариство. У Кавказькому земляцтві лишилися тільки ті представники нечисленних народностей, які не ввійшли нікуди... [Чеменземінлі 2022, 100].

Збори активу земляцтва – одна з ключових ліній роману. Автор показує згуртованість тюркської громади, а проте приділяє увагу окремим кон'юнктурним моментам в управлінні, що час від часу спалахували в середовищі земляків. Утім, крок за кроком побудована на просвітницьких основах, така форма діяльності приносила свій результат. Але це відбувалося не задля популяризації власної культурної ідентичності, а передусім для розвитку самої спільноти, з урахуванням її потреб. Зокрема, автор наголошує в романі: “Сьогодні наше земляцтво має кошти, бібліотеку, видавничий і лекторський відділ, відділ пам'яток старовини, плюс ми відкрили тюркські вечірні курси. Видаємо книги тюркською мовою” [Чеменземінлі 2022, 116]. У цьому уривку перелічені, по суті, реальні факти з діяльності земляцтва студентів-азербайджанців. Щоправда, стосовно чого з названого виникає питання, як-от “відділ пам'яток старовини”.

Знайшли місце в романі й “розваги” окремих студентів, які прагнули за можливості скористатися всіма “благами” великого європейського міста. Тоді такої слави для “дорослих” розваг набула вулиця Ямська з її “відомими” закладами – будинками розпусти: «“Яма” була на околиці міста. За хвилин п'ятнадцять вони в'їхали на брудну вулицю і зупинилися біля двоповерхового будинку...» [Чеменземінлі 2022, 126].

Дві частини твору “Студенти” та “У 1917 році” – являють собою єдину фабулу. Але водночас це своєрідне “до та після”. Докорінно змінився політичний статус країни, у якій вони жили. 1917 рік – це також своєрідна межа і в часі, і в навколишньому соціально-політичному житті Києва, України та й царської імперії загалом. Набув змін і їхній власний соціальний статус – більшість

дійових осіб роману вже не студенти, а спеціалісти, що піднялися в суспільно-професійній ієрархії. Студентське життя перейшло в реалії самостійного буття та життєвого вибору.

Соціальна атмосфера Києва початку 1917 р. виражена автором у таких спостереженнях:

Влаштувавшись у невеликому готелі за міською управою, він вирушив до одного з найближчих кафе. Кав'ярня була переповнена <...>. Теми розмов в основному оберталися навколо купівлі-продажу. Часто повторювалися слова – цукор, борошно, мило, шкіра. Кафе набуло форми своєрідної біржі [Чеченземінлі 2022, 200].

Місто 1917 р. змінювалося, як і колективна свідомість соціуму, що наповнював своїм життям його артерії-вулиці: «...він дістався Хрещатика. Першим, що впало в око, був пам'ятник Столипіну: повалена статуя екс-прем'єра лежала поруч із п'єдесталом. На п'єдесталі ще не стерлися слова: “Вам потрібні великі потрясіння, нам потрібна – велика Росія”» [Чеченземінлі 2022, 200]. З огляду на події того часу в Києві неважко зрозуміти, що це була весна 1917 р. Адже саме тоді, у березні, і був повалений натовпом цей пам'ятник перед міською думою.

Незважаючи на певну художність образів, історично правдиво в романі зображена така подія, як З'їзд поневолених народів, задля участі в якій до Києва прибули представники 14 народів колишньої імперії. Лейтмотивом цієї зустрічі народів було обговорення про перебудову устрою імперії, передовсім на засадах федералізації. Організатором була Центральна Рада.

“З'їзд народів мав розпочатися в будинку Педагогічного музею на Володимирській вулиці” [Чеченземінлі 2022, 286]. Цей захід, що відбувся в перших числах вересня 1917 р., досить детально відображений у місцевій пресі того часу, насамперед у тій же “Новій Раді”.

Крім зустрічі земляків на з'їзді, які приїхали з Кавказу до Києва, та їхніх палких розмов просвітницько-політичного характеру, автор з-поміж іншого звертає увагу на одну персону на цьому заході: “Дехто шанобливо підходив до невисокого сивобородого чоловіка, про щось з ним радився” [Чеченземінлі 2022, 287].

«Йдучи у фое, Рустамбек зустрівся з Велібеком та Ширіном, вони приїхали з Баку. <...> Ширін представляв “Мусават”, а

Велібек – Національний комітет» [Чеменземінлі 2022, 287]. У романі важко впізнати реальних героїв, попри розгорнуті біографії та характеристики багатьох з них, настільки автор опрацював текст. Втім, у цьому разі дещо інша ситуація. Відомо, що на 3'їзді народів були присутні “Тюрків 5 чоловік (сюди входять представники закавказьких та закаспійських мусульман): М. Векілов, Ю. Везіров, А. Алібеков, Д. Садиков, Ш. Рустамбейлі” [3'їзд народів 1917, № 138, 2]. Отже, зазначені Велібек та Ширін – це Мустафа-бек Надір-ага огли Векілов (азерб. *Mustafa bəy Nadir ağa oğlu Vəkilov*) (1896–1965) та Шафі-бек Мустафа-бек огли Рустамбеков (Рустамбейлі) (азерб. *Şəfi bəy Mustafa bəy oğlu Rüstəmbəyli*) (1893–1960). Слід зауважити, що на час виходу роману обидва вже тривалий час (фактично з 1920 р.) перебували в еміграції, де також не полишали культурно-політичну діяльність. І вже на той час було остаточно зрозуміло, що, на відміну від самого Ю. Везірова, вони не повернуться ніколи до Азербайджану. Тож цілком можливо, що саме тому автор роману і зробив дещо впізнаваними їхні образи, на противагу іншим героям твору.

“Нарешті з'їзд відкрив саме цей старий (пізніше Рустамбек довідався, що це був голова Ради)” [Чеменземінлі 2022, 287], тобто М. С. Грушевський. За сюжетом роману головний герой досить вдумливо готував свою доповідь, переписував її декілька разів, намагався врахувати та охопити всі віхи історії і нові ідеології та вимоги часу й “роз'яснити всі біди і сподівання Азербайджану” [Чеменземінлі 2022, 286]. Свою ж промову на з'їзді «він завершив подякою “великим керівникам національних рухів – українцям”» [Чеменземінлі 2022, 288]. Незважаючи на те що в романі головний герой Рустамбек вкрай скупко згадує-описує М. С. Грушевського, навіть не вказуючи ні його імені, ні прізвища, у реальності ж для автора роману він був свого роду взірцем поглядів на майбутнє своєї батьківщини – Азербайджану. Нікого, мабуть, на закритті з'їзду не могла не зворушити палка промова М. С. Грушевського, де він цитував Костомарова: “Вірь мені – це буде, буде!” [3'їзд народів 1917, № 138, 2]. Виголошені промови та опубліковані статті професора М. С. Грушевського, очевидно, справили неабияке враження й на молодого Юсіфа-бея Везіра. Для цього достатньо порівняти їхні роботи, що стосуються автономії тощо. Ідеологічні погляди М. С. Грушевського не лише

приваблювали Ю. Везіра, а й послуговували основою ідейного підґрунтя для власного бачення майбутнього своєї країни, які він і виклав уже у власних статтях, як-от “Azərbaycan muxtariyyatı. Ayılın, toplaşın!” / “Азербайджанська автономія. Прокинься, збирайся!”, “Biz kimik və istədiyimiz nədir” / “Хто ми і чого ми хочемо” [Çəmənzəminli 2005c]. Аналогія тут більш ніж очевидна, навіть з огляду на самі назви текстів [Гасымлы, Купчик, Дамиров 2014, 98].

Історичним фактом є і такий уривок твору: «Чотирнадцятого вересня з'їзд народів завершив свою роботу. Делегати, створивши постійний комітет, названий “Радою народів”, роз'їхалися. Рустамбек, член цієї ради, лишився у Києві» [Чепенземінлі 2022, 290]. Звичайно, з урахуванням власного імені автора та героя твору. Крім того, члени Ради народів справді мали “постійно перебувати в Києві і підготовляти матер'яли для майбутньої федеральної конституції російської республіки” [З'їзд народів 1917, № 138, 2]. На жаль, як зазначив історик В. Верстюк, «Пізніше Грушевський цей з'їзд назвав “золотим сном народів Росії”» [цит. за: Шурхало 2017].

Політичні погляди молодого Юсіфа Везірова, що вилилися в романі у відверте захоплення політичними діячами та подіями, діяльністю очільника Української держави, можна вважати зухвалим викликом для радянської ідеологічної цензури. Одним з таких “ризикованих” епізодів для письменника є уривок роману, де головний герой, спілкуючись із товаришем, виголошує тост українською:

Велібек, піднявши чарку, чекав, коли Рустамбек закінчить говорити, і щойно той замовк, сказав:

– Вип'ємо за славу України, рішучих людей вони зростили.

Рустамбек у щирому пориві підняв чарку, промовивши українською “Ще не вмерла Україна!” [Чепенземінлі 2022, 212].

І таких епізодів, де автор захоплюється подіями в Україні 1917 р., у романі чимало. Звичайно, що для тоталітарної цензури тут було більш ніж достатньо матеріалів і для пізнішого звинувачення самого автора в націоналістичних поглядах.

Ще один історичний факт та відома постать розкриваються в таких епізодах твору:

Київський палац вдови-цариці був конфіскований і переданий різним революційним організаціям. Там розташовувався і “Мусульманський військовий комітет”. Як представник Азербайджану у члени цього комітету був запрошений і Рустамбек. <...> Захищаючи права мусульман, комітет прагнув мати представників у найбільш впливових організаціях. Центральній Раді не вдалося встановити владу повністю над усією Україною [Чеменземінлі 2022, 282].

Тож одного разу товариш Рустамбека Гуламрза повідомив йому: «Виявляється, на фронті є сформована із солдатів-мусульман бригада. <...> Бригада іменується “Мусульманським корпусом”. На чолі її якийсь генерал Маметович. З литовських татар» [Чеменземінлі 2022, 295]. А ще зазначив, що цей “корпус створюється на гроші французів” [Чеменземінлі 2022, 296]. Далі на сторінках роману автор описує генерала як не дуже привабливу персону: “Маметович виявився людиною середнього зросту, з великим животом і борідкою клинцем. На відміну від Фуад-бека, який одразу завоював загальну прихильність, генерал ні у кого симпатії не викликав” [Чеменземінлі 2022, 302]. Причиною цього, мабуть, була розбіжність поглядів, оскільки автор у наступних рядках зауважує: “Хоча він був вельми обережним, його прихильність до монархії з’ясувалася досить скоро. У нього не було чіткої програми, відчувалося, що генерал отримує розпорядження з якогось невідомого центру” [Чеменземінлі 2022, 302].

Ад’ютантом генерала Маметовича зображений офіцер у чині сотника:

Офіцер, який прийняв ім’я Фуад-бека, був із прибалтійських німців. <...> Щойно відбулася революція, прийняв іслам, став членом мусульманського комітету в Петербурзі. Після того як фронт було зруйновано, за вказівкою розвідки, до якої він належав, був направлений до “Мусульманського корпусу”, де зумів незабаром заслужити прихильність генерала Маметовича, стати його ад’ютантом [Чеменземінлі 2022, 302].

Звичайно, й тут дещо проглядається прообраз героя. Але реальні розбіжності фактів також помітно вагомі. Зазначений приклад, крім того, наочно показує, наскільки автор роману “олітературивав” біографії реальних історичних осіб. Але чи було це зроблено

суто для “літературної форми”? Чи в автора були якісь інші мотиви щодо цього?

Добре відомо, що головним, хто, без сумніву, дотичний до діяльності мусульманського корпусу, є генерал-лейтенант Матвій (Мацей) Олександрович Сулькевич (1865–1920), більше відомий у політичній історії як Сулейман Сулькевич. Згодом, вже під час перебування в Азербайджані на посаді начальника генерального штабу та військового міністра, був відомий також під іменами Магомет Сулейманович Сулькевич та Мамед-бек Сулькевич. Можливо, саме форма імені Мамед і породила прізвище літературного героя – Маметович?

М. Сулькевич у 1917 р. був призначений командиром 1-го Мусульманського корпусу, що тоді базувався на Румунському фронті в Бессарабії [Громенко 2018a; 2018b]. Навесні 1918 р. влада УНР заборонила прохід військ корпусу Сулькевича до Криму. Пізніше корпус був роззброєний, а потому й демобілізований [Громенко 2019a]. Та вже в червні 1918 р. екскомандир 1-го Мусульманського корпусу очолив Перший кримський крайовий уряд (25 червня 1918 р. – 15 листопада 1918 р.). Співпрацював з німецькими військами, тому очолюваний ним уряд та кабінет і протрималися лише до кінця осені 1918 р. та були змінені відразу після поразки Німеччини. Помічником генерал-лейтенанта Сулькевича був генерал-майор Олександр Степанович Мільковський [Громенко 2019c] (вище ми згадували про ад’ютанта генерала на ім’я Фуад). Водночас з огляду на портрет описаного персонажа роману варто згадати і міністра юстиції в уряді С. Сулькевича – Олександра Матвійовича Ахматовича [Громенко 2019b]. А був ще й Фуад Александрович, що “замолоду служив у війську російським” [Słownik biograficzny... 2016, 28]. Тож, як бачимо, описи зовнішності та діяльності персонажів твору не дають достатньо підстав достеменно з’ясувати, про кого ж із них ідеться насправді і хто саме став прообразом цих літературних персонажів.

Зміни реалій, події 1917 р. в середовищі тюркської спільноти сприймалися по-різному, як і для будь-кого в той час історичних змін. Молоді люди не лише споглядали “нове життя”, у них формувалися політичні вподобання чи демонструвалася цілковита відстороненість.

І тут уперше серед тюркських студентів, що навчаються в Києві, пролунали ідейні розбіжності. Юнаки, які колись єдналися навколо земляцтва, були носіями тільки культурно-просвітніх ідей, але нині, не вміщаючись у колишні рамки, виступали з різних демократичних платформ. Усі вони – чи то есери, меншовики або більшовики... <...> Більшість студентів були нейтральними носіями націоналістичних ідей, вони не належали до жодної партії... [Чеменземінлі 2022, 211].

Але все це відбувалося, так би мовити, на “київському ґрунті”, у місцевому соціумі. Головний герой твору прагне не лише з’ясувати для себе, чому відбулися ті чи інші зміни, а й дати собі відповідь на свої “внутрішні питання”: який шлях правильний та за провідниками яких політичних ідей рухатися далі? “Ранком Рустамбек попрямував до спеціалізованої бібліотеки Ідзиковського. Вона була порівняно багатша за державні та міські бібліотеки. Окрім того, в ній було багато революційної літератури” [Чеменземінлі 2022, 218].

Якщо події періоду 3’їзду народів належать до початку осені 1917 р., то наступні факти відбулися більш аніж за рік, тобто в другій половині осені 1918 р. Йдеться про організаційні моменти та початок діяльності створеного не без участі самого Юсіфа Везірова “Комісаріату Азербайджану”. Цілком очевидно, що описаний у романі процес створення організації під назвою “Національний комітет” є відображенням “Комісаріату Азербейджану і горців”. Членами керівного осередку “літературного” комітету були обрані: “Рустамбек обраний головою, Гуламрза став секретарем. Хаггі, Гасаноглу, Зейнал, Муслім – членами комітету” [Чеменземінлі 2022, 276]. Архівні джерела ж розкривають дослідникам справжні імена: комісаром був обраний Джаліл (Джеліл) Садигов, помічник комісара – Юсіф Салехов, секретарі – Мір Джалал Міртагієв та Джангір Ісмаїл-огли Гамзаєв, кур’ери – Алі Ашраф Султанов та Мамед Тагі Султанов [Гасымлы, Купчик, Дамиров 2014, 82, 83].

Комітет мав вирішити нагальні питання земляцтва. “Насамперед було ухвалене рішення вступити у союз із українськими політиками. Обговорили і проблему земляцтва. Через те, що комітет перетворився на єдиного спадкоємця, йому передали засоби і бібліотеку земляцтва” [Чеменземінлі 2022, 276]. Цей новостворений

представницький орган азербайджанської діаспори з часом починає претендувати і на виконання функцій дипломатичного характеру.

Відбулися й відповідні прийоми в міністерстві. Проте інформація про дипломатичні зустрічі з представниками української влади подана в романі дещо плутано. Втім, зважаючи на тодішні швидкі зміни влади та інституцій (зокрема, 14 грудня 1918 р. влада перейшла від Гетьманату Скоропадського до Директорії), історія ще має для дослідників маловивчені аспекти окремих питань. Наприклад, у романі є така ремарка: «За кілька днів у місцевих газетах було опубліковано коротке повідомлення: “Секретар із закордонних справ прийняла (так у тексті. – Н. З.) посла Азербайджану”» [Чеменземінлі 2022, 315]. Юсіф Везіров був призначений послом Азербайджану в Україні 1 листопада 1918 р., проте він не зміг уже приїхати до Києва [Гасымлы, Купчик, Дамиров 2014, 83]. А ось “Азербейджанський комісар Садиков” (голова Комісаріату Азербайджану) таки відвідував у жовтні 1918 р. “міністерство закордонних справ, де мав розмову з радником міністерства І. І. Красниковським” [Візит... 1918, № 194, 3].

Загалом можна зазначити, що якщо постаті студентів, зображені у творі, залишаються для читача переважно художніми образами, то дещо по-іншому, завдяки інформаційним та архівним джерелам, сприймаються факти та образи, пов’язані з історичними подіями та політичними постатями, що свідчить про реальність образів та подій, зображених у романі.

Висновки

Одним із ключових аспектів роману є зображення формування соціально-політичних поглядів азербайджанської молоді, їхній вступ на життєву стежу як зрілої особистості, людини з професією та життєвими принципами. А отже, вплив на молоду людину мали не лише університетські стіни та навчання, а й загальне середовище, що значно виходило за рамки тюркської земляцької спільноти. Звичайно, наклали свій відбиток і історичні події, що рухалися швидко та почасти у незвіданому напрямку, що одночасно як приваблювали змінами, так і лякали своєю нестабільністю для майбутнього. І справді, часовий відрізок, що

був прожитий у Києві, для когось став лише періодом студентського життя, а для когось – початком активної громадсько-політичної діяльності, що межувала з випробуваннями на міцність ідейних переконань та життєвої стійкості. Принаймні про це свідчить біографія самого Юсіфа Везіра та інших студентів-азербайджанців, випускників київських *alma mater*.

У романі помітно велика кількість дійових осіб. Оточення головного героя Рустамбека становить близько 30 осіб (тюркської спільноти) – все це характери і долі. Характери, загартовані в Києві і розкидані долею по всьому світу.

Проте, зокрема, у короткому епілозі автор розповів читачеві про подальшу долю тільки тринадцятьох з них, про деяких згадавши лише декількома словами або просто зауваживши, що йому невідома їхня планида.

Звичайно, нам хотілося б, щоб персонажі твору були зображені більш впізнавано, але тут треба взяти до уваги період, коли вийшов друком роман. Тому очевидно, що тут на першому плані свідомо потреба збереження “інкогніто”. Адже сюжет і канва роману – це не дослідження автором історичних джерел та документів, під які він виписує героїв. Це сюжети з біографії самого автора, його роман – це, по суті, оповідь з особисто пережитого, вираженого в художньо-літературній формі. Тому йдеться радше не про не зовсім реалістично вималювані образи, а про те, що автор використав художні прийоми, щоб “змити” реалізм та відійти від документальної оповіді до художньої.

Достеменно визначити, хто з літературних героїв є реальною особою, а хто – просто художній вимисел автора, досить важко. Та й ця тема потребує більш широкого й окремого дослідження. Достовірність та правдоподібність твору підтверджується не лише фактами з біографії письменника, а й іншими джерелами, що засвідчують перебіг подій минулого.

Цей роман не є одою місту Києву, але водночас він про нього і про життя тюркських студентів у ньому. І якщо для азербайджанської літератури та суспільства це роман про життя та діяльність студентів поза межами батьківщини в часи суспільних колізій, то для українців це книга про події в Україні початку ХХ ст., де біографізм авторської лінії близький до історизму зображуваних сюжетів.

Порівнюючи зображених героїв та події, викладені на сторінках роману Юсіфа Везіра Чемазземінлі, та іншу літературу, а насамперед архівні документи, все ж важко не погодитися з характеристикою цього твору Вілаята Гулієва – автора вступного слова до українського видання: «“Студенти” – це роман-історія, роман-полеміка. Це художній документ азербайджано-українських відносин, які були засновані на початку XX століття і традиції яких живуть і донині» [Гулієв 2022, 14].

ЛІТЕРАТУРА

Ага-заде З. Ю. В. Чемазземинли: жизнь, отданная Азербайджану и Украине // **Azertac**. 21.05.2015. URL: https://azertag.az/ru/xeber/YU_VCHemenzemini_zhizn_otdannaya_Azerbaidzhanu_i_Ukraine-856818 (дата звернення: 17.09.2023).

Алиев А. Р. Человеческий фактор в азербайджанском и европейском историческом романе // **Вектор науки ТГУ. Серия: Педагогика, психология**, 2014, № 2 (17).

В Університеті відкрито культурний осередок Азербайджану // **Київський національний університет імені Тараса Шевченка**. 05.02.2022. URL: <http://www.univ.kiev.ua/news/12086> (дата звернення: 17.05.2023).

В Україні увековечена пам'ять Юсіфа Везіра Чемазземінлі // **Інформаційне Агентство Report**. 5.02.2022. URL: <https://report.az/ru/vneshnyaya-politika/v-ukraine-uekovechena-pamyat-yusifa-vezira-chemenzemini/> (дата звернення: 17.09.2023).

Візит. Азербейджанський комісар... // **Нова Рада**, 1918, 23 (10) жовтня (середа), № 194.

Весь Киев: адресная и справочная книга / С. М. Богуславский. Киев, 1912.

Весь Киев: адресная и справочная книга / С. М. Богуславский. Киев, 1915.

Гасымлы М. Дж., Купчик О. Р., Дамиров А. У. Украинско-азербайджанские политические отношения: история и современность. Изд. второе, испр. и доп. Киев, 2014.

Главный начальник Киевского... // **Киевлянин**, 1916, 24 декабря (суббота), № 356.

Г. М. Сучасні письменники Азербайджану // **Східний світ**, 1928, № 3–4.

Громенко С. Ліга Сулькевича. Литовські татари при владі в Криму. Частина 1 // **Крим. Реалії**. 2018a. 25 червня. URL: <https://ua.krymr.com/a/29318679.html> (дата звернення: 17.09.2023).

Громенко С. Ліга Сулькевича. Литовські татари при владі в Криму. Частина 2 // **Крим. Реалії**. 2018b. 25 червня. URL: <https://ua.krymr.com/a/29386441.html> (дата звернення: 17.09.2023).

Громенко С. Ліга Сулькевича. Литовські татари при владі в Криму. Частина 4 // **Крим. Реалії**. 2019a. 4 лютого. URL: <https://ua.krymr.com/a/liha-sulkevycha-lytovski-tatary-pry-vladi-v-krymu/29748786.html> (дата звернення: 17.09.2023).

Громенко С. Ліга Сулькевича. Литовські татари при владі в Криму. Частина 6 // **Крим. Реалії**. 2019b. 23 лютого. URL: <https://ua.krymr.com/a/liha-sulkevycha-lytovski-tatary-pry-vladi-v-krymu-chasty-na-6/29786711.html> (дата звернення: 17.09.2023).

Громенко С. Ліга Сулькевича. Литовські татари при владі в Криму. Частина 8 // **Крим. Реалії**. 2019c. 24 березня. URL: <https://ua.krymr.com/a/liha-sulkevycha-lytovski-tatary-pry-vladi-v-krymu-chasty-na-8/29838022.html> (дата звернення: 17.09.2023).

Гулієв В. Ніхто заперечити не зможе... Вступ. слово // Чemenземінлі Ю. В. **Студенти**: Роман. Київ – Кам'янець-Подільський, 2022.

Гусейнли Э. Состоялась научная конференция, посвященная историческим связям между Азербайджаном и Украиной // **Azertac**. 8.02.2021. URL: https://azertag.az/ru/xeber/sostoyalas_nauchnaya_konferenciya_posvyashchennaya_istoricheskim_svyazyam_mezhdu_azerbaidzhanom_i_ukrainoi-1707723 (дата звернення: 17.09.2023).

Гусейнов Т. Г. **Жизнь и творчество Юсифа Везира Чеме́нзе-минли**: автореф. дис. ... доктора философских наук / Азерб. гос. ун-т им. С. М. Кирова. Баку, 1989.

Задержание оружия // **Киевлянин**, 1917, 17 октября (вторник), № 242.

З'їзд народів // **Нова Рада**, 1917, 16 вересня (субота), № 138.

Календарь, Справочная и Адресная Книга г. Киева на 1916 год: (год издания тринадцатый) / Правление Общества Скорой Медицинской помощи (Киев). Киев, 1916.

Могильний Л. П. Життя студентів та студентські земляцтва в Київському університеті Святого Володимира // **Гілея**. Вип. 90. 2014.

*Назыјэва Ч. Юсиф Вэзир Чэмэнзэминли архивинин тэс-
вири.* Бақы, 1999.

Состоялась научная конференция, посвященная историческим связям между Азербайджаном и Украиной // **Каспий.** 2021, 8 февраля. URL: <https://www.kaspiy.az/sostoyalas-naucnaya-konferenciya-posvyashhennaya-istoriceskim-svyazyam-mezdu-azerbaidzanom-i-ukrainoi-foto> (дата звернення: 17.09.2023).

Чеменземинли Ю. В. Рассказы / Перев. Дж. Ильдырым-заде, Л. Пороцкой, Г. Даллакяна. Баку, 1959.

Чеменземинли Ю. В. Студенты: роман / пер. А. Мустафаде; ред. С. Ибрагимова. Баку, 2019а.

Чеменземинли Ю. В. Студенты. Роман. Книга первая / Перевод Азера Мустафаде // **Литературный Азербайджан**, 2019b, № 3.

Чеменземинли Ю. В. Студенты. Роман. Книга вторая. В 1917 году / Перевод Азера Мустафаде // **Литературный Азербайджан**, 2019с, № 4.

Чеменземінлі Ю. В. Дівоче джерело: Романи: Для ст. шк. віку / Пер. з азерб. та передм. В. І. Ціпка. Київ, 1993.

Чеменземінлі Ю. В. Студенти: Роман. Київ – Кам’янець-Подільський, 2022.

Шарифова С. Жанровое смешение в романе: коммуникативно-социокогнитивный подход. Москва, 2011.

Шурхало Д. Сто років тому. Український сценарій для Російської Федерації – 3’їзд народів у Києві // **Радіо Свобода.** 24 вересня 2017 р. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/28751692.html> (дата звернення: 17.09.2023).

Яремчук В. Д., Проданюк Ф. М. Студенти Наддніпрянської України у ХІХ – початку ХХ ст.: правовий статус, соціально-національний склад та матеріальне становище // **Наукові студії – ХХІ (культура, освіта – антропоцентричні парадигми і сучасний світ).** Вип. 5 (т. 7). 2015.

Çəmənzəminli (Jysif-Vəzir). Studentlər (tələbələrimizin inqilabdan əvvəlki həyatından bir parça). Бақы, 1930.

Çəmənzəminli Y. V. Əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, 2005a.

Çəmənzəminli Y. V. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, 2005b.

Çəmənzəminli Y. V. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, 2005c.

Çəmənzəminlini əvvəl tərifləyib sonra söyən tənqidçi // **Azadlıq Radiosu.** 2010. 9 Sentyabr. URL: <https://www.azadliq.org/a/2153420.html> (дата звернення: 17.09.2023).

Ibrahimov Əli. Y. V. Çəmənzəminlinin fəlsəfi və sosial-siyasi görüşləri. Bakı, 2008.

Jusif Vəzir (Çəmənzəminli). Studentlər (Min doqquz jyz on jəddinçi ildə). II hissə. Bakı, 1935.

Qasimov R. Azərbaycan tənqidi realizmində “kiçik” adam obrazları // **Elmi əsərlər. İctimai və humanitar elmlər seriyası.** № 1. Cild 19. 2023.

Mammadova T. Yusif Vəzir Çəmenzəminlinin “Studentlər” Romanı Üzerine İnceleme // **2nd ERASMUS International Academic Research Symposium PROCEEDING-1 (October 11–13, 2019, Paris, France).** Paris, 2019. URL: https://kongre.akademikiletisim.com/files/erasmus2/Erasmus_cilt2.pdf (дата звернення: 17.09.2023).

Ślownik biograficzny Tatarów polskich XX wieku / Redakcja naukowa Aleksander Miśkiewicz. Białystok, 2016.

Yusif Vəzir Çəmənzəminli: bibliografiya / tərt. ed.: M. Vəliyeva, L. Şirinova, G. Misirova; elmi red. K. Tahirov; red. G. Səfəraliyeva. Bakı, 2017.

Н. М. Зуб (Руденко)

**Київ початку XX ст. в романі
Юсіфа Везіра Чemenземінлі “Студенти”:
місця, події, люди**

У статті розглядається літературна спадщина азербайджанського письменника Юсіфа Везіра Чemenземінлі. Йдеться про роман “Студенти”, що розповідає “про життя азербайджанських студентів, які навчалися в Києві”. Роман має риси історико-автобіографічного характеру, оскільки зображує події початку XX ст., очевидцем та учасником яких був сам автор. У романі, окрім головного героя, багато дійових осіб та сюжетних ліній. Та з-поміж усього ми звернули увагу саме на “київські сюжети”. У статті зроблено спробу порівняльно-історичного аналізу подій, локацій та постатей, які пов’язані насамперед із Києвом. З огляду на те, що твір все ж є зразком художнього, літературного жанру, а отже, має притаманні саме цьому виду письменства особливості, проведено порівняльні паралелі та охарактеризовано розбіжності реалій, змальованих у романі, та фактів, підтверджених джерелами. Такими в романі постають згадки про університет, вулиці, пам’ятники, крамниці тощо. Тут і образ М. Грушевського як “сивобородого чоловіка”, а також, звичайно, і представників азербайджанського земляцтва.

Ключові слова: Юсіф Везір Чemenземінлі; Київ; Україна; Азербайджан; роман “Студенти”; література; історія

Nataliya Zub (Rudenko)

**Kyiv at the Beginning of the 20th Century
in Yusif Vezir Chemenzeminli's Novel *Students*:
Places, Events, People**

The article examines the literary legacy of the Azerbaijani writer Yusif Vezir Chemenzeminli. We are talking about the novel *Students*, which tells “about the life of Azerbaijani students who studied in Kyiv”. The novel has features of a historical and autobiographical nature, as it depicts the events of the beginning of the 20th century. The author himself was an eyewitness and participant. In addition to the main character, the novel has many protagonists and storylines. But among everything, we paid attention to the “Kyiv plots”. The article attempts a comparative-historical analysis of events, locations and personalities that are primarily associated with Kyiv. Taking into account that the work is still a sample of the artistic, literary genre, and therefore has features inherent in this type of writing, comparative parallels are drawn, and “discrepancies” between the realities depicted in the novel and the facts confirmed by the sources are characterized. These are the references to the university, streets, monuments, shops, etc. in the novel. Here are the images of M. Hrushevskyi as a “gray-bearded man”, as well as, of course, representatives of the Azerbaijani community.

Keywords: Yusif Vezir Chemenzeminli; Kyiv; Ukraine; Azerbaijan; novel *Students*; literature; history

О. С. Мавріна
Бейський рід Сіджеут на шляху до дворянства

Про бейський рід Сіджеут (Сіджіут, Седжеут), як і про бейський рід Барин, що зник з історичних джерел ще до завоювання Криму Російською державою, збереглося мало відомостей. У 1807 році таврійському губернатору Д. Б. Мертваго на його запит про те, які саме роди мурз вважаються бейськими, губернський предводитель дворянства Є. І. Нотара надав відомості, що Ширінські, Мансурські, Сіджеутські та Аргінські належать до першого розряду бейів, а до другого розряду належать Кипчацькі та Яшлавські [Лашков 1889, 96].

Безумовно, у різні періоди Кримського ханату склад головних бейських родів змінювався: одні посилювали свій економічний та політичний вплив, інші зникали з політичної арени. Немає єдиної думки про час появи та утвердження бейських родів у політичній ієрархії ханства. В. Д. Смирнов вважав, що основними бейськими родами, з яких формувалися “дорт карачі”, так звана “ханська дума”, з часу затвердження Гераїв (Гіреїв) були роди “Ширін, Барин, Аргін, Седжеут”, які витіснили рід “Яшлау” [Смирнов 1887, 122]. Водночас той самий В. Д. Смирнов, посиляючись на османські джерела, зараховує піднесення роду Сіджеут, як і роду Мансур, до періоду правління хана Сахіба Герая (1532–1551), пов’язуючи це піднесення зі спробою послабити колишніх чотирьох карачібейів [Смирнов 1887, 413–414].

Справді, правління хана Сахіба Герая є прикладом протистояння хана з родовою аристократією і спроби трансформувати типовий степовий ханат у централізовану автократичну державу за моделлю Османської імперії. Ця спроба виявилася невдалою, оскільки аристократія, зі свого боку, боролася за збереження родової структури ханства. І їй вдалося, використовуючи розкол між ханом і османським керівництвом, усунути Сахіба Герая від влади та встановити в 1551 році свою гегемонію [Inalcik 1979, 447].

Згідно з Мухаммедом-Різою, турецьким автором XVIII століття, що мав кримське походження, проголошення ханом Тохтамиша Герая I в 1608 році відбулося з дотриманням старовинного звичаю, за яким “четверо карачі, начальників племен Ширін, Барин, Седжеут і Мансур посадили хана на повстяний килим і, взявшись за

чотири кути... вознесли нового хана на тронний поміст” [Смирнов 1887, 467]. Це свідчення підтверджує утвердження родів Сіджеут та Мансур у складі карачібеїв на початку XVII століття.

В. В. Вельямінов-Зернов, а за ним і В. Є. Сироечковський, спираючись на “кримські справи”, свідчення С. Герберштейна та Мухаммеда-Різи, визнавали найдавнішими головними родами рубежу XVI–XVII століть Ширінів, Баринів, Аргінів та Кипчаків [Вельямінов-Зернов 1864, II; Сыроечковский 1940, 29]. Що ж до суперечностей у визначенні найстаріших бейських родів у В. Д. Смирнова, то В. Є. Сироечковський пояснював це тим, що той самий рід у різний час міг мати різні назви [Сыроечковский 1940, 66].

Що стосується Сіджеутів і Мансурів (Мангитів), то посилення цих родів, що відбулося при Сахібу Гераї, готувалося раніше [Сыроечковский 1940, 34]. Про це може свідчити, наприклад, підписання в 1508 році “роти і правди” (присяги) між ханатом і Московським царством, де присягнули 5 категорій татарської знаті, при тому що зазвичай, окрім хана, “шертвували” 4 категорії знаті: 1) царевичі (брати та сини хана), 2) сеїти, 3) улани та 4) князі. “Роту і правду вчинили” в 1508 році: 1) царевичі (поіменно), 2) сеїти та мулли, 3) остаточний Кіят Сакал князь, Мамиш-улан у головах і улани та князі, 4) Мангит князь Тевекель, *Седжеут князь Мамиш*, Коурат князь Сюлемен у головах і улани, князі та воєводи, 5) князь Ширін Агіш, Барин Девлет князь, Аргін Мардан князь, Кипчак Магмуд князь у головах і “воєводи князі” та ічки князів і мурзи [Сыроечковский 1940, 38; Сборник... 1895, 20].

У цьому випадку “князі” з п’ятої групи, що складали присягу: Ширін Агіш, Барин Девлет та інші, належать до чотирьох карачібеїв. Статус же Мангитів, Седжеутів, Коуратів із четвертої групи не зрозумілий – вони присягали або як родова знать, або як люди, близькі до хана, або як службова знать [Сыроечковский 1940, 39]. Рід Кипчаків дослідники зараховують до службових, а не улусних князів. Цей рід майже всі періоди ханства обіймав важливі адміністративні посади в державі [Сыроечковский 1940, 31, 35; Хорошкевич 2001, 96]. Можливо, саме з походженням цього роду був пов’язаний той факт, що згодом він втрачає свої позиції, і в останні періоди ханства рід Кипчаків належав до другого розряду бейських родів, поряд з Яшлав, після Ширін, Аргін, Мансур і Сіджеут [Лашков 1889, 96].

Однією з перших згадок роду Сіджеут у “кримських справах” у складі карачібеїв є свідчення, яке міститься у статейному списку Івана Судакова, відправленого посланцем до Криму у 1587–1588 роках для укладання мирного договору. З посланцем були відправлені подарунки (поминки) для хана, його дружин, султанів (синів хана) та інших наближених [Статейный список... 1891, 44]. Після прибуття до Криму 20 березня 1587 року Іван Судаков зустрівся з ханом Ісламом Гераєм, передав грамоту та поминки за списком, які були роздані наступного дня згідно з докладним розписом. Жалування “за розписом розіслав з толмачі князем і мурзам, карачею Алею князю Ширінському, Мурату князю Сулешеву, Дербишу князю Куликову, Мурату Кази князю Акчигаєву” та іншим мурзам, з докладним описом, яке кому жалування видано [Статейный список... 1891, 53].

Як видно з цього повідомлення, Судаков роздав подарунки не всім карачібеям, тому хан змушений був із тих подарунків, що були надіслані московським царем йому особисто, роздати своїм наближеним. “По царевой присылке послано к Ислям Гирею царю шуба хрепты бельи, шуба черева бельи, двои цки (хутро. – О. М.) хрепты бельи, да шапки черны. И царь и шубы и шапки дал Каре князю Енгурчееву, Ишиму князю Барымову да *Иналю князю Чижюту*...” [Статейный список... 1891, 53].

Хан зажадав роз’яснення від Судакова, чому не видано поминки чотирьом карачі і цим завдано “царю добре в досаду без корочеев как царству стоять”: “...били челом царю карачеи Кара князь Енгурчеев, да Шигим князь Барамов да *Ипалей князь Чижют*, Абдула князь Кипчаков, просили они у тебя государева жалованья, и ты им не дал... а при прежних царех Карачеем и омилдешам всем государево жалование было, и ты бы однолично четьрем карачеем да Курам аге государево жалование дал” [Статейный список... 1891, 54–55].

Цей інцидент неодноразово обговорювався при ханському дворі, і не раз Іван Судаков давав пояснення, що жалування роздано тільки тим “ближнім людям” хана, імена яких були відомі з попереднього посольства. Посланець пояснював непорозуміння тим, що ті карачі з’явилися при царевому дворі нещодавно. А “про те карачеи у царя и у вас ближних людей я не слыхивал и при царе я их не видел, потому их государева жалованья со мной

не прислано и похочет царь быти с государем нашим в дружбе и братстве... государь наш тем карачеем и жалованье свое пришлет з больши послы” [Статейный список... 1891, 54–55].

Деякі відомості про рід Сіджеут містяться в статейному списку московського посланця піддячого Василя Айтемирева, посланого до Криму навесні 1692 року, який і пробув там, через певні обставини, до весни 1695 року. За цей час він зібрав безліч цікавих відомостей, що стосуються не лише відносин Криму з Московією, Гетьманщиною, Польщею, Туреччиною, а й державного устрою ханства, значення “ханської думи”, розподілу повноважень між бєями [Маркевич 1890, 58]. Його звістки про політичні події у Криму значно доповнюють роботу В. Д. Смирнова про Кримське ханство [Смирнов 1887].

Про важливу роль Сіджеутів свідчить той факт, що Сіджеутські згадуються у статейному списку посланця Айтемирева у складі чотирьох великих карачі – дорт карачі. Як видно з повідомлення посланця, 17 травня 1692 року біля Перекопу відбулося засідання, на яке до хана Сафі Герая (1691–1692) з’їхалися великі карачі: “...и хан де в той думе и также и великие карачбеи Уктемир бей Ширинской и Каплан бей Мансуров, и Батырша бей Аргинской и *Гутлу Гирей бей Сыдживутской* и иные знатные беи и карачи...” [Список... 1895, 31]. На цьому засіданні, окрім вирішення інших питань, було ухвалено рішення про відправлення до московського царя посланцем Мубарекші мурзи з роду “Сулешевих мурз”.

Ще раз про Сіджеутських Айтемирев згадує, сповіщаючи про засідання дивану в лютому 1693 року в Бахчисараї, куди за наказом нового хана Селіма Герая I (1692–1699 – третє правління) з’їжджалися карачібеї: “И Калга салтан и ширинские и мансурские и аргинские и *сыдживуцкие* беи и карачи и с ними мурзы и аги съехались Февраля к 14 дню” [Список... 1895, 65].

30 березня 1694 року в Бахчисараї відбулося засідання дивану, на якому було ухвалено рішення призначити для оборони калмицьких улусів від донських козаків на чолі татарських та черкеських військ чотирьох знатних мурз [Список... 1896, 26]. Цими мурзами були представники чотирьох бейських родів: “...кантемир мурза карабеев сын мансуров, Батырча мурза аргинский да Катырша мурза уктемир беев сын Ширинской да *сыдживутской* мурза...” [Список... 1896, 27].

Отже, до кінця XVI століття рід Сіджеут посів міцні позиції в ієрархічній структурі Кримського ханства, глави роду входили до складу “дорт карачі” – дорадчого органу при хані, без якого не вирішувалися ні внутрішні, ні зовнішні питання в державі. Сіджеути змогли зберегти свій вплив аж до завоювання Криму Росією.

Наприкінці XVIII століття відомості про рід Сіджеут також нечисленні. Факт участі представника роду Сіджеут у роботі кримського уряду, створеного після приєднання Криму, свідчить про збереження його впливу серед татарської знаті.

У “Камеральном описании Крыма”, складеному в 1784 році на вимогу Г. О. Потьомкіна генералом О. А. Ігельстромом, з оригінальною назвою “Регистр разным письмам, изъясняющим состояние Крымского полуострова и какое было в оном течение дел земских с 16 августа 1783 года. Июнь 1784 года”, наведено склад Кримського земського уряду, що існував із червня 1783-го до 10 червня 1784 року і перебував під загальним керівництвом графа де Бальмена, а з 16 серпня 1783 року – барона О. А. Ігельстрома [О камеральном... 1897, 20–22]. Очолив Кримський уряд представник роду Ширін Мегмет бей, який іменувався Крим-валісі. Від Ширінських до складу уряду увійшло ще три представники: Султан-Мегмет мурза, Мегметша мурза, Чатирша мурза. Крім Ширінського, від бейських родів до складу уряду увійшли по одному представнику: від Мансурських – Гусейн бей, від Сіджеутських – “Суживуцкой Мегметша мурза”. Також у роботі цього органу взяли участь представники татарських мурз із капихалків: Кутлуша ага, Темір ага, Ачгази ага, Джаум ага, Абдювелі ага – всього 5 осіб [О камеральном... 1897, 25].

У матеріалах “Регистра...”, складених 10 лютого 1784 року, наведено список мурз, що живуть у Криму, “с показанием кто имянно котораго поколения”. Примітно, що вказані лише чотири бейські роди, у такому порядку: покоління Ширінських – 30 мурз, покоління “Сиживутских (Седжеутских)” – “Мегметша мурза, Девлетша бей, Девлетжа мурза”, покоління Мансурських – 8 мурз, покоління Аргінських – 11 мурз. Далі перераховані мурзи-капихалки, що ведуть своє походження від Супгана-Гази мурзи – 146 осіб. Усього разом із каймаканами старих та молодих мурз було нараховано 202 особи [Камеральное описание... 1889, 13–16].

Як бачимо, рід Сіджеутів найменший з усіх бейських родів, зазначених в описі, проте, очевидно, усе ще зберігає вплив. Якими

були земельні володіння роду в цей період, визначити складно. Очевидно, що порівняно з іншими родами вони були незначними. За даними “Регистра...”, у Кефінському каймаканстві на грудень 1783 року зазначено два села з назвою “Седжеут, Сіджеут” – одне в Арабатському кадилику, інше в Орта-Керченському кадилику, що свідчить про те, що родові маєтки Сіджеутів розташовувались у Східному Криму [Камеральное описание... 1889, 58–59].

Ф. Ф. Лашков у своїй праці, присвяченій історії кримськотатарського землеволодіння, характеризує витоки такої форми землеволодіння, як бейлик, також звертається до історії бейських родів. Рід Сіджеут він виділяє як “четверте бейське покоління” після Ширін, Барин і Мансур, вказуючи при цьому, що про цей рід мало що відомо і його можна було б випустити зі списку бейських поколінь, якби він не був згаданий у списку бейів, складеному таврійським предводителем дворянства в 1807 та 1837 рр. [Лашков 1895, 72].

Досліджуючи документи, подані татарськими беями для здобуття дворянського звання, Ф. Ф. Лашков вивчав справу роду Сіджеут в архіві Таврійського Дворянського Депутатського Зібрання (далі – ТДДЗ). Це єдина справа цього роду, щодо отримання дворянства, яка і сьогодні зберігається в Державному архіві АР Крим, інших справ, що стосуються Сіджеутів, досі виявити не вдалося. Ф. Ф. Лашкова насамперед цікавили ханські жалувані ярлики як джерело з бейського землеволодіння, у зв’язку з чим він зазначив наявність у справі копій шести жалуваних ярликів та їхніх перекладів [Лашков 1895, 72].

У більш ранньому своєму дослідженні, присвяченому архівним даним про бейлики у Кримському ханстві і поданому у вигляді доповіді на VI Археологічному з’їзді в Одесі в 1884 році, Ф. Ф. Лашков навів переклади восьми ярликів [Лашков 1889, 101–102]. У подальшій праці з кримськотатарського землеволодіння ярлики Сіджеутів він вирішив не використовувати, оскільки, на його думку, “копии – неправильны и нуждаются в проверке, а переводы с этих копий сделаны крайне неудовлетворительно... года перепутаны и за отсутствием подлинников их нельзя восстановить” [Лашков 1895, 72].

Зважаючи на це, у своєму дослідженні Ф. Ф. Лашков приділив Сіджеутам дуже мало уваги. Щодо архівної справи зауважив, що Батирша мурза і Кая мурза “Сиджиутские”, що доводили

дворянство на початку XIX століття, подали докази 13 знатних осіб про походження з “поколения Сиджиутских князей” [Лашков 1895, 72].

З огляду на процеси, що відбувалися в середовищі кримсько-татарської знаті на початку XIX ст., показовими є матеріали з Одеського архіву щодо боротьби за спадок представниці роду Сіджеут Софії Девлет бей, яка вийшла заміж за корнета Філіппольського й охрестилася [Сидоров 2023, 222]. Близько 20 років, починаючи з 1803 року, Софія боролася за спадок свого батька Девлета бея Сіджеутського з кримськими мурзами та карасубазарським муфтієм, які були обурені її переходом до християнського віросповідання. Як свідчать документи, Софії Філіппольській у 1819 році в Сімферопольському та Феодосійському повітах належали села: Седжеут Бешуй, Чельмалым, Кайзлі, Єні[сал] а, Байсу Сетін, Окчі, Хаджилар, Бай Султанша, Токмай, Кадик, Джабу, Секизен, Бізлі, Печлер, Солар, Бешпай, Карачуль [Сидоров 2023, 223].

Що стосується процесу отримання Сіджеутськими дворянства, то власне ця єдина справа, яка збереглася в архіві, становить певний інтерес із того погляду, що дає уявлення про останніх представників цього роду в Криму та їхню спробу інтегруватися в нову політичну структуру. На сьогодні, на жаль, у справі бракує як оригіналів, так і копій грамот, зберігся лише один фрагмент, а також дуже приблизні переклади, з яких можна скласти уявлення, про що власне йшлося у згаданих ярликах.

Проведення у справі щодо підтвердження дворянства роду Сіджеутських було відкрито 3 січня 1817 року, закінчено 9 жовтня 1861 року; справа налічує 30 аркушів. В описі зазначено, що справа містить частину документів татарською мовою, але насправді у справі наявний лише фрагмент ярлика.

Вивчення документів Сіджеутських було розпочато ще Комісією з розбору магометанських та грецьких справ у 1817 році. З протоколу ТДДЗ у справі Сіджеутських від 4 травня 1820 року стає зрозуміло, що справу Батирші мурзи було повернено в ТДДЗ згідно з указом Герольдії від 4 липня 1807 р. за № 2564. В указі повідомлялося, що Герольдія передає в Губернський Уряд (Губернское Правительство) документи щодо дворянського походження беїв та кримських мурз, що “служили до приєднання

Кримського півострова до Росії при дворі ханів” [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 11].

Документи ці свого часу було передано на розгляд Герольдії ще Новоросійським губернським правлінням, і в 1807 році ТДДЗ розглядало питання перекладу документів російською з подальшою передачею їх у ТДДЗ. До указу Герольдії також було додано список (61 позиція) отриманих свідоцтв із Таврійської області від Новоросійського губернського правління, який передавався в Таврійський Губернський Уряд. У цьому списку першу позицію займало свідоцтво, видане “Каю і Батию мурзам, що вони покоління сіджеутських князів, дід їхній Мегмет бей і батько Агметча за родом були шановні сіджеутські князі” [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 206, арк. 1–5].

З 1817-го до 1820 року справа поповнювалася необхідними документами. У зверненні поміщика Феодосійського повіту Батирші мурзи Сіджеутського від 4 грудня 1817 року, поданому для затвердження його у дворянському званні, зазначено, що він подає 8 документів в оригіналі на ім’я діда Мегмета бея та батька Агметчі мурзи на пожалування їм за заслуги “пенсiona земли и поданных”. Після розгляду просить оригінали документів повернути [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 7].

Усі грамоти (ярлики), судячи з перекладів, досить пізні та датовані перекладачем XVIII століттям. Найбільш рання з них – це грамота хана Менглі Герая, сина хана Селіма Герая, датована “от егиры 1126 сефера от рождества Христова 1711 года февраля [месяца]”, на користування Ісляму мурзі всіма доходами села Байсу [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 4; Лашков 1889, 101].

Не можна не погодитися з Ф. Ф. Лашковим, що переклади зроблено приблизно, оскільки вже в перекладі першої грамоти можна побачити неточності в датуванні – 1126 р. за хіджрою відповідає 1714 (1713) року. З іншого боку, перше правління хана Менглі Герая II припадає на 1724–1730 рр., а в період із 1713-го до 1715 р., найближчий до видачі грамоти, Менглі Герай був калго при хані Каплан Герая.

Переклад ще однієї грамоти хана Менглі Герая наводиться без датування. Видана вона Мемету мурзі та Таймазу мурзі на користування доходами та отримання десятини від сіл Кирк-Тай, Халалар та Бараш [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 3 зв.].

Третя грамота від хана Селіма Герая, сина хана Каплана Герая, видана від “егиры 1160 шевалья 14 дня от рождения Христова 1745 октября 14 дня”, якою Мегмету бею наказується “по жалобе татар деревни Ени Сала, чтобы они 12 дней не работали, а работали бы как при жизни Каплан Гирей хана 8 дней” [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 3]. У цій грамоті йдеться, мабуть, про хана Селіма Герая II (1743–1748), рік видачі грамоти за хіджрою 1160-й відповідає приблизно 1747 року.

Четверту грамоту видано ханом Селімом Гераєм, сином хана Феті Герая, “от егиры 1178 года... а от рождества Христова 1763 г.” Мегмету бею та підтверджує раніше затверджені ханом Капланом Гераєм 8 днів роботи для мешканців села Єні-Сала [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 3]. Очевидно, грамота хана Селіма Герая III, перше правління якого припадає на 1765–1767 рр., 1178-й хіджри відповідає приблизно 1764 (1765) року.

П’ята грамота від хана Саадета Герая, сина хана Селіма Герая, видана “от егиры 1181... от рождества Христова 1766”, якою хан наказує Іслям мурзі та Чин мурзі користуватися доходами, які отримували їхні батьки [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 4]. Ця грамота, очевидно, неправильно прочитана, оскільки в 1766 році в Криму правив хан Селім Герай III (1765–1767) і 1181-й хіджри відповідає приблизно 1772 (1773) року.

Шоста грамота від хана Максютя Герая, сина хана Селямета Герая, видана “от егиры 1182 года сефера 17 дня и от рождения Христова 1767 года 17 февраля”, наказує Аметчі мурзі бути начальником над селом Єні-Сала і користуватися доходами із 75 домів “прежде получаемыми отцом его Ахмет беєм с братом Умер мурзою” [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 3]. Очевидно, йдеться про хана Максуда Герая, який правив у 1767–1768 рр. У цій грамоті датування дано найбільш точно, оскільки 1182-й за хіджрою відповідає приблизно 1767 (1768) року.

Сьома грамота від хана Девлета Герая, сина хана Арслана Герая, видана “от егира 1189 года сефера 25 дня РХ 1774 февраля 25 дня”, якою наказується жителям села Єні-Сала бути покірними Аметчі мурзі, платити десятину ушур і працювати 12 днів [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 3 зв.]. Очевидно, це грамота хана Девлета Герая IV, який правив у Криму вдруге в 1775–1777 роках, і 1185-й хіджри відповідає приблизно 1775 року.

Восьма грамота без вказівки дати, видана ханом Селімом Гераєм, сином хана Арслана Герая, “на котором поправки в печати Каплан Гирей хана”, наказує Мегмету бею користуватися доходами села Седжеут від чотирьох прибулих сімейств [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 4].

Крім 8 ярликів, Батирша мурза подав також свідчення татарських мурз, що підтверджують шляхетне походження його роду та сімейний список 1820 року [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 1, 8, 9]. Оригінал свідчення “знатних осіб”, що зберігся у справі, становить особливий інтерес, оскільки є прикладом найбільш ранніх свідчень такого роду. Документ виданий 27 листопада 1797 року, і в ньому підтверджується, що предки Кая мурзи та Батирші мурзи – дід Мегмет бей та батько Агметша мурза – походять з покоління сіджеутських князів.

Текст документа в оригіналі:

Мы нижеподписавшиеся Таврической области природные издревле беи, мурзы и аги, служившие до присоединения Крымского полуострова под премудрое всероссийского скипетра правление, при дворе бывших властвующих в Крыму светлейших ханов, что предъявители сего Кая и Бахтыша мурзы есть поколения Сиджеутских князей, дед их Мегмет бей, и отец Агметша мурза равным образом и они, хотя на службе при ханах и не состояли, однако ж по роду их были есть почотнейшие сиджеутские князья, ведут как и предки так и предъявители сего жизнь достофальную и как и по достоинству им издревле подлежащему, так и что, оне рачительны в домостроительстве и почетные беи от древнейших их родственников права дворянского по справедливости достойны и мы о сем довольно сведомы удостоверяем подписом и нашими печатями. 27 ноября 1797 года [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 1].

Посвідчення скріплено підписом та печатками 13 знатних осіб, з яких п’ять – представники роду Ширінських (Селімша бей Ширінський, Адилша мурза Ширінський, капітан Арсланша мурза Ширінський, капітан Катирша мурза Ширінський, титулярний радник Велишах мурза Ширінський), по одному від бейських родів: Яшлавських – Кадир мурза Яшлавський; Аргінських – надвірний радник Мегметча мурза Аргінський; Кипчацьких – колезький асесор Меметча мурза Кипчатський, а також титулярний

радник Мемет бей Сараби[у]зський, Смаїл мурза Едилерський та мурзи, які перебували на військовій та державній службі Російської держави, – колезький асесор Атай мурза, поручик Мустафа мурза, поручик Джемаль [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 1].

За даними сімейного списку поміщика Феодосійського повіту Батирші мурзи Сіджеутського та брата його Кая мурзи, складеного в 1820 році, Батирша мурза Сіджеутський, 36 років, одружений із Салі Султан, 35 років. Має дітей: чотирьох синів – Бахтиша (12 років), Сеїтша (10 років), Муратча (5 років), Сеферша (3 роки) – та двох доньок – Саап Султан (15 років), Алем Султан (9 років). Проживають у селі Копурлукой, де мають маєток із 2000 занів землі (1 зан дорівнює 3 десятинам), фруктовий сад, лісову дачу. Батирша мурза чину не має і на службі не перебував. Його рідний брат Кая мурза (31 р.) одружений з Беян Султан (17 р.), дітей подружжя пара не має, маєтку не має. Проживають у селі Бахчі-Елі, чину Кая мурза не має, у службі не був [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 8–9].

Згідно з указом Герольдії від 4 липня 1807 року, ТДДЗ мало право розглядати документи про дворянство з огляду на вимоги, визначені іменним указом від 4 лютого 1803 року. У зв'язку з цим справу Сіджеутських спершу з 1817-го до 1820 року було доповнено грамотами (ярликами) кримських ханів, поданими разом зі зверненням, а в 1820 році доповнено сімейним списком, після чого ТДДЗ розглянуло ці документи на засіданні 4 травня 1820 року.

У зв'язку з рішенням Урядового Сенату (Указ від 12 червня 1816 року) про затвердження в Таврійській губернії особливої комісії для розбору магометанських і грецьких родів було вирішено включити до складу ТДДЗ “тех самых магометан из коих Правительствующий Сенат полагал составит комиссию, то есть: тамошнего муфтия, 7 – из древних знатнейших родов, 4-х из капыхалков, а из греков 2-х приобретших уже дворянство службой” [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 13–14].

Обов'язки комісії з “магометан і греків” полягали у зборі всіх відомостей та доказів, які можуть лише надати мусульмани та греки, що доводять дворянство, а також вироблення спільного з ТДДЗ висновку в цих справах. Спираючись на подані документи, ТДДЗ 4 травня 1820 року ухвалило рішення у справі Сіджеут-

ських: "...означенные Кая мурза и Батырша мурза Сиджеутские происходят от древнего рода владетельных беев Сиджеутских, которые по знаменитости оного никогда не вступали в ханскую службу, а управляли подвластным им народом и пользовались доходами от ханов им представленными". Кая мурза і Батирша мурза були визнані дворянами, із внесенням до 4-ї частини родовідної книги. ТДДЗ направило рішення разом зі справою на розгляд херсонського військового губернатора [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 14].

Висновок підписали члени комісії від мусульман муфтії Аджи Абдурахман ефенді, від Ширінських – Алі бей Ширінський, Усеїн Кази мурза Ширінський, від Мансурських – Абдиша бей Мансурський, від Аргінських – Касим мурза Аргінський, від Кипчацьких – Ніетча бей Кипчатський, від Яшлавських – поручик Алі бей Яшлавський, а також Арслан бек мурза Едіге, осавул Біярсланов, Мемет мурза [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 15].

В описі справи, складеної 4 травня 1820 року для відправки херсонському військовому губернатору і далі на затвердження Герольдії, крім перекладів грамот на 2 аркушах, які й сьогодні наявні у справі, значаться також "документи на татарському діалекті на 16 аркушах". Це, очевидно, копії 8 грамот, про які згадував Ф. Ф. Лашков [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 6; 7, с. 72]. Цей найбільш ранній опис справи Сіджеутських складено 3 січня 1817 року, ще під час відкриття справи Комісією з розбору магометанських та грецьких справ. В описі вказані документи, яких уже бракує у справі: прохання на 3 аркушах, 8 фірманів турецьких султанів, переклад з фірманів на 12 аркушах, сімейний список на 28 аркушах, визначення комісії, що була при ТДДС, для розбору магометанських та грецьких справ на 27 аркушах, чорнова доповідь на 33 аркушах [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 5–5 зв.].

Розгляд справи на підтвердження дворянства Сіджеутських у ТДДЗ було відновлено 1859 року. У доповіді секретаря ТДДЗ від 26 березня 1859 року значилося, що після передачі справи Сіджеутських 4 травня 1820 року на затвердження Герольдії вона була повернена в Зібрання для доповнення документами згідно з вимогами Державної Ради, затвердженими 27 березня 1840 року. Про це, як стверджує Зібрання, було оголошено Сіджеутським

через феодосійського повітового предводителя дворянства, але документів отримано не було [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 17–18]. Слід зазначити, що жодних відомостей, які б підтверджували, що Сіджеутським така інформація була направлена, у справі немає. Крім того, у справі взагалі бракує документів і листування з 1820-го до 1856 року.

16 грудня 1859 року ТДДЗ звернулося до Феодосійського земського суду з проханням повідомити Батирші мурзі та Кая мурзі Сіджеутським або їхнім спадкоємцям, які проживають у селах Копурлукой та Бахчі-Елі Феодосійського повіту, щоб вони найближчим часом подали в Зібрання додаткові документи, викладені в статтях 61, 83 та 84 IX тому Законів про стани, видання 1857 року. Повторно ТДДЗ звернулося до Феодосійського земського суду 10 січня та 29 лютого 1860 року [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 18]. 16 квітня 1860 року до ТДДЗ із Земського суду надійшла відповідь, що в зазначених селах спадкоємців роду мурз Сіджеутських не залишилося. Осавул Кая мурза Ширінський, що проживає в селі Бахчі-Елі, повідомив пристава 1 стану, що документів про походження він не має, тому що “таковые назад тому лет 30 неизвестно кем похищены” [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 19].

За процедурою 22 серпня 1861 року ТДДЗ звернулося в Таврійське губернське правління з проханням надрукувати в “Таврійських губернських відомостях” інформацію про розшук Батирші і Кая мурз Сіджеутських, які доводять дворянство, з тим щоб вони негайно подали до Зібрання додаткові документи на дворянство [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 20–23]. Повідомлення про розшук Батирші мурзи та Кая мурзи Сіджеутських або їхніх спадкоємців було надруковано в № 36 “Таврійських губернських відомостей” 6 вересня 1861 року [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 24].

Через місяць після виходу в “Таврійських губернських відомостях” інформації про розшук Сіджеутських ТДДЗ закрило справу про дворянство цього роду, оскільки жодних відомостей про них до Зібрання не надійшло. Попередньо Зібрання сплатило витрати Таврійського губернського правління за інформацію про Сіджеутських, надруковану в газеті (3 рублі сріблом) [ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491, арк. 26–28].

Цікаво, що в 1901 році на сторінках “Записок Одеського товариства історії та старожитностей” вийшла невелика історична довідка про появу в Таврійській губернії татарських дворянських родів, у якій з посиланням на дослідження А. А. Скальковського та на газетні матеріали при перерахуванні кримських родів до 5 групи зараховано Сіджеутських. Зазначено, що від Сіджеутських мурз залишилась одна тільки “младшая отрасль” і проживають вони у своїх селах на схід від Карасубазара [Историческая справка... 1901, 43]. До якого саме часу належить це свідчення, у довідці не уточнюється.

Бейський рід Сіджеут, що утвердився у складі головних бейських родів Кримського ханату до кінця XVI століття, протягом усього періоду подальшого існування Кримської держави відігравав важливу роль у її політичному та соціально-економічному житті. Після завоювання Криму Російською імперією Сіджеути зберегли свій вплив, незважаючи на скорочення чисельності роду та зменшення земельних володінь. Як і інші бейські роди, Сіджеути намагалися утвердити своє становище в новій державі та прагнули здобути дворянський титул. У 1837 році рід Сіджеутів згадується таврійським губернським предводителем дворянства у списку бейських родів. Сіджеутам не вдалося закінчити процедуру отримання дворянського звання. З 1859 року цей рід більше не згадується серед родів, що мешкають у Криму, їхній слід втрачається, вони зникають зі сторінок архівних справ.

ЛІТЕРАТУРА

Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. II. Санкт-Петербург, 1864.

Державний архів Автономної Республіки Крим (далі – ДААРК), ф. 49, оп. 1, спр. 206 “О рассмотрении документов на доказательство дворянства татарских помещиков, присланных из Новороссийского губернского правления”.

ДААРК, ф. 49, оп. 1, спр. 491 “О предоставлении документов на доказательство дворянства рода Бахтыши мурзы Сиджеутского. Часть документов на татарском языке”.

Историческая справка об образовании в Таврической губернии татарских дворянских родов (из газет) // **Записки Одесского общества истории и древностей** (далі – ЗООИД). Т. 23. Одесса, 1901.

Камеральное описание Крыма, 1784 г. (продолжение) // **Известия Таврической учёной архивной комиссии** (далі – ИТУАК). № 6. 1888.

Камеральное описание Крыма, 1784 г. (продолжение) // **ИТУАК**. № 8. 1889.

Лашков Ф. Ф. Архивные данные о бейликах в Крымском ханстве // **Труды VI археологического съезда в Одессе (1884)**. Т. IV. Одесса, 1889.

Лашков Ф. Ф. Исторический очерк крымско-татарского землевладения // **ИТУАК**. № 22. 1895.

Маркевич А. И. Пребывание в Крыму гонца подьячего Василия Айтемирева в 1692–1695 гг. // **ИТУАК**. № 9. 1890.

О камеральном описании Крыма 1784 г. // **ИТУАК**. № 2. 1897. 2-е изд-е.

Сборник Русского исторического общества. № 95. 1895.

Сидоров Г. В. Софія Девлет-Бей Сіджеутська та доля її земельної власності в імперських умовах початку XIX ст. // **XXVI Сходознавчі читання А. Кримського: матеріали міжнародної наукової конференції, 30 листопада 2023 р.** Київ, 2023.

Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. Санкт-Петербург, 1887.

Список со статейного списка подьячего Василия Айтемирева, посланного в Крым с предложением мирных договоров // **ЗООИД**. Т. 18. Одесса, 1895.

Список со статейного списка подьячего Василия Айтемирева, посланного в Крым с предложением мирных договоров (окончание) // **ЗООИД**. Т. 19. Одесса, 1896.

Статейный список московского посланника в Крым Ивана Судакова в 1587–1588 гг. / Предисловие Ф. Ф. Лашкова // **ИТУАК**. № 14. 1891.

Сыроечковский В. Е. Мухаммед-Гирей и его вассалы // **Ученые записки МГУ**. Вып. 61. Москва, 1940.

Хорошкевич А. Л. Русь и Крым. От союза к противостоянию. Конец XV – начало XVI века. Москва, 2001.

Inalcik H. The Khan and the Tribal Aristocracy the Crimean Khanate under Sahib Giray I // **Harvard Ukrainian Studies**. Vol. III/IV. 1979.

О. С. Мавріна

Бейський рід Сіджеут на шляху до дворянства

У статті досліджується архівний матеріал, що стосується бейського роду Сіджеут, із фонду Таврійського Дворянського Депутатського Зібрання (ТДДЗ) Державного архіву Автономної Республіки Крим. Про бейський рід Сіджеут збереглося небагато відомостей. Його утвердження у складі чотирьох карачібеїв належить до 2-ї половини XVI століття. Рід зберіг свій вплив серед кримськотатарської родової аристократії до початку XIX століття. Як свідчать матеріали єдиної архівної справи цього роду з фонду ТДДЗ, з кінця XVIII століття Сіджеути, у числі інших бейських родів Криму, намагалися дістати дворянське звання. Роду Сіджеутів не вдалося закінчити процедуру включення роду до складу дворян Російської держави. З 1859 року рід Сіджеут серед родів, що мешкають у Криму, в архівних справах не відстежується.

Ключові слова: Сіджеут; дворянство; Крим; карачібеї; родова аристократія; архів

Olga Mavrina

The Sidzheut Bey Clan on Its Way towards the Nobility

The article explores archive material relating to the Sidzheut Bey clan from the fund of the Tauride Assembly of Noble Deputies of the State Archive of the Autonomous Republic of Crimea. There is not much information available about the Sidzheut Bey clan. Its establishment as one of four Qarachi Beys dates back to the second half of the 16th century. The clan retained its influence among the Crimean Tatar clan aristocracy until the beginning of the 19th century. As evidenced by the materials of the only archive file of this clan from the Tauride Assembly of Noble Deputies fund, since the end of the 18th century, the Sidzheuts, as well as other Bey clans of Crimea, tried to receive a noble title. The Sidzheut clan didn't manage to complete the procedure for including it in the Russian state's nobility. Since 1859 the Sidzheut clan had not been mentioned among the clans living in Crimea.

Keywords: Sidzheut; nobility; Crimea; Qarachi Beys; clan aristocracy; archive

О. Д. Огнєва
**Сюжет “Вісім ступ”: історія виникнення
і його втілення на танках
у традиції тибетського буддизму
(танка з Музею мистецтв імені Богдана
і Варвари Ханенків)**

Невід’ємною частиною архітектурного пейзажу країн Сходу, мешканці яких сповідують буддизм, а тепер і країн Заходу, де існують буддійські громади, є так звані ступи (санскр., *stupa*, досл. — вершина, верхівка). Їхнє зведення пов’язано з традиціями давньоіндійської культури, зокрема буддизму, з подальшим поширенням і розвитком якого на велетенській території ступи не тільки існували як частина сакральної архітектури, а й дістали відображення і в писемній традиції, і в сакральному образотворчому мистецтві. Йдеться про культурну спадщину народів Центральної Азії, зокрема мистецтво тангутів, тибетців, монголів, бурятів та ін., на творах станкового живопису якого відображено в різних контекстах і композиціях ступи (від однієї до восьми, а часом і більше — тринадцяти), що мали стосунок до постаті Будди Шак’ямуні, засновника буддизму, а потім і до інших просвітлених постатей та подій, що з ними пов’язані. За кожною такою композицією стояв конкретний сюжет, що спирався як на писемну, так і усну традицію. Танка (ЖВ 537) з Музею мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків (Київ) представляє його втілення в Бурятії і датується XIX сторіччям.

Писемна традиція зведення восьми ступ для вшанування Просвітленого простежується від Магапарініббана-сутри (II–I ст. до н. е.) та Магавасту (II ст. до н. е. — IV ст. н. е.) і до X ст. включно, коли починають з’являтися тексти, присвячені такому окремому циклу ступ. Зокрема, відомий твір “Хвала восьми великим ступам Будди” (X ст.) представлений як у тибетських, так і китайських перекладах [Bagchi 1941, 223–235]. Поява тибетського перекладу припала на час початку відродження тибетської буддійської традиції (X–XIII ст.) і, без сумніву, стала однією з причин виникнення сюжетів про вісім ступ у живописі, в тому числі і станковому. Згідно із сучасними дослідженнями ці сюжети стали

головними “в процесі активної асиміляції індійської буддійської культури і формування власне тибетських релігійних традицій під час періоду, відомого як Ренесанс буддійської культури в Тибеті” [Pakhoutova 2009; Pakhoutova]. Вочевидь, йшлося і про те, де саме і коли сюжет про вісім ступ з’явився як твір станкового мистецтва, тобто на танці [Pakhoutova 2009]. Досліджень живопису, зокрема танок з подібними сюжетами, обмаль. В одній з останніх робіт, що мають стосунок до відтворення сюжету про ступи, з’ясовується, чому і як на танці, що датується XIV–XV ст., відтворено процеси зведення й освячення ступи в одному з тибетських монастирів, і звертається увага на активне будівництво ступ у Центральному Тибеті, яке припадає на XIV–XV ст. [Pakhoutova 2009]. Поява відтворення сюжету про образ Будди в оточенні восьми ступ пов’язується з тибето-тангутськими крос-культурними контактами XII–XIII ст. і співвідноситься з новим змістовим навантаженням – вченням ваджраяни [Xie Jisheng 2011, 7–8]. Видання окремих зображень відомі як у тангутській, так і в тибетській та інших традиціях [Buddha in Vajrasana...; Stupa (chaitya), №№ 73, 65167, 90507]. Найдавнішою з доступних танкою з відтворенням восьми ступ є танка, що створена в тангутській традиції і датується XII–XIII ст. Наведений нижче текст є спробою простежити формування сюжету “Вісім ступ”, його втілення в буддійському станковому живописі тибетської традиції, що набула поширення і в Бурятії, разом із появою нового змісту.

Версія буддійського сюжету про “першу ступу”, що бере свій початок у палійському каноні й тексті Магавасту, представлена в подорожніх “Записках” Сюань-цзана (602–664). Китайський монах-мандрівник зазначає, що двоє старців, які подали їжу Татхагати, отримали від нього волосся та нігті і настанову, яким шляхом необхідно вшановувати реліквії Татхагати. Вчитель розстелив на землі сангати (накидка від дощу, плащ), поклав зверху спочатку уттарасанггу (наплічна одежа, шарф), потім – санкакшику (нижня сорочка буддійського ченця). Потім він поставив перекинуту денцем догори чашу і зверху встановив трость (посох, парасоль) згідно з правилами, за якими споруджують ступу [Сюань-цзан 2008, 163]. Ті дві людини повернулись до рідних країв, і кожен, “керуючись тим обрядом, що був їм священним чином показаний, з пошаною спорудив ступу. Таким чином, це перші ступи в

історії шакійського закону” [Сюань-цзан 2008, 163]. Переказ Сюань-цзана представляє історію про Трапушу і Бгалліку з Магавасту (II ст. до н. е. – IV ст. н. е.). І вважається, що це перші буддійські ступи, споруджені за життя Будди Шак’ямуні, до яких традиція додає ще кілька. Згідно з класифікацією, прийнятою в буддизмі, такі ступи належать до так званих парабгоджіка – таких, де реліквіями правлять речі, що належали просвітленим за життя [Хижняк 2012]¹. Відомі й інші ступи, що їх традиція пов’язує зі ступами, спорудженими за життя Будди. Згадується про ступу, яку звів Шуддгодана в Лумбіні на місці народження свого сина – майбутнього Будди. Також йдеться про ступи, споруджені добродійником і донатором Анатхапіндадою; ступи, що відзначають шлях втечі царевича Сіддгартхи з палацу: місце, де він прощався з Чандакою – своїм конюшим; місце, де відрізав волосся.

На основі текстів “Магапарініббана-сутти” (“Сутра про відхід до великої нірвани”, мовою палі, II–I ст. до н. е.) і Магапарінірвана-сутти (остаточний текст, ймовірно, сформувався в Центральній Азії, Согдіана, друга пол. IV ст.) виникає уявлення про вісім ступ і їхній зовнішній вигляд. Згідно з текстом, Ананда, учень Пробудженого, запитав, як слід вчинити з його тілом після парінірвани. І той відповів, що необхідно вчинити так само, як з тілом “Досконалого Царя Світодержця”, – спорудити погребове вогнище, спалити тіло і на перетині доріг встановити ступу для праху: “І коли тіло Благословенного згоріло, то ні від шкіри, ні від нутрощів, ні від м’яса, ні від нервів, ні від суглобів не залишилося ні попелу, ні сажі, залишилися одні тільки кістки” [Махапариниббана-сутта, глава 6]. Після відходу до парінірвани і тілоспалення Пробудженого його прах був розподілений на вісім частин між тими, хто не тільки мав бажання віддати шану, а й вважав, що саме йому належить прах Будди. І кожен з них після розподілу праху звів так звану шарірака-ступу – ступу з релікварієм для отриманої частини праху. Цар Магадга Аджаташатру спорудив ступу в Раджагрісі, ліччхави – у Вайшалі, шак’ї – в Капілавасту, булі – в Аллакани, колії – в Рамаграмі, поблизу Капілавасту, малли – в Паві, інші малли – в Кушінагарі, брахман з Ведтхадіпи – у своєму рідному місті. Окрім цих ступ, було побудовано

¹ У статті О. Хижняк міститься детальна класифікація ступ у буддійській традиції.

дві парабоджика-ступи: брахман Дрона спорудив ступу для посуду, в який після тілоспалення збирався прах Учителя; морії піпхалаванські, які запізналися до розподілу священних реліквій, спорудили ступу для вугілля від вогнища [Махапариниббана-сутта, глава 6]. Всі претенденти мотивували своє право на прах тим, що вони так само, як і Вчитель, за народженням були кшатріями – воїнами, а Ведтхадіпа – брахманом, а тому достойними отримати частку священного праху і звести ступу. Але існували ще й інші причини для такої мотивації, що мали стосунок до життєвого шляху Будди і відбилися у багатьох інших джерелах.

Цар Аджатакатру та його підлеглі вважали, що право на прах і зведення ступи в Раджагрісі, столиці Магадга, належить їм із кількох причин. Будда відвідав місто після першого повороту колеса вчення, аби провідати царя Бімбісару, який став донатором Вчителя. У Раджагрісі Девадатта, котрий заздрило своєму двоюрідному братові і претендував на першість у чернечій громаді, намагався його знищити, напустивши Налагірі, сказаного слона. Будда приборкав слона, пробачив Девадатту і відновив мир у громаді. З Раджагріхи Будда рушив у свою останню путь до Кушінагари, через Наланду, Паталіпутру, де він перетнув Гангу, Вайшалі, Паву. З плином часу ця ступа дістала назву “Ступа примирення”.

Родина Ліччавів спорудила ступу для праху Вчителя у Вайшалі, столиці своєї держави, однієї з перших у світі (VI ст. до н. е.) з демократичною республіканською формою правління, з таких причин. Вперше майбутній Будда врятував мешканців Вайшалі від мору під час посухи, прибувши туди з Раджагріхи. Він навернув до буддизму куртизанку Амрапалі. У Вайшалі за допомогою Ананди відбулося на певних умовах приєднання до чернецтва і жінок на чолі з Магапраджапаті – прийомною матір’ю, вихователькою царевича Сіддхартхі, майбутнього Будди. У Вайшалі, в манговому гаю, мавпи на честь Просвітленого викопали ставок і піднесли йому чашу з медом. Тут Будда Шак’ямуні виголосив свою останню проповідь і, продовживши своє перебування ще на три місяці, прийняв рішення покинути світ страждань – сансару, здобувши перемогу над часом і смертю. В історії буддійського віровчення ступа у Вайшалі стала відомою як “Ступа досконалої перемоги”. Поблизу Вайшалі відійшов до нирвани й Ананда.

Родина Шак'їв з Капілавасту, батьківщини Будди, спорудила свою ступу, бо також мала свої підстави. Неподалік Капілавасту міститься Лумбіні – місце народження Вчителя. Просвітлений не забував про рідне місто. Внаслідок відвідин Капілавасту до чернечої громади Будди з часом приєдналися син Рахула, двоюрідні брати Ананда і Девадатта, прийняли постриг Нанда і голяр Упалі, інші шак'ясці. Будда запобіг протистоянню шак'ясців і коліїв, своїх родичів, переконавши їх припинити ворожнечу; перебував поруч із батьком під час його смерті; набирався сили, відпочиваючи в рідному місті. На очах Просвітленого було зруйновано місто і майже знищено усіх його мешканців. Побудована шак'ясцями ступа через певний час почала називатися “Ступа купи лотосів”, бо символізувала народження Просвітленого. Але так само зветься, як згадувалося вище, і ступа, споруджена Шуддходаною.

Родина Булі з Аллакани, головного міста невеличкої республіки поблизу Магадга, отримала частку праху Просвітленого і звела ступу на тій підставі, що вони так само, як і Будда, належали до варни кшатріїв – царів-можновладців і воїнів. Правитель Аллакани був у дружніх стосунках із правителем Ведтхадіпаки.

Родина Коліїв з Рамаграми, столиці царства Коліянагари, також спорудила ступу для праху Вчителя. Будда втрутився в протистояння коліїв і шак'ясців, своїх родичів, та зупинив конфлікт через води ріки Рохіні, що зрошувала землі як одних, так і інших. І шак'ясці, і колії на знак подяки дозволили кільком своїм юнакам приєднатися до чернечої громади. Перебуваючи поблизу, Просвітлений мешкав то в Капілавасту, то в Коліянагарі.

Родина Маллів у Паві, столиці царства Малла, де Будда на запрошення коваля на ім'я Чунда востаннє прийняв їжу, також спорудила ступу для отриманої частини праху. Під час перебування в Паві Будда на прохання маллів спочатку освятив новостворений храм, а потім читав там проповіді, а завершив їх Шаріпутра. З Пави Просвітлений рушив у свою останню подорож до Кушінагарі.

Родина Малли з Кушінагарі – їхнього головного міста, де Будда відійшов до нірвани, – спочатку не збиралася нікому віддавати прах Просвітленого. Вони завжди вшановували його, навіть ті, хто не був його послідовником. Будда кілька разів відвідував

Кушінагару, зупиняючись у лісі Баліхарана для читання проповідей. Малли спорудили ступу з релікварієм для останків тіла Вчителя, яка дістала назву “Ступа парінірвани”. Релікварій ступи схожий на дзвін, що мовчить, чи на чашу для збору милостині, перевернуту денцем догори.

Брахман Ведтхадіпа з поселення Ведтхадіпака, отримавши частку праху Просвітленого, також спорудив ступу.

І, таким чином, визначаються форма споруди для вшанування праху Вчителя – ступа – і її функціональне призначення – так звана релікварність. Такі ступи мають два різновиди: шарірака (ступи для вшанування тілесних останків (мощей) та парабгоджіка (ступи для речей, які належали просвітленим особам за життя). Тобто релікварні ступи було споруджено відразу після парінірвани, і тому “Вісім [релікварних] ступ” не повністю відображають важливі місця, що мають стосунок до дій Будди Шак’я-муні у світі страждань, тобто сансарі: місце просвітлення; місце першої проповіді; місце подолання вчителів-іновірців; відсутні Бодг-Гая, Варанасі, Шравасті [Bagchi 1941, 228].

Проте ще за свого життя Будда визначив чотири місця, які вірянину “годиться відвідувати з почуттям шанування і благоговіння”: місце, де Татхагата народився, – джаті; сягнув повного неперевершеного, найвищого рівня – стану просвітлення – абгісамбодгі; запустив “колесо вчення” – виголосив першу проповідь – дгармачакраправартану; відійшов у стан парінірвани [Махапариниббана-сутта, глава 5]; гай Лумбіні в Капілавасту, де народився царевич Сіддгартха; гай Урувелла, де росло дерево піпал (*Ficus religiosa*) за часів Будди, під яким він досяг стану пробудження в Бодг-Гая. Рішіпаттана – місцина, що являла собою густий ліс, коли там з’явився Будда, і де відбулася перша проповідь, поблизу Сарнатха. Інша назва цієї місцини – Мрігадава (заповідник оленів). Парк оленів у Сарнатісі існує й нині. За переказами, два олені чи дві газелі були присутніми під час першої проповіді. У Кушінагарі, між двома деревами в саловому гаю, Будда відійшов у нірвану. Він виділив чотири місця, акцентуючи увагу на діях його явленого тіла – нірманакаї у світі страждань – сансарі: фізичне народження, досягнення стану просвітленого, проповідь шляху до стану просвітлення і фізичне зникнення – перехід явленого тіла до парінірвани.

З плином часу до чотирьох місць, визначених самим Вчителем, було додано ще чотири: Раджагріха і Вайшалі, де цар Магадхі Аджаташатру та ліччхави звели ступи, які мали частку праху Вчителя, а ще також Шравасті і Санкас'я. Всі названі чотири місця об'єднує їхня причетність до дій Будди, пов'язаних з подальшою проповіддю його вчення, іноді з використанням надприродних здібностей, – вони представляють його слово – мову. У Раджагрісі Вчитель приборкав скаженого слона Налагірі, насланого Девадаттою, відновив мир у чернечій громаді. У Шравасті, явивши чудеса вогню і води, Пробуджений подолав шістьох вчителів-іновірців. У Санкас'ї сталося його сходження з небес Траястрімша, після проповіді матері і богам, по сходах, створених для нього богами. У Вайшалі, в манговому гаю, мавпи викопали ставок для Вчителя та піднесли йому мед, і тут Будда Шак'ямуні знову подолав Мару. Він прийняв рішення покинути світ страждань – сансару, але продовжив своє перебування ще на три місяці, здобувши таким чином перемогу над часом і смертю. Ці чотири місця пов'язані зі словом Будди – його проповідницькою діяльністю – мовою й охоплюють світи сансари – світ людей, світ богів, світ тварин. Капілавасту, Бодг-Гая, Сарнатх, Кушінагара, Раджагріха, Шравасті, Санкас'я, Вайшалі стали місцями паломництва, відзначені зведеними ступами, кожна з яких має своє архітектурне рішення, обумовлене її символічним значенням, тобто на цикл релікварних ступ накладається новий зміст і виникає ще одне уявлення про вісім ступ – ступ пам'яті. Цикл восьми уддешіка-ступ, чи “Вісім [меморіальних] ступ”, набув поширення на теренах, що опинилися в зоні впливу тибетської цивілізації, відомий також під назвою “Вісім сутричних ступ”: “Ступа купи лотосів” (Лумбіні), “Ступа просвітлення” (гай Урувелла і дерево піпал у Бодг-Гай), “Ступа мудрості”, або “Повороту Колеса Дгарми” (Рішіпаттана, чи Мрігадава, в Сарнатісі), “Ступа примирення” (Раджагріха), “Ступа явлених чудес” (Шравасті), “Ступа сходження з небес Траястрімша” (Санкас'я), “Ступа досконалої перемоги” (Вайшалі), “Ступа парінірвани” (Кушінагара).

Тобто згідно з писемною буддійською традицією, що бере початок у текстах “Магапарініббана-сутти” і “Магапарінірвана-сутти”, існує вісім ступ для вшанування тілесних останків Вчителя. Переклад слова “ступа” на тибетську мову як “чортен”

(тиб. mchod-rten), дослівно “опора для вшанування”, зберіг саме це значення, де “mchod” від дієслова “mchod-ra” – “шанувати”, “приносити пожертви”, а “rten” – “опора”. Там же говориться і про ступи для інших просвітлених. Ідеться також про ступи для речей, що належали таким особам при житті. Окрім того, в Магапарінірвана-сутрі звертається увага на необхідність особливого духовного настрою при зведенні ступи чи створенні зображення Просвітленого, що разом із процесом створення має привести до зміни у свідомості особистості: “Той, хто, безперервно породжуючи радісну думку, // Зображення будди чи ступи // Хоча б розміром з великий палець зробив, // Відродиться там у непохитній сфері” [Махапарінірвана-сутра, 339a7–339b1].

З подальшим поширенням буддизму формується уявлення про вісім ступ, що споруджені на місцях, які мають стосунок до пам’ятних подій у житті Пробудженого згідно із вказівками самого Вчителя і до яких було приєднано ті, що з’явилися із врахуванням проповідницької діяльності Будди, з проявом надприродних можливостей. Так виникло уявлення ще про одну групу у вісім ступ, окрім релікварної, – меморіальну, що з часом дістала і письмове втілення. Саме цьому циклу присвячена “Хвала восьми великим ступам Будди”, що відома в чотирьох версіях, і авторство двох з них, згідно з тибетським перекладом, належить Нагарджуні (X ст.), вчителю з Університету Наланда [Bagchi 1941, 225]. Тобто в буддійській традиції існує уявлення про вісім ступ, збудованих незабаром після нірвани, – “Вісім [релікварних] ступ”, – і “Вісім [меморіальних] ступ”, чи “Вісім сутричних ступ”, що з’явилися пізніше як місця вшанування Вчителя, а відтак і паломництва: “Ступа купи лотосів”, чи “Ступа народження” (тиб. sku bltams mchod-rten); “Ступа просвітлення” (тиб. byang-chub mchod-rten); “Ступа мудрості”, або “Повороту Колеса Дхарми” (тиб. chos’khor mchod-rten); “Ступа явлених чудес” (тиб. cho-phrul-gyi mchod-rten); “Ступа сходження з небес Траєстрімша” (тиб. lha bab mchod-rten); “Ступа примирення”, чи “Ступа єдності” (тиб. dbyen mchod-rten); “Ступа досконалої перемоги” (тиб. gnam-rgyal mchod-rten); “Ступа парінірвани” (тиб. myang-das mchod-rten). Проте станом на X–XI ст. з’являється текст Хвали, що, оскільки створений в інший час і є пізнішою компіляцією, на думку фахівців, вже містить інший зміст [Bagchi 1941, 228].

Замість історичного Будди Шак'ямуні з'являється Всюдисущий Дгармакая, образу якого в очах вірян належать дії історичного Будди.

Зведення ступ освячується авторитетом інших сакральних текстів, зокрема тантричних, за якими будівничий ступи може отримати удосконалення. Так, у Манджушрімула калпа тантрі (IV–IX ст.) говориться: «Той, хто очистивши своє тіло і власними руками побудує ступу, то, навіть якщо він скоїв “п’ять смертних гріхів”, набуває довершеності. Якщо побудує сто тисяч ступ, то перетвориться на того, хто обертає колесо володаря знання» [Манджушрімулакалпа-тантра; див.: Цонкапа, 3a2–3a3]. Таким чином, зведення ступи чи восьми ступ як знак вшанування Будди Шак'ямуні стає інструментом якісної зміни особистості того, хто здійснює це.

“Вісім ступ” як окремих сюжет має втілення в сакральному образотворчому мистецтві, зокрема в живописі, що зазначено на початку статті. Всі доступні автору зображення, незалежно від традиції, в якій їх створено, відтворюють цикл “Вісім ступ”, хоча й різняться за часом створення, місцем походження, іконографією та композицією. Найдавніше з цих зображень “Восьми ступ” на танці – тангутського походження і датується XII–XIII ст. [Buddha in Vajrasana...]. На ньому зображено дванадцять ступ парінірвани разом із головною ступою, в релікварії якої розміщено образ Будди Ваджрасана. Всі інші наслідують архітектуру парінірвана ступи і, відповідно, мають закритий релікварій. У картушах поруч із кожною ступою повідомляється її назва, місце розташування і зв’язок з визначними подіями в житті Будди [Buddha in Vajrasana...]. Але оскільки переклад текстів не наведений, то поки не зрозуміло, про який цикл у них ідеться, а відтак і нез’ясовані композиція танки та її зміст. Проте архітектура ступ – парінірвана – недвозначно вказує на цикл “Восьми [релікварних] ступ”.

Щодо інших танок, то вони датуються XVIII–XIX ст., походять з Тибету, Китаю, Монголії. Тибетська танка XVIII ст. походить за композицією від тангутської: відтворено головну ступу, в релікварії якої розташований образ Будди, вочевидь Ваджрасана, в оточенні дванадцяти ступ однакової з головною архітектури без зображень у релікваріях [Stupa (chaitya), № 65167]. Кількість

ступ – дванадцять, – без сумніву, викликає асоціацію з дванадцятьма діяннями Будди Шак’ямуні, такі ж діяння здійснювали і будди – його попередники: існування Бодгісаттви у формі Шветакету і сходження з Тушіти (1, 2); входження в лоно (3); народження (4) в Лумбіні; навчання і змагання у фізичній спритності (5); життя Бодгісаттви в колі благородних жінок (6); втеча Бодхісаттви з дому (7); практика аскетизму (8); перемога над Марою (9); досягнення найвищого просвітлення (10) в Бодг-Гаї; поворот колеса вчення (11) у Мрігадаві; перехід до парінірвани (12) у Кушінагарі [Будон 1999, 136–174]. Таким чином, цілком ймовірно, що танка із зображенням такого циклу ступ відбиває уявлення про найвище тіло – нірманакая. Його прикладом може бути Будда Шак’ямуні, який втілює дванадцять діань.

На танці XVIII ст., що походить з Китаю [Stupa (chaitya), № 73], разом із головною представлено дев’ять ступ із зображеннями в релікваріях Будди Шак’ямуні (центрального образ відтворює сцену просвітлення), будд Акшоб’ю, Амитабгу, Бгайшадж’ягуру, Амитаюса та ін. Окрім того, представлені будда Ваджрадгара, бодгісаттва Манджушрі, Амитаюс. Архітектура ступ бере початок у так званих “Восьми [меморіальних] ступах”, хоча, на думку автора опису танки, на ній представлено “Вісім [релікварних] ступ” [Watt, 9–99]. Але цей сюжет зі ступами, скоріше за все, містить інакший зміст, що пов’язаний з тантричною традицією, оскільки на танці представлений будда Ваджрадгара – антропоморфний образ дгармакаї – абсолютний аспект просвітлення, в той час як Будда Шак’ямуні є його втіленням. На тибетській танці XIX ст. зображено цикл “Вісім [меморіальних] ступ”: вісім ступ відповідної архітектури разом із центральною, в релікварії якої зображено Будду Шак’ямуні, який досягнув просвітлення, інші без зображень [Stupa (chaitya), № 90507].

На відміну від вказаних, монгольська танка (школа Дзанабдзара) представляє ще одне рішення циклу “Вісім [меморіальних] ступ”, про що, мабуть, свідчать написи, переклад яких, на жаль, відсутній. Вісім ступ, у сімох із яких у релікваріях міститься зображення будд, а восьма – ступа парінірвани, оточують образ Будди Шак’ямуні в стані досягнення просвітлення (відкрите праве плече, права рука в жесті свідчення, ліва рука з патрою на лоні, поза алмазна), відтворений на багатокольоровому лотосі

поверх левогого трону. Здається, зображення будд у релікваріях представлено відповідно до центрального образу. Архітектура ступ відповідає ступам меморіального циклу. Попри різні композиції, на думку дослідників, увага в сюжеті “Вісім меморіальних ступ” акцентується на епізоді досягнення стану просвітлення, який стає центральним. І тому головний образ – Будда Шак’ямуні – відтворений у сцені просвітлення [Pakhoutova] незалежно від того, чи образ зображено в релікварії, чи в центрі, як-от на монгольській танці. На підставі вищенаведеного можна припустити, що відмінності в іконографії, композиції і кількості ступ на кожному зображенні в будь-якій традиції, скоріше, залежать від змісту, закладеного в представлений сюжет та обумовленого новими змінами в буддійській догматиці і практиці.

Одним із таких прикладів є танка з Музею мистецтв ім. Богдана і Варвари Ханенків (537 ЖВ), що наближена за композицією і кольоровим рішенням до монгольської танки. Малюнок пензлем виконаний розведеною чорною фарбою, живопис – тонкий, напівпрозорий, тони переважно світлі, контури вохристі [Тимченко]. На танці представлений сюжет “Чортен г’єд”, або “Вісім ступ”. Про це свідчать зображення на лицевому боці, що відтворюють композицію з образом Будди Шак’ямуні і вісьмома ступами, а також папірець, наклеєний на звороті вгорі на монтуванні з написом (чорним чорнилом) у тибетській графіці: “Чортен г’єд” (тиб. *mchod-rten brgyad*). Відтак постає кілька питань: який саме цикл восьми ступ відтворений на танці – релікварний чи меморіальний, що, як вважають фахівці, представлений у тексті “Хвала восьми великим ступам Будди” [Bagchi 1941, 225], чи, можливо, зміст танки продовжує і розвиває інші традиції, закладені в цей текст, і виходить за межі традиційного сюжету “Вісім ступ”. Підставою для цього є і результати досліджень [Pakhoutova 2009; Pakhoutova; Xie Jisheng 2011], і текст хвали [Bagchi 1941, 223–235; Нагарджуна, 94a–b], який, як можна припустити, правив канвою для створення танок на подібні сюжети. У тибетських текстах хвали відсутній опис зовнішнього вигляду ступ, але подано хвалу до бодхісаттви Манджушрі, до кожної ступи із вказівкою її місця розташування, нагоди створення та отримання добрих результатів і піднесенням хвали восьми ступам Шак’ямуні, так само як й іншим ступам на десяти напрямках та всім іншим

дгармакаям [Bagchi 1941, 230]. Текст хвали фіксує нове наповнення змісту сюжету “Вісім ступ”, що властиве тантричній традиції: ступа стає зримим втіленням дгармакаї – космічного тіла будди, чий антропоморфний образ відомий як Ваджрадгара.

На танці в центрі середнього регістру золотілий Вчитель сидить в алмазній позі на білому місячному диску поверх біло-рожевого подвійного лотоса, що розміщений на троні. Зображення левів на передній стінці трону відсутнє. Ушніша увінчана коштовністю, лоб високий, з урною в центрі, брови дугоподібні, очі напіврозплющені, погляд прямий, ніс широкий, обличчя зосереджене, мочки вух відтягнуті. Одяг орнаментований подвійними вертикальними штрихами, “сонечками” [Тимченко] золотистого кольору. Вчитель вбраний у червоний на блакитній підкладці чернечий плащ, який покриває плечі; нижній одяг темно-червоного кольору перехоплений червоним паском. Права рука в жесті свідчення, ліва – на лоні в жесті споглядання, на долоні – чорна патра; долоні і стопи тоновані блідо-рожевим тоном. Німб подвійний: внутрішній – зелений, окреслений золотою смугою, зовнішній – темно-рожевий, також оконтурений золотою смугою. Аура промениста, подвійна: внутрішня – синя, відокремлена широкою сірою смугою від зовнішньої – темно-помаранчевої; торс виділено темно-синьою смугою, що повторює його абрис і відокремлює від променів. Верх аури охоплений зеленкуватими і біло-рожевими купчастими хмарами, біло-рожева частина яких торкається рожевого лотоса, на якому перебуває будда Ваджрадгара у верхньому регістрі. Біля трону, праворуч і ліворуч, зображено учнів – Шаріпутру та Маудгальяяну. Орнаментація і кольорова гама їхнього одягу відповідає вбранню Вчителя. Обидва учні з патрою в лівій руці і піднятим посохом у правій ступили на першу сходинку трону. У кожного на вершю посоха увінчане місяцем, сонцем і пломенистою коштовністю. Від на вершю поширюються вогненні язички, що торкаються аури Вчителя. Полум’я засвідчує їхній перехід до нірвани, який відбувся до парінірвани Будди, і, відповідно, вказує на погребове вогнище його тіла. Центральний образ Будди Шак’ямуні розміщений як на тлі світло-зеленого гористого пейзажу, рельєф якого визначений торцюванням рідкою темно-зеленою фарбою [Тимченко], так і на синьому тлі простору верхнього регістру. Гірські вершини

обабіч Будди Шак'ямуні вкриті біло-рожевими купчастими хмарами.

У центрі верхнього регістру, на темно-синьому тлі, між місяцем і сонцем, розміщено зображення будди на ім'я Ваджрадгара, який вважається аді-буддою, або першобуддою, й антропоморфним символом дгармакаї – космічного тіла Просвітленого, втіленням розуму Просвітленого в традиції так званих нових тибетських буддійських шкіл (XI–XV ст.). З тілом темно-синього кольору, коронований, у прикрасах, він сидить в алмазній позі на місячному диску поверх подвійного біло-рожевого лотоса, що спирається на хмари, які увінчують німб Будди Шак'ямуні. У схрещених на грудях руках тримає ваджру і дзвоник. На плечах – довгий темно-синій орнаментований шарф на світло-зеленій підкладці, кінці якого виходять за межі лотосового подіуму і торкаються хмар над німбом Будди Шак'ямуні. В одязі присутнє поєднання насиченого темно-червоного, блакитного та світло-зеленого кольорів. По праву і по ліву руки зображено променисті місяць і сонце. Німб – світло-зелений, обведений чорним контуром. Аура – промениста, помаранчево-рожева. Німба та аури торкаються зеленкуваті купчасті хмари, що розходяться праворуч і ліворуч, завершуючись по кутах пишними рожевими хмарами.

У нижньому регістрі перед троном зображено жертковий столик, на якому міститься широка теракотова чаша на ступінчастій ніжці з підношеннями органам відчуттів: струнний музичний інструмент, дзеркало, три їстівні плоди з шістьма зеленими листками, біла мушля з пахощами, червоний орнаментований шовковий шарф. Голосник на корпусі музичного інструмента, дзеркало та пахощі – блакитного кольору і за тоном близькі до блакитного кольору, що присутній в одязі Будди Шак'ямуні і його учнів та Ваджрадгари. Нижче відтворено хвилясті світло-блакитні води Світового океану.

У верхньому і нижньому регістрах розміщені зображення восьми охристих, на білому постаменті ступ: чотири вгорі на синьому тлі, а внизу – дві на тлі зеленого гористого пейзажу і дві перед троном. Внутрішній бік релікварія кожної із семи ступ охоплений полум'ям. У середині його, на синьому тлі, відтворено однакові з центральним образом зображення будд, але з відкритим правим плечем, на відміну від головного образу. За часів

Будди оголення правого плеча було знаком поваги, достатньо згадати звернення учня до Вчителя в будь-якій сутрі, наприклад в Алмазній: “У цей час найстаріший серед членів великої громади Субгуті встав зі свого місця, оголив праве плече... і звернувся до Будди”. Ці ступи однакові за архітектурним рішенням. Розташована внизу, ліворуч від центрального образу, восьма ступа, без зображення, має інший зовнішній вигляд. Її релікварій за формою схожий на дзвін, що мовчить, чи на пусту, перекинуту денцем догори чашу. Такий зовнішній вигляд ступи добре відомий, тобто це так звана “Ступа парінірвани”, яка була встановлена в Кушінагарі і символізує фізичну смерть Вчителя, відхід його до парінірвани. Слід також відзначити, що синій колір тла, на якому частково зображено головний образ, будди у ступах, відповідає кольору тіла будди Ваджрадгари і синьому тлу верхнього регістру.

Розподіл ступ здається не випадковим. Внизу відтворено чотири ступи й інші складові. Праворуч і ліворуч (ступа парінірвани) від учнів Шаріпутри та Маудгальяни і трону, на якому перебуває Вчитель, зображено дві ступи. Ще дві ступи представлено навпроти трону, по обидва боки чаші з підношеннями п’яти органам відчуттів. Язика полум’я, відтворені на танці (зображення учнів, середини релікваріїв ступ) правлять нагадуванням про полум’я, яке охопило тіло Будди Шак’ямуні під час погребового тілоспалення, і є втіленням уявлення про подібну обрядовість щодо всіх так званих просвітлених, у тому числі учнів Маудгальяни і Шаріпутри, які сягнули стану архатів – особистого стану просвітлення – і чия нірвана відбулася раніше відходу до парінірвани Вчителя.

За зовнішніми ознаками виділена тільки “Ступа парінірвани”, як символ зникнення фізичного, тобто явленого, тіла Будди Шак’ямуні – нірманакаї. Додатково про це свідчить і виокремлене двома ступами підношення п’яти органам відчуттів, котре є ознакою «сприйняття явищ, які класифікуються як “фізичні”, чи “матеріальні”, і в яких беруть участь п’ять органів відчуттів (око, ніс, вухо, язик і тіло), а відтак їхні відповідні об’єкти відчуттів (візуальний, нюховий, слуховий, смаковий, дотиковий)», тобто рупи – тілесної оболонки, зовнішності, тіла. Ступа парінірвани присвячена завершенню перебування Будди Шак’ямуні в сансарі.

Три інші ступи в такому контексті можна вважати такими, що символізують попередні, вказані самим Буддою місця вшанування і паломництва. Це місце народження, просвітлення, проповіді, парінірвани, що визначені як “Ступа купи лотосів” – народження, “Ступа просвітлення”, “Ступа мудрості”, або “Повороту Колеса Дгарми”, – проповіді, “Ступа парінірвани”.

Ці чотири ступи представляють етапи проявлення фізичного тіла Просвітленого – нірманакаї, в яке він втілювався, аби продемонструвати тлінність і примарність перебування в сансарі: “Будда не залишає [сансару], / І Вчення не припиняє існування, / Але, аби привести живих істот до визрівання, / Будда демонструє свій відхід у нірвану” [Сутра Золотистого Света, глава 2]. Цілісність єдиного сансаричного простору підкріплюється кількома спільними складовими. Спільними є: тло – зелений гористий пейзаж, на якому розміщено головний образ, ступи; зображення полум’я в ступах і язика полум’я, що торкаються аури Вчителя; блакитний колір в одязі учнів та і Вчителя та в зображенні підношень п’яти органам відчуттів. Особливий зв’язок Вчителя й учнів відображений тим, що вони обидва стали на першу сходинку трону Будди Шак’ямуні, і таким чином визначається причетність до сангги – чернечої громади, підкреслюється особливий статус архата і Просвітленого в сансарі та вихід за її межі. Ступа вважається символом зібрання тих, кого об’єднує спільність духовних переживань, – сангги [Зегерс 1998], тому в храмах на вітварях чи поблизу них завжди має бути ступа – символ відтворення сангги. І, відповідно, не випадково на танці зображено двох учнів Будди Шак’ямуні і будд у релікваріях, що можна також вважати своєрідним натяком на зібрання, тобто санггу, просвітлених.

Чотири ступи, зображені вгорі, сприймаються як такі, що представляють ступи, зведені в тих містах, які Будда Шак’ямуні відвідував із проповідями під час своїх мандрівок давньою Індією протягом сорока п’яти років. Умовно їх можна назвати ступами проповідей, оскільки їх об’єднує причетність до дій Будди – проповіді вчення з проявом надприродних здібностей. Тобто чотири ступи символізують проповідницьку діяльність – втілення мови, що представляє дгарму. У Шравасті Пробуджений здобув перемогу над вчителями-іновірцями, підкріпивши слово явленням чуда й утвердивши свою перевагу. І ступа дістала назву “Ступа

явлених чудес”. Санкас’я, де Будда зійшов з небес Траястрімша після проповіді матері і богам, була визначена “Ступою сходження з небес Траястрімша”. Саме їх символізують дві зовнішні ступи як знак проповіді у світі людей і світі богів з проявом надприродних сил Будди. Дві внутрішні ступи виокремлено також не випадково. У Раджагрісі, де ще в часи духовних пошуків він навчався йоги в Рудраки [Андросов 2011, 39], Вчитель словом відновив мир у чернечій громаді (запобіг здійсненню одного з п’яти смертних гріхів – внесення смуту і розколу в чернечу громаду), і там була зведена ступа для праху, відома як “Ступа примирення”, чи “Ступа єдності”. Щодо Вайшалі, то в цьому місті проходило навчання у вчителя на ім’я Арада Калама, що мало важливе значення в духовному зростанні майбутнього Просвітленого [Андросов 2011, 33], а потім відбулася його остання проповідь, де він знову подолав Мару, продовживши своє перебування ще на три місяці; там же була зведена ступа для частки праху Будди Шак’ямуні, що дістала назву “Ступа досконалої перемоги”. Ці дві ступи представляють минулий і сучасний Будді Шак’ямуні простір та час під час його перебування в сансарі (навчання в попередників, власна проповідь) і вихід за її межі – подолання простору й часу, перемога над смертю і часом (перемога над Марою). Ці ступи постають символами енергії, мови Просвітленого, тобто його самбгоакаї.

Образ Будди Шак’ямуні в центрі танки розміщений таким чином, що ступи верхнього регістру, які ширяють вгорі на синьому просторі, торкаються його аури й німба. Дві зовнішні з них ледь спираються на хмари поверх гірських вершин, доторкаючись аури головного образу Будди Шак’ямуні. Дві внутрішні ступи, праворуч і ліворуч від головного образу, також спираються на хмари навколо аури, але торкаються німба головного образу та хмар угорі і виокремлюють постать будди Ваджрадгари, чий подвійний біло-рожевий лотос спирається на хмари, що увінчують німб Будди Шак’ямуні, а обидва кінці шарфа, відповідно, дотуляються до хмар над німбом. Будда Ваджрадгара вважається антропоморфним символом дгармакаї і розглядається як первинний будда в тибетських школах нової формації (XI–XIV ст.). Насичений синій колір небесного простору, тіла Ваджрадгари присутній у релікваріях всіх ступ з буддами, в аури Будди Шак’ямуні і смузі, що

повторює абрис його торса, визначаючи промені аури. Тобто синій колір виступає об'єднувальним фактором, цементуючи складові танки як певну цілісність, з'єднуючи всі три регістри. Ще таким же елементом є полум'я, яке присутнє у вигляді палаючої бінду чи коштовності, в релікваріях ступ в усіх регістрах, полум'я, що об'єднує учнів і Вчителя. Розподіл на синю і зелену зони відбиває стан Учителя, коли він водночас в іпостасі Будди Шак'ямуні проповідував на горі Грідгракута, а в образі Ваджрадгари у ступі Дган'якатака або в палаці, як під час проповіді Гух'ясамаджа-тантри, дарував тантричне вчення. Головний образ Будди Шак'ямуні об'єднує танку по вертикалі. І весь цикл "Вісім ступ" насичується новим змістом, являючи розгорнуту в просторі змінну станів проявлення космічної природи просвітленості, як-от на танці від образу Ваджрадгари і до втілення в образі Пробудженого відлюдника з роду Шак'ів – Будди Шак'ямуні у стані просвітлення.

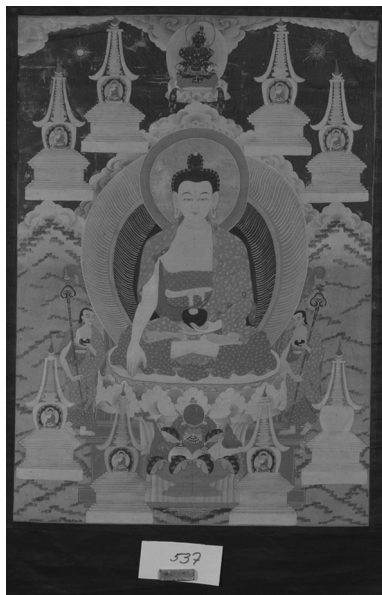
Сюжет "Вісім ступ", відтворений на танках, зберігає уявлення як про цикл "Вісім релікварних ступ", так і "Вісім меморіальних ступ", на що вказує їхнє архітектурне втілення: в першому випадку – ступа парнірвани, у другому – особлива архітектура кожної з них. Важливим елементом для розуміння змісту танки є кількість ступ, бо від восьми (сакральне число) їхня кількість може зростати аж до 13 (інше сакральне число). Такими ж важливими є їхнє композиційне розміщення і персонажі пантеону, що можуть включатися в структуру танки. Танка "Вісім ступ" з Музею Ханенків являє нове наповнення традиційного сюжету, що бере початок у тантричних текстах та їхніх системах, зокрема Гух'ясамаджа-тантрі (III–VIII ст.), які набули поширення та подальшого розвитку в тантричній догматиці і практиці Тибету, Монголії, Бурятії. У тибетському перекладі Гух'ясамаджа-тантри говориться, що "ступа є палацом – місцем перебування усіх будд" [Гух'ясамаджа-тантра... 153 а1]², і це визначення формально відповідає зображенню, відтвореному на танці, хоча санскритський текст передбачає й інше розуміння [Guhyasamāja Tantra... 1931, 31]³. У ваджраянській традиції Будда Шак'ямуні і будда Ваджрадгара

² Гух'ясамаджа-тантра (тиб.): -mchod-rten sangs-rgyas thams-cad-kyi // bzhugs-gnas pho-brang yin par bshad ces pa dang.

³ Guhyasamāja Tantra (sansk.): caityam ca sarvabuddhanam alayasthanam ucyate.

неподільні. І ця неподільність в образотворчому мистецтві втілюється через образ ступи, що містить прах Учителя, просторово організований (вісім ступ); представляє слово Просвітленого, адресоване Всесвіту (вісім ступ); відображає стан просвітленості, що може бути досягнутий у світі страждань (вісім ступ – символ восьмиступеневого шляху), якщо виникає відповідний духовний рівень розуміння істинної природи будди – абсолютне просвітлення.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. “Вісім ступ”. Танка. XIX ст. Бурятія

ЛІТЕРАТУРА

Александрова Н. В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. Москва, 2008.

Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. Москва, 2011.

Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. Пер. с англ. А. М. Донцова. Санкт-Петербург, 1999.

Гух'ясамаджа-тантра: de bzhin gshegs pa thams-cad-kyi sku gsung thugs kyī gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtags pa'i rgyal po chen po, skr. Sarvatathagata kaya vak citta rahasyoguhya samaja – nama – mahakalpa-raja // **Каг'юр, Г'юд**, т. “са”, лл. 90а–157. Дерге.

Зегерс М. Термины Буддизма. Санкт-Петербург, 1998.

Зегерс М. Ступа: символ природы ума / Перевела с нем. Е. Демидова; редакция – В. Рагимов // **Морки**. URL: http://morki.buddhism.ru/stupf_zegers.html (дата звернення: 02.08.2023).

Манджушрімулакалпа-тантра: 'phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud, skr. Ārya-Mañjuśrīmulatantra // **Каг'юр, Г'юд**, т. “на”, 105a1–351a6. Дерге.

Махапариниббана-сутта / Перевод с пали А. Я. Сыркина // **Буддизм в Украине**. URL: <http://ningma.org.ua/index.php/biblioteka-64/40-27/551-mahaparinibbana> (дата звернення: 02.08.2023).

Махапаринирвана-сутра: 'phags pa yongs su mya ngam las 'das pa chen po'i mdo, Mahāparinirvānasūtra // **Каг'юр, До**, т. “нья”, “та”, лл. 339a7–339b1. Дерге.

Нагарджуна. 'Phags-pa-klu-sgrub/[Nāgārjuna]. “Gnas chen po brgyad kyī mchod rten la bstod pa” (Aṣṭamahāsthānacaityastotra) – Хвала восьми великим ступам у восьми великих місцях // **Тенг'юр, розділ Тодцок (тиб. bstod tsogs)**, т. “ка”, 94a-b. Дерге.

Сутра Золотистого Света // **Электронная библиотека Royal-Lib.Com**. URL: http://royallib.com/book/gautama_siddhartha/sutra_zolotistogo_sveta.html (дата звернення: 02.08.2023).

Сюань-цзан. Записки о западных странах, составленные в правление великой династии Тан (Дай Тан си юй цзи) // **Александрова Н. В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии.** Москва, 2008.

Тимченко Т. Живопис буддійський. Рукопис.

Фа-сянь. Записки о буддийских странах (Фо го цзи) // **Александрова Н. В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии.** Москва, 2008.

Хижняк О. С. Буддийские ступы древней Индии. 31.10.2012. URL: <http://webshus.ru/?p=11112> (дата звернення: 02.08.2023).

Хижняк О. С. Восемь великих ступ // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Матер. науч. конф. Санкт-Петербург, 2004.

Цонкапа Лопсандакпа. **Sangs-rgyas so lnga'i mngon-rtogs dang / lha sku'i phyag-tshad bzhugso**. Видання монастиря Галдан, т. “да”.

Bagchi P. C. The Eight Great Caityas and Their Cult // **The Indian Historical Quarterly**. Vol. 17, No. 2. 1941. URL: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-IDN/bagchi.htm> (дата звернення: 02.08.2023).

Buddha in Vajrasana and Eight Great Stupas // **The State Hermitage Museum**. URL: <http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/25.+Archaeological+Artifacts/477130/?lng=en> (дата звернення: 02.02.2023).

Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhya / Critically ed. with introduction and index by B. Bhattacharyya. Baroda, 1931.

Pakhoutova E. A Wondrous Great Accomplishment: A Painting of an Event // **Asianart.com**. URL: <https://www.asianart.com/articles/pakhoutova/index.html> (дата звернення: 02.08.2023).

Pakhoutova E. A. **Reproducing the Sacred Places: the Eight Great Events of the Buddha's Life and their Commemorative Stupas in the Medieval Art of Tibet (10th – 13th century)**. Thesis (Ph.D.). University of Virginia, 2009.

‘Phags-pa-klu-sgrub/[Nāgārjuna]. “Gnas chen po brgyad kyi mchod rten la bstod pa (Aṣṭamahāsthānacaityastotra) – Praise to the Eight Great Stūpas of the Eight Great Places [of the Buddha's Life]” // **Bstan ‘gyu bstod tshogs** (Tibetan Tripitaka, Collection of Praises), Ka, 94a-b. Derge edition.

Stupa (chaitya) // **Himalayan Art**. №№ 73, 65167, 90507. URL: <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=163> (дата звернення: 02.08.2023).

10 Articles on Stupas (contest) // **Tsem Rinpoche**. May 5, 2012. URL: <http://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/buddhas-dharma/10-articles-on-stupas-contest.html> (дата звернення: 02.08.2023).

Watt J. Stupa (Buddhist Reliquary) № 73. Interpretation / Description by Jeff Watt // **Himalayan Art**. URL: <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=1147> (дата звернення: 02.08.2023).

Xie Jisheng. The Scenes of the Buddha's Life with Eight Great Stupas in Mogao Cave 76 and Its Parallels from Tibet, Liao and Tangut Xia // **The Art and Cultural History of Central and Western Tibet, 8th to 15th century**. Symposium. University of Vienna, April 5–9th 2011. URL: <http://www.univie.ac.at/chwh/content/reports/CTRC-Vienna%20program%205-8%20April%202011.pdf> (дата звернення: 02.08.2023).

О. Д. Огнєва

**Сюжет “Вісім ступ”: історія виникнення і його втілення
на танках у традиції тибетського буддизму
(танка з Музею мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків)**

Слід відзначити, що в порівнянні з минулими дослідженнями буддійського образотворчого мистецтва науковці починають більше приділяти уваги зв'язку між писемним текстом і зображенням, а також їхньою структурою й символікою в контексті історії та культури конкретного регіону. Значно посилюється інтерес до саме таких різноманітних змін, що спостерігаються у творах буддійського образотворчого мистецтва, зокрема на танках, які відтворюють традиційні сюжети. Ця стаття сфокусована на сюжеті “Вісім ступ”, що презентований на танці з Музею мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків. На танці в оточенні ступ зображено Будду Шак'ямуні та Будду Ваджрадгари. За традицією ваджраяни Будда Шак'ямуні та Будда Ваджрадгара неподільні. І ця неподільність в образотворчому мистецтві втілюється через образ ступи. Танка презентує нове наповнення відомого сюжету, яке бере свій початок у традиції ваджраяни, що набули поширення і подальшого розвитку в Тибеті, Монголії, Бурятії. Важливими елементами для розуміння змісту танки є кількість ступ, їхнє місце в композиції, персонажі пантеону, що включені у структуру танки. У цьому ж контексті важливо є й кольорова палітра танки.

Ключові слова: танка; “Вісім ступ”; Бурятія; Монголія; Тибет; тибетський буддизм; ваджраяна

Olena Ohnieva

**The Subject “Eight Stupas”: The Origins and Its Reproduction
on the Thangkas in the Tradition of Tibetan Buddhism
(Thangka from the Bohdan and Varvara Khanenko Museum of Arts)**

It should be noted that scholars, in contrast to the previous studies of Buddhist fine arts, are beginning to pay more attention to the relationship between the written text and image, as well as their structure and symbolism in the context of the history and culture of a particular region. The interest to different modifications observed in Buddhist works of fine arts, including *thangkas*, reproducing traditional subjects, significantly increased. The article focuses on the subject of “Eight stupas”, which is presented at the *thangka* from the Bohdan and Varvara Khanenko Museum of Arts. Buddha Shakyamuni and Buddha Vajradhara are depicted surrounded by *stupas*. Shakyamuni Buddha and the Buddha Vajradhara are inseparable in Vajrayana tradition. And this indivisibility in art is embodied in the image of the *stupa*. For understanding the meaning of the *thangka*, the number of *stupas* (eight), their

composition, the figures of the pantheon, included in the *thangka* structure, are very important. In this respect, the color palette of *thangka* is very important too. *Thangka* “Eight stupas” represents a new version of a familiar subject, which goes back to the tradition of Vajrayana, which gained currency and further developed in Tantric dogmatics and practice of Tibet, Mongolia, and Buriatia.

Keywords: *thangka*; “Eight Stupas”; Buriatia; Mongolia; Tibet; Tibetan Buddhism; Vajrayana

І. В. Отрощенко
**Тувинський буддизм у XX столітті:
на шляху модернізації**

Вступ

Це дослідження має на меті проаналізувати всі проекти модернізації тувинської сангхи¹ у XX ст. Завдання дослідження: 1) розглянути плани реорганізації тувинської сангхи в 1910-ті рр., коли Тува була протекторатом Російської імперії; 2) проаналізувати спроби реформування буддійської церкви в межах руху за оновлення в 1920-ті рр., за часів Тувинської Народної Республіки; 3) висвітлити процес відновлення та інституалізації тувинської сангхи в 1990-ті рр. в Республіці Тува (РФ).

Існує низка публікацій, присвячених, зокрема, й цьому періоду в історії тувинського буддизму [Бичелдей 2015; 2021; Василенко 2018; Дацышен 2005; Ламажаа, Бичелдей 2021; Моллеров, Самдан 2022; Монгуш 2001; 2008; Тензин 2018; Харунов 2009; Хомушку 1998; 2005; 2015 та ін.]. Слід згадати також видання “Історія тувинських монастирів та лам. Історичні матеріали, спогади” [Серенот 2016]. Має публікації, присвячені історії тувинського буддизму, зокрема проектам та спробам його модернізації, й авторка цього дослідження [Отрощенко 2014а–б; 2016; 2018].

Політика Російської імперії щодо модернізації тувинського буддизму знайшла часткове відображення в збірниках документів [див.: На перекрестке времени... 2014; Собрание архивных документов... 2014]. Поодинокі документи, що ілюструють становище тувинських лам часів ТНР, також з’являються у збірниках документів [На перекрестке времени... 2014, 293–294; История Тувинской Народной Республики... 2021, 136–139]. Це дослідження базується на матеріалах з низки архівів, насамперед Державного архіву Російської Федерації (ДАРФ) та Російського державного архіву соціально-політичної історії (РДАСПІ).

Сангха Урянхайського краю

Колись землі тувинців (відомі під назвою “Урянхайський край”) входили до складу Джунгарського ханства, потім – до Цінської

¹ Сангха (санскр.) – буддійська громада, членами якої є ченці або черниці.

імперії. Від 1755 року краєм управляв маньчжурський військовий губернатор у Зовнішній Монголії – цзяньцзюнь. На початку XX ст. в його підпорядкуванні фактично перебували 26 (із 47) сомонів² Урянхаю. Щоправда, за іншими даними, йдеться про 21 сомон, що безпосередньо підпорядковувався князям і вищим ламам Зовнішньої Монголії (13 – Сайн-нойон-ханському аймаку, 5 – Дзасакту-ханському аймаку, 3 – богдо-гегену) [Шурхуу 2001, 98]. Національно-визвольний рух монголів 1911 року відокремив Урянхай від Китаю. Пекін припинив контролювати становище в краї. У 1914 році Урянхайський край стає протекторатом Росії, а з кінця 1919 року в ньому перебували радянські війська, які зайняли край під час переслідування загонів О. Колчака. Водночас у 1910-ті роки частина тувинських хошунів³ час від часу визнавала над собою юрисдикцію Монголії та сплачувала податки монгольським чиновникам.

На початку XX ст. богдо-гегену VIII (1875–1924), провідному буддійському ієрарху, з часом – владіці Зовнішньої Монголії, підпорядковувались усі тувинські монастирі (хуре). У другій половині 1910-х рр. в умовах воєнного часу, складної обстановки в Туві й наростаючої активності Монголії на тувинському напрямку питання залежності тувинських буддистів від монгольського центру стало предметом пильної уваги російських політиків і чиновників. Перш ніж перейти до цікавої історії про плани модернізації тувинської сангхи під час війни й революції, зупинимось на специфіці буддійських церков Монголії й Туви і характері релігійних зв'язків між двома народами.

У першій половині XVII ст. в Монголії з'являються перші реінкарнації (перевтілення) видатних діячів буддизму, або персонажів пантеону (монгольською мовою – *хубілганів*), які з часом склали основу її церковної ієрархії. Ідею “переродження” було запозичено монголами з Тибету (там ця традиція формувалася від початку XIII ст.). Цінський уряд надавав хубілганам два титули: “хутухта” – за визначну діяльність саме на користь релігії та церкви – і титул “геген” – за світські вислуги. З часом титул

² Сомон – адміністративна одиниця, що входила до складу хошуну.

³ Хошун (монг., тув. *кожуун*) – найбільша адміністративна одиниця Туви. Також адміністративна одиниця Монголії; входила до складу аймаку. За Цінів кожний хошун був одночасно й військовою одиницею.

“хутухта” почав вважатися найвищим серед осіб духовного сану. Як зазначає відомий німецький монголознавець В. Хейссіг, на 1900 рік у монгольських землях, а також у Пекіні налічувалося до 243 реінкарнацій [Heissig 1980, 34–35]. Зокрема, на початку ХХ ст. в Халсі налічувалося близько 140–150 хутухт і гегенів (за даними І. Майського, 13 хутухт і приблизно 100 гегенів) [Очерки истории культуры МНР 1971, 58; Майский 1960, 246]. Четверо з вищезгаданих хутухт мали земельну власність, а інші кочували разом зі своїми підданими. Віряни дуже шанували хубілганів, тому їхні монастирі майже завжди процвітали. Кожен більшменш значний хубілган мав власний монастир із підданими. У бурятів же, за даними 1922 р., налічувалося лише 4 хубілгани [ГАРБ, ф. П–20, оп. 4, спр. 63, арк. 13]. Серед калмиків і тувинців інститут хубілганів узагалі не набув поширення.

Основною структурною одиницею монгольської церкви був монастир. У великих монастирях узвичаїлася власна внутрішня ієрархія лам на чолі з настоятелем. Структура буддійської адміністрації було запозичена з монастирів Тибету; посади обіймали тільки духовні особи. Кожен монастир жив автономно, оскільки економічно вони не залежали один від одного, а ієрархії адміністративної не було сформовано. Хоча російські урядовці вже в середині ХVІІІ ст. трактували носія титулу “богдо-геген” (джебцун-дамба (від тиб. *джебцун*, *дампа*)) як “головного жерця” Монголії [ІР НБУВ, ф. Київської духовної академії (КДА), спр. 346 (506) с, арк. 169], проте статус богдо-гегена лише відображав виключне становище його роду в монгольському суспільстві. Хубілгани і настоятелі монастирів не підпорядковувалися йому. Питання буддійської церкви в Халсі підлягали регулюванню монгольською світською владою, яка мала інформувати Пекін про все, що стосувалося духовних справ на підвладних теренах. Проте богдо-гегени мали право призначати нових хубілганів і надавати титули представникам аристократії; у їхньому підпорядкуванні перебували монастирі та вищі лами Туви⁴.

⁴ З перетворенням монастиря-ставки джебцун-дамба-хутухт – Іх-хуре на інтеграційний центр, столицю Зовнішньої Монголії (ХVІІІ–ХІХ ст.), і з погіршенням становища Цінської імперії (поч. ХХ ст.) суспільно-політичне і релігійне значення носія титулу *джебцун-дамба* суттєво зростає.

У Туві богдо-гегенів шанували так само високо, як і в Монголії. Далі йшли джалхандза-хутухти, які в XIX – на початку XX ст. користувалися великим авторитетом, зокрема в Західній Монголії, і фактично посідали друге місце серед північномонгольських хубілганів після богдо-гегенів. У першій чверті XX ст. це був джалхандза-хутухта VIII Дамдинбазар (1874–1923). Німецький мандрівник Г. Констен, який відвідав Монголію на початку XX ст., зазначав, що Дамдинбазар був відомий у Халсі ще й як лікар і віщун [Ломакина 1993, 49]. У Західній Монголії, яка межувала з Тувою, його шанували майже як богдо-гегена. А. Орлов, генеральний консул Росії в Монголії, у “Нотатці про Урянхай” характеризував цього владику, зокрема, так: “переродженець, який проживав неподалік від Урянхайського кордону і найбільш з усього буддійського духовництва шанований у краї” [ДАРФ, ф. Р–200, оп. 1, спр. 498, арк. 3–4]. Загалом же, як зазначав наприкінці 1918 р. комісар у справах Урянхайського краю О. Турчанинов, “усякий хутухта має величезний вплив на всіх урянхів” [ДАРФ, ф. Р–200, оп. 1, спр. 497, арк. 59].

Тувинські монастирі функціонували автономно, як і монгольські. Водночас деякі дослідники вважають, що не можна сказати, що всі монастирі в Туві існували самі по собі. Порівняно великі родові монастирі контролювали діяльність дрібніших [Хомушку 2005, 128]. Утримувалися лами за рахунок хошуну, за ті ж суспільні суми будувалися самі монастирі і купувалася релігійна література в інших землях Цінської імперії [Попов 2007, 320]. Найвищий ієрархічний ступінь для тувинських лам був визначений рангом “камби” (хамбо)⁵ – настоятель монастиря. Обиралися вони з “осіб найстаршого духовенства” і затверджувалися хутухтами й хошунними правителями [Кабо 1934, 78].

Між Тувою та Зовнішньою Монголією були щільні контакти, пов’язані з буддійською сферою. З монголами, як одновірцями, відносини підтримувалися, зокрема, щорічними поїздками тувинських лам в Ургу й до різних хутухт, які жили в монгольських аймаках, на поклоніння [ДАРФ, ф. Р–200, оп. 1, спр. 501, арк. 43]. Натомість монгольські лами-вчителі часто приїздили до Урянхайського краю на запрошення місцевих князів задля підготовки

⁵ Хамбо (тиб. *кханпо*) – “головний лама”, у Зовнішній Монголії титул настоятеля монастиря; вчений ступінь.

лам із числа самих тувинців. Паломництва тувинців до монгольської столиці тривали до кінця 1920-х рр.

Тувинські лами прагнули до сусідньої країни, щоб “помолитися найвищому Гегену і дістати від нього зцілення” [цит. за: Ламажаа, Бичелдей 2021, 11]. Їздили з Туви на поклоніння не лише лами, а й звичайні арати. В. Л. Попов, який на початку ХХ ст. кілька раз відвідував Туву, згадував в одній зі своїх праць:

Однак нам довелося зустріти доволі великий караван урянхів, що поверталися з м. Урги, куди більш релігійні урянхи їздять на поклоніння Богдо-гигену. Ці прочани ламаїзму, звичайно, вирушаючи за тисячу верст в Ургу, витрачають немалі кошти на мандрівку та підношення. Нерідко і з Урги, від Богдо-гигена приїздять в Урянхайську землю лами за жертвоприношеннями. Отже, зв'язок з центром ламаїзму північної Монголії підтримується [Попов 2007, 321].

Тувинці їздили вклонитися не лише богдо-гегену, а й іншим хубілганам. Наприклад, якщо в родині не було дітей або вони внаслідок якихось хвороб помирали, тувинці їздили до Монголії, поклонялися Зеленій Тарі⁶, діставали благословення та народжували дітей⁷ [Сувандии 2021, 47]. Тут, найімовірніше, ідеться про хубілганів Зеленої Тари з Кобдоського округу (Західна Монголія). За даними Б. Я. Владимирцова, на початку ХХ ст. там було щонайменше 2 хубілгани Зеленої Тари [Владимирцов 2002, 53]. Такі хубілгани могли бути жінками і дівчатами, затверджувалися далай-ламою⁸, який і визначав, яка саме це Тара – зелена, біла тощо⁹. Крім того, в окрузі були ще кілька “Тар”, які не мали свідоцтв із Тибету, але все-таки шанувалися населенням. Зокрема, в

⁶ Зелена Тара (*Ногоон Дара эхэ* (монг., бур.) – одна з жіночих еманцій бодгісаттви співчуття Авалокітешвари. Зазвичай зображується з тілом зеленого кольору, що є символом її активності. Вона вмиє приходить на допомогу, лише варто згадати її ім'я. Зелена Тара вважається, зокрема, покровителькою вагітних жінок.

⁷ Більше про паломництва тувинців до Монголії див.: [Ламажаа, Бичелдей 2021].

⁸ Далай-лама (від монг. *далай* і тиб. *лама*) – духовний правитель Тибету (із XVI ст.), з кінця XVII до середини ХХ ст. здійснював церковне і світське правління.

⁹ У буддійській іконографії існує 21 форма Тари.

однієї із Зелених Тар Кобдоського округу свідцтва від далай-лами не було [Владимирцов 2002, 53]. До важливості таких свідцтв від далай-лами ми ще повернемось.

Навчання в тувинських монастирях було лише початковим ступенем освіти. Надалі діти тувинських аристократів і чиновників, представники заможних родин продовжували навчання в монгольських монастирях. Це могли собі дозволити або діти багатих батьків, або дуже здібні учні з родин аратів, хоча останнім це було зробити значно важче [Хомушку 2005, 135]. Освіту тувинці здобували в монастирях монгольських міст Улясутая, Урги, а також у монастирях Тибету, розташованих в історичній області Амдо. Разом із випускниками монастирів до Туви приходили тибетська медицина, перекладна та оригінальна монгольська література [Аранчын 1982, 44]. На думку окремих дослідників, освіченим представникам, а через них – значній частині тувинського народу була доступна вся писемна література, яка існувала старописемною монгольською мовою [Самдан 2001, 166]. “Найкращі з лам займались історією за давніми монгольськими літописами. Нам часто доводилося чути розповіді старих про те, як лами у своїй родині зимовими вечорами розповідали відомості про давню історію монголів і тувинців”, – згадувала радянська етнографиня К. Прокоф’єва, що відвідувала Туву в першій половині 1950-х рр. [Прокофьева 2011, 386].

За спостереженнями О. Турчанинова, практикували тибетську медицину лише ті лами, які навчалися в Монголії й навчалися доволі довго. Ліки, що вони використовували, надсилалися з Монголії готовими наборами [Турчанинов 2009, III]. Тувинські лами їздили на навчання до монгольської столиці ще й наприкінці 1920-х рр. Зокрема, за деякими даними, у 1928 році на державні і монастирські кошти в Улан-Баторі навчалося 20 “надто молодих” тувинських лам [цит. за: Моллеров 2013, 28].

У першій чверті XX ст. серед тувинської буддійської громади виділявся настоятель Верхньо-Чаданського хуре Лопсан Чамзи (Лубсан Чжамцо) (1857–1930). Здобувши духовну освіту в одному з монастирів Тибету, ймовірно в Лаврані, він повернувся в Туву досить освіченою людиною, яка володіла глибокими знаннями в галузі філософії та обрядової практики буддизму, тибетською й монгольською мовами [Монгуш 2001, 107]. Сам себе він

характеризував (у зверненні до О. Турчанинова) як нащадка правителів хемчицьких урянхів, що має духовне звання хамбо-лами, отримане від тибетського хутухти в Амдо, «возведенного всіма Кемчикскими урянхами в наставника “Бакши”¹⁰ Хамбо-Ламы – Гэлун¹¹ Лупсанчжамца» [ДАРФ, ф. Р–200, оп. 1, спр. 499, арк. 23].

Водночас, спираючись на документи з Національного архіву Республіки Тува, М. Моллеров та А. Самдан стверджують, що Лопсан Чамзи навчався в Урзі і там здобув ступінь *геше*, вочевидь не підтримуючи версію про тибетську освіту одного з найвідоміших тувинських лам [Молеров, Самдан 2022, 121]. Наскільки відомо авторці, така думка не поділяється більшістю дослідників. Наприклад, відомий буддолог О. Берзін наводить такі цікаві факти: Лопсан Чамзи, навчаючись у Тибеті, виявляв особливий інтерес до дзогчену традиції нїнгма, потім приватно навчив дзогчену одного зі своїх учнів Гандена Церена, офіційно залишаючись послідовником гелуг. Ганден Церен очолював останній тувинський хуре (фактично молитовну юрту) за радянських часів (про це ще йтиметься нижче). Коли юрту, у якій відбувалися служби, розформували, тексти звідти віддали краєзнавчому музею в Кизил. “Ось чому в тибетській колекції краєзнавчого музею в Кизилі так багато ритуальних текстів, присвячених Гуру Рінпоче¹²: може здатися, що нїнгму практикували в тувинському хурее, але це не так” [Берзин]. Така історія, звісно, свідчить на користь версії про тибетську освіту Лопсана Чамзи: майже всі монастирі Зовнішньої Монголії належали до школи гелуг, хоча й траплялися іноді монастирі нїнгма [Берзин]. І малоімовірно, що, навчаючись в Урзі, представник тувинської знаті натрапив би саме на такий монастир.

Лопсан Чамзи не лише був удостоєний високих буддійських ступенів, а й перебував у родинних зв'язках із правителем Даа-хошуну Буян-Бадирги, одним із найяскравіших політичних діячів

¹⁰ Бакши (від монг. *багш*) – учитель.

¹¹ Гелун (у сучасному написанні – гелонг, тиб. *dge long*, монг. *гэлэн*) – буддійський чернець, який взяв на себе всі 253 чернечі обітничі.

¹² Гуру Рінпоче (“Коштовний учитель”) – ідеться про Падмасамбгаву – засновника тантричного буддизму в Тибеті та джерело традиції *терма* в школі нїнгма. Послідовники цієї школи шанують його як другого за важливістю вчителя після Будди Шак'ямуні.

Туви. Тоді як більшість тувинської еліти думала про приєднання до Монголії, Лопсан Чамзи впродовж усіх 1910-х рр. залишався переконаним прихильником зближення з Росією. Зокрема, 28 вересня 1913 р. він звернувся із проханням про прийняття під заступництво Російської імперії населення Хемчика. У 1915 р. його представили до нагороди орденом Св. Станіслава 2-го ступеня “як особу, що своєю величезною авторитетністю між урянхайцями впливала на зміцнення серед останніх тяжіння до російського підданства” [Собрание архивных документов... 2014, 201].

Уряд Автономної Монголії (1911–1919) активно намагався дипломатичним шляхом добитися від Росії згоди на включення Урянхайського краю до складу монгольської держави й не зміг зійти із протекторатом Росії над Урянхаєм. 11-та стаття Кяхтинської угоди 1915 р. дала новий поштовх російсько-монгольській полеміці навколо проблеми належності Туви. У 1916 р. активність монголів у Туві суттєво зросла. У зв’язку з цим у червні 1916 р. царський уряд увів у Туву другу козацьку півсотню. У липні 1916 р. Урянхайський край Іменним найвищим указом від 27 лютого 1916 р. визнавався таким, що перебуває, як і інші терени імперії, у стані надзвичайної охорони. 1 серпня 1916 р. іркутський генерал-губернатор А. Пільц повідомляв про надзвичайно загрозливий стан на ґрунті монгольської пропаганди, яка може призвести найближчим часом до збройних нападів тувинців на російське населення [ДАРФ, ф. 102, 2-ге діловодство, оп. 74, спр. 66, арк. 14]. Улітку 1916 р. відбулися переговори щодо урянхайського питання між міністром закордонних справ Монголії Церендоржем і китайським резидентом в Урзі Чень Лу. Обидві сторони взяли на себе зобов’язання проводити в Урянхаї погоджену політику. Новини з Монголії “внаслідок ствердження цими урядами належності їм Урянхаю” непокоїли російську сторону [ДАРФ, ф. 102, 2-ге діловодство, оп. 74, спр. 66, арк. 20].

Політика реорганізації сангхи в період протекторату

Підпорядкованість тувинського духовенства ієрархам, що очолювали сусідню державу і вважали Туву частиною Монголії, тісні зв’язки між двома народами на ґрунті спільної релігії, освіти й медицини, а також монастирської культури ставали в таких умовах політичним фактором. У результаті в російській стороні

виникли плани реорганізації буддійської сангхи Туви як з метою її певної модернізації, так і для встановлення більшої самостійності тувинської церкви щодо Монголії й Тибету. Зразком для модернізації тувинської буддійської сангхи мала стати, за задумом російських чиновників, схема управління бурятськими буддистами. На чолі буддійської громади Східного Сибіру стояв Бандидо Хамбо-лама¹³, який завідував релігійними справами, дацанами¹⁴ та ламами і підпорядковувався безпосередньо Департаменту закордонних сповідань МВС, а звітувати мав військовому губернатору і генерал-губернатору. Бандидо Хамбо-ламі надавалося право збирати в духовному правлінні з'їзди з ширетуїв¹⁵ усіх довірених дацанів і світських почесних представників від кожного відомства для обговорення важливих релігійних питань і господарських потреб бурятів [Крайнова 2011, 7]. Його посада була виборною. Бандидо Хамбо-лам обирали з настоятелів великих монастирів, видатних релігійних діячів і вчених. З часу прийняття “Положення про Буддистів Східного Сибіру” (17 вересня 1905 р.) було вирішено перевести канцелярію Бандидо Хамбо-лами в урядову установу під назвою “Духовное направление Буддийского духовенства”. Очолював цю установу безпосередньо сам Бандидо Хамбо-лама [Крайнова 2011, 10].

Розпочався процес реорганізації тувинської сангхи з того, що комісар Урянхайського краю В. Ю. Григор'єв у своєму листі іркутському генерал-губернатору від 26 листопада 1916 р. зазначав, що, за деякими даними, чисельність тувинських лам можна визначити в 10000 осіб і становлять вони 1/6 частину всіх тубільців Урянхаю, а можливо, й більше. Більшість тувинських лам здобували освіту в столиці Монголії – Урзі й там надалі піднімалися сходами церковної ієрархії. І тому буддійське духовенство, що

¹³ Бандидо-хамбо-лама (від санскр. *пандит* та тиб. *кханпо лама*; бур. *Бандида Хамба-лама*) – глава духовного управління буддистів у Бурятії. Титул запроваджений у 1764 р.

¹⁴ Дацан (тиб.) – традиційно факультет чи школа при монастирях у Тибеті, Монголії, Бурятії; з XVIII ст. – також загальна назва буддійського монастиря в бурятів. Назву дацан звичайно отримував за місцевістю (наприклад, Цугольський дацан, розташований в с. Цугол).

¹⁵ Ширетуї – настоятель дацану в бурятів; у Монголії ширету-лама – голова під час релігійних відправ у монастирі.

має на тувинські маси величезний вплив, “є надзвичайно дієвим і дисперсним провідником монголофільства” [Собрание архивных документов... 2014, 241]. В. Ю. Григор’єв зауважив, що для найбільш успішного і ґрунтового освоєння Урянхаю треба добитися припинення постійного та малокорисного для “російської справи” в краї спілкування тувинських лам з Ургою. Він вважав за потрібне створення в Урянхаї автономного щодо Монголії духовенства, на кшталт того, як це є в Забайкаллі чи в Калмицькому степу. І тут він звертався до постаті “русофіла поважного Гебши Хамбо Гелин Ламу Чжамсо” [ДАРФ, ф. р-200, оп. 1, спр. 494, арк. 54 зв.].

З цього боку заслуговує на увагу клопотання правителів двох найбільших Хемчицьких хошунів, які включають приблизно до 2/3 усіх сойотів, щодо об’єднання в сенсі духовної організації всіх хошунів в Урянхаї. За словами цих правителів, у результаті їхньої наради, між іншим, і з деякими впливовими чиновниками інших хошунів, задля спільного блага та зміцнення релігії в країні, належить всі ламайські монастирі та духовенство Урянхаю об’єднати під управлінням однієї духовної особи за вибором з духовенства країни, з наданням цій духовній особі, шляхом зв’язку з Далай-ламою, титулу лами Богдо-гегена. Як кандидата на посаду головного лами в Урянхаї Хемчицькі правителі рекомендують хамбо-лама бакши Лопсан-Чамзи [Собрание архивных документов о протекторате... 2014, 241].

Вищезгаданого настоятеля Верхньо-Чаданського хуре комісар Григор’єв пропонував як людину, щиро віддану російській справі, особистість надзвичайно енергійну, дуже розумну і достатньо авторитетну, аби під керівництвом радянської влади належним чином організувати справу управління буддійським духовенством Урянхаю [Собрание архивных документов... 2014, 241–242]. З політичних міркувань Григор’єв радив призначити цього ламу главою духовенства в найближчий час, із наданням йому найменування Бандидо Хамбо-лама: “Надання поважного титулу главі духовенства¹⁶ вже само по собі більш-менш забезпечить

¹⁶ Тут ми бачимо підміну понять. Главою духовенства для тувинців на той момент був Богдо-геген VIII, і аж ніяк не хамбо Лопсан Чамзи, поважний, родовитий та добре освічений, але всього лише один з багатьох вищих тувинських лам.

йому належну авторитетність в очах духовенства та народу” [Собрание архивных документов... 2014, 242].

Схоже, що “Хемчицькі правителі” пропонували здобути через Тибет для наближеного до них Лобсана Чамзи, представника хемчицької знаті, титул, рівний титулу богдо-гегена, третього за значенням хубілгана в системі північного буддизму після далай-лами та панчен-лами¹⁷. Попри наївність та безперспективність таких задумів, увагу привертає той факт, що російський чиновник відразу переводить цей, усе ж зрозумілий у рамках тибетсько-монгольської цивілізації, проект у прокрустове ложе законодавства Російської імперії.

Комісар Григор’єв 1–2 березня 1917 р., покликаючись на вищезгадане клопотання правителів низки хошунів (зокрема й Хемчицьких) і сомонів, подане йому ще в серпні 1916 р., щодо об’єднання всього духовного управління Урянхаю під владою однієї духовної особи і виконуючи доручення іркутського генерал-губернатора від 30 грудня 1916 р. за № 451 виступити з пропозицією про призначення Бандидо Хамбо-лами Урянхайського духовенства, скликав у Білоцарську з’їзд представників духовенства. Нарада під головуванням Григор’єва обговорила питання управління ламством і дійшла таких висновків. Мовляв, за умов незгуртованості буддійського духовенства в Урянхайському краї місцевим ламам важко здобути настільки велику авторитетність в очах населення, щоб останнє припинило відчувати гостру потребу у зверненні за своїми духовними потребами в Тибет чи в Монголію. До того ж важко контактувати тувинському ламству з російською владою. Тому нарада вважала безумовно бажаним об’єднання всього буддійського духовенства під владою однієї особи, з огляду на численність монастирів¹⁸, з правами

¹⁷ Панчен-лама (від санскр. *пандит* і тиб. *ченпо, лама*) – від XVII ст. і до сьогодні – друга особа в традиції північного буддизму після Далай-лами. Його резиденція розташована в Західному Тибеті в монастирі Ташілгунпо.

¹⁸ В. Григор’єв згадував про 20 тувинських хуре. У 12 з них (щодо інших хуре даних не було) налічувалося 163 гелуни, 160 гецулів (чернець, що бере на себе 36 обітниць) і 417 банді (нижчий чернечий ступінь, послужник, що взяв 5 обітниць) [ДАРФ, ф. Р–200, оп. 1, спр. 499, арк. 34 зв.]. Очевидно, полічені були лами, які проживали постійно при монастирях.

та обов'язками Бандидо Хамбо-лами [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 499, арк. 34].

В. Григор'єв вважав, що, оскільки майбутньому Бандидо Хамбо-ламі належить забезпечити можливість керувати духовними особами, а населенню віддалених місцевостей краю – можливість без особливих перешкод відвідувати резиденцію владики, потрібно цю резиденцію облаштувати в центральній частині Урянхаю. Найприйнятнішим місцем для резиденції слід вважати Шагонарський хуре, тим більше що резиденція Бандидо Хамбо-лами в центрі буде в корисній близькості від резиденції комісара. Наявні парафії кожного з дацанів належить залишити без змін, а всіх теперішніх ширетувів і лам слід затвердити [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 499, арк. 33].

На думку В. Григор'єва, тимчасова інструкція про управління справами ламаїстського духовенства в Іркутській губернії, що дістала затвердження міністра внутрішніх справ 20 липня 1890 р., загалом, за визнанням самих представників місцевого ламаїстського духовенства, може бути впроваджена і в Урянхаї [Собрание архивных документов... 2014, 270]. Впровадження цієї інструкції вимагає, щоб незвичайні для тувинців вимоги, як-от, наприклад, безумовна безшлюбність духовенства, зменшення числа лам до штатної невеликої кількості, суворе скасування особистої власності лам, впроваджувалися поступово, щоб проведення реформи не було болісним і не спричинило невдоволення. Мовляв, упродовж 3–5 років, не раніше, місцевий глава ламаїстського духовенства під систематичним впливом комісара встигне завершити те, що розпочинається наразі. З огляду на ті ж міркування слід допустити на невизначений час існування нештатних лам, тобто таких, які, проживаючи здебільшого поза монастирями у своїх кочівлях і будинок майже всі одруженими, з'являються в дацанах лише під час великих свят для допомоги при релігійних відправах.

Тут ми знову звернемося до специфіки тогочасних буддійських громад Монголії та Туви. Реально майже перша-ліпша монгольська родина мала в буддійській громаді свого представника, бо віддавала до монастиря хлопчика. Чимало з них після кількох років навчання давали відповідні обітничі. Проте не всі вони могли залишитися при монастирях; значна частина юнаків після завершення освіти поверталися до своїх хошунів. Це були так

звані “степові” лами. Вони жили як скотарі, мали дружин і дітей, а до монастирів з’їжджалися лише на великі свята. Те саме можна сказати й про тодішню тувинську сангху. Ілюструють цей стан речей спостереження О. Турчанинова, на думку якого, тувинське ламство можна було розділити на три групи. Перша група – вище духовенство, яке здобуло завершену духовну освіту, друге – духовенство за обітницею (загальна маса лам), “подібно первісткам, яких присвячували Богу в ізраїльтян, яке здебільшого вирізняється із загальної маси населення лише потребою бути присутніми на богослужіннях, одягом і деякими звичаями, і третє, аналогічне нашому чернецтву, духовенство, яке проживає при монастирях” [Собрание архивных документов... 2014, 385].

Хоча неприпустимість шлюбу залишалася однією з головних вимог чернечої етики в північному буддизмі (яка все-таки не стосувалася лам тибетських шкіл ньїнгма та каг’ю, які мали право одружуватися), проте серед монгольських народів лами дотримувалися цілібату далеко не завжди. Особливо це було характерно для степових лам, які часто заводили собі неофіційну родину. У Туві ж, за словами М. Монгуш, склалася своєрідна, м’якша форма цієї традиції, що передбачала наявність одруженого ламства, а обітниця “не перелюбствуй” радше сприймалася як “не зраджуй свого супутника” [Монгуш 2001, 76]. Ця обставина шокувала багатьох мандрівників і дослідників, які спостерігали серед тувинських лам вільне та відкрите проживання з жінками всупереч чернечим вимогам [див.: Грумм-Гржимайло 1926, 151; Традиционная культура... 2003, 52, 136; Попов 2007, 320 та ін.]. Наводячи спостереження Б. Владимирцова, що в Кобдоському окрузі¹⁹ (серед дербетів) зовсім не було лам, які б відкрито мешкали з дружинами та мали самостійне господарство, Г. Грумм-Гржимайло додавав: чим вони також відрізняються і від урянхайських ченців

¹⁹ Б. Владимирцов відвідав Кобдоський округ (Західна Монголія) в 1908 році. Він також спостеріг, що, на відміну халхаського ламства, дербетські лами переважно постійно проживають у монастирях (як і астраханські калмики) і лише зрідка, на короткий час залишають їх. Саме дербетські монастирі монголіст вважав головними розсадниками буддизму серед тувинців [Владимирцов 2002, 79]. В одному з цих монастирів відкрилася школа буддійської філософії цанід, до якої стікалися лами з інших монастирів, зокрема тувинських [Владимирцов 2002, 82].

[Грумм-Гржимайло 1926, 219]. Однак були й винятки, зокрема, за матеріалами 1-го Буддійського з'їзду (1928 р.), “внутрішній розпорядок у монастирських лам подібно Чеданському монастирю був дуже суворий, а причини цього такі: старі, Чжамсу²⁰, хомбо, які дали суворий самвар (обітницю), і вище духовенство, приїжджаючи з Монголії, вчили своїх учнів на власний розсуд” [РДАСПІ, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 79]. У Верхньо-Чаданському хурі нараховувалося 470 осіб неодружених, у Нижньо-Чаданському хурі – 270 осіб, 230 з них мешкали при хурі.

Проте повернімося до березневої наради тувинського духовенства. У листі від 4 березня 1917 р. В. Григор'єв зазначав, що з політичних міркувань, а також з огляду на численність буддійських монастирів він вважає за потрібне надати тувинському Бандидо Хамбо-ламі рівне значення із забайкальським. З тих же політичних міркувань він обстоював потребу надати комісару у справах Урянхайського краю владу затвердження лам і ширетуїв у їхніх званнях, у питанні ж затвердження самого Бандидо комісар має лише представляти кандидатів на затвердження вищої влади. Сам Григор'єв представляв на затвердження лише одного кандидата, оскільки побоювався небажаного розшарування лам на партії в разі обговорення кількох кандидатур:

У представленні своєму 26 листопада 1916 р. за № 3029 я вже представляв Лупсана Чжамсуна як найбільш прийнятну особу для обіймання посади Бандидо-хамбо-лами і як особу, вказану Кемчицькими і деякими іншими правителями як бажаного главу духовенства. Тепер, на підставі вже журналу з'їзду ламайського духовенства, я представляю Хамбо-Ламу Бакши на посаду Бандидо і як кандидата від більшої і за значенням серед населення найвпливовішої частини духовенства, який, якщо моє теперішнє представлення буде схвалене, стане не призначеним ставлеником російської влади, а затвердженим обранцем.

Наостанок дозволю собі доповісти, що негайне об'єднання ламайського духовенства в Урянхаї під владою однієї особи і призначення Бандидо Хамбо Лами є на цей момент найбільш своєчасним, а тому й невідкладним [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 499, арк. 36 зв.; Собрание архивных документов... 2014, 270–271].

²⁰ Судячи з усього, ідеться про вищезгаданого настоятеля Верхньо-Чаданського хурі Лопсана Чамзи (Лубсана Чжамцо).

За словами В. Дацишена, Петербург не підтримав цієї ініціативи, зокрема, у листі міністра закордонних справ, надісланому на початку 1917 р. в Іркутськ, зазначалося: “Я змушений, однак, відверто висловити Вашому Високопревосходительству мої сумніви щодо можливості досягти цього результату таким адміністративним заходом, як запровадження російською владою при Урянхайському краї посади Бандидо-Хамбо із правами Ширетуя” [цит. за: Дацишен 2005]. У травні 1917 р. з ініціативи Урянхайського тимчасового крайового комітету була скликана попередня російсько-тувинська нарада, на якій обговорювалися питання про статус Туви, про представництво Урянхайського краю в майбутніх Установчих зборах. На зустрічі тувинська сторона висловила невдоволення з приводу спроб запровадити в буддійських монастирях порядки за зразком бурятських дацанів. Задля зняття напруженості тувинській стороні була обіцяна повна незалежність у питаннях релігії [Дацишен 2005]. В “Інструкції Комісару у справах Урянхайського краю й посадовим особам у призначеному Краї” 1917 року, зокрема, зазначалося, що хамбо-лами затверджуються центральним урядом за поданням комісара [ДАРФ ф. Р–200, оп. 1, спр. 494, арк. 12].

До модернізації буддійської громади Туви повернувся вже наступний комісар – О. Турчанинов, який приділяв цій проблемі багато часу і залишив цікаві нотатки як щодо буддистів і шаманів на підвідомчій йому території, так і щодо подолання монгольського впливу в тувинському суспільстві за рахунок низки заходів у релігійній сфері. 7 (28) грудня 1918 р. комісар у справах Урянхайського краю писав міністру закордонних справ Омського уряду, що потрібно насамперед видати офіційний наказ про непорушність протекторату Росії над Урянхайським краєм, накази про затвердження правителів окремих хошунів, а також наказ про призначення вищої духовної особи Бандидо Хамбо-лами Лопсана Чамзи [Собрание архивных документов... 2014, 334]. 29 березня 1919 р. Турчанинов відправив відношення до МЗС, де, зокрема, зазначав, що місцеве духовенство досі перебуває в щільній залежності від далай-лами і монгольських хутухт різних областей. Оскільки вище духовенство має значний вплив як на чиновництво, так і на простий люд, тувинці не можуть цілком звільнитися від

монгольського впливу. Отже, для зміцнення російського впливу над краєм потрібно створити щільний особистий зв'язок між ламаїстським духовенством російських бурятів і тувинськими ламами, а також організувати постачання в Туву релігійної літератури і предметів буддійського культу, що видаються і виготовляються в Росії, щоб цим паралізувати монгольський вплив. “Деякі витрати, у формі щорічних пожертв різноманітних предметів монастирям, – писав Турчанинов, – мусять бути обов'язковими для російської казни, як обов'язковими мають бути й відрядження бурятських лам у тутешні монастирі і запрошення місцевих лам у буддійські монастирі Росії, а також відправлення молодих послушників тутешнього краю у відповідні школи і монастирі в Росії” також за російський кошт [Собрание архивных документов... 2014, 385]. Сприятливою для Росії обставиною, на думку Турчанинова, був той факт, що тувинці переживають перехід від примітивного поклоніння силам природи, шаманізму, до буддизму, причому останній не зовсім ще витіснив перший.

Комісар вважав своєчасним знову порушити питання про призначення глави тувинського духівництва в умовах “невдалих дій на кордоні”, якими керували, зокрема, два монгольських хубілгани, довіра до яких з боку тувинців “значно похитнулася” (в 1918 р. монгольські й китайські загони ступили на територію Урянхайського краю). “Найбажанішим кандидатом на цю посаду залишається намічений ще моїм попередником Григор'євим переконаний прибічник Росії, високоосвічений по-своєму, високоморальний і чесний Гебши, що користується величезною повагою серед тувинців²¹, Хамбо Гелун Чжамцо лама” [ДАРФ, ф. Р–200, оп. 1, спр. 499, арк. 37]. Турчанинов переконував: Лубсан Чжамцо, енергійний, з ясним поглядом на речі, маючи заслужену повагу як серед духовенства, так і серед населення краю, краще за будь-кого зможе в теперішній важкий момент для Росії об'єднати тувинське духовенство і з його допомогою своїм авторитетом впливати на тубільне населення всіх хошунів на користь Росії. Не використовувати таку постать, яка становить значну моральну силу, було б неоправною помилкою:

²¹ Гебши (передача тибетського слова *геше* в бурятській мові) – науковий ступінь, що надавався після завершення вивчення перших чотирьох курсів цаніду, після чого лама міг опанувати цанід шляхом диспуту.

Зі свого листування з ним, упродовж останніх чотирьох місяців, і з донесень Помічника Мальцева я бачу, що лише завдяки його вмілому втручання катастрофічне становище, яке склалося у зв'язку з двозначною поведінкою Гуна Баянбатархо, що завершилося втечею останнього на заході Урянхайського Краю, змогло бути безболісно ліквідоване²². Всі питання, що стосувалися тубільного самоуправління, що так ретельно і довго приховувалися від російської влади, лише з його допомогою дістали правильне і безпристрасне висвітлення, чим значно полегшили поновлення російського впливу в Краї²³ [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 499, арк. 37].

Якщо ж владу і вплив цієї надзвичайної серед тувинців особистості, – завершував Турчанинов, – поширити також і на східні хошуни, то, поза всяким сумнівом, Росії це буде лише на користь.

З приводу звернення О. Турчанинова головноуправитель у справах віросповідань Омського уряду професор Л. Писарев зазначав, що об'єднання тувинського духовенства під головуванням Бандидо-камби-лами ставить край у незалежне становище в духовному аспекті від Тибету і Монголії: “Якщо взяти до уваги, що духовенство Урянхайського краю – як єдина національна інтелігентна сила – має великий вплив на народні маси і що в релігійній свідомості Урянхайців, як і взагалі в ламаїстів, дуже сильні ідеї теократизму, то незалежність у духовному аспекті може створити й більшу рівновагу в політичному аспекті” [ДАРФ, ф. Р-176,

²² Виконувач обов'язків начальника Штабу Іркутського військового округу полковник Главацький писав, що нойон Хемчицького Да-хошуну гун Буян-Бадирги й Оюннарський нойон Соднам-Балчир відкрито стали на бік Монголії та Китаю і втекли в Монголію, приклад цей можуть наслідувати інші тувинські нойони [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 499, арк. 93]. Відбулося це навесні 1919 року. 16 березня 1919 р. Лопсан Чамзи від імені свого хошуну перепросив комісара у справах Урянхайського краю за втечу Буян-Бадирги [Собрание архивных документов... 2014, 390–391]. Він разом із хемчицькими чиновниками подав заяву з висловленням покірності й проханням, як і колись, перебувати під заступництвом Росії.

²³ 27 березня 1919 р. Лопсан Чамзи навіть надіслав Турчанинову історію походження тувинського народу [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 499, арк. 56–57 зв.].

оп. 6, спр. 1119, арк. 2]. Л. Писарев нагадував, що Лопсан Чамзи обраний самим тувинським духовенством на нараді 1 та 2 березня 1917 р. Ці два факти – 1) об'єднання тувинського духовенства під проводом Бандидо-камби-лами та 2) обрання на цю посаду прибічника Росії – мають бути враховані урядом в інтересах Росії в цьому краї. Оскільки посада глави тувинського буддійського духовенства запроваджується вперше і порядок запровадження цієї посади спеціально стосовно цього краю законом не передбачений, то в такому разі затвердження Бандидо Хамбо-лами має відбутися за аналогією з порядком призначення глави калмицького духовенства. Головне управління у справах віросповідань мало найближчим часом розробити проєкт положення про порядок управління духовними справами буддійського населення Росії, зокрема для населення Урянхайського краю. Зі свого боку, начальник Штабу Іркутського військового округу полковник Главацький у своєму рапорті (від 20 червня 1919 р.) підкреслював безумовну потребу відокремлення монгольського населення краю від прикордонної Монголії в релігійному питанні (створення свого місцевого інституту духовної влади), що звільнило б тувинців від постійних грошових поборів з боку прикордонних монгольських монастирів і остаточно відокремило б цей край від Монголії [ДАРФ, ф. Р–200, оп. 1, спр. 496, арк. 9–9 зв.].

3 червня 1919 р. в Білоцарську відкрилася нарада, присвячена питанню духовного управління в Урянхайському краї, за участі Лопсана Чамзи. На цьому засіданні попередньо главою духовенства (Бандидо Хамбо-ламою)²⁴ був висунутий Лопсан Чамзи (затвердження залежало від центрального Російського уряду). Виникло питання про участь тувинського духовенства взагалі і Бандидо Хамбо-лами зокрема у справах адміністративного управління. Лопсан Чамзи заявив, що участь духовних осіб у справах управління бажана, оскільки більшість із них – люди інтелігентні, які можуть продуктивно працювати на користь народу та держави. Це спостерігається і в Монголії. Тоді як “інтелігентних чиновників немає” [Собрание архивных документов... 2014, 392]. Питання залишилося відкритим.

²⁴ Титул тотожний вищезгаданому титулу глави бурятської сангхи в тодішній Російській імперії.

Загалом було узгоджено таке: Бандидо Хамбо-ламі дозволялося розглядати цивільні справи між духовними та світськими особами, за винятком карних справ. О. Турчанинов запропонував монастирям здавати їхні землі в оренду і на ці кошти утримувати себе [Собрание архивных документов... 2014, 393]. Остання пропозиція, найімовірніше, ґрунтувалася на досвіді бурятських дацанів, які більшу частину дацанської землі віддавали в оренду на різні терміни [див.: Крайнова 2011, 9].

Турчанинов вочевидь намагався зменшити кількість монастирських лам під тим приводом, що, мовляв, Російський уряд не бажає, щоб утримання дацанів²⁵ лягало важким тягарем на населення. Натомість Лопсан Чамзи зауважив, що все духовенство в дацанах утримується зазвичай на власний кошт і лише на час відправ усьому духовенству дається їжа та пиття за рахунок дацану. Хамбо додав, що грошового утримання як такого духовенству не передбачається [Собрание архивных документов... 2014, 393]. Скорочувати радикально штат лам при хуре Лопсан Чамзи, звичайно, не хотів.

Була укладена тимчасова інструкція з управління духовними справами буддо-ламаїтів Урянхайського краю з 20 пунктів [На перекрестке времени... 2014, 240–241]. Вона констатувала, що на чолі духовенства Урянхайського краю стоїть Бандидо Хамбо-лама, який обирається зі свого середовища ширетуями дацанів і через управителя краю представляється на затвердження верховній владі. Йому належало мати печатку з написами російською та тибетською, надавалося право носіння “Алтан Вачіра”²⁶. При ньому як допоміжний орган формувалось Управління справами Бандидо Хамбо-лами. Відповідно дацанами управляли ширетуї²⁷, що обиралися ламами та затверджувалися Бандидо Хамбо-ламою, який інформував про ці призначення управителя краю.

²⁵ Ідеться про урянхайські (тувинські) хуре. Слово “дацан” було більш звичне Турчанинову та іншим російським посадовцям з огляду на досвід (зразок) бурятського буддизму.

²⁶ Алтан Вачір (монг. *Алтан Вачир* – дослівно “Золотий жезл”). Вачір, зокрема, використовується в релігійних відправах (тантричних).

²⁷ Тут теж ми бачимо дотримання бурятського зразка: настоятелів називають “ширетуї”, а не “хамбо”, як мали б з огляду на тувинські реалії.

За інструкцією, тимчасово: кількість лам не визначалася штатами; духовній владі в Урянхайському краї надавалося право зачислити в лами одружених; до відправ допускалися лами, які проживали поза монастирями; з дозволу духовної влади лами могли залишати за собою користування правом власності на майно²⁸. Лами та дацани мали утримуватися на добровільні пожертви парафіян. Лами звільнялися від усіх цивільних обов'язків. Побудова нових храмів і відкриття нових дацанів мали відбуватися з дозволу Бандидо Хамбо-лами [На перехресті часу... 2014, 241].

За місяць після вищезгаданої наради, незадовго до оголошення евакуації російських урядових установ з Білоцарська до Мінусинська комісар у справах Урянхайського краю 3 липня 1919 р. звернувся до міністра закордонних справ. Мовляв, просування загонів П. Щетинкіна з Мінусинського повіту в напрямку Урянхайського краю з півночі, рух китайського загону з Уланкома на Кемчик і просування загону Максарджаба від Цаган-Тологая до Самагалтая, а також окремі заворушення серед тувинців, зокрема на Кемчику і в Салчацькому хошуні, змушують непокоїтися за життя “найбільш корисного інтересам Росії діяча в особі Хамбо Лами Лубсана Чжамцо” [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 496, арк. 29]. О. Турчанинов вважав за потрібне тимчасово поставити майбутнього главу туземного духовенства в такі умови, де б він міг бути в повній безпеці. Тому Лопсан Чамзи відряджався до Омська, щоб представитися міністру віросповідань, а також отримати в центрі ті знаки “Високого Духовного достоїнства, які йому належить мати, задля надання ваги і значення серед туземного духовенства різних хошунів” [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 496, арк. 29]. Комісар, зокрема, вважав, що знайомство з главою духовенства, який вирізняється серед місцевого населення своїми знаннями, буде корисним при з'ясуванні особливостей побуту цієї народності. 4 липня 1919 р. Лопсан Чамзи залишив Урянхай.

На прийом в Омську “Глави Ламаїстського Духовенства в Урянхайському краї” Управління справами російського уряду було асигновано 30000 крб. Лопсан Чамзи прибув до Омська в

²⁸ Тут російські чиновники вочевидь пішли назустріч тувинському духовенству, як радив свого часу комісар В. Григор'єв.

супроводі лами, учня, двох перекладачів та одного козака²⁹ 19 липня 1919 р. і відбув назад 10 серпня, пробувши в Омську, відповідно, 21 день [ДАРФ, ф. Р-176, оп. 4, спр. 129, арк. 1]. Упродовж цього часу він зробив візити прем'єр-міністру та міністрам: військовому, внутрішніх справ, закордонних справ, головноуправителю у справах віросповідань – і 23 липня представився Верховному правителю. Останній просив Лопсана Чамзи як “руководителя урянхайского народа” вплинути на нього, з тим щоб урянхи ставилися до росіян як до братів [Собрание архивных документов... 2014, 398]. Лопсан Чамзи пообіцяв докласти всіх зусиль, щоб урянхи та росіяни в Урянхайському краї жили дружно. Йому було вручено грамоту Російського уряду, що затверджувала “Гебши Хамбо Гелун Чжамцо” в титулі “Бандидо Хамбо-лами всього Урянхайського Краю”, орден Св. Анни 2-го ступеня і портрет із власним підписом Верховного правителя, крім того, подаровано автомобіль і моторний човен [ДАРФ, ф. Р-176, оп. 4, спр. 129, арк. 1]. Під час аудієнції у військового міністра Бандидо-Хамбо-Лама, зокрема, просив відправити військовий загін до Урянхайського краю, щоб ліквідувати заворушення, що там виникли, а також виділити йому для охорони 20 козаків [Собрание архивных документов... 2014, 399].

За наказом О. Колчака 30 липня 1919 р. на квартирі “Урянхайського Бандидо-Хамбо-Лами” була навіть скликана міжвідомча нарада у справах Урянхайського краю при МВС під головуванням товариша міністра внутрішніх справ М. Ячевського [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 502, арк. 142]. На ній розглядалися такі питання: 1) про порядок цивільного управління в Урянхайському краї і про штати цього управління; 2) про порядок управління духовними справами Урянхайського краю і штати управління Бандидо Хамбо-лами; 3) про військову допомогу у придушенні заворушень в Урянхайському краї; 4) про заходи зі зміцнення російської торгівлі в Урянхайському краї. Головноуправитель у справах віросповідань розробив тимчасову інструкцію з управління духовними справами буддо-ламаїтів Урянхайського краю, яка була розглянута й ухвалена нарадою 31 липня. Питання про

²⁹ Лопсана Чамзи супроводжував також секретар комісара у справах Урянхайського краю В. Н. Самойлов. Можливо, його порахували тут як одного з перекладачів.

військову допомогу було вирішено Штабом Верховного головнокомандувача, зокрема відправлено загін під загальним командуванням генерала В. Попова. Щодо двох інших питань нарада відразу не визначилася [ДАРФ, ф. Р-176, оп. 4, спр. 129, арк. 1 зв.]. В. Дацишен стверджує, що Омський уряд підтримував плани створення автономії буддистської сангхи від Монголії, але не прийняв пропозиції Лопсана Чамзи закріпити за тувинським Бандидо Хамбо-ламою статус світського правителя Туви [Дацишен 2005]. Інші політичні обставини – поширення більшовизму в частині Урянхайського краю – не дали можливості щойно затвердженому владі не лише здійснити отримані завдання, а й навіть прибути у свою постійну резиденцію.

Під час перебування в Омську Лопсан Чамзи оглянув кафедральний собор, був присутній на архієрейській відправі й пожертвував 1000 крб зі своїх коштів на оздоблення храму. Потім відвідав аеродром, де був присутній при польотах чеських і французьких аеропланів, оглянув місто та його околиці і переглянув у кінематографі картини військового змісту. Під час перебування в Омську він дуже пильно придивлявся до російського життя, цікавився справами фронту і, дізнавшись про важке становище деяких потягів з пораненими, пожертвував 1000 крб на їхні потреби [ДАРФ, ф. Р-176, оп. 4, спр. 129, арк. 1 зв.].

Урга, схоже, здогадувалася про наміри Омська. 14 вересня 1919 р. МЗС Автономної Монголії звернулося до російського консульства з проханням затримати Лопсана Чамзи. У документі, зокрема, зазначалося: “Урянхаєць Чжамцу, який втік з батьківщини і приєднався на російських теренах до однієї партії, насправді може спричинити якісь заворушення. Отже, треба затримати втікача Чжамцу для притягнення його до відповідальності” [ДАРФ, ф. Р-200, оп. 1, спр. 496, арк. 111]. Керівник МЗС Омського уряду І. Сукін, коментуючи цю ноту монгольського МЗС, підтвердив консулові в Урзі позицію російської дипломатії з урянхайського питання. Зокрема, він підкреслив, що монгольська влада не має жодного права втручатися в урянхайські справи і, тим більше, контролювати поведінку тувинців; проникнення в Урянхай монгольських і китайських чиновників російська сторона вважає незаконним. Те, що російська адміністрація через обставини внутрішньої смуту залишила край, зовсім не означає відмови Російського уряду від своїх прав на нього.

22 вересня 1919 р. професор Л. Писарев зазначав, що з огляду на захоплення частини Урянхайського краю більшовиками Бандидо Хамбо-лама змушений жити за його межами – у Мінусинську. Водночас владика, який вступив уже в управління віросповідними і національними справами тувинців, потребує необхідного штату службовців і коштів на їхнє утримання та інші витрати з управління. Управитель Урянхайського краю генерал В. Попов і Головне управління у справах віросповідань, звертаючи увагу на потребу підвищення авторитету Лопсана Чамзи як ставленика Російського уряду в очах тувинців і підняття престижу російської влади серед населення Урянхайського краю, який становить для Росії економічний і політичний інтерес, клопотали перед Радою Міністрів про виділення владіці 20000 крб на витрати з управління духовними справами ламаїстів Урянхайського краю [ДАРФ, ф. Р-176, оп. 5, спр. 1711, арк. 2 зв.; див. також: Собрание архивных документов... 2014, 401–402]. Рада Міністрів постановила: до затвердження штатів Управління духовними справами ламаїстів Урянхайського краю відпустити авансом у рахунок грошової допомоги на витрати з управління в розпорядження Бандидо Хамбо-лами Урянхайського духовенства 20000 крб. Ця постанова вступала в дію до оприлюднення її Урядовим Сенатом [Церковь и русификация... 1932, 102].

За декілька місяців по тому (23 грудня 1919 р.) той же Л. Писарев нагадував Раді Міністрів, що Лопсан Чамзи “є духовний і водночас політичний вождь і глава всього монгольського населення Урянхайського краю”, вплив і значення якого поширюються і на бурятське населення всього Східного Сибіру [Церковь и русификация... 1932, 101]. Водночас “змушений з огляду на обставини поневірятися по різних місцях східного Сибіру, Бандидо Хамбо-лама опинився у важкому матеріальному становищі, про що свідчать донесення як самого Бандидо Хамбо-лами, так і пп. Управителів Єнісейської та Іркутської губерній і Комісара Урянхайського краю п. Федорова” [Церковь и русификация... 1932, 101]. Внаслідок цього представники місцевої влади в рахунок очікуваного казенного утримання Бандидо Хамбо-лами змушені позичати йому аванси з наявних у їхньому розпорядженні кредитів, і всього в такий спосіб було видано 62500 карбованців. Визнаючи важливе релігійно-політичне значення, пов’язане з особистістю і рангом тувинського владика, а також безвихідність його матеріального

становища і незручність ставити главу Урянхайського краю в залежність від випадкових позик, Головне управління у справах віросповідань вважало асигнування особливого кредиту для Лопсана Чамзи справою в політичному сенсі невідкладною і клопотало перед Радою Міністрів про виділення на другу половину 1919 року на утримання Бандидо Хамбо-лами й управління при ньому щомісячної грошової допомоги в сумі 20000 крб [Церковь и русификация... 1932, 101]. Рада Міністрів у грудні 1919 р. постановила: до затвердження штатів Управління духовними справами ламаїстів Урянхайського краю відпустити в розпорядження головноуправителя у справах віросповідань щомісячно у вигляді грошової допомоги по 20000 крб на утримання Бандидо Хамбо-лами й управління при ньому. Грошову допомогу відпускати з 1 липня до 31 грудня 1919 року за рахунок додаткового кошторису Головного управління у справах віросповідань. Аванс у розмірі 20000 крб, виданий у розпорядження головноуправителя у справах віросповідань на утримання Бандидо Хамбо-лами й управління при ньому, мав бути включений у рахунок щомісячної грошової допомоги [ДАРФ, ф. Р-176, оп. 5, спр. 1711, арк. 9 зв.].

Коли аналізуємо документи Головного управління у справах віросповідань, та й не тільки, пов'язані з Бандидо Хамбо-ламою, складається враження, що принаймні деякі тодішні російські урядовці та чиновники, включно з Верховним правителем, надавали постаті Лопсана Чамзи значно більше адміністративного і, зрештою, політичного значення, ніж мав його бурятський колега або Шаджин-лама³⁰. Очевидно, цьому сприяла впливовість ламі, його належність до однієї з найвідоміших родин Туви, напрошувалися аналогії і з монгольською або тибетською теократіями. Зокрема, 30 липня 1919 р. чиновник з особливих доручень V класу при Міністерстві внутрішніх справ Омського уряду Н. І. Леонов після відвідин Урянхаю у своїй доповіді про становище в Урянхайському краї писав:

Свого часу в нотатці, поданій на ім'я міністра внутрішніх справ, я вказував на доцільність піднесення Хамбо-лами Лупсана

³⁰ Шаджин-лама (лама калмицького народу) – у XIX – на початку XX ст. глава духовного управління астраханських калмиків, зараз – глава буддійської церкви Калмикії.

Чжамцо до сану Бандидо Хамбо-лами. Нині це проведено в житті і для заспокоєння краю дасть свої сприятливі для нас наслідки.

Друге питання, порушене приїздом Бандидо Хамбо-лами, – це питання про призначення особи, яка змогла б об'єднати ту-більне управління краєм, роздробленим на хошуни.

Лупсан-Чжамцо – старий русофіл, для якого весь сенс існування, всі можливості повернення в край пов'язані з питанням про повернення російської влади в Урянхай.

Лупсан-Чжамцо вдумливий, розумний, рішучий старий, брат знаменитого Ухеріди³¹ Хайдипа, користується в краї великим авторитетом і чудово знає край. Його русофілство поза підозрою.

Бандидо Хамбо-лама Лупсан-Чжамцо нині єдина людина, якій можна було б доручити об'єднувальне управління в краї. Йому треба тимчасово доручити повести хошуни до об'єднання [На перекрестке времени... 2014, 235].

Складно сказати, наскільки результативними виявилися б плановані реформи в релігійній сфері за іншого розвитку подій і чи визнало б усе тувинське духовництво провід Лопсана Чамзи. Таке ж запитання виникає щодо його політичної ваги. Адже, попри всі чесноти хемчицького владики, на відміну від богдо-гегена VIII, він не був хубілганом і вибір його російськими чиновниками ґрунтувався насамперед на його безумовній лояльності до Росії.

Лопсан Чамзи із супроводом не поспішали повертатися до Туви, зважаючи на складну ситуацію на батьківщині, що перетворилася на поле перманентних воєнних дій. Провівши рік в одному з дацанів Бурятії, потім ще рік – у Монголії, в одному з дархатських монастирів, повернулися вони до Туви лише на початку 1920-х рр. [Монгуш 2001, 108]. Забігаючи наперед, скажемо, що задуми російських чиновників щодо призначення глави буддійської громади Туви на десятиліття залишилися нездійсненими. Більшовики спочатку не приділили уваги цим задумам попередників, які ґрунтувалися на досвіді побудови північнобуддійської ієрархії в країні, що практично не мала власних хубілганів (у бурятів перші хубілгани з'явилися лише на початку XX ст.).

³¹ Ухеріда – маньчжурський титул правителя, що віддав іноземницьким племенем. У монгольській обробці цей титул перетворився на назву “угурда”, “огурда”. Раніше кожен ухеріда обирався з місцевого племені цзяньцзюнем і затверджувався на цій посаді богдыханом. Посада ухеріди існувала, зокрема, у Барзі, у чахарів, а також у тувинців.

Рух за оновлення в тувинському буддизмі

Згідно зі ст. 4 Конституції Республіки Танну-Тува улус (1921 р.) громадянам Танну-Туви надавалося право сповідувати будь-яку релігію. Духовенство і хувараки, які займалися хліборобством і скотарством, виконували державні повинності і тому могли нарівні з іншими громадянами обіймати державні посади. Духовенство ж, яке не займалося господарством, а жило на кошти, отримані від богослужінь, не мало права втручання в державні справи і не зобов'язувалося виконувати жодні повинності [История... 2011, 14]. На I Великому хуралі ТНР 12 жовтня 1923 р. М. Буян-Бадирги оголосив скасування відправлення релігійних молебнів і піднесення хадаків³². Худобу одружених лам постановили передати державі³³. “Релігійні служителі” позбавлялися виборчих прав поряд зі злочинцями, хворими на психічні розлади і тими, що незгодні з “принципами партії” [На перекрестке времени... 2014, 268].

Водночас із небагатьох доступних джерел можна зробити висновки, що лами та монастирі в ТНР у 1920-ті рр. були звільнені від оподаткування, тибетська медицина утримувалася коштом держбюджету, число хуре зросло. Тувинські лами, як і лами в МНР, не лише ставали викладачами, лікарями, службовцями, а й входили до складу нових політичних структур, принаймні двічі очолювали країну. Ламам навіть було доручено створення національної писемності. Однією з причин такого мирного тимчасового співіснування була непроста політична обстановка в Туві. Виклики, з якими стикалися тувинська влада та радянські куратори, що її підтримували, коректували внутрішньополітичний курс ТНР, зокрема щодо релігійного питання.

Улітку 1924 р. радник радянського посольства в Туві П. Медведєв рекомендував керівникам ТНРП обрати рішучий курс на

³² Хадак (монг. *хадаг*) — складена вузька оксамитова тканина, що підноситься на знак привітання та пошани.

³³ Обговорення цієї ініціативи дістало продовження на наступному II Великому хуралі (1924 р.), коли представники хошунів пропонували звільняти таких лам від державної служби лише шляхом “відкупу худобою та майном” або відбирати лише половину худоби та майна в разі, якщо одружені лами постійно відвідують партійні збори [История... 2011, 44].

“изживание религии” як пережитку минулого. Глава уряду М. Буян-Бадирги та його колеги заперечили, що буддизм є невіддільною частиною тувинської культури й способу життя, тому надзвичайні заходи в цьому делікатному питанні неприйнятні [Монгуш 2001, 101]. Бесіда ця відбувалася, судячи з усього, у період, коли в Туві бушувало Хемчицьке повстання, що само собою було вагомим приводом утриматися від непродуманих і різких кроків. Як уже йшлося раніше, 12 серпня 1924 р. в Кизил (нова назва тувинської столиці замість Білоцарська) з'їхалися близько 500 осіб з усіх тувинських хошунів і наступні дві доби обговорювали з представниками влади, СРСР і МНР питання, що турбували як повстанців, так і все суспільство. Серед таких проблем, як податки, примусове навчання дівчат у школах, звернення Тес-Хемського та Салчацького хошунів із проханням про приєднання Туви до Монголії, фігурували й утиски в релігійній сфері. За згаданою вище радянською таємною інструкцією від 15.08.1924 консулу І. Чичаєву, районному бюро РКП(б) і президії виконкому РСТК, зокрема, належало прагнути до культурного та політичного зближення з тувинським народом і урядом, підтримувати їх у всіх культурних і політичних починаннях, позбуватися “колонізаторських настроїв”. Водночас рекомендувалось як у партійній, так і в державній роботі уникати всього, що спричиняє надто різке ламання в побуті тувинського народу, ображаючи його релігійні та національні почуття [РДАСПІ, ф. 495, оп. 153, спр. 1, арк. 26–27].

Судячи з деяких документів, можна говорити про певне патрунування сангхи з боку ЦК ТНРП в наступні роки. Наприклад, наприкінці 1924 – на початку 1925 р. майже у всіх тувинських хуре серед молоді спостерігалися як тяжіння до кочівлі з одних хуре до інших, так і остаточний вихід з духовного стану³⁴ [РДАСПІ,

³⁴ На думку авторки, поясненням такої ситуації слугують події в Монголії, де восени 1924 р. на I Великому хуралі було ухвалено Конституцію і проголошено республіканський устрій. Відчутного удару було завдано по політичних, соціальних та економічних позиціях монгольського духовництва. Проголошення Монголії республікою законодавчо оформило рішення про скасування теократичної монархії, наслідком якого стало припинення пошуків майбутніх реінкарнацій богдогегена. Це свідчило про припинення керівними структурами багатовікової релігійної традиції, яка посідала важливе місце в житті монгольського та тувинського народів. У МНР після 1924 року почався масовий

ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 66]. Не маючи на це ради, лами звернулися за допомогою до ЦК ТНРП. Його голова Шагдир скликав при ЦК нараду для розгляду суто ламського питання, де були присутні близько 20 лам. Нарада постановила: заборонити згадану вище кочівлю, а для охочих позбутися духовного сану передбачалося ув'язнення терміном до 3 місяців або штраф у 35 (36) лан на місяць [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 66]. Постанову поширили в хурі, і ламство керувалося нею до початку “буддійського з'їзду”. Шагдир за свою ініціативу незабаром був усунутий з посади голови ЦК ТНРП і відправлений працювати в хошун на знак покарання. Дотепер бракує достовірних даних, які б дали змогу авторці визначити, з'їзд якого року згадується в документі – великий з'їзд 1928 р. чи більш ранні збори. Наприклад, у протоколі IV з'їзду ТНРП від 14–19.10.1925 р., зокрема, йшлося, що на своєму 2-му засіданні 15.10.1925 р. ЦК ТНРП визнав за потрібне підтримувати релігію. З цією метою був скликаний з'їзд лам з нормою представництва по 1 особі від монастиря, а його постанови з 13 пунктів розіслали на місця [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 3, арк. 8 зв.]. У 1-й програмі ТНРП, складеній і затвердженій у Москві в цей період, зазначалося, що релігія має бути відокремлена від держави, проголошувалися свобода віросповідання та скасування обов'язкового податку з населення на користь релігійних установ [РДАСП, ф. 495, оп. 154, спр. 242, арк. 7].

До 1930 року тибетська медицина в ТНР визнавалася офіційною і субсидувалася з держбюджету. Емчі-лами реєструвалися в МВС [Башкуев 2018, 52]. Зокрема, з 1922-го до 1926 р. при тувинському уряді лами утримувалися як лікарі. Спеціальними розпорядженнями уряду їх викликали з хошунів і зобов'язували по черзі відбувати в Кизилі своєрідну повинність по 72 дні кожен [Уванчаа 2015, 21]. Як свідчить тувинський дослідник Р. Ш. Харунов,

вихід лам з монастирів. Через пів року після I Хуралу деякі хубілгани навіть подали заяви щодо відмови від свого духовного сану, але за умови, щоб це не сприймалося за намір цілком усунутися від виконання релігійних практик [Отрошенко 2000, 178]. За словами українського письменника і штатного працівника НКВС СРСР О. І. Полторацького, який відвідував МНР, культурне ядро монгольського Революційного союзу молоді становили юнаки, які колись були віддані до монастирських шкіл і вийшли звідти внаслідок подій 1924 р. [Полторацький 1932].

у такий спосіб працювало 5 лам [Харунов 2009]. У 1927 р. в республіці налічувалося 235 зареєстрованих лікарів-лам, а насправді їх було набагато більше [Башкуев 2018, 52].

У 1926 р. тувинський уряд за допомогою СРСР відкриває лікарню на 16 ліжок, незабаром вона була розширена до 25 місць із двома відділеннями – європейським і тибетським [Уванчаа 2015, 21]. Пізніше уряд ТНР вжив заходів для створення постійного представництва тибетської медицини. Відповідно до “Зако-ну про тибетську лікарню” від 1928 року на працівників тибетської лікарні покладалася обов’язок надавати медичну допомогу, вести профілактичну і протиепідемічну роботу. До сфери відповідальності персоналу входили виготовлення ліків і видання медичної літератури для популяризації справи охорони здоров’я серед населення [Башкуев 2018, 52].

Керівні структури ТНР, підтримуючи сангху в середині 1920-х рр., водночас із недовірою ставилися до окремих її представників. Інформаційне зведення УДВПО за квітень 1927 року повідомляє нам цікаві факти про подальшу долю вищезгаданого Лопсана Чамзи, неординарного громадського й політичного діяча 1910-х рр., уже за часів ТНР. Там розповідається, що півтора-два місяці тому серед населення, особливо в районі Хемчика, стали циркулювати чутки про очікуване повернення впливового лами, який втік з Туви після Хемчицького повстання 1924 року і проживав спочатку в Монголії, а останнім часом – у Тибеті. На початку квітня 1927 р., коли з’ясувалося, що Лопсан Чамзи планує повернутися до Туви, ламство Хемчицького району мало намір влаштувати йому зустріч і звернулося до уряду за дозволом на в’їзд для шанованого лами. Прем’єр-міністр К. Дондук під час попередньої розмови сказав, що “жодних зустрічей влаштовувати не слід. Якщо йому хочеться повернутися на батьківщину, нехай їде” [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 25, арк. 84]. Лопсану Чамзи пригадали зв’язок з білогвардійцями, приписували симпатії до китайців. Колишнього палкого прихильника російського покровительства над Урянхайським краєм тепер називали ідейним на-тхненником Хемчицького повстання. Казали навіть, що велика частина населення розглядала його повернення як передвісник “знову якихось лих”. Лама повертався разом із двома супутника-ми, один з яких вже нібито прибув до Верхньо-Чаданського хуре.

Прибуття ж самого Лопсана Чамзи очікували у травні і вживали заходів для спостереження за ним [РДАСПІ, ф. 495, оп. 153, спр. 25, арк. 84]. Хемчицький ієрарх таки повернувся до Туви³⁵, проте його участь у важливих суспільно-політичних заходах, як можна зрозуміти з подальших подій, була обмежена.

На одному із засідань ЦК ТНРП у грудні 1924 р. обговорювалася потреба оздоровлення релігії. Така постановка порядку денного апелювала до ідеології руху за оновлення. Ця течія оформилася в 1922 р. на 1-му Буддійському соборі в Ацагатському дацані в Бурятії і призвела до глибокого розколу серед бурятського духовенства. Виділилася група прихильників реформ – оновленців, які прагнули примирити віровчення з радянською дійсністю і наблизити його до первинного, “чистого” вчення Будди. До іншої групи увійшли їхні супротивники – т. зв. консерватори. Оновленці планували реформу адміністративного управління церкви на засадах виборності, оновлення системи релігійної освіти тощо. Модернізований буддизм мав також звільнитися від зовнішніх атрибутів традиційної релігії: храмів, богів, обрядів та священників [Герасимова 1995, 25]. Рух був лояльним до радянської влади. Водночас радянське керівництво не поділяло головної тези руху про “тотожність буддизму з комунізмом”. За допомогою оновленців партія планувала, з одного боку, розкласти ламство, а з іншого – впливати на “центри буддизму” за межами СРСР, у Монголії та Тибеті, зокрема на главу “жовтої віри” – Далай-ламу [Андреев 1997, 237–238]. На Загальнорадянському з’їзді буддистів за основу проєкту Загальнорадянського Статуту і

³⁵ За словами тувинських дослідників, Лопсан Чамзи дозвіл повернутися до Туви дістав лише в 1929 р. [Моллеров, Самдан 2022, 131]. Ця дата викликає сумнів, оскільки в тій же статті наводиться фото В. П. Єрмолаєва “Камби лама у своїй юрті, 1928 р.” [Моллеров, Самдан 2022, 128]. Звісно, не можна повністю виключати, що Єрмолаєв відвідував МНР, зокрема місцеперебування опального ієрарха, і там зробив це фото, проте логічніше припустити, що у 1928 р. Лопсан Чамзи вже перебував на рідних теренах, де його і сфотографував автор фотолітопису Туви. До того ж, у контексті повернення Лопсана Чамзи у 1929 р. згадується прем’єр К. Дондук. Судячи з наявної інформації, у 1928 р. К. Дондук уже не був прем’єр-міністром, хоча продовжував обіймати відповідальні посади в державі.

Положення про буддійське духовенство в СРСР був узятий саме проєкт оновленців Бурятії. Впродовж 1920-х рр. у їхнє розпорядження перейшли більшість дацанів республіки, траплялися спроби створення трудових ламських комун. Проте рух не підтримали більшість вірян та буддійського духовенства, насамперед у самій Бурятії. На межі 1920–1930-х рр. він зійшов нанівець, виявившись також несумісним з позиціями панівної ідеології. Рух за оновлення був неоднозначним історичним явищем. Ця реформаторська течія в тогочасних умовах перетворилася на ще один засіб ідеологічної боротьби з буддійською церквою. У 1920-х роках ідеї руху за оновлення, крім Бурятії, набули певного поширення в Калмикії та Монголії.

Інформаційне зведення УДВПО за березень 1927 р. повідомляло, що в деяких хуре, за винятком Хемчицького району, спостерігається тенденція до скликання загального з'їзду ламства Туви для обговорення “справи релігії за останній час” [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 25, арк. 62]. У районах Тоджинського і Каа-Хемського хошунів фіксувалися нарікання ламства на адресу уряду і звинувачення ним останнього у браку сприяння. Є відомості, що прем'єр-міністр ТНР Куулар Дондук ще з кінця 1926 р. впритул зайнявся питаннями релігії [Бичелдей 2021, 95]. За словами Н. Москаленко, тувинський прем'єр дійшов висновку, що потрібно зробити “сякий-такий переворот” серед ламства. Упродовж майже всього 1927 р. він збирав відповідний матеріал про ламство, тримаючи його в секреті від усіх, і насамперед від лам [Москаленко 2004, 108]. На думку авторки, не виключено, що саме чутки про повернення авторитетного й опозиційного до влади Лопсана Чамзи спонукали тувинський уряд до усвідомлення потреби реформувати сангху та обмежити роль буддійських ієрархів. Надалі на з'їзді, зокрема, було ухвалено резолюцію, згідно з якою належало повністю скасувати посади колишніх великих лам.

Восени 1927 р. під час бесіди К. Дондука з радянським по-впредом О. Старковим було порушено питання про ламство, що стало приводом до офіційного порушення цього питання на одному із засідань уряду Туви 6 грудня 1927 року. Більше про це засідання див.: [Москаленко 2004, 108–109; Бичелдей 2021, 96]. Була створена спеціальна комісія, відповідальна за підготовку

довідки щодо становища сангхи, монастирів та їхніх господарств, затвердження складу делегатів майбутнього з'їзду тощо. Судячи з усього, таку інформацію справді збирали. Один з делегатів 1-го Буддійського з'їзду, який представляв хуре з Тесінгольського (Оюннарського) хошуну, розповідав, що 1928 р. за урядовим дорученням у їхньому середовищі робили перепис, але одружених лам не записували. У результаті вийшло, що в хуре до перепису налічувалося 100 лам, а після перепису залишилося тільки 9, всі інші були одружені, і хуре мало не розпався [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 30]. Такі свідчення ставлять під сумнів наявні цифри щодо кількості тувинських лам, зокрема ті, що були оголошені під час з'їзду: очевидно, рахували передусім саме монастирських лам, деь могли оминати одружених мешканців хуре. До роботи над підготовкою з'їзду, за пропозицією К. Дондука, залучили ламу Монгуша Лопсана-Чінміта, який вважався одним з тих, хто має “пристойну освіту, прихильник чистого буддизму та руху за оновлення” [Бичелдей 2021, 98]. Надалі він активно працював у складі урядової комісії зі скликання з'їзду, а 29 січня 1928 р. виїхав у західні хошуни для підготовки буддійського духовенства Хемчицького району до майбутнього заходу [Бичелдей 2021, 98–99].

8–12 березня 1928 р. в Туві відкрився 1-й Буддійський з'їзд (інша назва – I Великий хурал лам), який ставив за мету оновити та очистити релігію відповідно до ідеології руху за оновлення. В. Мачаваріані, представник КИМу³⁶ на IV з'їзді тувинського ревсомолу³⁷, розповідав про ламу Севеена (тув. *Севээн*) – одного з найбільш передових лам, прибічника самостійності Туви і незалежності тувинського духовенства від тибетської буддійської ієрархії [Мачавариани, Третьяков 1930, 89]. Гебши Севеен навчався в Монголії, володів монгольською та тибетською мовами і разом із деякими іншими ламами був прибічником руху за оновлення. Протоколи 1-го Буддійського з'їзду, лами-делегати якого представляли всі хуре Туви, – одне з небагатьох свідчень поширення цих ідей і в ТНР. Делегатів було 33 особи, всі вони читали по-тибетськи. Монгольською писемністю володіли 7 лам, монгольською розмовною мовою – 16. Половина делегатів з'їзду навчалися в

³⁶ КИМ – Комуністичний інтернаціонал молоді.

³⁷ IV з'їзд ТРСМ відкрився 24 грудня 1928 року.

Монголії. Цікавий факт: тувинський уряд побоювався Лопсана Чамзи, оскільки хемчицький ієрарх користувався великим авторитетом серед ламства і водночас критикував усі дії уряду. Тому його присутність на з'їзді для урядовців була небажаною, ба більше, було вирішено жодного з лам у сані хамбо на з'їзд не запрошувати [РДАСПІ, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 65]. Отже, до роботи з'їзду з політичних міркувань не було залучено чимало впливових і поважних лам. Зокрема, Лопсан Чамзи, одна з головних постатей у планах реформування засад тувинського буддизму 1910-х рр., з огляду на своє минуле та незалежну громадянську позицію опинився за межами нового проекту модернізації тувинської сангхи. Через два роки, у травні 1930 р., він був розстріляний за “антинародну діяльність”.

Згідно з протоколами 1-го Буддійського з'їзду, загалом представників ламства в ТНР нараховувалося 3408 осіб, одружених – 591 [РДАСПІ, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 63]. Під час роботи цього з'їзду обговорювалося питання відокремлення церкви від держави, а також низка позицій суто політичного спрямування. Прем'єр-міністр ТНР К. Дондук дорікав духовенству за недостатню лояльність, натякаючи, ймовірно, на Лопсана Чамзи: “... перед Кемчицьким повстанням було очевидно, що народ починає дуріти, ламство ж замість того, щоб стримати, дуріло разом з народом і штовхало його далі” [РДАСПІ, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 12]. Ось деякі з реформаторських задумів, які лунали на з'їзді. К. Дондук, колишній лама Верхньо-Чаданського хуре, оголосив головне завдання з'їзду: з'ясувати, що таке релігія та які її завдання, а також закликав очистити релігію від зайвого сміття й прогресувати. Голова державної інспекції М. Буян-Бадирги зауважив: “Релігія як така вона правильна. Чистити релігію слід, проте не саму релігію, а чистити треба лам і в майбутньому дати їм відповідний провід” [цит. за: Нацов 1930, 105]. Інший лідер партії Санжай зазначив: “Ми знаємо, що більшість хуре (монастирів) потребує кадрів освічених лам; з цього становища вийти можна. Треба запросити закордонних ченців, проте в жодному разі не користуватися послугами одружених лам” [цит. за: Нацов 1930, 105].

Зазначимо, що в цей час ідеї руху за оновлення користувалися найбільшою популярністю і серед політичної еліти МНР. Але як

для еліти, так і для решти населення було нереально за кілька років перейти від практично стовідсоткової релігійності до войовничого атеїзму, на впровадженні якого наполягали радянські радники. У цих умовах одна з головних тез оновленців про “то-тожність буддизму з комунізмом” була зацікавлено сприйнята монгольською політичною елітою. Такий підхід давав можливість визнавати за буддизмом певні позитивні сторони і мотивував потребу збереження релігії в нових умовах [більше див.: Отрощенко 2000]. Найімовірніше, такими ж міркуваннями керувалися й тувинські політики.

О. Соднам, генсек ЦК ТНРП (1926–1928), зацікавився, чому в Тибеті та Монголії є хубілгани, а в Туві немає. Вищезгаданий гебши Севеєн відповів, що, по-перше, не було високопоставлених лам, по-друге, не було видатних постатей, по-третє, “просто не змогли” [РДАСПІ, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 32]. Він також зазначив, що взагалі-то переродженців не має бути. На запитання прем’єр-міністра “Як буддизм дивиться на переродженців?” Севеєн відповів: залежно від поведінки хубілганів – доброї чи поганої. Насправді і народ, і духовенство зазвичай пробачали хубілганам будь-яку поведінку, оскільки навіть вияв люті міг бути ознакою виявлення функцій гнівного божества-захисника північнобуддійського пантеону. Водночас потреба відмови від інституту хубілганів була одним із головних переконань бурятських оновленців. Саме гебши Севеєн робив доповідь про оновлення та пожвавлення жовтої релігії. Він пропонував розігнати одружених лам, скликати весь народ задля обрання нових. Лама вважав за доцільне заснувати при монастирях свої тувинські школи, щоб не ходити за наукою до Тибету та Монголії, а в цих школах слід навчати не монгольської, а нової тувинської писемності, ним винайденої³⁸ [Мачавариани, Третьяков 1930, 90].

Центральним питанням, порушеним у доповіді гебши Шойдона, який навчався в Монголії і володів монгольською та тибетською мовами, стала вимога вигнання з хуре одружених лам. Мовляв, сьогодні лама, завтра простий мирянин, а післязавтра – ніхто.

³⁸ Над створенням тувинської писемності в ТНР у 1920-ті роки працювала група вчених лам на чолі з ламою Верхньо-Чаданського хуре вищезгаданим М. Лопсаном-Чінмітом.

Це не лами, а непорозуміння. Лама має бути ламою, і релігія з одруженим ламством ніяк не пов'язується, вона пов'язується лише з чистим (неодруженим). Краще вигнати тисячу брудних лам і залишити одного, проте чистого, що відповідає цьому званню, званню лами, і всі ті, хто обурюється рухом за оновлення, свідомо ведуть релігію до загибелі [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 30].

Шаброл, лама з невеликого хуре в Хемчицькому районі, зазначив, що вчення Будди є сучасним вченням, а сучасне є революційним. Це підтверджує той факт, що дії уряду та партії спрямовані на аратську масу, вчення Будди теж. Отже, закони уряду та закони Будди однакові. Нагадаємо, що бурятські апологети руху за оновлення вважали, що “для майбутнього потрібні лише засади буддизму, лише ті моменти, у яких він збігається з проблемами сучасності” [цит. за: Дамдинов 1997, 82]. У виступі тувинського лами бачимо відгомін таких ідей. Лами цікавилися, чи можна відправити делегацію до Бурят-Монголії, щоб вивчити там рух за оновлення [Мачавариани, Третьяков 1930, 91].

Більшість делегатів стояли за оновлення, 10–13 – за вигнання з хуре одружених лам; 10–12 – за збереження одруженого ламства, інші ставилися до цього питання нейтрально. За ухваленню резолюцією вимагалось цілком анулювати посади колишніх великих лам, а для виконання обов'язків хамбо та ін. “належить обирати особливо премудрих осіб зі справжніх лам” (пункт 2 резолюції стосовно доповіді щодо засад релігії) [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 55]. У резолюціях стосовно доповіді Севеєна і доповідей з місць було, зокрема, вказано на неприпустимість ситуації, коли деякі лікарі, які лікують людей, і лами окремих монастирів, які проводять релігійні відправи, не мають відповідної освіти. На подолання цієї проблеми відповідному органу, який регулюватиме процес, належить видавати посвідчення ламам-лікарям тощо. Для встановлення єдиного порядку у справах хуре й оновлення релігії треба створити центральний орган, який має опікуватися релігійними справами. За браком законів та інструкцій належить видати для духовенства настанови щодо внутрішнього розпорядку і вибрати спеціальну комісію для тимчасового керівництва релігійними справами. У зверненні 1-го Буддійського з'їзду наголошувалося на потребі впродовж двох місяців провести

точний перепис кількості лам, а також усієї наявної монастирської та ламської худоби та майна. У підсумку зазначалося: “Всі ці рішення вступають у законну силу, і для їхнього впровадження просимо спільним зусиллям і єдиним прагненням докласти сили, а також оновити релігію, яку з давніх часів сповідує населення, просимо надавати їй всебічну допомогу в чистому і непорочному проведенні її” [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 28, арк. 85]. Обраний центральний орган духовного управління у складі 10 осіб мав приступити до роботи за два місяці після з’їзду, тобто наприкінці травня 1928 року³⁹.

У травні ж 1928 р. був затверджений “Закон Тувинської Народної Республіки про відокремлення релігії від держави”, яким надавалося право свободи “вірувати і не вірувати”, проте заборонялося зловживати релігією, завдаючи шкоди добробуту вірян, зокрема матеріальному (ст. 1) [На перекрестке времени... 2014, 293]. У примітці до цієї статті йшлося: “Надаючи свободу вірування чи невірування, забороняється й порушувати богослужіння, відкрито засуджуючи і лаючи їх. Винні в цьому притягаються до відповідальності за законом” [На перекрестке времени... 2014, 293]. Отже, заборонялася антирелігійна пропаганда. Хуре навіть дозволялося збирати пожертви на релігійні потреби серед населення (ст. 6). Уряд, дозволяючи навчатися “священного писання”, вимагав у кожному окремому випадку звертатися по особистий дозвіл, надаючи аргументовані пояснення причин такого бажання.

Відповідно до рішень 1-го Буддійського з’їзду ст. 7 зазначеного закону встановлювала: для забезпечення єдиного керівництва над хуре організувати окреме управління, яке має вирішувати всі релігійні питання. Кожен хуре мав обрати зі свого середовища добре освіченого ламу для роботи в цій установі. Їй доручались керівництво ламами та хувараками і нагляд за релігійними відправами; видача атестатів ламам, які здобули спеціальну освіту в галузі медицини тощо; позбавлення прав лам, які обіймають у хуре високі посади, як-от хамбо та ін.; роз’яснення за запитами хуре тих чи інших аспектів буддійського вчення (ст. 9) [На перекрестке времени... 2014, 294].

³⁹ Більше деталей щодо організації та проведення цього з’їзду див.: [Бичелдей 2021].

Безумовно, це свідчить про певні модернізаційні задуми як у середовищі тувинського ламства, так і серед політиків ТНР. У довідці “Тува”, складеній радянською стороною і датованій початком 1929 року, зокрема, зазначалося, що останнім часом серед тувинського ламства почався рух за оновлення, який, на думку авторів довідки, у разі подальшого розвитку і за вмілого використання з боку партії та уряду може сприяти підриву ламського впливу на маси [РДАСП, ф. 508, оп. 3, спр. 5, арк. 36]. В. Мачаваріані зауважив, що буддистський з’їзд встиг зробити лише одне: обрати делегацію до Бурят-Монголії – вогнища руху за оновлення. Делегація була відправлена за державний рахунок, проте з бурятськими ламами вона так і не зустрілася [Мачавариани, Третьяков 1930, 92]. Натомість Н. Москаленко стверджує, що представники від Туви брали участь у III соборі буддистів Бурят-Монголії, який проходив у серпні 1928 року у Верхньоудинську. Зокрема, гебши Шойдон, який виступав на цьому заході, зазначив: “Ми щасливі тим, що на нашу долю нині випало найбільше щастя особисто брати участь у Вашому соборі та встановити відносини, приїжджаючи з далекої країни Танну-Туви, що є доказом того, що радянською владою створена повна свобода совісті” [цит. за: Москаленко 2004, 110–111].

Водночас очевидно, що анонсований перепис кількості лам та монастирського і ламського майна був проведений, зафіксувавши, зокрема, поступове зменшення ламських лав, що розпочалося в 1929 році. Наприклад, у згаданій довідці повідомляється, що значення та роль ламства в Туві за його кількістю та майновим становищем набагато менші, ніж у сусідній Монголії: “Ми маємо такі дані щодо тувинського ламства: лам – 2200 (3,8 % населення), худоби монастирської та ламської – 13358 бодо⁴⁰ (3,2 % всієї худоби)” [РДАСП, ф. 508, оп. 3, спр. 5, арк. 36]. До того ж була ще значна кількість лам, які жили поза монастирями [РДАСП, ф. 495, оп. 16, спр. 61, арк. 148]. У довідкових матеріалах, підготовлених для доповіді в Комінтерні від 8.09.1934, арк. 71–105, повідомлялися дещо інші цифри: у 1928/1929 році в країні налічувалося 22 монастирі (хуре) з 3600 ламами. Крім того, було ще дуже багато лам, які жили поза монастирями [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 67, арк. 93].

⁴⁰ Бодо – умовна одиниця підрахунку худоби.

Кількість самих хуре в ТНР дорівнювала 22. Н. Москаленко зазначає, покликаючись на “Протоколы Первого буддийского собора ТНР” (Кизил-Хото, 1929, с. 46–48), що в цей період число монастирів зросло з 22 до 26, а лам разом з учнями налічувалося близько 3500 осіб [Москаленко 2004, 110]. У науковій літературі згадується й більше число тувинських монастирів, які функціонували в цей період. Авторці за час роботи з документами періоду ТНР траплялася згадка лише про 22 тувинських хуре. Від цього числа і вважаємо за краще відштовхуватися.

З 1929 року кількість тувинських монастирів і лам, які там мешкали, почала катастрофічно скорочуватися у зв'язку з репресивною політикою влади ТНР, інспірованою радянською стороною та представниками Комінтерну. Репресії і переслідування представників сангхи супроводжувались активним руйнуванням монастирських комплексів. Зокрема, О. Хомушку наводить спогади інформантів про те, як майно хуре конфісковували, частину роздавали біднякам-аратам, монастирську худобу здавали державі [Хомушку 1998, 83]. Предмети буддійського культу можна було побачити всюди, все було розкидано, сутри і священні книги викинуто на вулицю. Деякі старі, запеклі прибічники старовини, ховали ці книги в скелях. Ламаи кудись пощезали, ніби розчинилися. Про релігію боялися навіть згадувати. Був якийсь величезний страх перед урядом Туви [Хомушку 1998, 84]. Зокрема, у 1932 р. в Туві діяв лише 1 монастир з 15 ламаами.

Водночас обірвати релігійні зв'язки між Тувою та МНР тувинській владі вдалося не відразу. З деяких документів, датованих 1930 роком, дізнаємося, що тувинські арати часто за власним бажанням запрошували з-за кордону різних хубілганів [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 41, арк. 33]. Зокрема, у “Стислому огляді про роботу Тувинської Аратської Револьюційної Партії станом на 01.12.1930” В. Богданов, розповідаючи про тамтешнє буддійське духовенство, згадує про 3 господарства лам-хубілганів (йшлося про монгольських ієрархів, оскільки власних хубілганів тувинці не мали) [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 37, арк. 65]. 4 жовтня 1933 р. начальник УДВПО вказував на потребу під час проведення нового курсу враховувати нову лінію МНР і особливо вплив ламства у прикордонних районах. Він також повідомляв про випадки переходу тувинських лам на монгольські терени,

аби поклонятися монгольським ламам [РДАСП, ф. 495, оп. 153, спр. 60, арк. 142].

Після 1932 року почалося деяке пожвавлення серед ламства. Голова ЦК ТНРП С. Тока в 1936 році зазначав, що хуре на цей час діяло 4, а було 22, лам у них залишилося 90 осіб, а було 2000. Раніше лами користувалися величезним авторитетом як лікарі, тепер їхній авторитет значно упав [Тока 1936, 188]. На початку 1940-х рр. усі тувинські хуре припинили своє існування.

***Ситуація навколо тувинського буддизму
в радянський період і продовження
модернізаційних процесів у сангсі сучасної Туви***

З 1946-го до 1960 р. в містечку Кизил-Чираа, за 6 км від м. Чадан Дзун-Хемчицького району Тувинської автономної області, проіснувала молитовна юрта, у якій повсякденно служили 18 лам [Бичелдей 2015, 124]. Фактично ця юрта стала останнім буддійським центром, що реально функціонував на території радянської Туви з 1946-го до 1960 року, тамтешні лами навіть намагались добитися його офіційної реєстрації. Головою цього центру був Ганден Церен, учень Лобсана Чамзи [Берзин]. За деякими даними, на кінець 1960 р. в Тувинській автономній області нараховувалося близько 50 лам [Бичелдей 2015, 126].

У газеті “Шын” від 18 липня 1959 р. про діяльність молитовної юрти була надрукована замовна стаття під назвою “Підсилити боротьбу із впливом буддійської релігії”. У цьому матеріалі викривались такі дії лам, як лікування, здійснення обряду “хурум”, а також порушувалося питання щодо примиренського, лояльного ставлення місцевих органів влади до незаконної молитовної юрти та фактів порушення ламами радянських законів про культу [Уванчаа 2015, 21]. Після цього була розгорнута широка кампанія як у пресі, так і на місцях (“збори трудящих”, антирелігійна агітація тощо) з дискредитації молитовної юрти та лам. В одній зі своїх доповідей⁴¹ П. І. Каралькін, радянський етнограф та музеєзнавець, який проводив польові дослідження в Туві в 1950–1960-ті рр., розповідав:

⁴¹ Матеріал для цієї доповіді був зібраний під час поїздки у складі Тувинської комплексної археолого-етнографічної експедиції Інституту етнографії АН СРСР (з 1955-го до 1961 р.).

Біля міста Чадана функціонувала буддійська молитовня Хуре. У 1960 р. за розпорядженням влади Хуре було закрито, увесь вміст храму перевезено до музею. Після цього віряни не тільки не відмовилися від своїх переконань, а й вважають це нібито порушенням закону про віросповідання. Деякі тувинці покликаються на те, що в місті Кизилі, у столиці Республіки, діє православна церква⁴², а Хуре закрили [Каралькин 2008, 246].

Ламам роз'яснили, що оскільки їхня громада не підлягає державній реєстрації, то й приватна ламська діяльність також не дозволяється державою [Бичелдей 2015, 132]. Після “розформування” цієї молитовної юрти Ганден Церен поїхав жити в Іволгинський дацан, де, зрештою, 1985 року його застрелив божевільний [Берзин]. Ще деякі з тувинських лам із часом опинилися в Іволгинському дацані [Люди Центра Азії 1998, 255]. “Чомусь доля дуже жорстко обійшлася з буддизмом у нас у Туві. Калмикії та Бурятії щодо релігії пощастило більше, там хоч частина храмів була збережена, у нас же все було знищено повністю. Проте віра жила, люди їздили в Бурятію, щоб помолитися святим місцям”, – розповідав А. С. Комбу, директор Тувинського національного музею імені Алдан-Маадир (Шістдесятьох богатирів) [“Моя грозная фамилия влияния на меня не оказала” 2003]. У 1981 році в Тувинській АРСР практикували 12 лам, у 1984-му – 11 лам [Монгуш 2008, 226]. На думку тувинських дослідників, зв'язок буддистів Туви з Іволгинським дацаном, куди віряни іноді їздили на прощу і звідки до них приїздили представники бурятської буддійської сангхи, залишався доволі міцним упродовж усього радянського періоду [Монгуш 2008, 226].

В Улан-Баторі з 1949 р. відновив свою діяльність монастир Гандан, настоятель якого – хамбо-лама – надалі фактично очолював буддійську громаду МНР, що втратила всіх своїх хубілганів. У 1991 р. відбувся з'їзд буддистів країни, на якому було ухвалено рішення про створення єдиного керівного Центру монгольських буддистів і обрано главу буддійської громади країни, яким став хамбо-лама монастиря Гандан [Сабилов 2012, 476]. Цікаво, як

⁴² У 1929 р. в Кизилі було відкрито єдину в Туві православну парафію Св. Трійці. Ця парафія вже не закривалася й існувала протягом усього радянського часу [Атлас... 2005, 309].

хамбо Гандана Д. Чойжамц оцінює примусову модернізацію, якої зазнала монгольська буддійська традиція впродовж XX століття:

У 1944 році відродився монастир Гандан. І жоден хамбо з тих часів і донині не думав: “Я стану Богдо”. Словом, їхнє становище лише ззовні нагадувало те, яке колись посідав Богдо... Усі хамбо Гандана з того періоду – Піл, Гомбожав, Гаадан, Данігай, Дагвадорж – виконували обов’язки, властиві лише хамбо. Адже не було навіть слова про те, щоб хамбо раптом зійшов би на престол Богдо, взяв би його печатку [Последние дни... 2012].

У 2010 році Богдо-геген ІХ набув монгольське громадянство й оселився в Гандані, де 2 листопада 2011 р. відбулася офіційна церемонія проголошення його главою монгольських буддистів і Центру буддистів Монголії. Втім, вже у 2012 р. Богдо-геген ІХ помер. 8 березня 2023 р. у Дхарамсалі Далай-лама XIV представив світові Богдо-гегена Х.

Але повернемося до Туви. На початку XXI ст., за даними соціологів, буддистами вважали себе 80 % опитаних тувинців [Анайбан, Тюхтенева 2008, 70]. Сучасні тувинські ламы з різних причин здобувають освіту за межами Туви⁴³ (у Бурятії, Монголії, Індії). У 2012 році в Туві налічувалося 108 лам, у це число були включені й ті ламы, що на той час навчалися за межами республіки [Хомушку 2015, 173].

Камби-ламу як главу буддійської громади всієї Туви тувинці отримали лише в 1990-ті роки. У вересні 1997 р. в Кизилі відбувся Всетувинський установчий з’їзд буддистів Республіки Тува. Центральною темою обговорення стало питання про обрання камби-лами (верховного глави буддійської санghi) і його заступників, які згодом утворюють Управління Камби-Лами Республіки Тива (УКЛРТ) [Монгуш 2001, 133]. Офіційною резиденцією камби-лами Туви став храм Цеченлінг. За статутом УКЛРТ спочатку

⁴³ За свідченням тувинської релігієзнавиці О. Хомушку, оскільки в самій республіці поки що немає можливості здобути закінчену буддійську освіту, майбутні ламы навчаються в Індії (монастир Дрейпунг Го-манг у Південній Індії), у храмі Гунзенчойней у Санкт-Петербурзі, а також в Іволгинському дацані в Бурятії. На базі цього, а також Агінського дацану в буддійських інститутах навчаються і студенти з Туви [Хомушку 2015, 173].

висуваються кандидати на посаду камби-лами, а потім проводяться вибори шляхом загального голосування серед представників буддійського духовництва. Вибори проходять кожні п'ять років. До УКЛРТ входять усі буддійські організації республіки [Камбы-лама Тувы... 2010]. У кожному з 17 районів Туви є управління Да-лами – головного лами цього району, який діє за своїм статутом. Управлінню Да-лами підлягають приблизно 3–4 дрібніших організацій. Кожні п'ять років проводиться конференція всіх буддійських організацій і центрів Туви (перша відбулася у 2005 році), однак протягом цього періоду проходять інші збори різного масштабу і рівня [Камбы-лама Тувы... 2010]. Перший верховний лама Туви в пострадянський період (1992–1996) К. О. Сандак (1918–1996) ще в юному віці здобував духовну освіту в Монголії, був свідком руйнування храмів і дожив до часу, коли буддизм повернувся в життя тувинського суспільства, що символізує спадковість і певну безперервність буддійської традиції в Туві. А. Самдан називає К. О. Сандака першим Камби-ламою Туви, стверджуючи, що З'їзд буддійських громад Туви відбувся 12 квітня 1992 р. і саме на ньому пройшли вибори першого Камби-лами [Самдан 2023, 66–68].

Так чи інакше, але ця система управління тувинською сангхою закріпилася: зокрема, 4 жовтня 2020 р. був обраний вже Камби-лама IX. Ним став служитель буддійського храму “Чеченлінг” Гелек Нацик-Доржу (С. О. Сариглар), який навчався 5 років в університеті при Іволгинському дацані, а у 2015 році там же здобув ступінь геше. У виборах взяли участь 98 буддійських священнослужителів і представників громадських буддійських організацій Туви, які зібралися на з'їзд, що проходив у Кизилі у храмі “Чеченлінг” [Избран девятый Камбы-лама... 2020].

Висновки

Хоча з початку описуваних подій минуло століття, яке суттєво змінило традиційні суспільства номадів Внутрішньої Азії, інститут хубілганів і далі залишається важливим складником північного буддизму. Незважаючи на тривале забуття хубілганів у буддійських республіках СРСР і МНР, ця традиція не відійшла в минуле. Зокрема, буддійську церкву Калмикії очолює представник монгольської лінії ділова-хутухт, у 2011 р. богдо-геген IX був

проголошений главою монгольських буддистів, у Монголії розшуковуються й затверджуються переродження інших відомих монгольських ліній: джалхандза-хутухт, манджушрі-хутухт, ламингегенів тощо. Зберігають повагу до високих переродженців північного буддизму й буддисти Туви.

Вагомим мотивом для модернізації тувинської сангхи, ініційованої російськими урядовцями під час війни і революції (1910-ті рр.), стала активна політика Автономної Монголії, спрямована на повернення Туви в орбіту свого впливу. Особлива увага приділялася проблемі створення єдиного духовного управління тувинських буддистів та обрання його глави. Російські політики використовували досвід побудови північнобуддійської ієрархії в Російській імперії й сподівалися зменшити вплив монгольських ієрархів на тувинців. У період ТНР процеси реформування буддійської церкви окреслилися було в межах руху за оновлення. Обидві хвилі модернізації – 1910-х та 1920-х років – були фактично ініційовані ззовні, насамперед з політичних міркувань (хоча й були підтримані деякими поважними ламами), і не дістали належного розвитку внаслідок радикальних політичних змін в Урянхайському краї та Тувинській Народній Республіці. Показовим зразком та орієнтиром для обох проєктів модернізації стала бурятська сангха (спочатку традиційна церква, а з часом реформатори – прибічники руху за оновлення). Характерно, що саме на бурятську сангху переорієнтувалися тувинські ламы, після того як їхні зв'язки з монгольським буддійським світом було силоміць обірвано. Після нищівного руйнування буддійських інституцій у 1930-ті рр. лише через кілька десятиліть, у 1990-ті роки, у Республіці Тува розпочатий у 1910-ті рр. процес модернізації тувинської сангхи нарешті був завершений, а тувинська буддійська громада отримала свого главу.

ЛІТЕРАТУРА

Анайбан З. В., Тюхтенева С. П. Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). Москва, 2008.

Андреев А. И. От Байкала до священной Лхасы: новые материалы о русских экспедициях в Центральную Азию в первой половине XX века (Бурятия, Монголия, Тибет). Сборник статей. Санкт-Петербург – Самара – Прага, 1997.

Аранчын Ю. Л. **Исторический путь тувинского народа к социализму.** Новосибирск, 1982.

Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1 / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. Москва – Санкт-Петербург, 2005.

Баикуев В. Ю. Медико-санитарные экспедиции Наркомздрава РСФСР в Тувинской Народной Республике и становление тувинского здравоохранения (конец 1920-х – середина 1930-х гг.) // **Вестник Томского государственного университета**, 2018, № 426. DOI: <https://doi.org/10.17223/15617793/426/6>

Берзин А. Тибетский буддизм в Туве (1990 г.) // **Studybuddhism.com**. URL: <https://studybuddhism.com/ru/prodvinutyu-uroven/istoriya-i-kultura/buddizm-v-rossii/buddizm-v-mongolskih-i-tyurkskih-regionah-sssr-v-1990-g/tibetskiy-buddizm-v-tuve-1990-g> (дата звернення: 28.11.2023).

Бичелдей У. П. Последний оплот буддизма в Туве в середине XX в. (1946 по 1960 г.) // **Религии в изменяющемся мире: сборник научных статей.** Улан-Удэ, 2015.

Бичелдей У. П. I буддийский съезд лам Тувинской Народной Республики по материалам научного архива ТИГПИ // **Ермолаевские чтения**, 2021, № V.

Василенко В. А. Политика российской власти в отношении буддийской сангхи в Танну-Урянхайском крае (1914–1919) // **Иркутский историко-экономический ежегодник: сборник научных трудов Всероссийской конференции двадцатых историко-экономических чтений (Иркутск, 28 марта 2018 г.).** Иркутск, 2018.

Владимирцов Б. Я. **Работы по истории и этнографии монгольских народов.** Москва, 2002.

Герасимова К. М. О бурятской “буржуазной интеллигенции” начала XX века // **Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия.** Улан-Удэ, 1995.

Грумм-Гржимайло Г. Е. **Западная Монголия и Урянхайский край.** Т. III. Вып. I. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Ленинград, 1926.

Дамдинов А. В. Агван Доржиев в обновленческом движении бурятского буддийского духовенства // **Бурятский буддизм: история и идеология.** Улан-Удэ, 1997.

Державний архів Республіки Бурятія (ДАРБ), ф. П–20, оп. 4, спр. 63.

Державний архів Російської Федерації (ДАРФ), ф. 102, оп. 74, 2-ге діловодство, 1916 р., спр. 66; ф. Р-176, оп. 4, спр. 129; оп. 5, спр. 1711; оп. 6, спр. 1119; ф. Р-200, оп. 1, спр. 477, 494, 496, 497, 498, 499, 502.

Дацышен В. Г. Буддийская Сангха в Туве в период протектората // **Конфессии народов Сибири в XVII – начале XX вв.: развитие и взаимодействие.** Материалы Всероссийской научной конференции (3–4 февраля 2005 г.). Иркутск, 2005. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sb-confess/4_4.html (дата звернення: 28.11.2023).

Избран девятый Камбы-лама Республики Тыва // **Тува-онлайн.** 5 октября 2020 г. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2020/10/05/izbran-devyatyy-kamby-lama-respubliki-tyva.html> (дата звернення: 28.11.2023).

История Тувинской Народной Республики в архивных документах. 1921–1944 гг. Новосибирск, 2011.

История Тувинской Народной Республики в архивных документах (1921–1944 гг.). Сборник архивных документов и фотодокументов (на русском и тувинском языках). Новосибирск, 2021.

Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (ІР НБУВ), ф. Київської духовної академії (КДА), од. зб. 346 (506) с.

Кабо Р. **Очерки истории и экономики Тувы.** Ч. 1. Москва – Ленинград, 1934.

Камбы-лама Тувы: Я слышал из уст Далай-ламы теплые слова в адрес Тэло Тулку Ринпоче // **Ассоциация “Буддизм в Интернете”.** 30.01.2010. URL: <https://buddhist.ru/buddhist-news/news/2444-kamby-lama-tuvy-ja-slyshal-iz-ust-dalaj-lamy-teplye-slova-v-adres-telo-tulku-rinpoche> (дата звернення: 28.11.2023).

Каралькин П. И. Остатки шаманизма у тувинцев и пути их преодоления // **Культура и традиции коренных народов Северного Алтая.** Санкт-Петербург, 2008.

Крайнова Л. Н. Административное устройство и хозяйственная деятельность ламаистских дацанов в Восточной Сибири в середине XIX – начале XX вв. в соответствии с “Положением о Буддистах Восточной Сибири” 1853 г. // **Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. История и политология,** 2011, № 3.

Ламажаа Ч. К., Бичелдей У. П. Основные характеристики тувинского буддийского паломничества рубежа XIX–XX веков // **Новые исследования Тувы**, 2021, № 2. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.1>

Ломакина И. Голова Джа-ламы. Санкт-Петербург – Улан-Удэ, 1993.

Люди Центра Азии. 50 интервью. Кызыл, 1998.

Майский И. М. Монголия накануне революции. Москва, 1960.

Мачавариани В., Третьяков С. В Танну-Туву. Москва – Ленинград, 1930.

Моллеров Н. М. О смене властной элиты и политического курса в конце 1920-х годов в связи с китайскими и монгольскими событиями // **Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки**, 2013, № 1.

Моллеров Н. М., Самдан А. А. Камбы-лама Ондар Лопсан-Чамзы (1857–1930): основные вехи исторической биографии // **Новые исследования Тувы**, 2022, № 3. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.3.9>

Монгуш М. В. История буддизма в Тове (вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск, 2001.

Монгуш М. В. Религия в истории и современной культуре тувинцев // **Религия в истории и культуре монголоязычных народов России**. Москва, 2008.

Москаленко Н. П. Этнополитическая история Тувы в XX веке. Москва, 2004.

“Моя грозная фамилия влияния на меня не оказала” // **Центр Азии**. № 20 (16–22 мая 2003). URL: <https://centerasia.ru/issue/2003/20/1908-moya-groznaia-familiya-vlianiya-na.html> (дата звернення: 28.11.2023).

На перекрестке времени. Урянхайский край, Тувинская Народная Республика, Тувинская Автономная область, Тувинская автономная советская социалистическая республика. Сборник архивных документов и фотодокументов. Новосибирск, 2014.

Нацов С. Правая опасность в Тувинской народно-революционной партии // **Жизнь Бурятии**, 1930, № 1.

Отроценко І. В. Ідеї “руху за оновлення” в Монголії (1920-ті рр.) // **Східний світ**, 2000, № 2.

Отрощенко І. В. Буддизм і політика в історії Туви (о появленні інститута Камбы-ламы) // **Новые исследования Тувы, 2014a**, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/173> (дата звернення: 28.11.2023).

Отрощенко І. В. Сангха в контексті державної політики Тувинської Народної Республіки // **Новые исследования Тувы, 2016**, № 3. URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/462> (дата звернення: 28.11.2023).

Отрощенко І. В. Тувинська сангха у ХХ столітті: модернізаційні процеси // **Східний світ, 2014b**, № 2. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2014.02.051>

Отрощенко І. В. Тувинська Народна Республіка: сторінки історії. Київ, 2018.

Очерки истории культуры МНР. Улан-Удэ, 1971.

Полторацький О. Останні дні бурханів. Мандрівка до: країни Червоного Багатиря, пустелі Гобі або Шамо, міста Шанхайських гір. Літо 1930 року. Харків, 1932.

Попов В. Л. Через Саяны и Монголию. Омск, 1905. (Извлечение) // **Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае – Танну-Тове, урянхайцах – тувинцах, о древностях Тувы.** Текст в 7 т. Т. 3: Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII – начало XX вв.) / Сост. С. К. Шойгу. Москва, 2007.

Последние дни и слова Богдо-гэгэна IX. Интервью Хамбо-ламы монастыря Гандантэгчинлин Д. Чойжамца о последних днях и предсказаниях Богдо-гэгэна IX // **Центр тибетской культуры и информации.** 3 марта 2012. URL: <http://savetibet.ru/2012/03/03/khambo-lama.html> (дата звернення: 28.11.2023).

Прокофьева Е. Д. Процесс национальной консолидации тувинцев. Санкт-Петербург, 2011.

Російський державний архів соціально-політичної історії (РДАСПІ), ф. 495, оп. 16, спр. 61; оп. 153, спр. 25, 28, 37, 41, 60; ф. 508, оп. 3, спр. 5, 11.

Сабиров Р. Т. Где “центр” тибетского буддизма в современном мире? // **Цирендоржиевські читання – 2012 (V): Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: крос-культурні контакти.** Київ, 2012.

Самдан А. А. Тувинские летописи как исторический источник // **Гуманитарные исследования в Туве**. Москва, 2001.

Самдан А. А. Первый камбы-лама Тувы К. О. Сандак // **Азиатские исследования: история и современность**, 2023, № 4 (8).

Собрание архивных документов о протекторате России над Урянхайским краем – Тувой: к 100-летию исторического события / [сост.: Бондаренко Т. А. и др.]. Кызыл, 2014.

Серенот С. К. **Шаандагы тыва ламаларнын болгаш хурээ-лерниг тоогузу. Тоогу материалдары, сатыышкыннар**. Изд. 2-е, доп. и дораб. Кызыл – Абакан, 2016.

Сувандии Н. Д. Антропонимы тувинского языка, связанные с буддийской религией // **Новые исследования Тувы**, 2021, № 2. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.4>

Тока. На культурном фронте Танну-Тувинской народной республики // **Революционный Восток**, 1936, № 2–3 (36–37).

Тензин Ч. М.-Х. Буддизм в духовной жизни тувинского общества // **Вестник Бурятского государственного университета**. № 3. Т. 1. 2018.

Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX – начало XX века) / Подготовка текстов, предисловие и комментарии А. К. Кужугет. Кызыл, 2003.

Турчанинов А. А. **Урянхайский край в 1915 году** / Подготовка рукописи к печати, предисловие, послесловие и комментарий А. К. Кужугет. Кызыл, 2009.

Уванчаа Д. М. Тувино-тибетская медицина: пути интеграции с современной медициной // **Курортная база и природные лечебно-оздоровительные местности Тувы и сопредельных регионов**. Т. 2, № 1-1. Кызыл, 2015.

Харунов Р. Ш. **Формирование интеллигенции в Тувинской Народной Республике (1921–1944 гг.)**. Абакан, 2009.

Хомушку О. М. **Религия в истории культуры тувинцев**. Москва, 1998.

Хомушку О. М. **Религия в культуре народов Саяно-Алтая**. Москва, 2005.

Хомушку О. М. Возрождение буддизма в Туве: от прошлого к настоящему // **Религии в изменяющемся мире: сборник научных статей**. Улан-Удэ, 2015.

Церковь и русификация бурято-монгол при царизме // **Красный архив**, 1932, т. 4 (53).

Шурхуу Д. Урянхайский вопрос в монголо-российских отношениях в первой четверти XX века // Россия и Монголия: новый взгляд на историю взаимоотношений. Москва, 2001.

Heissig W. The religions of Mongolia. Berkeley – Los Angeles, 1980.

І. В. Отрощенко

**Тувинський буддизм у XX столітті:
на шляху модернізації**

Мета дослідження – проаналізувати проекти модернізації тувинської сангхи у XX ст. На ґрунтовній джерельній базі показано, як підпорядкованість тувинського ламства монгольським буддійським ієрархам, що очолювали сусідню державу і вважали Туву частиною Монголії, тісні зв'язки між монголами та тувинцями на ґрунті спільної релігії, освіти й медицини, буддійської монастирської культури взагалі ставали політичним фактором в умовах анексії Урянхайського краю Російською імперією. Вагомим мотивом для модернізації тувинської сангхи, ініційованої російськими урядовцями під час війни і революції (1910-ті рр.), стала також активна політика Автономної Монголії, спрямована на утримання Туви в орбіті свого впливу. Виявлено, що російські урядовці будували плани реорганізації буддійської сангхи Туви як з метою її певної модернізації, так і задля встановлення більшої самостійності тувинської церкви стосовно Монголії й Тибету. Водночас російські політики використовували досвід побудови північнобуддійської ієрархії в Російській імперії, країні, що практично не мала власних хубілганів, і сподівалися зменшити вплив монгольських ієрархів на тувинців. У період Тувинської Народної Республіки (1921–1944 рр.) процеси реформування буддійських громад у країні проходили в рамках руху за оновлення, як і в буддійських автономіях СРСР та Монгольській Народній Республіці. Такі підходи в “ламському питанні” були детерміновані фактором радянського впливу в Туві (радянське керівництво розраховувало за допомогою руху за оновлення послабити позиції буддійських громад). Отже, модернізація в цьому напрямі знову ініціювалася ззовні та керувалася політичними міркуваннями (хоча й була підтримана деякими авторитетними ламами). Реформаторські задуми не набули свого розвитку внаслідок радикальних політичних змін у Туві, що відбулися в 1930-ті рр. і торкнулися й релігійної сфери. Після нищівного руйнування буддійських інституцій у 1930-ті рр. лише через кілька десятиліть, у 1990-ті рр., у Республіці Тува розпочатий у 1910-ті рр. процес модернізації тувинської сангхи нарешті був завершений, а тувинська буддійська громада отримала свого главу.

Ключові слова: Урянхайський край; Тувинська Народна Республіка; Зовнішня Монголія; Монгольська Народна Республіка; Російська імперія; СРСР; буддизм; рух за оновлення; сангха; лама; хубілган; монастир; камби-лама

Ivanna Otroshchenko

**Buddhism in Tuva in the 20th Century:
Towards Modernization**

This article aims to analyze the modernization efforts of the Tuvan sangha in the 20th century. A detailed study of relevant sources highlights how the subordination of Tuvan lamas to Mongolian Buddhist hierarchs, who led the neighbouring state and considered Tuva part of Mongolia, alongside close cultural ties between Mongols and Tuvans through shared religion, education, medicine, and monastic traditions, became a significant political factor during the annexation of the Urianhai district by the Russian Empire. During the war and revolutionary period of the 1910s, Russian officials initiated plans to modernize the Tuvan sangha, partly in response to Autonomous Mongolia's active efforts to maintain influence over Tuva. These plans sought to reorganize the Tuvan sangha to establish greater independence from Mongolian and Tibetan hierarchies while introducing elements of modernization. Drawing on their experience in developing northern Buddhist hierarchies in the Russian Empire, where indigenous tulkus were scarce, Russian authorities aimed to curtail Mongolian influence over Buddhism in Tuva. In the era of the People's Republic of Tuva (1921–1944), Buddhist communities underwent reforms as part of a broader renewal movement (*obnovlenchestvo*), similar to initiatives in the Buddhist autonomies of the USSR and the Mongolian People's Republic. These reforms were heavily influenced by Soviet policies, which focused on weakening Buddhist institutions through controlled modernization efforts. Thus, while some prominent lamas supported these changes, they were primarily driven by external political agendas. However, the reform efforts were disrupted by radical political shifts in the 1930s, which profoundly impacted the religious sphere, leading to the destruction of Buddhist institutions. Decades later, in the 1990s, the modernization process of the Tuvan sangha, initially set in motion in the 1910s, was finally realized. This culminated in the Buddhist community in Tuva formally establishing its leadership.

Keywords: Urianhai district; People's Republic of Tuva; Autonomous Mongolia; Mongolian People's Republic; Russian Empire; USSR; Buddhism; renewal movement (*obnovlenchestvo*); sangha; lama; tulku; monastic community; Kamby Lama

Kipling P.

Диво Пурана Бгагата /

Переклад з англійської, вступна стаття
та примітки Д. В. Бурби

Від перекладача

Індійський літературний критик Васант Анант Шагане вважав “Диво Пурана Бгагата” одним із найдивовижніших оповідань Редьярда Кіплінга:

Воно так чудово скомпоноване, стисло сформульоване і вміло окреслене, що здається, нібито потік змісту застиг, відлитий у візуалізовану автором форму. Як на мене, це шедевр майстерності Кіплінга, зокрема через те, що тут виявлені головні прийоми його творчості... В оповіданні ми бачимо не просто портрет Пурана Бгагата, написаний Кіплінгом, а й творчий погляд автора на своє мистецтво [Shahane 1975, 88].

Натомість британська кіплінгознавиця Дж. М. С. Томпкінс поділилася такими враженнями від оповідання: «“Диво Пурана Бгагата” було для мене чимось позамежним. Я не розуміла, що відбувається» [Tompkins 1959, 56]. Щоб спробувати зрозуміти цей твір, корисно дещо дізнатися про його автора.

Джозеф Редьярд Кіплінг народився 1865 року в Індії (у Бомбеї) у сім’ї британських митців. Його батько був скульптором і викладачем тамтешньої Школи мистецтв, мати писала вірші. Батьки вважали себе “англоіндійцями” (Anglo-Indians). Маленький Редьярд, який чув від прислуги індійські казки й пісні, звик до мови гінді¹. Він згадував, що коли їх з молодшою сестричкою відправляли з дитячої кімнати у світлицю до батьків, то мусили попереджати: “Розмовляйте там англійською мовою”. Але то була дуже специфічна “англійська”, оскільки доводилося “кордубато перекладати ідіоми, якими думав і мріяв” [Kipling 1937].

¹ У творах Кіплінга часто трапляються слова і фрази з мови гінді (записані не транслітерацією, а з урахуванням англійського правопису). Наприклад, у вірші “For to admire” матрос-індієць (англ. lascar, від гінд. laṣkaṛī) співає “Hum deckty hai!” (гінд. ham dekhte hai – “ми дивимосся”; у поезії та піснях мовою гінді займенник першої особи множини часто вживається в значенні однини).

Васант Шагане стверджував, що в мові творів Кіплінга можна побачити “своєрідну суміш синтаксису мови гінді й англійської граматичної структури” [Shahane 1975].

Деяке уявлення про життя в Індії дітей “білих” (goṡā, як кажуть індійці) людей можна дістати зі спогадів журналістки² Христини Бондаренко (з поправкою на те, що Кіплінг жив у Британській Індії за сто тридцять років до неї як “маленький са-гіб³”):

Моя мама – інженер-конструктор, а за другою освітою – перекладач з англійської, довгий час працювала з іноземцями... Маму запросили в Дургапур, де будували завод і потрібні були фахівці з країн колишнього СРСР... Навпроти нашого будинку були хатини бідних індійців. Це просто мазанки, обліплені коров'ячими кізяками. Потім цими кізяками вони топлять печі. Ми з цими людьми спілкувалися, діти гралися всі разом... У поділ на касти я особливо не заглиблювалась. Але бідняки дійсно не можуть ходити до школи. Якщо ти живеш у хаті з коров'ячими кізяками, то тебе не пускають у якісь заклади. Однак ми вільно спілкувалися і з дуже бідними, і з багатими індійцями... Індійці дуже охайні. Навіть бідняки, які живуть у нетрях, не ходять брудними, немитими. Вони перуть свій страшний одяг у річках... З індійцями ми гралися переважно в якісь загальні ігри – у хованки або бігали рівчаками шукати змії... Нас, дітей, вчили, як поводитися зі зміями. Нам казали, що змія ніколи перша не нападе, але ввечері завжди потрібно ходити з ліхтариком або голосно плескати в долоні. Коли я повернулася з Індії в Україну, то ще десь півроку вечорами ходила, плескаючи в долоні... Ми їздили в ліс на велосипедах, бачили зграї шакалів, як у мультику про Мауглі... Забрідали в місцеві храми, поклонялися якимось божествам, приносили їм квіти. Індуси взагалі не розуміли, що ми робимо... Ми спілкувалися з місцевими, але для них були якимись

² На початку 2023 року Христина Бондаренко повідомила, що мобілізувалася до лав ЗСУ. Див.: Експродюсерка Obozrevatel Христина Бондаренко мобілізувалась до Сил оборони // Інтернет-видання “Детектор медіа”. 2 січня 2023. URL: <https://detector.media/community/article/206613/2023-01-02-eksprodyuserka-obozrevatel-khrystyna-bondarenko-mobilizuvalas-do-syl-oborony/> (дата звернення: 7.09.2023).

³ *Сагіб* (“пан”, від арабського *sāhib*) – ввічливе звертання в Британській Індії до європейця.

не такими. Вони постійно торкалися наших шкір, бо біла шкіра для них – це аномалія... Пам'ятаю випадок, коли ми їхали в Делі в потязі, у загальному вагоні. Навколо нас були самі індуси. Мама взяла із собою коров'ячий язик. Коли ми його дістали, [для індійців] це було щось страшне. На нас дивилися з жахом в очах, відсідали...⁴

Коли Редьярду Кіплінгу було п'ять років, а його сестрі три, їх відвезли в Англію до сімейної пари, що брала на виховання дітей англійців, які жили за межами Британії. У наступні роки хазяйка, релігійна ханжа, що не злюбила вихованця, присікувалася до нього, карала (зокрема, за те, що почуті від неї біблійні історії він переповідав сестричці, прикрашаючи їх уривками індійських казок). Удень йому добряче діставалося від хазяйки, а ввечері й серед ночі його морально мучив (будив і наказував молитися та каятися) значно старший за Редьярда хазяйський син Гаррі, що спав з ним в одній кімнаті. Також Гаррі налаштував проти Кіплінга учнів школи, і той зазнавав булінгу. Єдиними світлими моментами в житті малого були різдвяні канікули, коли він відвідував рідну тітку (сестру матері), але їй він не розповідав про своє нещастя, боячись, що вихователі його за це покарають.

Урешті-решт психіка юного Кіплінга не витримала, стався нервовий зрив⁵. З Індії приїхала мати (діти її вже забули; коли вона першого вечора зайшла в спальню сина, щоб поцілувати його на ніч, він затулив обличчя рукою, очікуючи удару)⁶ і забрала дітей. Але райське життя поруч із матір'ю тривало лише кілька місяців. Дванадцятирічного Редьярда віддали до приватного коледжу зі

⁴ Христина Бондаренко розповідає про дитинство в Індії // БЖ. URL: <https://bzh.life/ua/lyudi/kristina-bondarenko-rasskazyvaet-o-durgapure-na-vostoke-indii/> (дата звернення: 7.09.2023).

⁵ Спочатку юний герой автобіографічного твору Кіплінга “Baa Baa, Black Sheep” збив з ніг і кинувся душити школяра-нападника, якого нацькував на нього Гаррі, потім (коли Гаррі став дорікати, що він мало не вбив того хлопця) схопив ножа, пообіцявши вбити й Гаррі, а наостанок сказав вихователі, що, якщо вона й далі знущатиметься з нього, він її теж спробує вбити, а будинок спалить [Kipling 1937].

⁶ Kipling Rudyard. Baa Baa, Black Sheep // The Kipling Society. URL: <https://www.kiplingsociety.co.uk/tale/baa-baa-black-sheep.htm> (дата звернення: 7.09.2023).

спартанськими умовами. Згодом він пояснював, що “цей заклад підтримували такі люди, як незаможні офіцери, що шукали дешевої освіти для своїх синів. Здебільшого це була кастова школа – близько сімдесяти п’яти відсотків із нас народилися за межами Англії і сподівалися піти за своїми батьками в армію” [Kipling 1937]. Спочатку “очкарику” в тій “зграї” теж було не просто, але згодом від призвичаївся і знайшов друзів. Очолював коледж друг Кіплінгового батька, який підтримував літературні спроби юного вихованця. Здобувши освіту, Кіплінг до армії не потрапив через короткозорість, на Оксфорд у батьків не було грошей, і батько, що на той час став директором коледжу мистецтв та куратором Лагорського (гінд. *lahor*, тепер у Пакистані) музею, влаштував його працювати помічником редактора місцевої “Цивільної і військової газети”. Індійські кольори й запахи так вплинули на шістнадцятирічного (але з вусами й старшого на вигляд) Редьярда, що він став промовляти знайомі з дитинства, але забуті ним в Англії індійські слова й фрази [Kipling 1937].

Протягом 1886–1887 років, коли в газеті змінився редактор, у ній було надруковано майже чотири десятки оповідань Кіплінга (більшість із них потім увійшли до книжки “Plain Tales from the Hills”). Потім молодий письменник перейшов до впливової аллагабадської⁷ газети “Піонер”, і його популярність значно зросла; у 1888–1889 роках було видано шість книжок з оповіданнями Кіплінга. Далі обставини⁸ склалися так, що він здійснив велику

⁷ Аллагабад (*al-Ilahābād* – “місто Бога”) – місто в Індії, засноване 1583 року імператором Акбаром у місці злиття річок Гангі і Ямуни. З 2018 року перейменоване на Праяградж, оскільки в давнину на цьому місці стояло священне для індусів місто Праяг(а).

⁸ До редакції газети, у якій працював Кіплінг, прийшов капітан (так він себе називав, хоча дослужився лише до старшого лейтенанта) Ендрю Гірсі (Andrew Hearsey), який раніше вже був замішаний у кількох скандалах, зокрема – з листами на підтримку останнього правителя держави сикхів магараджі Даліпа Сінга (1838–1893), що хотів повернути собі Пенджаб (з цієї метою він їздив до Росії, намагаючись дістати там воєнну допомогу). Сказавши, що ображений газетною публікацією (анонімною) “Дослідження Конгресу” (див. примітку 35), Гірсі вдарив редактора Джорджа Чесні нагайкою. Справа розглядалася в суді, але ще до початку судового процесу власник газети сказав Кіплінгу, авторові

морську подорож, відвідавши Бірму, Сінгапур, Гонконг, Японію, США, і прибув до Лондона. Там познайомився з американським видавцем В. Белстіром (Balestier)⁹, у співавторстві з яким став працювати над повістю “Навлакха”¹⁰. У 1892 році співавтор захворів і помер, а Кіплінг невдовзі одружився з його сестрою. Після одруження молоді поїхали до США, а потім – у Японію, де до них прийшло повідомлення про те, що банк, у якому вони тримали гроші, збанкрутував. Повернувшись одразу в Америку, молоде подружжя орендувало невеликий будинок на фермі, а згодом вони збудували власний дім на землі, купленій у брата¹¹ дружини Кіплінга. Він почав писати для дітей, і в 1894–1895 роках вийшли друком “Книжка джунглів” (з оповіданнями про Мауглі) та “Друга книжка джунглів”, до якої увійшло й оповідання “Диво Пурана Бгагата”.

публікації (у якій Гірсі був названий “смаглим капітаном”, а підтримка пропозиції закриття напівлегальних борделів для англійських військових була охарактеризована як “обстоювання свободи поширення заразних хвороб”), що його участь у судовому процесі є небажаною, і запропонував “подивитися світ”. Отримавши вихідну виплату в сумі шестимісячної зарплати, Кіплінг назавжди залишив Індію [Maidment 2020].

⁹ Перекладачі, орієнтовані на французьку мову, передають прізвище як *Балестьє*.

¹⁰ Кіплінг назвав твір “Naulahka”, але слід пам’ятати, що Кіплінг не транслітерував слова мови гінді, а відтворював їх засобами англійської практичної транскрипції. Зважаючи на те, що в повісті йдеться про дуже коштовне намисто і що в перекладі з гінді *nau(a)lākhā* (*nau* + *lākh*) означає “[намисто] вартістю дев’ястот тисяч [рупій]”, українською цю назву треба писати “Навлакха”. Слово *lakh* (гінді) походить від санскритського (*lakṣá*) – “сто тисяч”. (Отже, назва п’єси Карпенка-Карого “Сто тисяч” мовою гінді звучатиме коротко: “Lakh”). У транслітерації буквосполученням *kh* позначається глухий придиховий приголосний звук [kʰ], але в англійській мові *kh* читається як [x]. Можливо, через це Кіплінг у назві переставив літери місцями (*hk* замість *kh*). Однак згодом, побудувавши свій дім, Кіплінг назвав його *Naulakha*.

¹¹ З часом його пияцтво й неадекватна поведінка змусили Кіплінгів переїхати з Америки до Англії.

Чудо Пуран-Баґата.

Оповідання Р. Кіплінґа.

Жив у Індії чоловік, що був першим міністром у одній з на-нів візантійських держав на північних заходах. Він був брагман такої високої, чистої касті, що слово „каста“ для його вже майже не мало значіння. Батько його був значним урядником у різноманітному натовпі придворних старозавітного індійського двора. Коли Пуран Дас виріс, він зрозумів, що старий устрій минаєть ся, і жовна поступати наперед тільки маючи добрі відносини до Англічан і спілкуючи за ними в тому, що вони вважали добрим. Але урядник того краю мусів крім того дати про ласку свого пана, а се діло не легке. Одначе спокійний, жовчазливий, молодий брагман, що одержав добре англійське виховане в Бомбейському університеті, переміг усі труднощі і підіймаючись все више і више, ступнів за ступнем, дійшов до звання премєра, се-б-то став властиво могутнішим від свого владки Магараджі.

Коли змер старий цар, що гадів підкорили на Англічан в їх залізницями і телеграфами, Пуран Дас став довіреною особою у його молодого наслідника, вихованого Англічанами, і вони в купі заводили школи для дівчат, елали дороги, лікарні для бідних, улаждували хліборобське вистави, що-року друкували сяню книжку про „Моральний і матеріальний прогрес краю“; міністерство чужоземних справ у Лондоні і індійський уряд були великим задоволені тим, але Пуран Дас у всіх цих справах робив так, аби честь усього почину належала до його пана.

мудріє під соснами і дожидали сьвіта. Як розвіянілось, вони побачили, що там, де стояв діс, сзали ся ниви і на-совиска, нижерешами стожечками, тепер була тільки янась червона каша, де а краю лежало кілька дерев до гори корінням. Ся каша заповняла долину, піднімалась високо до гори, де вони прїї,чилиє, загачувала річку, котра почала розкивати сї пегяніє-червоним озером. Де було село, де йшла дорога до сьвятинища, де було сьвятинище і де стояв діс — не аосталоє нічого. На мило заширили і на дві тисячі стїп у гнибні гора асуцала ся в низ, наче розрізана а верху до низу. І сезане один по одному поповали дісом похилились Баґатови. Вони побачили, що одєнь стоїть над ним — і одєнь утік, коли вони наблизались — почули, що лянґари плачуть у деревах, а сона стогне на горі. Але їх Баґат був жертьви і сідів підгнущивши під себе ноги, притудившись спиною до дерева, епершиє на костур і повернувши лице між північ і захід.

Жрець гогоно промовив: „Гляньте! Диво по диві! Оттак як раз повинні бути поховані пустельники. Тим-то ми і абуаємо храм нашому сьвятому тут, де він тепер.“

І ще не минуло й року, як вони абуаували вже храм — невеличке сьвятинище із аемлі і каміння. І гору вони про-азвали Баґатовою горою, і там вони до сього часу прино-сєть жертьви — сьвічечки, квітки і аєлкі приноси. Але вони не відкають, що сьвятій, акому вони молять ся, — покійний сер Пуран Дас, командор ордена Індійської Імперії, доктор звичаєвого права, доктор філософії і інше, і лїньше, коєсь-то прєжє поетунові і освіченої держави Моніхавала, почесний член і член-кореспондент більшого числа вченїх і наукових товариств, ніж може кому ала-вати ся на сїм і на тім сьвітї.

З англійської мови переклала
С. Алабєва.

Перша й остання сторінки перекладу 1910 року

Оповідання написане в травні 1894 року, коли Кіплінґ тимчасово залишив Америку й жив біля батьків в Англії. Англійський біограф і журналіст Ендрю Лайсетт вважає, що в цьому оповіданні певною мірою відображена відраза Кіплінґа до надмірностей вульгарного капіталізму, свідком яких письменник став, живучи в Америці. Противогою йому бачився традиційний індійський спосіб життя, але “лише за умови пом’якшення його британською системою цінностей” [Lycett 1999, 259]. Вперше оповідання “Диво Пурана Баґата” було опубліковане 18 жовтня 1894 року в “Pall Mall Gazette” та “Pall Mall Budget” (того ж місяця воно було також надруковане виданням “New York World” під назвою “A Miracle of the Present Day”)¹². З 1895 року оповідання постійно перевидавалося в складі “Другої книжки джунґлів”, хоча, здавалося б, адресоване не дітям чи підліткам і не пов’язане з іншими оповіданнями збірки. Британський письменник Енґус Вілсон висловив щодо цього таке припущення:

¹² The Kipling Society. URL: https://www.kiplingsociety.co.uk/readers-guide/rg_purun1.htm (дата звернення: 7.09.2023).

Те, як індуський подвижник розмовляє зі звірами, нагадує мені вітраж (створений, можливо, Берн-Джонсом¹³, дядьком Кіплінга), на якому зображений Франциск Ассізький із птахами. Це, мабуть, надто делікатно й вишукано, щоб стояти поруч з іншими індійськими реалістичними замальовками Кіплінга, у яких завжди проступає сувора реальність життя. Можливо, тому автор включив цю дорослу історію в начебто дитячу книжку? [Wilson 1977].

Ми виявили переклади цього оповідання такими мовами (перелік, очевидно, не повний): німецькою, французькою, іспанською, італійською, угорською¹⁴, есперанто. В українському перекладі воно вперше побачило світ 1900 року (тобто через шість років після першої публікації оригіналу – доволі оперативно, якщо зважати на значно повільніший плин тогочасного життя), в дев'ятому номері львівського “Літературно-наукового вісника” був надрукований переклад, виконаний (під псевдонімом Г. Альбова) історикинею, філологинею, педагогинею, громадською і культурною діячкою Ганною Львівною Берло (1859–1942) [Українські історики... 2003]. Попри наявність українських перекладів, поява нового перекладу оповідання є виправданою, оскільки попередні перекладачі не були індологами й не завжди розуміли індійські реалії та інколи неправильно передавали українською мовою індійські власні й загальні назви. До того ж, як зазначає професор Максим Стріха,

перекладачеві варто в певних місцях ставитися до значущих деталей уважніше. Скажімо, остання фраза “Пурун Бгагатового дива” в Кіплінга звучить так: “But they do not know that the saint of their worship is the late Sir Purun Dass, K. C. I. E., D. C. L., Ph. D., etc., once Prime Minister of the progressive and enlightened State of Mohiniwala, and honorary or corresponding member of more learned and scientific societies than will ever do any good in this

¹³ Вітражі художника Едварда Берн-Джонса можна досі побачити в багатьох церквах Англії і деяких – Америки й Австралії. Його дружиною була сестра матері Кіплінга, і Кіплінг згодом писав, що його дитячі відвідини тітки на Різдво – це був “рай, що, певно, врятував мене” [Kipling 1937].

¹⁴ Оповідання навіть дало назву збірці угорських перекладів Кіплінга: “Purun Bhagat csodája és egyéb elbeszélések” [“Диво Пурана Бгагата” та інші оповідання]. Budapest, 1908.

world or the next”. Її в Чернишенка перекладено так: “Тільки ніхто не знає, що їхній обожнюваний святий був колись сером Пурун Дассом, кавалером ордена Індійської Імперії, прем’єр-міністром передового штату Могінівала, почесним членом та членом-кореспондентом багатьох академічних інститутів та вчених товариств, які ніколи й нізащо в світі не зроблять нічого корисного”. Перекладено загалом коректно, і це особливо відчутно на тлі того, що перекладач тексту, уміщеного в “Казках” 1995 року, не зрозумів іронічного закінчення фрази й у нього виявилось, що сам Пурун Дасс “більш не може бути потрібним для цього і тамтого світу”. Банальнішого завершення для блискучого й філософського оповідання годі й вигадати! Проте Кіплінгова іронія була б іще відчутніша, якби Володимир Чернишенко не скоротив у переліку титулів оте “D. C. L., Ph. D., etc.” – “доктор цивільного права, доктор філософії тощо”, якби штат (чи князівство) Могінівала виявився в нього не лише “передовим”, але й *enlightened* – “охопленим (позначеним, ошляхетненим – тут перекладач може «погратися» в пошуках потрібного слова) просвітою” (адже прем’єр, як відомо, засновував стипендії для студентів-медиків!) [Стріха 2011].

Навіть залишивши за дужками зауваження щодо неправильно переданого українською мовою імені (див. примітку 44), ми можемо доповнити М. В. Стріху такими міркуваннями: корисність досліджень у тих галузях науки, які не є прикладними, стає помітною не одразу, іноді – через десятиліття чи навіть століття. У цьому світлі слова Кіплінга “then will ever do any good in this world” стають майже цілком зрозумілими: “ніж буде колись користі від них на цьому чи тому світі”¹⁵.

Найпершим українським перекладом Кіплінга є, очевидно, новела “Ліспет” [Кіплінг 1898], теж опублікована в щойно створеному за ініціати́ви Михайла Грушевського “Літературно-науковому віснику”, редактором якого тоді був Іван Франко. У радянські часи українською мовою видавали фактично лише казки Кіплінга (утім, голова українського Кіплінгівського товариства Володимир Чернишенко вважає унікальним вже те, що дозволили переклади з оригіналу, бо, наприклад, білоруською мовою тоді

¹⁵ Якщо пов’язати слово *more* не із *societies*, а з *learned and scientific*, тоді можна перекласти “вченості в яких більше, ніж буде колись користі від неї на цьому чи тому світі”.

зазвичай перекладали з російської). Зрозуміло, що переклад українською мовою вірша “Ведмеже перемир’я” / “The Truce of the Bear” (у якому Кіплінг попереджає, що для “російського ведмедя” перемир’я є лише засобом зібратися для нового нападу), чи оповідання “Той, хто був” / “The Man who Was” (про багаторічні катування росіянами полоненого англійця, якого не обміняли)¹⁶, чи шпигунського роману “Кім” (про “Велику гру” – боротьбу Британії з Росією за Внутрішню Азію) Москвою не міг вітатися. У дорадянський період і за межами СРСР українцям були доступні й інші Кіплінгові твори. Наприклад, у другому номері канадського журналу пластового юнацтва “Юнак” за 1963 рік, крім початку “Братів Мовглі”, переказується зміст індійського роману Кіплінга “Кім” і дається рекомендація прочитати цю книжку, оскільки “вона показує, яку цінну працю може виконати для своєї батьківщини пластун, якщо він відповідно приготований і вишкolenий”¹⁷. Також у журналі зазначається:

¹⁶ У першому реченні цього оповідання Кіплінг констатував: “Коли росіянин наполягає, щоб до нього ставилися як до найсхіднішого з народів Заходу, а не як до найзахіднішого з народів Сходу, він стає расовою аномалією, з якою надзвичайно важко мати справу” (The Kipling Society. URL: <https://www.kiplingsociety.co.uk/tale/the-man-who-was.htm> (дата звернення: 7.09.2023)). “Азійським деспотом” називає (у статті, опублікованій у “Daily Mail” за 25.08.2023) російського президента, зокрема, колишній прем’єр-міністр Великобританії Борис Джонсон (URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-12445989/BORIS-JOHNSON-Yevgeny-Prigozhin-assassination-Putin.html> (дата звернення: 7.09.2023)).

¹⁷ В Індії з Кіплінгом заприятелював засновник скаутингу генерал-лейтенант Роберт Бейден-Павелл (Robert Baden-Powell, 1857–1941). Коли він готував посібник із виховної роботи з дітьми, то для програми запозичив у Кіплінга легенду з “Книги джунглів”. Очевидно, теж під впливом Кіплінга, на книжках якого ставився намальований його батьком логотип – голова слона, що тримає хоботом лотос, та традиційна індійська свастика, – Павелл запропонував використовувати зображення свастики з лілеєю поверх неї як скаутський символ вдячності (перша заводська партія значків була виготовлена 1911 року). Цей знак використовувався і в українському Пласті, що дало московським пропагандистам привід звинувачувати пластунів у фашизмі. Див.: Юзич Ю. Свастики українського скаутингу – Пласту // Історична правда. 14 квітня 2018. URL: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2018/04/14/152302/> (дата звернення: 7.09.2023).

Кожний з нас знає звичайну “гру Кіма”. Вона подібна до того вишколу таємного агента розвідки, який дістав Кім... Є багато відмін цієї гри... Кожний юнак приносить із собою на сходини якийсь предмет. Усі сідають навкруги стола і тримають предмет перед собою. По одній хвилині всі ховають свої речі. Гуртковий викликає за порядком ім'я кожного члена гуртка, а всі записують, що цей член приніс – якщо пам'ятають ще!

Наприкінці 2000-х інтерес до Кіплінга в Україні посилювався, з'явилися нові переклади його прози й поезії. У січні 2012 року у Вінниці відбувся Перший “Кіплінг фест”. А 2014 року було проведено конференцію “Сучасний Кіплінг – нові акценти інтерпретації”. В Україні є неформальне Кіплінгівське товариство. У 2017–2018 роках побачили світ одразу два переклади роману “Кім” – Євгена Тарнавського та Юлії Джугастрянської. У 2022 році, у перші дні повномасштабного воєнного вторгнення, було перекладене (під звуки вибухів російських бомб) і оприлюднене оповідання “Як війна ввійшла в наші домівки” (оригінальна назва “Mary Postgate”; див. примітку 18). Можна сподіватися, що Кіплінга в Україні перекладатимуть і надалі, оскільки деякі його твори для українців зараз є вельми актуальними, наприклад:

Втік від повістки я на морі й на землі.

Але з повітря все ж мене знайшли!

*(Загиблий при бомбуванні Лондона)*¹⁸

Коли свастика стала асоціюватися в Європі з німецькими нацистами, Кіплінг відмовився від її використання. У промові “An Undefended Island”, виголошеній 1935 року, письменник попереджав про загрозу Британії від нацистської Німеччини. Див.: The Kipling Society. URL: <https://www.kiplingsociety.co.uk/tale/an-undefended-island.htm> (дата звернення: 7.09.2023).

¹⁸ Під час Першої світової війни 8 вересня 1915 року німецькі повітряні сили здійснили бомбування Лондона з дирижаблів. В оповіданні “Mary Postgate” Кіплінг пише, що та “війна – не схожа на всі, які Мері пам'ятала, – не залишилася, як годиться, поза Англією, у газетах, а вже стосувалася життя її знайомих” [Кіплінг 2022]. Потім героїня оповідання знайшла в саду пораненого німецького льотчика, який ламаною англійською просив: “Я здаюсь. Лікаря!” Але вона, відповівши ламаною німецькою “Ні! Я бачила мертву дитину” (вбиту німецькою бомбою),

Віддавши все, усе дістали.
Не плач за нами й не хвали.
Та пам'ятай: не смерть вбивала,
а страх. Ми страх перемогли.

(Епітафія канадцям)

Якщо “Шкодá!” про нас хтось скаже на заводі,
скажи: “Відпустки ваші мертвим¹⁹ стали на заваді”.

(Батареї без снарядів)

Негативне ставлення індіців до Редьярда Кіплінга як до колонізатора нам цілком зрозуміле. Але якщо порівнювати Кіплінга з іншим народженим у колонії представником метрополії – М. А. Булгаковим, у творах якого важко знайти позитивних персонажів-українців, то порівняння точно буде не на користь росіянина. А якщо порівняти головного героя оповідання “Диво Пурана Бгагата” з героєм раннього втілення цього сюжету у вірші “Борг Гіффена”²⁰ (там рятує людей під час прориву дамби англієць, що спився, опустився й оселився серед індіців), то Кіплінга можна звинуватити радше в англофобії, ніж у гіндуфобії. Кіплінг не раз описував недоладність адміністративного устрою колонії²¹, а героїня його новели “Ліспет” виголошує вирок: “Ви, англійці, усі

просто чекала його смерті. Див.: The Kipling Society. URL: <https://www.kiplingsociety.co.uk/tale/mary-postgate.htm> (дата звернення: 7.09.2023).

¹⁹ У Першій світовій війні загинув 18-річний син письменника, який домігся (за допомогою батька) зарахування до лав ірландської гвардії, попри те що раніше через короткозорість був відбракований при намаганні вступити на службу до флоту й до армії. Р. Кіплінг увійшов до складу Імперської комісії з військових поховань, і саме він запропонував викарбовувати на обелісках фразу “Імена їхні житимуть вічно” (Ісус Син Сираха 44.14).

²⁰ Цей вірш уперше був опублікований 1886 року, у першому виданні збірки “Департаментські пісеньки” (Departmental Ditties).

²¹ Наприклад: “Щодо Індії, то це місце, де як ніде не слід бути надто серйозним... Немає сенсу працювати добре, бо тебе оцінюють за найгіршим результатом, а всі заслуги зазвичай присвоюються іншою людиною. Погана робота теж не має жодного значення, бо інші працюють ще гірше, і некомпетентні люди затримуються в Індії довше, ніж деінде” (Thrown Away). Див.: The Kipling Society. URL: <https://www.kiplingsociety.co.uk/tale/thrown-away.htm> (дата звернення: 7.09.2023).

брехуни”. Натомість багатьох своїх персонажів-індійців (а також представників інших екзотичних для європейців народів, наприклад ескімосів²²) Кіплінг змальовує із симпатією і повагою.

Кіплінг, звісно, висміює певні звичаї та забобони індусів, як-от, наприклад, у повісті “Навлакха”, де під’юджувані фанатиком-індусом родичі забирають жінок із пологового відділення лікарні, влаштованої британською волонтеркою²³, бо, мовляв, на звороті гірчичників, що “печуть, мов полум’я в пеклі”, написані “диявольські заклинання” (назва виробника), якими хочуть затаврувати індійських жінок, насильно зробивши їх християнками, і через це їхні діти “матимуть хвости як у верблюдів і вуха як у мулів!”. Але від Кіплінга перепало на горіхи й християнським мракобісам, тим паче, що в письменника були особисті причини не любити їх. З уроків, отриманих у дитинстві від своєї виховательки, він засвоїв: “Бог – єдине на світі, що є жахливішим за тітку Розу; це Істота, яка, коли тебе шмагають, стоїть позаду й рахує удари”²⁴. І його Прозеліт(ка) каже: “У вас любов – вигнанка!.. Я йду до своїх богів. Може, з ними мені буде легше, ніж із вашим холодним Христом і плутаною Трійцею”²⁵.

Кіплінг не був індуїстом, але схоже, що індійська релігія не видавалася йому принципово гіршою за християнство. В оповіданні “Ті, що зводять мости” (The Bridge-Builders) він доволі кваліфіковано описує “нараду” (pañcāyat) індійських богів на острові посеред Ганги й вустами одного з них викладає концепцію ведантистів²⁶,

²² “Ескімоси – добрі й лагідні люди; вони ніколи не б’ють дітей, не брешуть і не крадуть” [Кіплінг 1986, 175].

²³ По дорозі в Італію Кіплінг познайомився на кораблі з лордом Дафферіном, що в 1884–1888 роках був віцекоролем Індії, а його дружина створила фонд для медичної допомоги індійським жінкам [Kipling 1937]. Цій роботі Кіплінг присвятив вірш “The Song of the Women”.

²⁴ Rudyard Kipling. Baa Baa, Black Sheep // The Kipling Society. URL: <https://www.kiplingsociety.co.uk/tale/baa-baa-black-sheep.htm> (дата звернення: 7.09.2023).

²⁵ Rudyard Kipling. Lispeth // The Kipling Society. URL: <https://www.kiplingsociety.co.uk/tale/lispeth.htm> (дата звернення: 7.09.2023).

²⁶ “Брагман істинний (реальний), [матеріальний] світ неістинний, жива істота – не що інше, як Брагман” (brahma satyaṃ jagan mithyā jīvo brahmaiva nāparaḥ).

з якою, імовірно, був згоден: “Коли Брагман²⁷ прокидається від сну, небеса, пекло й земля зникають... Сновидіння проходять повз, їхній характер змінюється, але Брагман досі бачить сни... Боги змінюються – усі, крім Єдиного!.. Брагман бачить сни, і доки він не прокинеться, боги не помруть”. У цьому ж оповіданні індійські боги твердять, що вони присутні й у житті народів Заходу: наприклад, Діва Марія – це богиня Калі. Британський соціолог, історик і біограф Філіп Мейсон, зауваживши, що в таких творах, як “Диво Пурана Бгагата”, “Ті, що зводять мости” і значною мірою “Кім”, індуїзм показаний із симпатією та розумінням, додає, що в Кіплінга є також “уришок про мечеть у Єгипті, у якому начебто викладена сама суть ісламу” [Mason 1975]. Двадцятирічним юнаком Кіпліг вступив до масонської ложі, члени якої сповідували рівність усіх людей. І він із задоволенням згадував, що в ложу його “ввів член Брам-самаджу²⁸, підвищив [до підмайстра] мусульманин і підніс [до рівня майстра] англієць... Наш заворітник був індійським юдеєм”²⁹.

Якщо переважно негативне ставлення індійців до Кіплінга є психологічно виправданим, то той факт, що чимало англійців не читали Кіплінга, вважаючи його другорядним письменником із ганебними імперіалістичними та расистськими поглядами³⁰, може попервах видатись дещо дивним. Багато обурень і звинувачень у расизмі викликає вірш (навіть просто його назва) Кіплінга “Тягар білої людини”. Однак у ньому автор закликає читачів³¹

²⁷ *Брагман* (з великої літери; санскр. brahman середнього роду) – абсолют.

²⁸ *Брам-самадж* – реформаторська монотеїстична індуїстська організація, заснована Рам-Моганом Раєм (див. примітку 51).

²⁹ Див.: The Kipling Society. URL: https://www.kiplingsociety.co.uk/readers-guide/rg_motherlodge1.htm (дата звернення: 7.09.2022).

³⁰ Див., наприклад: [Hodgson 1998, 1058].

³¹ Вірш був уперше опублікований 4 лютого 1899 року в “The Times” із назвою “Звернення до Сполучених Штатів” (An Address to the United States). Приводом стало те, що після Іспансько-американської війни 1898 року США отримали Пуерто-Ріко, Гуам і Філіппінські острови, а також тимчасовий контроль над Кубою (де протягом 1868–1878 років точилася війна за незалежність від Іспанії, а з 1895 року розгорілося нове повстання проти її панування).

служити “новим підданим” (а не експлуатувати їх), прилучаючи до цивілізації тих, кого називає “напівдїтьми, напівдїяволами”, – і попереджає, що вдячності за це годі чекати. Не можна не визнати, що припиненням міжусобних війн, поліпшенням санітарних умов та розбудовою сучасних систем освіти³² й охорони здоров’я³³ і створенням розвиненої інфраструктури (мережі доріг, залізниць, дамб, мостів, іригаційних каналів, телефонних та телеграфних ліній), а також банківської, судової системи³⁴ й парламентської демократії³⁵ Індія завдячує саме Британії. М. К. Ганді (пам’ятник

³² У 1857–1858 роках в Індії були засновані за європейським зразком Калькуттський, Бомбейський і Мадраський університети. Заснування Азійського товариства Бенгалії в 1784 році поклало початок систематичному академічному вивченню культурної спадщини Індії.

“В Індії англійці заходилися на місці видавати санскритські тексти, перекладати їх, пояснювати, укладати граматики й словники й завдяки праці таких людей, як Вільям Джонс, [Чарльз] Вілкінс, [Генрі Томас] Кольбрук, явили зору багату, своєрідно заманливу культуру, що налічує багато століть та обіцяє європейцям чимало важливих і цікавих відкриттів. Європейці жваво зацікавилися Індією водночас з обох боків – лінгвістичного й літературно-культурного – і щиро припали до праці. Важко навіть уявити, як багато було зроблено, та ще й у різних галузях знання, за ці перші 20–30 років, особливо якщо взяти до уваги мізерність матеріалів, що малися тоді при руці, – адже доводилося мати справу із силою-силенною невиданих текстів, без словників” [Ріттер 2022а, 10].

³³ Бенгальський медичний коледж, заснований у 1835 році лордом Вільямом Бентінком, вважається першим медичним коледжем, де викладали західну медицину за межами Заходу.

³⁴ Перший незалежний суд в Індії – Верховний суд Калькутти, заснований у 1774 році.

³⁵ Ініціатором створення партії Індійський національний конгрес (ІНК), яка після надання Індії незалежності майже безперервно керувала країною до 2014 року, коли до влади прийшла націоналістична партія Бхаратія джаната, був колишній високопосадовець британської адміністрації Індії А. О. Юм, який у 1885–1892 роках стояв на чолі ІНК як генеральний секретар. Ідею створення цієї організації задля пропаганди реформ у соціальній сфері підтримав віцекороль лорд Дафферін. Юм та більшість його соратників, ліберальних британців, були теософами, а 1914 року президентом ІНК стала очільниця Теософського товариства Анні Безант. Окрім англійців, помітну роль в ІНК відігравали індійці, що здобули європейську освіту.

якому в столиці африканської республіки Гани у 2018 році знесли, звинувативши Ганді в расизмі) у промові 1908 року в Йоганнесбурзі сказав про Кіплінга: “На мій погляд, його твори були сприйняті вельми хибно... Хай там як, він, безперечно, показав у деяких своїх творах, що на білих людях, зокрема на британцях, насправді лежить відповідальність діяти як опікуни кольорових рас. Але чи діяли білі люди як опікуни?” [Gandhi 1998, 320].

Сильно зіпсувала репутацію Кіплінга і його підтримка Британії в Другій англо-бурскій війні (1899–1902). Починаючи з 1898 року, Кіплінги взимку вирушали до Південної Африки. Там Кіплінг затоваришував із політиками Капської колонії Британії (тепер – Капська провінція ПАР). Коли розпочалася війна, він писав вірші й статті на підтримку британських солдатів, тоді як ліберальна інтелігенція (включно з англійською) ставилася до дій Британії негативно. (Проте тут не завадить згадати, що приводом

На четвертому з’їзді ІНК, що пройшов в Аллагабаді 1888 року, Кіплінг був присутній як кореспондент, і він описав свої враження в матеріалі “Дослідження Конгресу. Від очевидця”, анонімно опублікованому в номері газети “Піонер” за 1 січня 1899 року. Кіплінг побачив у з’їзді влаштовану “другорядними” (second-class) англійцями виставу з набраними в масовку індійцями, серед яких англійцям ледь-ледь вдавалося підтримувати порядок. Хоча зібрання подавалося як всеіндійське, у Кіплінга склалося враження, що кожний третій делегат був бенгальцем (у Калькутті як столиці Британської Індії проживала найбільша кількість вестернізованих індійців). “Делегати від Півночі” представляли міста, у яких їх ніхто не знав. Багато хто з індійців не знав англійської мови, а решта володіли нею погано. Один із делегатів пояснив Кіплінгу, що вони вимагатимуть розширення Законодавчої Ради, щоб скасувати закони про робітників на чайних плантаціях. На запитання про те, чи читав той ці (чи будь-які інші) закони, депутат відповів “Ні”, але не розгубився і сказав, що саме тому вони хочуть увійти до Законодавчої Ради – щоб знати закони. “Чудово, – із сарказмом написав Кіплінг. – Бажано, щоб пустопорожнє Невігластво посіло найвищі місця в синагозі, аби могло, керуючи нею, також вивчати Закон... Не було меж тому, чого хотіли ці люди, які не могли нічого запропонувати навзаєм... Вони казали, що в країні було б усе добре, якби вони могли обговорювати бюджет, – вони, ті, хто не вклав жодного *лакха* (див. примітку 10) в жодну з місцевих залізниць і донедавна не мав уявлення про вільний обіг банкнот” [Kipling 2020]. (Про наслідки цієї публікації для Кіплінга див. примітку 8).

до Першої англо-бурської війни стало скасування Британією в 1833 році рабства в усіх її колоніях, сприйняте нащадками перших європейських поселенців у Південній Африці як зазіхання на їхню власність). Вірші та оповідання Кіплінга були дуже популярні наприкінці XIX та на початку XX століття, але згодом (особливо після Першої світової війни) він став значно менш популярним через навішаний на нього ярлик “імперіаліста” й “шовініста”. За словами голови Українського кіплінгівського товариства Володимира Чернишенка, Нобелівську премію з літератури 1907 року Кіплінг дістав уже лише “за інерцією” [Чернишенко 2020].

Після смерті письменника дискусії про його особистість поновилися. Зокрема, видатний американський та британський поет і літературний критик Томас Еліот писав:

Треба розуміти, що для Кіплінга імперія була не просто ідеєю (доброю чи поганою); це була реальність, яку він відчував... Він писав не з національного, расового чи імперського марнославства й не пропагував політичну програму; він розповідав, що існує щось, відчутне для нього, але маловідоме людському загалу. Звісно, усвідомлення величі в нього було, але значно більше було усвідомлення відповідальності [Eliot 1941].

Також Еліот у своєму есеї стверджував, що не бачить жодних підтверджень звинуваченню Кіплінга “в сповідуванні доктрини расової вищості”. Одним зі свідчень несправедливості звинувачень письменника в расизмі є його оповідання “Диво Пурана Бгагата”.

Фундатор української індології П. Г. Ріттер завершує вступ³⁶ до свого посібника із граматики санскриту, виданого 1911 року, абзацом, присвяченим оповіданню Кіплінга:

Англо-індійська культура починає відкриватися зору європейців завдяки талановитому перу Редьярда Кіплінга, ім'я якого вже давно встигло стати популярним. У його оповіданнях нерідко трапляється щось дивне, загадкове для європейця, але яке багато що каже кожному, хто хоч трохи вивчав Давню Індію. Європейець візьме його оповідання “Диво Пурана Бгагата” з “Другої книжки

³⁶ Вступ у посібнику є фактично доповненим варіантом спробної лекції, прочитаної П. Г. Ріттером восени 1899 року в Харківському університеті.

джунглів”, прочитає його й буде здивований постаттю головного героя, що здобув різнобічну європейську освіту, – сера Пурана Даса, прем’єр-міністра могутнього тубільного раджі. Він упроваджував на своїй батьківщині ліберальні реформи, був командором Ордону Британської імперії, доктором філософії, почесним членом і кореспондентом багатьох наукових товариств, індійських і європейських, але за власним бажанням полишає все й закінчує життя бідним аскетом на вершинах Гімалайських гір, де навколишнє населення після смерті обожнює його. Але для того, хто знайомий із релігією і культурою Давньої Індії, ця постать набуває глибокого, майже символічного значення: стара індійська культура, що протягом тисячоліть була окремишньою, стикається з європейською, здавалося б, засвоює її з усіма новітніми формами й течіями, впроваджує їх у життя, а потім... пробуджується голос старої, давно забутої сивої давнини й фатально вабить до того, що для індуса завжди було найвищим ідеалом: покинути навколишній світ, піти в ліси й гори, заглибитися в самісіньке серце величної природи й злитися з Богом, вічним пантеїстичним безособовим Брагманом [Ріттер 2022a].

Проте головний меседж оповідання, на думку автора, в іншому. Кіплінг доносить до відома читача те, чого не розуміють ті керівники Міжнародного товариства свідомості Кришні³⁷, їхня паства та подібні до них шукачі “індійської духовності”, які дотримуються (на жаль, навіть в Україні) “жорсткого нейтралітету”³⁸ в ставленні до агресора і жертв воєнної агресії: зречення світу й справжня духовність, хоч якою б “високою” вона була, не скасовують людяності.

Оповідання перекладене з видання: [Kipling 1921]. З цього ж видання запозичені ілюстрації, намальовані Джоном Локвудом Кіплінгом (батьком Редьярда Кіплінга).

³⁷ Організація відома за аббревіатурою ISKCON (International Society for Krishna Consciousness).

³⁸ Наприклад, американський гуру Ричард Славін (“Радганатх Свами”) відмовився брати участь у благодійному заході в США, на якому збирали пожертви для українських кришнаїтів, постраждалих від воєнного вторгнення Росії, мотивуючи це своєю “позицією жорсткого нейтралітету”.

Редьярд Кіплінг
Диво Пурана Бгагата



Прийшли до нього ми вночі,
коли відчули зсув гори.
Смикнули ковдру на плечі,
застерігали як могли.

Коли з горою весь наш світ
у прірву з гуркотом летів,
ми брата рятували всі,
та він лишитись не схотів!

Він сів на землю і не встав.
У нас його забрала смерть.
А люди, про яких він дбав,
тепер усі женуть нас геть!³⁹

Голосіння лангурів⁴⁰

Жив собі колись в Індії чоловік, що був прем'єр-міністром одного з напівнезалежних тубільних князівств у північно-західній частині країни⁴¹. Він походив з настільки високої брагманської

³⁹ Більшість прозових творів Кіплінга містять поетичні фрагменти; часто твір починається ними (як вступом чи епіграфом) або закінчується (як післямовою). Ці три строфи увійшли потім до виданої 1912 року збірки "Songs from Books".

⁴⁰ Лангури – поширені в Південно-Східній Азії мавпи, що харчуються листям. Назва *laṅgūr* (гінді) походить від санскритського слова *lāṅgūlin* ("хвостатий", від *lāṅgūla* – "хвіст").

⁴¹ До складу Британської Індії входили провінції під безпосереднім управлінням віцекороля та сотні князівств, що мали окремі васальні угоди з колоніальною владою.

касти⁴², що поняття “каста” вже не мало для нього жодного практичного значення⁴³. Його батько був високопосадовцем серед строка-тої юрби шушвалі – старосвітських індійських придворних. Але коли Пуран Дас⁴⁴ виріс, то відчув, що старий уклад змінюється і, якщо хочеш урешті-решт досягти успіху, мушиш підтримувати добрі стосунки з англійцями та копіювати все, що англійці вважають



⁴² *Брагмани* (санскр. brāhmaṇa чол. роду) – представники вищої варни (varṇa; верстви суспільства), жерці й знавці Вед. Інші три варни – кшатрії (воїни, правителі), вайш’ї (купецький прошарок і самостійні землероби), шюдри (слуги, ремісники, залежні землероби та інші робітники). На Заході в популярній літературі слово *варна* зазвичай замінюють словом *каста*, однак індологи називають кастами дрібніші спадкові професійні групи всередині варн – санскр. jāti.

⁴³ Кіплінг, очевидно, має на увазі, що в його героя не було проблем із допуском у “вищий світ”, але приписів щодо кастової поведінки правдивий брагман зобов’язаний дотримуватися. Письменник згадував про братерську атмосферу в масонській ложі, у яку він вступив в Індії, але засвідчив: “Єдина відмінність між нами, яку хтось міг би зауважити, полягала в тому, що на наших бенкетах дехто з братів, яким кастові правила забороняли їсти те, що не приготоване згідно з обрядами, сиділи з порожніми тарілками”. Див.: The Kipling Society. URL: https://www.kiplingsociety.co.uk/readers-guide/rg_motherlodge1.htm (дата звернення: 7.09.2023).

⁴⁴ *Пуран* (від санскр. pūrāṇa) – “завершений, повний”, “давній”. У машинописному оригіналі оповідання було надруковано Pureen, але Кіплінг виправив назву й написав на першій сторінці: “Print Purun throughout” (William Doyle Galleries, Inc. URL: <https://bid.doyle.com/m/lot-details/index/catalog/269/lot/74322> (дата звернення: 7.09.2023)). Англійське Purun передане в українському перекладі В. Чернишенка як *Пурун* [Кіплінг 2011], але “Список Кіплінгових імен” не залишає сумнівів щодо вимови: “Pronounced Poorhan”. Див.: The Kipling Society. URL: https://www.kiplingsociety.co.uk/readers-guide/rg_purun_notes.htm (дата звернення: 7.09.2023).

Побожні індуси часто додають до свого імені *дас* (від санскр. dāsa (“раб [Божий]”). Ім’я Даса має також герой одного з “Трьох життєписів”, доданих Германом Гессе до “Гри в бісер” (таке саме значення мають і два інших імені: нім. Knecht та лат. Famulus).

добрим. Водночас тубільному чиновнику потрібно не втрачати прихильності свого господаря. Гра була нелегкою, але тихий, небагатослівний молодий брагман, якому допомогла добра англійська освіта в Бомбейському університеті⁴⁵, грав холоднокровно й крок за кроком піднявся до посади прем'єр-міністра князівства. Тобто реальної влади в його руках було більше, ніж у його господаря, магараджі⁴⁶.

Коли старий князь, що з підозрою ставився до англійців з їхніми залізницями й телеграфами, помер, то при його молодому спадкоємцеві, який здобув освіту від учителя-англійця, Пуран Дас був на висоті. Вони разом заснували школи для дівчаток, проклали дороги, відкрили державні амбулаторії, влаштовували сільськогосподарські виставки, щорічно видавали синю книгу⁴⁷ “Моральний і матеріальний розвиток князівства” (утім, Пуран Дас завжди намагався робити так, щоб заслуги приписувалися його господареві). Міністерство закордонних справ та уряд Індії були в захваті. Дуже мало тубільних князівств цілком сприймають англійську ідею прогресу, оскільки не вірять, що якщо щось є добрим для англійців, то для азійців воно буде вдвічі кращим. Пуран Дас показав, що вірить у це. Прем'єр-міністр став шанованим другом віцекоролів, губернаторів, віцегубернаторів, місіонерів-медиків і просто місіонерів та англійських офіцерів – хвацьких вершників, що приїжджали на полювання в заповідники князівства, а також цілої купи туристів⁴⁸, які, коли не було спеки, сновигали

⁴⁵ Бомбейський університет був заснований британською колоніальною адміністрацією в 1857 році за зразком подібних університетів у Сполученому Королівстві. В Індії добра англійська освіта може розглядатися і як вада. Зокрема, політикові Шаші Таруру, який був одним із кандидатів на посаду голови партії Індійський національний конгрес на виборах 2022 року, закидають його надто добру англійську й складні мовні звороти, які багатьом не зрозумілі.

⁴⁶ Магараджа (санскр. mahārāja – “великий князь”) – титул індійського правителя.

⁴⁷ Синя книга (англ. blue-book) – збірник офіційних документів.

⁴⁸ Одного з таких англійських парламентарів-туристів Кіплінг висміяв у вірші “Pagett, M. P.” та в оповіданні “The Enlightenments of Pagett, M. P.”, де, зокрема, зазначається, що «коли Європа була джунглями, половина Азії стікалася на канонічні буддійські собори; і протягом століть велика кількість людей збиралася в Пуні, Гардварі, Трімбаку

Індією туди-сюди, повчаючи, як усе має бути. Коли в нього був вільний час, він писав листи в “Піонер”⁴⁹ (найбільшу індійську щоденну газету), пояснюючи, які завдання ставить його господар і що він має на меті, та призначав стипендії тим, хто вивчав медицину й промисловість за суто англійським зразком.

Нарешті він поїхав із візитом до Англії, а повернувшись, мусив заплатити грубі гроші жерцям, бо навіть такий брагман із вищої касты, як Пуран Дас, перетнувши *чорне море*⁵⁰, втрачав касту. У Лондоні він зустрівся і порозмовляв з усіма, кого варто було знати, – з людьми, чиї імена відомі в усіх куточках світу, – і побачив значно більше, ніж сказав. Університети надали йому почесні звання, і він виголошував промови та розповідав англій-

й Бенаресі. Насправді великі (як ви кажете, “масові”) зібрання є однією з найстаріших і найпопулярніших індійських інституцій». Але, за Кіплінгом, “жерцями” на з’їздах Індійського національного конгресу були не індійці.

⁴⁹ У газеті “Піонер” Кіплінг пропрацював два роки, поки в 1889-му не залишив Індію.

⁵⁰ У статті “Дослідження Конгресу” Кіплінг повідомляє, що делегати серед іншого обговорювали проблему вступу на державну службу: для цього треба було скласти іспит в Англії, але мандрівка туди спричиняла виключення з касты через перетинання “чорних вод”. *Чорними водами* (гінд. *kālā-rānī*) в Індії називають океан. «Не можна скласти іспит і вступити на державну службу, не побувавши в Англії, – писала 11 березня 1881 газета “Бгарат бандгу”. – ...Лише індуси бояться посилати своїх синів на навчання в Англію, бо побоюються, аби ті не відмовилися від своєї релігії. Але треба пам’ятати, що, якщо не вирішити якось цю проблему, діти індусів не зможуть зрівнятися з бенгальцями та мусульманами в сенсі прогресу». У “Дгарма-сутрах” Баудгаяни (2.1.2.2) перетин океану (*samudra-laṅghana*) й потрапляння в заморську (“варварську”) країну стоять першими в переліку причин втрачання своєї касты. Вважається, що спілкування з “варварами” (санскр. *mleccha*) опоганює людину й вона сама варваризується. Коли юний М. К. Ганді зібрався здобувати вищу освіту в Британії, його дядькові (батько на той час уже помер) ця ідея не дуже сподобалася: “Стикаючись із поважними індійськими адвокатами, я не бачу різниці між їхнім способом життя та способом життя європейців. Вони нерозбірливі в їжі й не виймають із рота сигару, а одягаються так само безсоромно, як англійці” [Gandhi 1945].

ським дамам у вечірніх платтях про індуїстську соціальну реформу, аж поки весь Лондон не вигукнув: “Це найчарівніша людина з усіх бачених нами на обідах відтоді, як стали накривати столи!”⁵¹

До Індії він повернувся в сяйві слави, сам віцекороль спеціально завітав до магараджі, щоб нагородити його Великим хрестом Зірки Індії (суцільні діаманти, стрічки й емаль), і на тій самій церемонії, під звук артилерійського салюту, Пуран Дас став кавалером ордена Індійської імперії II ступеня⁵², і його ім’я відтоді писалося як *сер Пуран Дас, К. О. І. І.*⁵³

Того вечора за обідом у великому наметі віцекороля Пуран Дас підвівся (груди його прикрашав орден на стрічці⁵⁴) і у відповідь на тост за здоров’я свого господаря виголосив таку промову, що навіть з англійців мало хто міг би його перевершити.

Наступного місяця, коли місто повернулося в стан випаленої сонцем тиші, Пуран Дас зробив таке, що жодному англійцеві й

⁵¹ Можливо, одним із прототипів Пурана Даса був реформатор Рам-Моган Рай (1772–1833), який 1829 року як посол падишаха Акбара II вирушив до Англії, де зустрічався з королем Вільямом / Вільгельмом IV, членами парламенту й іншими впливовими британцями, на яких справив добре враження. Крім рідної бенгальської мови й гінді, він чудово володів арабською, перською і санскритом, а також вивчив англійську, латинську, давньогрецьку мови й іврит, добре розбирався в індуїзмі, ісламі й християнстві. Переклав англійською мовою упанішади, за що французьке Азійське товариство 1824 року обрало його почесним членом. У своїх працях Рай описував позитивні й негативні сторони англійської колонізації (позитивним фактором вважав технічний та науковий прогрес). Він став першим індієм, що впроваджував на індійському ґрунті фундаментальні соціальні та політичні ідеї французької та американської революцій.

⁵² Кавалер ордена Індійської імперії II ступеня – Knight Commander of the order of the Indian Empire. (Кавалер ордена I ступеня – Knight Grand Commander; кавалер ордена III ступеня – Knights Companion).

⁵³ За таким шаблоном (*сер... К. О. І. І.*) пишеться, наприклад, ім’я Субрагманї Аяра (subrahmanya aiyar; 1842–1924) – індійського судді, віцепрезидента (1907–1911) Теософського товариства.

⁵⁴ У кавалерів ордена I ступеня замість стрічки був декоративний ланцюг.

не наснилось би: помер для мирських справ. Прикрашений дорогоцінними каменями орден, що був символом його лицарського звання, повернувся до індійського уряду, відповідальним за справи було призначено нового прем'єр-міністра, й усі підлеглі долучилися до великої гри зміни посад. Жерці знали, що сталося, а люди здогадувалися; однак Індія – єдине місце на світі, де людина може вчинити так, як хоче, і ніхто не запитає чому; і той факт, що *діван*⁵⁵ сер Пуран Дас, К. О. І. І., залишивши посаду, палац і владу, взяв чашу для жебрів і вбрався у вохристу хламиду санньясіна⁵⁶ (божого людини), не вважався чимось надзвичайним. Як приписує давній Закон, двадцять років Пуран був хлопцем, двадцять років – бійцем⁵⁷ (хоча ніколи в житті не носив зброї) і двадцять років – головою родини. Своє багатство й владу він скерував на те, що було їх варте; він сприймав пошану, коли її йому виявляли; він бачив близькі й далекі міста й людей, що вставали й вшановували його. А тепер він захотів усе це відкинути, подібно як людина скидає непотрібний їй плащ⁵⁸.

⁵⁵ *Діван* (гінд. *dīvān*, запозичене з арабської) – прем'єр-міністр індійського князівства.

⁵⁶ Приблизно з V ст. санньяса (*saṃnyāsa*), спосіб життя мандрівного ченця (санньясіна), розглядається класичними текстами індуїзму як четвертий етап життєвого шляху брагмана (три попередніх: *brahmacarya* – учнівство, *gārhasthya* – сімейне життя, *vānaprasthya* – лісове відлюдництво). “Коли одружений чоловік (*grhastha*) побачить у себе зморшки й сивину та дітей у [своїх] дітей, тоді хай іде в ліс... Перебувши так у лісі третю частину життя, хай мандрує [як монах (*saṃnyāsin*)], відцуравшись прив'язаності (*saṅga*) [до світу]” (Закони Ману 6.2, 33). До майна й фінансових зобов'язань того, хто став санньясіном, застосовуються ті самі норми, що й до померлого.

⁵⁷ Не зовсім зрозуміло, що має на увазі Кіплінг, коли каже, що Пуран Дас був бійцем / воїном (*fighter*). Військова справа й князювання є заняттями варни (див. примітку 42) кшатріїв, а не брагманів. Брагмани були жерцями, вчителями й радниками правителів. Утім, у “Магабгараті” є такі персонажі, як брагмани Дрона й Крипа, які в мирний час навчали інших військової справи, але на війні діяли безпосередньо як воїни.

⁵⁸ Пор.: “Як людина, скинувши стару одежину, убирається в іншу, нову, так втілений [Атман], залишивши старі тіла, входить у нові” (Бхагавадгіта 2.22).

Коли босий, самотній Пуран зі шкурою антилопи⁵⁹, тримаючи під пахвою посох із мідною маківкою, а в руці – чашу для жебрів, зроблену з полірованої коричневої шкаралупи кокоса, опутивши очі долу, проходив крізь міські ворота, за його спиною на бастіонах гриміли гармати, що салютували його щасливому наступнику. Пуран Дас кивнув. Усе те життя скінчилося, немов безбарвний нічний сон, і не вабило, але й не викликало відрази⁶⁰. Він був саннясіном – безпритульним, мандрівним жебручим ченцем, залежним у хлібі насущному від ближніх. Та поки в Індії є хоч трохи їжі, якою можна поділитися, ні жрець, ні жебрак не голодуватимуть. Пуран ніколи в житті не куштував м'яса й навіть рибу їв дуже рідко коли. Усі його особисті витрати на харчі протягом тих багатьох років, коли він на власний розсуд розпоряджався мільйонними коштами, можна було б покрити п'ятифунтовою купюрою. Навіть коли в Лондоні з ним носилися, як зі знаменитістю, він не полишав мрії про тишу й спокій; у його уяві поставали довгий білий індійський курний шлях, увесь поцяткований слідами босих ніг, безперервний повільний рух і їдкий запах диму, що клубочиться в сутінках під смоквами, де мандрівники сидять за вечерею⁶¹.

Коли настав час втілити цю мрію в життя, прем'єр-міністр зробив відповідні кроки, і за три дні вам легше було б знайти

⁵⁹ У “Багавадгіті” (6.11–12) сказано: “Влаштувавши собі в чистому місці стійке сидіння, не дуже високе й не надто низьке, покрите травою *куша*, шкурою [чорної антилопи] (*ajina*) й тканиною, примостившись там на сидінні, нехай той, хто приборкав думки й діяльність чуттів, сконцентрувавши розум, займається йогою, щоб очистити себе”. Обстоюючи принцип ненасильства, сучасні індійські коментатори стверджують, що в давнину йоги користувалися шкурами тварин, які загинули або померли природною смертю.

⁶⁰ “Хто зосереджений очищенням інтелектом, наполегливо приборкує себе, відцурався від об'єктів чуття – звуку тощо – і відмовився від *жадання і відрази*, живе усамітнено, їсть небагато, приборкав мову, тіло й розум, завжди відданий медитативній йогої, знайшов опору в безпристрасності, вільний від егоїзму, [ілюзії] сили, зарозумілості, бажання, гніву, накопичення і власництва, супокійний, [той] стає гідним буття Брагмана” (Багавадгіта 18.51–53).

⁶¹ Образ “великої дороги життя” є одним із центральних також у романі Кіплінга “*Kim*”.

бульбашку в довгій низці Атлантичних морів, ніж Пурана Даса серед мільйонів мандрівних індійців, які, зустрівшись, розстаються знову⁶².

Вночі його шкура антилопи була розстелена там, де його заскочила темрява: то в монастирі саннясінів обабіч дороги, то біля саманної святині Кала-піра⁶³, де його (ще одна розпливчата категорія божих людей) приймали його, як приймають ті, хто знає, чого варті касти й соціальні групи, то на околиці маленького індуського села, де діти підкрадалися до нього з їжею, приготованою їхніми батьками, а іноді – на сіні серед пустих пасовищ, де полум'я запаленого ним багаття будило сонних верблюдів. Пурану Дасу – чи Пурану Бгагату⁶⁴, як він тепер звався, – було однаково. Йому було байдуже, що то за земля, люди та їжа. Але ноги несвідомо вели його на північний схід: з півдня – на Рогтак⁶⁵; від Рогтака – до Карнала⁶⁶; від Карнала – до руїн Самани⁶⁷, а потім вгору вздовж висохлого русла річки Гаггер⁶⁸, яка наповнюється водою, лише коли у верхів'ях ідуть дощі, аж поки одного дня він не побачив вдалині пасмо величних Гімалаїв. Тоді

⁶² Пор.: “Істоти зустрічаються й невідворотно розстаються, немов бульбашки у воді: ось вони є, а ось вже нема. Розпад – кінець усього поєданого, падіння – кінець підйому. Зустрічі закінчуються розставанням, а життя закінчується смертю” (Магабгарата 12.27.28–29).

⁶³ На сайті Товариства Кіплінга зазначається, що це місце не ідентифіковане. *Пір* (перськ. “старець”) – назва наставника в ісламі, а також місця його поховання. В Індії є кілька місць поклоніння, присвячених відлюднику Кала-піру, зокрема монастир натхів (шівайської течії його) у штаті Гаріяна (hariyānā).

⁶⁴ *Бгагат* (гінд. bhagat, від. санскр. bhagavat) – “побожний, праведний”.

⁶⁵ *Рогтак* (rohtak) – місто в штаті Гаріяна, за 70 км від Делі.

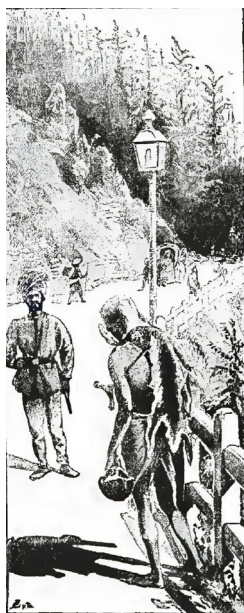
⁶⁶ В англійському оригіналі написано Kurnool, але шлях Пурана Даса не міг пролягати через місто Карнул (karnūl), оскільки воно розташоване в штаті Андгра-Прадеш (тобто на Півдні Індії). Натомість місто Карнал (karnāl) у штаті Гаріяна цілком вписується в прокладений Кіплінгом маршрут.

⁶⁷ *Самана* (samana) – місто в індійському штаті Панджаб (panjāb).

⁶⁸ *Гаггар* (ghaggar) – сезонна річка, що живиться мусонними дощами. У далекому минулому була повноводною. Імовірно, саме вона оспівана в “Ригведі” як Сарасваті.

Пуран Бгагат усміхнувся, бо згадав, що його мати походила з раджпутських брагманів, з долини Кулу – була горянкою, яка завжди сумувала за снігом, – і що найменша домішка крові горців урешті-решт повертає людину туди, де її коріння.

“Ось де, – сказав Пуран Бгагат, стоячи перед нижніми схилами Шіваліку⁶⁹, де кактуси стирчать, мов семисвічники, – ось де я осяду і де до мене прийде осягнення”. Він пішов дорогою, що вела до Шімлі⁷⁰, і прохолодний гімалайський вітер насвистував йому на вухо.



Останнього разу Пуран Бгагат подолав цю дорогу при параді, під цокання копит коней кавалерійського ескорту, щоб відвідати найшляхетнішого й найлюб’язнішого з віцекоролів, і вони цілу годину разом розмовляли про спільних друзів у Лондоні та про те, що в простих індійців насправді на умі. Цього разу Пуран Бгагат не робив візитів, а оперся на огорожу еспланади, споглядаючи чудову панораму рівнин, розпростертих миль на сорок нижче, доки місцевий поліцейський-мусульманин не сказав йому, що він перешкоджає руху, і Пуран Бгагат поштиво схилився перед Законом, бо знав йому ціну й шукав власного Закону. Потім він рушив далі й спав ту ніч у порожній хатині в Чхота Шімлі⁷¹, яка на вигляд – мов самісінький край землі. Але це був лише початок його подорожі.

⁶⁹ *Шівалік* (гінд. śivālik) – найпівденніша й найнижча частина Гімалаїв.

⁷⁰ *Шімла* (гінд. śimlā) – столиця штату Гімачал-прадеш (himācal pradeś). До 1972 року назва міста офіційно писалася як Simla (Сімла). За часів британців Шімла вважалася літньою столицею Індії (туди на пів року переїжджали віцекороль Індії та уряд). Уперше Кіплінг відвідав Шімлу 1883 року, а в 1885–1888 роках їздив туди на щорічну відпустку. Влітку там жили і його батьки.

⁷¹ *Чхота Шімла* (гінд. choṭā śimlā “Маленька Шімла”) – місто неподалік від Шімли.

Він рухався Гімалайсько-тибетським шляхом⁷² – вузькою триметровою дорогою, пробитою вибухівкою у твердих скелях або прокладеною поверх підпорок з колод над прірвами глибиною сотні метрів. Дорога то пірнала в теплі, вологі, замкнуті долини, то піднімалася порослими травною голими узгір'ями, де сонце жарить немов через збільшуване скло, то вилася темними вогкими лісами, де стовбури дерев з голови до п'ят вбрані папороттю і фазан кличе свою пару. Пуран зустрічав тибетських пастухів із собаками та отарами овець (кожна вівця – з мішечком бури⁷³ на спині⁷⁴); мандрівних дроворубів; загорнутих у плащі й ковдри тибетських лам, що йшли в Індію на прощу; шалених вершників на смугастих чи рябих поні – посланців маленьких віддалених гірських князівств; кавалькаду раджі, що їхав кудись із візитом. Але бувало й так, що протягом довгого ясного дня Пуран не бачив нічого, крім чорного⁷⁵ ведмеда, що з гарчанням рився під деревом унизу в долині. На початку шляху гул полишеного Пураном світу ще лунав у його вухах (як гуркіт тунелю триває ще довго після того, як поїзд із нього вийхав), але, коли позаду залишився Матіанський перевал⁷⁶, усе скінчилося, і Пуран Бгагат залишився наодинці із собою. Замислений, він ішов, дивуючись; очима він дивився під ноги, але його думки летіли понад хмарами.

Одного вечора він подолав (на це пішло два дні) найвищий з перевалів, що йому досі траплялися, і побачив, як весь горизонт перед ним облямований пасмом снігових вершин. Здавалося, що гори (заввишки п'ять-сім тисяч метрів) майже поруч, що до них можна докинути камінчиком (а до них було п'ятдесят-шістдесят миль). Перевал був покритий густим темним лісом: деодаром, волоським горіхом, дикою вишнею, дикою оливою та дикою грушею, але переважно деодаром (гімалайським кедром). У тіні деодарів стояв невеликий занедбаний храм Калі (вона ж Дурга, а

⁷² Дорога йде спочатку на схід, а потім – на північний схід від Шімлі. Кіплінгу доводилося мандрувати нею.

⁷³ *Бура* – борна сіль натрію, використовується в техніці й медицині.

⁷⁴ Для транспортування в Тибет зерна використовували отари овець і стада кіз. Коли літо закінчувалося, вони поверталися із сіллю й бурою, що була виявлена в сухих озерах Тибету наприкінці XIX ст.

⁷⁵ Чорне хутро мають гімалайський ведмідь і ведмідь-губач.

⁷⁶ *Матіана* – селище між Шімлою (45 км) і Наркандою (15 км).

також Шітала, якій іноді поклоняються, щоб вилікуватися від віспи)⁷⁷.

Пуран Дас підвів кам'яну підлогу, усміхнувся ошкіреній статуї, зробив собі маленьку глиняну кабицю в задній частині святилища, розстелив шкуру антилопи на ложі зі свіжої соснової хвої, затиснув свій байрагі⁷⁸ (посох із мідною маківкою) під пахвою й сів спочити.

Просто перед ним голий схил пагорба круто йшов метрів на чотириста вниз, де до крутого укусу приліпилося сільце зі складеними з каміння хатами, критими утоптанною землею. Навкруг нього лежали, мов клаптикові⁷⁹ фартухи на колінах гори, крихітні терасові поля, і між гладенькими кам'яними кругами токів паслися не більші за жуків корови. Дивлячись на долину, око було введене в оману розмірами предметів і не одразу могло зрозуміти, що низенький (як здавалося) чагарник на тому схилі гори, що за долиною, насправді був лісом із тридцятиметровими соснами. Пуран Бгагат побачив, як через гігантську улоговину летить орел, але великий птах, не подолавши й половини відстані, зменшився до розміру цятки. Долиною вгору і вниз тягнулося кілька смуг роздертих хмар, що зачепилися за відноги пагорбів або, піднімаючись, танули біля перевалу. І Пуран Бгагат сказав: “Тут я знайду супокій”.

Піднятися чи спуститися на кількасот метрів – для горців це ніщо, і щойно селяни побачили дим над закинутим храмом, сільський жрець видерся терасованим схилом, щоб привітати прийшового незнайомця. Зустрівшись очима з Пураном Бгагатом (людиною, що керувала тисячами), він уклонився до землі, без жодного слова взяв жебрацьку чашу й повернувся до села зі словами: “Нарешті в нас є свята людина. Ніколи я не бачив такого чоловіка.

⁷⁷ *Kālī* (kāḷī) – богиня, найгрізніша іпостась дружини бога Шіви. *Durgā* (durgā) – дружина Шіви, уособлення його енергії (śakti). *Śītalā* (śītalā) – богиня, яку вшановують (переважно на Півночі Індії) як захисницю від віспи. Вважається однією з форм Дурги.

⁷⁸ *Bairagi* (гінд. baīrāgī, від санскрит. vaīrāgin – “той, хто відцурався світу”) – посох санньясіна.

⁷⁹ Виготовлення ковдр, килимків тощо з різних клаптів тканини (patchwork) – ремесло чи радше мистецтво, що традиційно високо цінується в Британії.

Він із рівнин, але світлошкірий, брагман із брагманів”. Тоді всі господарі села сказали: “Як думаєш, він залишиться з нами?” І кожна щиро старалася приготувати для Бгагата найсмачнішу страву. У горців їжа дуже проста, але з гречки, кукурудзи, рису й червоного перцю, з дрібною рибою (з річки в долині), медом (що зі схожих на димар вуликів, вбудованих у кам’яні стіни), курагою, куркумою, диким імбиром та з прісними борошняними коржами побожна жінка може приготувати непогані страви, і повну чашу жрець поніс до Бгагата.

– Чи шановний залишиться тут? – запитав жрець. – Чи потрібен йому *чела* (учень), щоб збирати для нього пожертви? Чи є в нього ковдра від холоду? Чи доброю була їжа?

Пуран Бгагат попоїв і подякував годувальнику. Так, він хотів би залишитися.

– Хай буде, як шановний сказав. Нехай жебрацька чаша стоїть поза храмом, у заглибленні між тими двома переплеченими коренями, і в шановного щодня буде їжа, бо село вважає за честь, що така людина, – жрець боязко глянув на Бгагатове обличчя, – зупинилася біля нас.

Того дня мандри Пурана Бгагата скінчилися. Він прийшов у призначене для нього місце, заповнене тишею і простором. Далі час зупинився, і Пуран, сидячи біля входу в храм, не міг сказати, живий він чи мертвий, чи є він людиною, владною над своїм тілом, чи – частиною пагорбів, хмар, мінливого дощу й сонячного світла. Він десятки тисяч разів тихенько повторював про себе ім’я Боже⁸⁰, аж поки з кожним повторенням йому стало здаватися, що він усе далі й далі виходить зі свого тіла, підносячись до брами якогось колосального відкриття, але тільки-но двері

⁸⁰ Багаторазове повторення пошепки імені Бога (жара) є традиційною духовною практикою індусів. Для підрахунку користуються вервицею зі 108 намистин, виготовлених зі священного базиліку (у вішнуїтів) чи плодів дерева рудракша (у шіваїтів). Після духовної посвяти члени найвідомішої нині за межами Індії неоіндуїстської організації ISKCON (див. примітку 37) зобов’язані щодня повторювати на вервиці 16 “кіл” *мантри* (“священної” словесної формули) із 16 слів, що становить 27648 імен Божих і забирає приблизно дві години. Але гуру засновника цієї організації вважав “пропашими” (санкр. *patita*) тих, хто не повторював учетверо більше.

прочинялися – тіло тягло його назад, і він відчував, що, на жаль, знову замкнений у плоті Пурана Бгагата.



Щоранку між коренями поза храмом мовчки ставили наповнену жемрацьку чашу. Іноді їжу приносив жрець, інколи – торговець з Ладакху⁸¹, який, заночувавши в селі, дерся вгору стежкою, бажаючи здобути релігійну заслугу. Але найчастіше це була та жінка, що приготувала їжу звечора; і вона ледь чутно шепотіла: “Скажи, Бгагате, перед богами слово за мене, за таку-то, дружину такого-то!” Час від часу почесну місію довіряли якійсь сміливій дитині, і Пуран Бгагат чув, як дитя, поставивши чашу, з усіх ніг бігло геть. Але сам Бгагат ніколи не сходив у село. Воно лежало під його ногами, мов мапа. Він бачив вечірні сходини на токах (бо лише там були рівні місця), бачив дивовижні, невимовно зелені парості рису, фіолетову синяву кукурудзи, плями гречки (подібно

ної до щавлю) та, у відповідний час, червоне цвітіння амаранту, чії крихітні насінини (що не є ні зерном, ні бобами) можуть законно вживатися в їжу індусами під час постів⁸².

Під кінець року всі дахи хатин ставали маленькими квадратами найчистішого золота, бо саме на дахах селяни клали сушитися качани кукурудзи. Посадка роїв бджіл у вулики й жнива, посів і лушення рису проходили перед очима Бгагата, усе це було

⁸¹ *Ладакх* – найвище плато Індії, гірська лісиста область на кордоні між Індією та Китаєм.

⁸² Оскільки значна частина населення Індії не вживає м’яса взагалі, традиційний піст індуса (зазвичай на одинадцятий день після нового й повного місяця: *ekaḍaśī*) полягає в утриманні від страв зі злакових і бобових культур. Утім, в особливі дні рекомендується зовсім не вживати їжу й навіть воду.

вишите там, унизу, на багатокутних ділянках полів, і він думав про все це й дивувався: для чого, врешті-решт, усе це?

Навіть у густонаселеній Індії людина не може спокійно просидіти й дня, щоб дика природа не вихлюпнулася на неї, наче на скелю. І дуже скоро в тій пустці дикі істоти, що добре знали храм Калі, повернулися, щоб подивитися на незваного гостя. Першими, певна річ, були лангури (великі гімалайські мавпи із сивими бакенбардами), бо їм усе надзвичайно цікаво. Перекинувши жебрацьку чашу, покотивши її підлогою, спробувавши на зуб посох з мідною маківкою та покривлявшись перед шкурою антилопи, вони вирішили, що від людини, яка сидить так нерухомо, шкоди, мабуть, не буде. Увечері вони стрибали з сосен, простягали руки, просячи їжі, а потім із граціозним піруетом поверталися на дерево. А ще їм подобалося тепло вогню, і вони збивалися навколо нього до купи, аж поки Пуран Бгагат не мусив розпихувати їх убік, щоб підкинути дрова. Вранці ж він частенько виявляв пухнасту мавпу під ковдрою. Цілими днями той чи інший представник мавпячого племені сидів біля Бгагата, дивлячись на сніги й щось мугикаючи з надзвичайно мудрим і скорботним виглядом.

Після мавп прийшов барасінг⁸³ (великий олень, схожий на нашого лісового оленя, але дужчий). Він хотів відтерти пушок зі своїх рогів об холодне каміння статуї Калі й затупотів, коли побачив біля храму людину. Але Пуран Бгагат не поворухнувся, і шляхетний олень потроху підійшов і тичнув носом у його в плече. Пуран Бгагат провів прохолодною рукою по гарячих рогах, і цей дотик заспокоїв роздратованого звіра. Він схилив голову, і Пуран Бгагат тихенько стер з рогів шкірку. Згодом барасінг приводив свою оленицю з оленятком – ніжних істот, що жували ковдру святої людини, – або приходив сам уночі, щоб взяти свою порцію свіжих волоських горіхів, і від мерехтіння вогню його очі спалахували зеленим. Нарешті прийшла й кабарга (найполохливіший і чи не найменший з оленів) з нашорошеними великими кролячими вухами. Навіть цій плямистій, мовчазній *мушк-набсі*⁸⁴ треба було дізнатися, що там за світло в храмі, і, то з'являючись,

⁸³ Назва болотного оленя *барасінг(a)* походить від гінд. *bārah-siṅgā* “[олень] з дванадцятьма рогами” (тобто гілками рогів).

⁸⁴ З мови гінді *мушк-набга* (*mušk-nābhā*) перекладається як “[олень] з мускусним пупом” (мускусний олень, кабарга). В англійському оригіналі написано *mushik-nabha*, але *mūṣikā* – це “миша”.

то зникаючи в мерехтливому полум'ї, опустити свого носа (схожого на лосиний) на коліна Пурана Бгагата. Пуран називав їх усіх своїми братами, і вони виходили з лісу, якщо чули його тихий поклик “Бгаї! Бгаї!”⁸⁵. Не раз там проходив примхливий і підозрілий чорний гімалайський ведмідь Сона⁸⁶, у якого на грудях V-подібна біла пляма, та, позаяк Бгагат не виявляв страху, Сона не виявляв жодного гніву, а придивившись до людини, підходив ближче й просив, щоб його теж приголубили й дали хліба чи лісових ягід. Тихими світанками, коли Бгагат підіймався на самісінький гребінь перевалу, щоб споглядати, як рожева зоря йде сніговими вершинами, він помічав Сону, що човгав слідом і бурчав, просовуючи з цікавості передню лапу під повалені стовбури й витягаючи її звідти з нетерплячим пихканням. Або ж перші кроки Пурана будили Сону, що лежав, згорнувшись калачиком, і великий звір, звівшись на задні лапи, ладен був битися, але, почувши голос Бгагата, упізнавав свого найкращого друга.

Майже всі відлюдники й релігійні подвижники, що живуть вдалині від великих міст, мають репутацію здатних творити дива зі звірами, та все диво полягає в тому, щоб залишатися нерухомими, не робити різких рухів і ніколи (чи принаймні протягом тривалого часу) не дивитися прямо на істоту, що до тебе завітала⁸⁷.

⁸⁵ Гінд. bhāī – “брат”.

⁸⁶ Походження цього імені менш очевидне, ніж імені Балу (гінд. bhālū – “ведмідь”) в оповіданнях про Мауглі. У мові гінді sonā – “спати” або “золото”. Не виключено, що слово було запозичене з бенгальської мови, де sōṇā може означати “золотце” (при звертанні до рідних і близьких). Директор Центру мови гінді й індійської літератури Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка Юрій Ботвінкін припускає, що слово могло бути запозичене з якоїсь із численних “гірських” мов і говірок Індії: гаргвалі, кумаоні, гімачалі, догрі, кашмірі, ладдакхі тощо.

⁸⁷ Рассел Вільямс (1921–2018), який мав дуже важке сирітське дитинство, кілька разів дивом вижив (під час Дюнкеркської евакуації, після вибуху авіабомби, уражень електрострумом високої напруги й блискавкою), але з 1974 року був президентом Буддійського товариства Манчестера, вважав, що просвітлення (різка зміна світосприйняття, через яку він став описувати світ у термінах буддійського вчення, про яке тоді нічого не знав) прийшло до нього завдяки догляду за конями. І він, зокрема, згадував:

Селяни бачили обрис барасінга, що мов тінь прокрадався крізь темний ліс позаду храму; бачили *монала*⁸⁸, гімалайського фазана в парадному вбранні, кольорове пір'я якого виблискувало перед статуєю Калі, і лангурів, що, сидячи в храмі навпочіпки, гралися горіховою шкаралупою. Також деякі діти чули, як за обваленими скелями щось собі по-ведмежому наспівує Сона, і за Багатом закріпилася репутація чудотворця.

Та чудеса цікавили його найменше. Він вірив, що все є одним великим Дивом, а якщо людина вже це пізнала, то вона знає те, від чого можна йти далі. Багат був упевнений, що в цьому світі немає ні великого, ні малого; і вдень і вночі його думки були поглинуті суттю всього суцього, шляхом повернення туди, звідки прийшла його душа.

Такі були в нього думки, а його непідстрижене волосся спадало на плечі, у кам'яній плиті поруч зі шкурою антилопи утворилася невеличка вм'ятина від його посоха з мідною маківкою, місце між деревами, де день у день ставилася його жебрацька чаша, поглибившись і відшліфувавшись, стало майже таким гладеньким, як сама коричнева посудина; і кожен звір добре знав своє місце біля багаття. Колір полів змінювався залежно від пір року, токи знов і знов наповнювалися і порожніли, знову й знову наставала зима, і лангури стрибали між припорошеними снігом гілками, аж поки навесні мавпи-матері не приносили з більш теплих долин своїх маленьких дитинчат із сумними очима. У селі мало що змінилося. Жрець постарів, багато хто з тих дітей, що принесли йому їжу-подавання, тепер вже посиляли своїх дітей; і коли мешканців села запитували, чи давно їхній святий чоловік живе в храмі Калі біля перевалу, вони відповідали: “Завжди там жив”.

Якось улітку пішли такі дощі, яких у горах не було вже багато років. Добрих три місяці долина була оповита хмарами та мокрим

“...привезли з ірландських боліт двадцять сім диких коней... Коні були геть непередбачуваними, і ніхто не знав, що з ними робити... Я ввійшов у вольєр із відром води, сів і став чекати. Десь за годину один кінь підійшов, щоб попити з відра, і я дав йому напитися. *Я сидів тихо й спокійно*. Кінь кілька разів втягнув ніздрями повітря і прийняв мене. Я робив це два дні, і коні один за одним підходили попити, обнюхували й визнавали мене. Я надів на всіх зброю і відвів у стайню” [Taylor 2015].

⁸⁸ Гінд. *himālayī monāl* – “гімалайський фазан”.

туманом, весь час неослабно йшов дощ, що переривався лише грозовими зливами. Хмари висіли переважно нижче храму Калі, і трапилось так, що аж місяць Бгагат зовсім не бачив свого села. Воно було сховане під білим килимом хмар, що коливалися, зсувалися, клубочилися і вигиналися, але ніколи не відривалися від своїх опор – схилів долини, якими текла вода.

Увесь цей час Бгагат не чув нічого, крім шуму мільйона крапель води, що падала на землю з дерев над головою, просочувалася крізь соснові голки, крапала із забруднених язиків папороті й каламутно лилася вниз щойно утвореними рівчками. Потім виглянуло сонце, розлилися аромат деодарів і рододендронів та той далекий, чистий запах, який горці називають “запахом снігу”. Тиждень припікало сонце, а потім дощі зібралися докупі для своєї останньої зливи, і вода текла мов із відра, здираючи із землі шкуру й кидаючи її назад у багнюку. Тієї ночі Пуран Бгагат розклав багаття, бо був упевнений, що його брати потребуватимуть тепла. Але жодний звір не прийшов до храму, хоч Бгагат знову й знову кликав їх, аж поки не заснув, дивуючись, що це сталося в лісі.

У найтемнішу годину ночі, коли дощ стукотів, мов тисяча барабанів, Пуран Бгагат прокинувся від того, що хтось смикає ковдру. Простягнувши руку, він відчув дотик лапки лангура. “Тут краще, ніж на деревах, – сказав Бгагат сонно, піднявши край ковдри. – Залазь і грійся”. Мавпа схопила його за руку й сильно потягнула. “Що, їсти хочеш? – запитав Пуран Бгагат. – Зачекай-но трохи, зараз щось дам”. Коли він став на коліна, щоб підкинути дрова у вогонь, лангур підбіг до дверей храму, щось проспівав і знову прибіг назад, хапаючи людину за коліно.

“Що таке? Що сталося, брате? – запитав Пуран Бгагат, бо в очах лангура читалося щось, про що він не міг розповісти. – У таку погоду я не вийду надвір – хіба що хтось із твого племені потрапив у пастку. Але тут ніхто не розставляє пасток. Дивись, брате, он навіть барасінг прийшов шукати прихистку!”

Роги оленя стукнулися об вхід, коли він заходив, потім стукнулись об усміхнену статую Калі. Олень нахилив їх у бік Пурана Бгагата, тривожно тупнув і захропів з напівзатуленими ніздрями.

“Еге-ге! – сказав Бгагат, клацаючи пальцями. – Оце така віддяка за ночівлю?” Але олень підштовхнув його до дверей, і водночас Пуран Бгагат почув, як немов щось відчинилося зі звуком,

схожим на зітхання, і побачив, що на підлозі розійшлися дві плити, під якими цмокала липка земля.

“Ось воно що, – сказав Пуран Бгагат. – Нема чого винуватити братів за те, що не сиділи сьогодні біля вогню. Гора валиться. Та навіщо ж мені йти?” Його погляд упав на порожню жебрацьку чашу, і тут вираз його обличчя змінився. “Відтоді... Відтоді, як я прийшов, вони щодня дають мені смачну їжу, і якщо я не поспішатиму, завтра в долині не буде жодної живої душі⁸⁹. Я, певна річ, маю піти вниз і попередити їх. Відійди назад, брате! Дай мені наблизитися до вогню”.

Барасінг неохоче відступив, Пуран Бгагат устроїв сосновий смолоскип глибоко в полум'я, обертаючи його, поки він добре розгорівся. “От ви прийшли попередити мене, – сказав Бгагат, підводячись, – та ми вчинимо ще краще, краще за це. Виходьмо, а тепер, брате, дай мені обпертися на твою шию, бо в мене лише дві ноги”.

Правою рукою Пуран Бгагат взявся за щетинисту холку барасінга, ліву руку зі смолоскипом відвів убік і вийшов із храму в жахливу ніч. Вітру не було, але, поки величний олень, ковзаючи й присідаючи на задні ноги, спускався схилом, дощ мало не загасив світича. Щойно вони вийшли з лісу, як до них приєдналися інші Бгагатові брати. Хоч він їх не бачив, але чув, що лангури тісняться навколо нього, а позаду них чулося “Ух! Ух!” Сони. Від дощу довге сиве волосся Бгагата злиплося пасмами, під його босими ногами хлюпала вода, а жовта хламида обліпила кволе старе тіло, але він, спираючись на барасінга, рішуче спускався вниз. Він був уже не “святою людиною”, а сером Пураном Дасом, К. О. І. І., прем'єр-міністром чималого князівства, людиною, яка звикла командувати, і він ішов рятувати життя. Потік істот – Бгагат зі своїми “братами” – спускався крутою розмоклою стежкою

⁸⁹ У Гімалаях зсуви ґрунту й гірські обвали становлять серйозну загрозу життю людей. Ось лише в серпні поточного року внаслідок зсуву ґрунту після злив щонайменше п'ятдесят людей загинуло, інші пропали безвісти. У місті Шімлі обвалився храм, після чого рятувальники витягли з-під завалів щонайменше дев'ять тіл загиблих. Див.: Shivam Patel. Over 50 killed in Indian Himalayas as rain triggers landslides // Reuters. August 15, 2023. URL: <https://www.reuters.com/world/india/least-18-killed-indian-himalayas-rain-triggers-landslides-2023-08-14> (дата звернення: 7.09.2023).

все нижче й нижче, аж поки копита оленя не цокнули й він на-трапив на стіну току. Відчувши людський запах, олень захрипів. Вони опинилися на краю єдиної кривої сільської вулиці, і Бгагат став стукати посохом у заграбовані вікна ковалеві хати, а смо-лоскип під прикриттям піддашшя розгорівся яскравіше. “Вста-вайте й виходьте! – вигукнув Пуран Бгагат, не пізнаючи власного голосу, бо вже багато років поспіль не розмовляв у голос із людь-ми. – Гора валиться! Валиться гора! Гей, хто в хаті, вставайте й виходьте!”

“Це наш Бгагат, – сказала ковалиха. – Він стоїть там зі своїми звірами. Збирай дітей і скликай людей”.

Заклик ішов від хати до хати, тварини, стиснуті з боків ву-зенькою вуличкою, стривожено скупчилися навколо Бгагата, а Сона нетерпляче пихкав.

Люди (їх було не більше семи десятків), поспішно вискочив-ши на вулицю, у світлі смолоскипів побачили свого Бгагата, що стримував наляканого барасінга, мавпи жалібно смикали його за одяг, а Сона сидів навпочіпки й ревів.

“Через долину – і на той бік! – крикнув Пуран Бгагат. – Не за-лишайте нікого! Ми підемо слідом!”

Тоді люди побігли так, як можуть бігти лише горці, бо вони знали, що під час зсуву треба підніматися якомога вище проти-лежним схилом. Вони з плескотінням перейшли вбрід річечку й лізли, захекавшись, угору терасовими полями на дальньому схи-лі, а Бгагат із “братами” йшов позаду. Викрикуючи імена одне одного (така собі селянська перекличка), селяни піднімались усе вище й вище схилом, а за ними по п’ятах йшов великий барасінг, обтяжений ослабим Пураном Бгагатом. Піднявшись схилом десь на півтори сотні метрів, олень нарешті зупинився під сосна-ми в густому лісі. Інстинкт, що попередив його про початок зсуву ґрунту, підказав йому, що тут він буде в безпеці.

Непритомніючи, Пуран Бгагат осів біля оленя – холодний дощ і важкий підйом добили його, – але спочатку він гукнув туди, де попереду мерехтіли вогні смолоскипів: “Зупиніться й перерахуй-тесь!”, а коли побачив, що вогні збираються до купи, прошепотів оленю: “Побудь зі мною, брате. Побудь... поки... я... відійду”.

Звіддала почулося ніби зітхання, потім – глухий гуркіт, який, посилившись, переріс у ревіння, оглушний рев, і той схил пагорба,

на якому стояли селяни, здригнувся в темряві від удару⁹⁰. Потім хвилин на п'ять усе потонуло в рівному, низькому (як нижнє “сі” органа) й чистому звуці, від якого аж дрижало коріння сосен. Нота стихла, і замість звуку дощу, що падає на скелястий ґрунт і траву, стало чути, як дощ глухо барабанить по м'якій землі. Цей звук говорив сам за себе.

Ніхто із селян – навіть жрець – не наважився заговорити з Бгагатом, який врятував їм життя. Скоцюрбившись, вони сиділи під соснами й чекали ранку. Коли розвиднилося, вони глянули на долину й побачили, що там, де були ліс, терасові поля і помережане стежками пасовище, з'явилася суцільна вогка руда віялоподібна пляма з кількома деревами, кинутими на обвалений схил догори корінням. Ця пляма сягнула високо й того схилу, що прихистив їх, і загатила річечку, яка стала розтікатися озером цегляного кольору. Від села, від стежки до храму, від самого храму й лісу позаду нього не лишилося і сліду. Схил гори завширшки з милю і заввишки кілька сотень метрів геть обвалився, наче зрізаний з верху до низу.

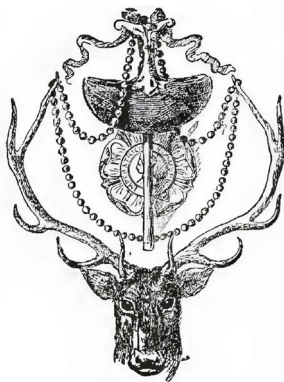
Один за одним селяни пробиралися крізь ліс, щоб помолитися перед своїм Бгагатом. Вони побачили барасінга, що стояв над ним, та втік, коли вони наблизилися, і почули лемент лангурів серед гілок і стогін Сони на пагорбі. Але їхній Бгагат був мертвий; він сидів, схрестивши ноги, притулившись спиною до дерева, з посохом під пахвою та обличчям, зверненим на північний схід.

Жрець сказав: “Дивіться, диво за дивом! Адже саме в такому положенні ховають усіх санньясінів!⁹¹ Тому ось тут, де він сидить, ми зведемо храм нашої святій людині”.

⁹⁰ Опис є достовірним. Наприклад, грандіозний обвал південного схилу кримської гори Демірджі (кр.-тат. Demirci), що 4 квітня 1894 року знищив кілька будинків у кримськотатарському селі, відчувався як місцевий землетрус.

⁹¹ Кіплінг знав про різні способи поховання в Індії. Поблизу дому його батьків у Бомбеї стояла *дахма* – “вежа тиші” парсів (зороастрійців), на якій вони залишають тіла своїх небіжчиків, щоб їх розкльовали грифи, – і він, ще будучи маленьким, запам'ятав, що його мама плакала, коли одного разу знайшла в саду дитячу руку [Kipling 1937]. Найпоширенішою в Індії є, звісно, кремація. Вважається, що вогонь очищує душу померлого й покращує її подальшу долю. Але тіло санньясінів справді не спалюють, а хоронять; іноді тіло в могилі засипають сіллю.

Ще до кінця року вони збудували храм – невелике святилище, складене з каміння і глини, – і назвали гору Багатою; вони й понині поклоняються йому там із лампадами, квітами та різними підношеннями. Але вони не знають, що святим, якого вони шанують, є покійний сер Пуран Дас, К. О. І. І., доктор цивільного права, доктор філософії і т. д., колишній прем'єр-міністр прогресивного просвіченого князівства Могінівала⁹², почесний член і член-кореспондент численних наукових товариств, яких більше, ніж буде колись користі від них на цьому чи тому світі.



Ілюстрації: Джон Локвуд Кіплінг

ЛІТЕРАТУРА

Багавадгіта. “Гіта-артха-санграга” Ямуни / Переклад із санскриту, граматичний розбір, переднє слово й коментарі Д. В. Бурби. Київ, 2021.

Гош М. Сила Матері Калі // **Український тиждень**. 4.05.2023. URL: <https://tyzhden.ua/syla-materi-kali/> (дата звернення: 7.09.2023).

Кіплінг Р. Ліспет: Новеля / Переклад Івана Петрушевича // **Літературно-науковий вістник**. Том 4, кн. 10–12. 1898.

Кіплінг Р. Чудо Пуран-Багата: Оповіданє / Переклад Г. Альбо-вої // **Літературно-науковий вістник**. Т. 9, кн. 1. 1900.

Кіплінг Р. В джунглях / Переклад Кирила Вербина. Львів, 1905.

Кіплінг Р. **Оповідання** [Без благословення церкви; Серед одинених; Близнята; В лісі; В шахті номер двадцять другий; На

⁹² Назва князівства (Mohiniwala) вигадана.

поліцейській стражницї; Повінь; Заздрість оранг-утана; Всі ми троє – одно; Суд Дунгари] / Переклала Н. Романович-[Ткаченко]. Київ, 1910а.

Kipling P. З індійських оповідань [Повінь; Заздрість оранг-утана; Всі ми троє – одно; Суд Дунгари] / Переклала Н. Романович // **Літературно-науковий вістник**. Т. 50, кн. 6. 1910b.

Kipling P. **Той кіт, що ходив, де хотів. Слоненя:** Казки / Переклад О. Кривнюк. Катеринослав, 1918.

Kipling P. **Брати Моуглі:** Оповідання з життя дитини між звірями / Переклав Юр. Сірий. Видання друге. Київ – Відень, 1920.

Kipling P. **От так казки!** Нью Йорк, 1952.

Kipling P. **Ріккі-Тіккі-Таві:** Оповідання. Київ, 1959.

Kipling P. **У селищі смерти.** Німеччина (Кооперативне видавництво “Заграва”), 1962.

Kipling P. Брати Моуглі / Переклад Юрія Сірого // **Юнак** (Торонто), 1963, № 2.

Kipling P. **Мауглі:** 3 Книги Джунглів / Переклад Ст. Прокопчука, Л. Солонька, П. Гандзюри. Київ, 1967.

Kipling P. **Як і чому:** Казки / Переклад Леоніда Солонька. Київ, 1971.

Kipling P. **Мауглі. Як і чому** / Переклад В. Прокопчука, Л. Солонька, П. Гандзюри. Київ, 1979.

Kipling P. **Ріккі-Тіккі-Таві. Слоненя:** Казки / Переклад В. Й. Прокопчука та Л. Т. Солонька. Київ, 1980.

Kipling P. **Як і чому:** Казки / Переклад Леоніда Солонька. Київ, 1984.

Kipling P. Котуко / Переклад за редакцією Олександра Мокровольського // **Книга пригод:** Повісті та оповідання. Київ, 1986.

Kipling P. **Казки та історії.** Київ, 1995.

Kipling P. **Межичасся:** Поетична білінгва / Упорядкування Володимира Чернишенка, вступне слово Максима Стріхи. Тернопіль, 2009а.

Kipling P. **Такі собі казки** / Переклад Н. Дьомової, В. Чернишенка та І. Сав'юк, 2009b.

Kipling P. **Легенди з Книги Джунглів** / Переклад В. Чернишенка. Тернопіль, 2011.

Kipling P. **Такі самі оповідки** / Переклад з англійської Олекси Негребецького. Київ. 2012.

Kipling P. Книга Джунглів / Переклад. Д. О. Радієнко; **Поезії** / Переклад М. В. Стріхи. Передмова та примітки М. В. Стріхи. Харків, 2013.

Kipling P. Кім / Переклад Юлії Джугастрянської за редакцією Володимира Чернишенка. Тернопіль, 2017.

Kipling P. Кім / Переклад Євгена Тарнавського. Київ, 2018.

Kipling P. Зухвалі капітани / Переклад Антона Санченка. Тернопіль, 2019a.

Kipling P. Сім морів: Збірка поезій / Переклад Володимира Чернишенка, Галини Михайловської. Тернопіль, 2019b.

Kipling P. Як війна ввійшла в наші домівки / Переклад Марії й Володимира Чернишеноків // **День**, 8.03.2022. URL: <https://m.day.kyiv.ua/article/ukrayintsi-chytayte/kipling-yak-viyna-vviiyshla-v-nashi-domivku> (дата звернення: 7.09.2023).

Pitter П. Г. Санскрит (граматика) / Переклад, редакція, примітки й переднє слово Д. В. Бурби. Кам'янець-Подільський, 2022a.

Pitter П. Г. Що таке санскрит? / Переклад з російської, вступна стаття та примітки Д. В. Бурби // **Східний світ**, 2022b, № 4. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.04.005>

Стріха М. Кіплінг реальний і вигаданий // **Всесвіт**, 1989, № 5.

Стріха М. Кіплінгові оповідання – нова зустріч // **Всесвіт**, 2011. URL: <https://www.vsesvit-journal.com/old/content/view/967/41/> (дата звернення: 7.09.2023).

Українські історики ХХ століття. Біобібліографічний довідник. Серія “Українські історики”. Вип. 2, ч. 1. Київ – Львів, 2003.

Філь Ю. С. Індуські вестернізовані еліти Північної Індії (1858–1921). Київ, 2018.

Цвях: Шведська казка / За Р. Кіплінгом переказала В. Чередниченко. Харків, 1927.

Чернишенко В. “Український” Кіплінг // **День**, 2020, № 75–76. URL: <https://day.kyiv.ua/article/ukrayintsi-chytayte/ukrayinskyy-kiplinh> (дата звернення: 7.09.2022).

Carrington C. E. The Life of Rudyard Kipling. 1st ed. New York, 1955.

Gandhi M. An Autobiography Or The Story of My Experiments With Truth / Translated from the Original in Gujarati by

- Mahadev Desai. Ahmedabad, 1945. URL: https://www.mkgandhi.org/ebks/law_and_lawyers.pdf (дата звернення: 7.09.2022).
- Gandhi M. K. Collected Works*. Vol. 8. New Delhi, 1998.
- Eliot T. S. Rudyard Kipling // A Choice of Kipling's Verse*. London – New York, 1941.
- Hodgson K. The Poetry of Rudyard Kipling in Soviet Russia // The Modern Language Review*. Vol. 93, No. 4. 1998. DOI: <https://doi.org/10.2307/3736277>
- Kipling R. The Second Jungle Book*. New York, 1921.
- Kipling R. Something of Myself For My Friends Known and Unknown*. London, 1937.
- Kipling R. A study of the Congress by an Eye-witness // The Kipling Journal*. Vol. 94, No. 381. 2020.
- Lycett Andrew. Rudyard Kipling*. London, 1999.
- Maidment R. The Man Who would Horsewhip Kipling: Andrew Harsey and The 1888 National Congress // The Kipling Journal*. Vol. 94, No. 381. 2020.
- Mānavadharmasāstra* [“Закони Ману”] with the *Manubhāṣya* of Medhātithi. Vol. 1. Calcutta, 1967.
- Mason Ph. Kipling: The Glass, the Shadow and the Fire*. London, 1975.
- Öztürk S. Kipling's Eclectic Religious Identity // Epiphany*. No. 3, Special Issue: Identity. 2009.
- Popeliuk V. P. On the Problem of Rendering Rudyard Kipling's Individual Style in Translation // Львівський філологічний часопис*, 2020, № 8. DOI: <https://doi.org/10.32447/2663-340X-2020-8.35>
- Shahane V. A. Rudyard Kipling: Activist and Artist*. Southern Illinois University Press, 1975.
- Taylor S. Not I, not other than I: The life and teachings of Russell Williams*. Ropley, 2015.
- The Mahabharata Critical Edition*. Vol. 12. Poona, 1931.
- Tompkins J. V. S. The Art of Rudyard Kipling*. London, 1959.
- Veretelnik R. Found in Translation: Vasyl Stus and Rudyard Kipling's "If" // Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 2016, No. 3. DOI: <https://doi.org/10.18523/kmhj73950.2016-3.161-186>
- Wilson A. The Strange Ride of Rudyard Kipling*. London, 1977.
- Young W. A. and McGivering J. H. A. Kipling Dictionary*. London, 1967.

Р. Кіплінг

Диво Пурана Бгагата /

Переклад з англійської, вступна стаття
та примітки Д. В. Бурби

Написане Редьярдом Кіплінгом у травні 1894 року оповідання “Диво Пурана Бгагата” – перлина творчості письменника. Попри наявність українських перекладів (перший із яких побачив світ 123 роки тому), поява нового перекладу оповідання є виправданою, оскільки попередні перекладачі не були індологами, не завжди розуміли індійські реалії та інколи неправильно передавали українською мовою індійські власні й загальні назви.

У вступній статті окреслений життєвий і творчий шлях Р. Кіплінга, зокрема описані його робота в аллагабадській газеті “Піонер” і висвітлення ним перебігу четвертого щорічного з’їзду Індійського національного конгресу. Стисло подана історія українських перекладів творів прозаїка й поета, зауважений його вплив на формування міжнародного скаутського руху та його української гілки – Пласту, зазначено надзвичайну актуальність для сьогоденної України низки творів британського літератора. Наведені аргументи на користь слів М. К. Ганді про те, що деякі твори Кіплінга “були сприйняті вельми хибно”. Одним зі свідчень несправедливості звинувачень письменника в расизмі є його оповідання “Диво Пурана Бгагата”.

На думку перекладача, цим оповіданням автор доносить до відома читачів те, чого не розуміють ті індіїстські та неоіндіїстські “духовні” лідери, які дотримуються “жорсткого нейтралітету” в ставленні до агресора і жертв воєнної агресії: зречення світу й справжня духовність, хоч якою б “високою” вона була, не скасовують людяності.

Ключові слова: Р. Кіплінг; “Диво Пурана Бгагата”; Індія; індуїзм; зречення світу; людяність; М. Ганді

R. Kipling

The Miracle of Purun Bhagat /

Translation from English, Introductory Article
and Commentaries by D. Burba

The story *The Miracle of Purun Bhagat* was written by Rudyard Kipling in May 1894. In that year, it was also published in a periodical and in 1895 it appeared as part of the Second Jungle Book. Ukrainian translation of the story first was in print in 1900 in the ninth issue of the Lviv Literary and Scientific Bulletin. The story was translated by Ukrainian historian, philologist, teacher, social and cultural activist Halyna Berlo (1859–1942). Despite the availability of few Ukrainian translations of the story, the appearance of

a new translation is advisable since previous translators were not Indologists and did not always understand Indian realities or sometimes incorrectly transcribed Indian names and terms in Ukrainian.

In the introductory article, the life of R. Kipling and his development as a writer are outlined. In particular, his work in the Allahabad newspaper *Pioneer* and his coverage of the fourth session of the Indian National Congress are described. The history of Ukrainian translations of Kipling's prose and poems is briefly presented, and his influence on the formation of the international scouting movement and its Ukrainian branch is noted. The great relevance of a number of works of the British writer for today's Ukraine is stated.

Arguments in favor of M. K. Gandhi's words that some of Kipling's writings "have been very much misunderstood" are presented. One of the proofs of the injustice of the accusations of racism against Kipling is his story *The Miracle of Purun Bhagat*. According to the translator, with this story the author brings to the attention of the readers the truth that is not comprehended by those Hindu or neo-Hindu spiritual leaders who adhere to "strict neutrality" in their attitude towards the aggressor and victims of military aggression: renunciation and true spirituality do not cancel humanity.

Keywords: R. Kipling; *The Miracle of Purun Bhagat*; India; Hinduism; humanity; M. Gandhi; renunciation

Зміст

<i>Aradzhyoni M. Cultural Heritage of the Crimea during the War: Main Threats and Challenges</i>	3
<i>Зуб (Руденко) Н. М. Київ початку ХХ ст. в романі Юсіфа Везіра Чемаземінлі “Студенти”: місця, події, люди</i>	19
<i>Мавріна О. С. Бейський рід Сіджеут в Криму на шляху до дворянства</i>	44
<i>Огнєва О. Д. Сюжет “Вісім ступ”: історія виникнення і його втілення на танках у традиції тибетського буддизму (танка з Музею мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків)</i>	60
<i>Отрощенко І. В. Тувинський буддизм у ХХ столітті: на шляху модернізації</i>	82
<i>Кіплінг Р. Диво Пурана Багата / Переклад з англійської, вступна стаття та примітки Д. В. Бурби</i>	132

Наукове видання

Україна – Схід:
міжкультурні контакти
в історичній ретроспективі

Літературні редактори: Н. М. Овчарук, О. Я. Орос
Комп'ютерне макетування Я. Є. Ленго

Підписано до друку 14.12.2023. Формат 60х84/16. Папір офсетний.
Друк офсетний. Умов. друк. арк. 10,23. Наклад 50 прим. Зам. 188.

Друк ФОП Панькова А. С.
вул. Симона Петлюри, 30б,
м. Кам'янець-Подільський, Хмельницька обл., 32302
Тел./факс: (03849) 3-90-06, моб. (067) 381-29-43
e-mail: aksiomaprint@ukr.net
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 6561 від 28.12.2018 р.