

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара  
Міністерство освіти і науки України

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара  
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**Філянін Євген Павлович**

УДК 94+930.1](477)"18/19":28(043.3)

**ДИСЕРТАЦІЯ  
РЕЦЕПЦІЇ МУСУЛЬМАНСЬКОГО СВІТУ В  
УКРАЇНСЬКОМУ ПУБЛІЧНОМУ ДИСКУРСІ  
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.**

032 Історія та археологія  
03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело  
Є.П. Філянін

Науковий керівник:  
Каюк Світлана Миколаївна,  
кандидат історичних наук,  
доцент

## АНОТАЦІЯ

*Філянin Є.П.* Рецепції мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 032 Історія та археологія. – Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2024.

У дисертації визначено особливості та способи функціонування рецепцій мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст. з акцентом на академічній, літературній, інституційній його складових. Дослідження виконане у дисциплінарному полі інтелектуальної історії з ракурсом на ісламознавстві та в контексті загального дискурсу орієнталізму. Міждисциплінарний підхід дозволив використати апробовану у літературознавстві методологію рецептивних студій, поширити її на публіцистичні та академічні тексти, що акцептувало комплексну уяву щодо динаміки образу мусульманського світу, його місця в українському інтелектуальному просторі. Зосередження уваги на рецептивних практиках (взаємозв'язок автор-текст-читач) Наддніпрянської України підкреслило особливості постання українського сходознавства під впливом та у протистоянні з академічними ідеями та державною ідеологією Російської імперії.

Сформована історіографічна база дослідження актуалізує дану тему в контексті сучасного розвитку українського сходознавства. Якщо сучасні українські історики концентрують увагу на вивченні історії мусульманських спільнот на українських землях, передусім кримських татарів часів Кримського ханства, турках часів Османської імперії, наслідуючи історіографічну традицію, то світ ідей і текстів – передусім дослідницьке поле літературознавців. Зміна куту зору з акцентом на мусульманській складовій у «ментальних картах» українських інтелектуалів модифікує уяву про період,

який в українській історіографії традиційно пов'язують з українським національним відродженням. Таке розширення дослідницького горизонту дозволяє поєднати українських істориків, письменників, етнографів другої половини XIX – початку XX ст. із практикою побутування загальноєвропейського орієнтального дискурсу, одночасно акцентуючи увагу на власних особливостях. Джерельна база даної роботи підкреслює винятковість та вкоріненість «українського Сходу та сходознавства» в історію та культуру України. Історичний контекст, багатостолітнє співіснування з представниками східних культур на південноукраїнському фронтірі обумовили широку міжкультурну комунікацію, присутність Сходу на сторінках різножанрових українських текстів.

Джерельна база роботи поглиблює усвідомлення спільності українського публіцистичного дискурсу другої половини XIX – початку XX ст., в якому академічні, публіцистичні, художні тексти об'єднані інституційно (часописи, друкарні), не диференційовані дисциплінарно. Умови Російської імперії по відношенню до національного питання (особливо українського), розвинута репресивна політика консолідували український світ ідей, робили його мультиголосним.

Аналіз текстів (джерельна база даного дослідження) дозволив висвітлити образ мусульманського світу українського публічного дискурсу, показати його складну конфігурацію, поліфонічне звучання: негативні риси одночасно перегукувалися з позитивними, розбавлялися імерсійною рефлексією. Цей образ конструювався текстами які є різними за дисциплінарним полем (історія, етнографія, фольклористика) та жанрами літератури (поєми, оповідання, романи), місцем та роллю мусульманського світу в ньому (фон чи центральна тема).

Мусульманський світ українськими інтелектуалами асоціювався переважно з кримськими татарами (татари у тодішній термінології) та турками Османської імперії, отже мав складні історичні рефлексії. Історичні дослідження другої половини XIX ст., вкорінені в етнографізм та

фольклоризм, становили домінуючий оціночний каркас: татарам відводилася або негативна роль, або (рідше, переважно в академічних студіях) – каталізатора козацтва.

Журнали «Основа» та «Киевская старина» як друковані органи українських громад об'єднували довкола себе читачів з українською ідентичністю. Аналіз часопису «Основа» показав домінування негативного образу татар як споконвічних ворогів (у більшості текстів це фонове звучання). Згодом, на сторінках «Киевской старины» з'явилися тексти з чітко окресленим мусульманським звучанням. Поява текстів, пов'язаних з Кримом та кримськими татарами на сторінках україноцентричного видання, представлені як своєрідні ментальні маркери просторових меж українського інтелектуального простору, «ментальних мап». Оповідання «Під мінаретами» Михайла Коцюбинського, опубліковане на сторінках «Киевской старины», передає особливості джадістського дискурсу в Криму. Аналіз інших творів Коцюбинського, які відносяться до кримського циклу, дозволили показати українського письменника-імпресіоніста як ретранслятора ідей джадізму кримськотатарського інтелектуала Ісмаїла Гаспринського.

Тексти авторів, які групувалися довкола українських часописів, швидко ставали відомими та дискутувалися. Прізвища авторів, враховуючи складності функціонування українського інтелектуального простору, лишалися визначальними для подальшого розвитку ідей. В роботі показано, що оригінальні, особливі погляди Михайла Драгоманова (про «турків внутрішніх», які гірші за зовнішніх, та переваги ісламу як релігії), Пантелеймона Куліша (про віротерпимість та релігійну толерантність кримського хана) знаходили читацький відгук, сприймалися як варті уваги та подальшого дослідження ідеї.

В роботі доведено, що художнім творам належить визначне місце у рецепції світу мусульман. Завдяки текстам, написаним наприкінці XIX – на початку XX ст., ракурс висвітлення мусульманських культур змінився. В окремих творах (як «Магомет і Хадиза» Куліша), присвячених класичним для

мусульман коранічним сюжетам, відображені глибокі релігійно-філософські рефлексії та роздуми української інтелектуальної еліти (для Куліша зацікавленість Кораном відбулася на фоні перекладу Біблії на українську мову). В інших (поезіях Лесі Українки, оповіданнях Коцюбинського) передані враження від довгого проживання в Криму та безпосередніх контактів з кримськими татарами. Ці твори, особливо поетичні, сприяли формуванню позитивного ставлення до мусульманської культури та народів, які сповідують іслам. Тому наприкінці XIX – на початку XX ст. в українському публічному дискурсі з'явилися тексти, в яких є не лише толерантне ставлення до мусульман, а заглиблення в їхній світ.

Поезії Лесі Українки показані як приклад позитивного відображення мусульманського світу. Головний фокус поетеси зосереджений на природі півострову. Остання зчитувалася нею як текст. Показано, як образ краси Криму контрастував із загальним занепадом кримськотатарської сучасності. Якщо релігійне дистанціювання з відповідною риторикою – характерна ознака українського дискурсу (горизонт очікування християн), то спільне колоніальне теперішнє (для реалій другої половини XIX – початку XX ст.) для українців та кримських татар мало інше прочитання, очікувало на співпереживання. Тому у поезіях Лесі Українки ракурс до історії змінюється: Кримське ханство, яке тепер в руїнах, має славне давнє минуле. Такі імагологічні інтеракції якісно відрізняють українські східні сюжети від європейських та російських.

Обмеженість кола основних фігурантів українського публічного дискурсу, взаємовплив автор-текст-читач, проілюстрований в роботі через аналіз епістолярної спадщини, унаочнив виключну роль Агатангела Кримського. Творчість українського сходознавця показана через особливості рецепції мусульманського світу, серед яких є диференціація та імерсія. Численні переклади класиків літератури Сходу – результат комунікації української інтелектуальної еліти, переважно Лесі Українки, Івана Франка з Кримським та глибокого усвідомлення останнім різноманіття східних культур.

Тому, віддаючи належну увагу перекладам Фірдоусі та Сааді, Кримський особливо виділяє творчість Хафіза Ширазі, в якому бачить відображення власних почуттів. Хафізу та суфійській поезії належить особливе місце в українському публічному дискурсі, з огляду на творчість Куліша, Кримського, окремі зауваження Тараса Шевченка.

В роботі показано спільність думок Драгоманова, Франка, Кримського щодо взаємовпливів у світовому літературному процесі, особливо в розвитку українських фольклору та літератури в зоні контакту зі східними культурами. Якщо роздуми Франка, Драгоманова сфокусовані на українській історії, літературі, фольклорі, то у Кримського Схід і східне стають окремим самодостатнім предметом зацікавлень. Орієнтація на конкретного українського читача в таких текстах – свідчення здатності тогочасних українських інтелектуалів оцінити твори східних поетичних класиків, зрозуміти думки Кримського щодо проблем мусульманського світу («Мусульманство и его будущее»).

Дана дисертація є першим комплексним історичним дослідженням образу та рецепції мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст., яке поглиблює українське ісламознавство.

**Ключові слова:** інтелектуальна історія, історіографічна традиція, інтелектуальна еліта, український інтелектуальний простір, публічний дискурс, «ментальні мапи», іслам, мусульманський світ, Крим, Османська імперія, кримські татари, «Основа», «Киевская старина», український простір.

## ABSTRACT

*Filianin Y.P.* Receptions of the Muslim World in the Ukrainian Public Discourse in the Second Half of the XIX – Early XX Centuries. – Qualification research paper manuscript.

Thesis for the Doctor of Philosophy degree; Specialty 032 History and Archeology. – Oles Honchar Dnipro National University, Dnipro, 2024.

The dissertation identifies the peculiarities and modes of functioning of the Muslim world's perceptions in the Ukrainian public discourse of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries, with an emphasis on its academic, literary, and institutional components. The study was carried out in the disciplinary field of intellectual history, focusing on Islamic studies and the context of the general discourse of Orientalism. The interdisciplinary approach allowed the usage of the reception study's methodology, tested in literary studies, and extended to academic texts. This enables a comprehensive view of the dynamics of the Muslim world image and its place in the Ukrainian intellectual space. The focus on the receptive practices (author-text-reader relationship) of Dnipro Ukraine emphasized the peculiarities of the Ukrainian Orientalism emergence under the influence of the Russian Empire's academic ideas and in opposition to it.

The formed historiographical basis of the study makes the topic relevant in the context of the modern development of Ukrainian Islamic studies. Contemporary Ukrainian historians, following the historiographical tradition, focus on the history of Ukrainian Muslim communities, primarily the Crimean Tatars of the Crimean Khanate and the Turks of the Ottoman Empire. On the other hand, the world of ideas and texts is the research field of literary scholars. The change of perspective in the «mental maps» of Ukrainian intellectuals emphasizes the Muslim component in Ukrainian history. This change modifies the idea of the period that Ukrainian historiography traditionally associates with the Ukrainian national revival. This broadening of the research horizon allows us to connect Ukrainian historians, authors, and ethnographers of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries with the practice of pan-European orientalist discourse while emphasizing

their peculiarities. The source base of this work emphasizes the exclusivity and rootedness of the «Ukrainian East and Orientalism» in the history and culture of Ukraine. The historical context and centuries-long coexistence with representatives of Eastern cultures on the southern Ukrainian frontier led to extensive intercultural communication and the presence of the East in various Ukrainian texts.

The thesis source base deepens the awareness of the Ukrainian public discourse of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries and its unity, in which academic, journalistic, and literary texts were united institutionally and were not differentiated disciplinarily. The conditions of the Russian Empire in relation to the national question (especially the Ukrainian one) and the developed oppressive policy consolidated the Ukrainian world of ideas and made it multivocal.

The analysis of the texts (the source base of this study) allowed us to highlight the image of the Muslim world in the Ukrainian public discourse, to show its complex configuration and polyphonic sound: negative features simultaneously echoed with positive ones and diluted with immersive reflection. This image was constructed by texts that differed in their disciplinary field (history, ethnography, folklore) and literary genres (poems, short stories, novels), as well as in the place and role of the Muslim world in it.

Ukrainian intellectuals associated the Muslim world primarily with the Crimean Tatars (Tatars in the terminology of the time) and the Turks of the Ottoman Empire and thus had complex historical reflections. Historical studies of the second half of the nineteenth century, rooted in ethnography and folklore, constituted the dominant evaluative framework: Tatars were either assigned a negative role or (less often, mostly in academic studies) a catalyst for the Cossacks.

The «Osnova» and «Kievskaya Starina» journals, being the print media of Ukrainian communities, united Ukrainian readers. An analysis of the «Osnova» showed the dominance of the negative image of Tatars as eternal enemies. Subsequently, texts with a clearly defined Muslim character appeared in «Kievskaya Starina». The appearance of texts related to Crimea and the Crimean Tatars in a Ukraine-centered publication is presented as a kind of mental marker of the



Ukrainian intellectual space boundaries, «mental maps». The «Under the Minarets» short story by Mykhailo Kotsiubynskyi, published in «Kievskaya Starina», conveys the peculiarities of the Jadidist discourse in Crimea. The analysis of other Crimean works by Kotsiubynskyi showed the Ukrainian impressionist author as a conduit for the Jadidism ideas of Crimean Tatar intellectual Ismail Gasprinsky.

The texts of authors grouped around Ukrainian journals quickly became known and discussed. The names of the authors, given the complexities of the Ukrainian intellectual space, remained crucial for the further development of ideas. The paper shows that the original, unique views of Mykhailo Drahomanov (on the «internal Turks» who are worse than the external ones and the advantages of Islam as a religion) and Panteleimon Kulish (on religious tolerance in general and religious tolerance of the Crimean khan) found a reader's response, were perceived as ideas worthy of attention and further research.

The paper proves that works of fiction play a significant role in the reception of the Muslim world. Thanks to the texts written in the late nineteenth and early twentieth centuries, the perspective of Muslim cultures changed. Some works (such as Kulish's «Mohammad and Hadiza»), which are devoted to classical Qur'anic stories, depict the deep religious and philosophical reflections of the Ukrainian intellectual elite (for Kulish, his interest in the Qur'an originated during the time of his translation of the Bible into Ukrainian). Others (Lesya Ukrainka's poetry and Kotsiubynskyi's short stories) convey impressions of a long residence in Crimea and direct contacts with Crimean Tatars. These works (poetry especially) contributed to forming a positive attitude toward Muslim culture and people who professed Islam. Therefore, in the late nineteenth and early twentieth centuries, texts that expressed a tolerant attitude toward Muslims and delved into their world appeared in the Ukrainian public discourse.

Lesya Ukrainka's poetry is shown as an example of a positive reflection of the Muslim world. The poet's main focus is on the nature of the Crimean Peninsula. She read the latter as a text. It is shown how the image of the beauty of Crimea contrasted with the general decline of Crimean Tatar power status. If religious

distancing with the corresponding rhetoric is a characteristic feature of Ukrainian discourse (the horizon of Christian expectations), then the common colonial present (the second half of the nineteenth and early twentieth centuries) for Ukrainians and Crimean Tatars had a different reading. In this case, empathy was expected. Therefore, in Lesia Ukrainka's poetry, the perspective on history changes: the Crimean Khanate is depressed but simultaneously has a glorious ancient past. Such imagological interactions qualitatively distinguish Ukrainian oriental stories from European and Russian ones.

The limited circle of the main figures in Ukrainian public discourse and the author-text-reader relationship presented in the paper through the analysis of epistolary heritage illustrated the exceptional role of Agathangel Krymsky. The work of the Ukrainian orientalist is shown through the peculiarities of his reception of the Muslim world, including differentiation and immersion. Numerous translations of the classics of Oriental literature are the result of communication between representors of the Ukrainian intellectual elite, mainly Lesya Ukrainka, Ivan Franko, and Krymsky, and the latter's deep awareness of the diversity of Eastern cultures. Therefore, while paying attention to the translations of Ferdowsi and Saadi, Krymsky especially emphasizes the work of Hafez Shirazi, in which he sees a reflection of his own feelings. Hafez and Sufi poetry have a special place in the Ukrainian public discourse, given the works of Kulish, and Krymsky, and some remarks by Taras Shevchenko.

The paper shows the commonality of thoughts of Drahomanov, Franko, and Krymsky on mutual influences in the world literary process, especially in the development of Ukrainian folklore and literature in the area of contact with Eastern cultures. While Franko and Drahomanov's reflections were focused on Ukrainian history, literature, and folklore, Krymsky's reflections on the East became a separate, self-sufficient subject of interest. The focus on an educated Ukrainian reader in such texts is evidence of the ability of Ukrainian intellectuals of the period to appreciate the works of Eastern poets and understand Krymsky's thoughts on the problems of the Muslim world («Muslims and their Future»).

This dissertation is the first comprehensive historical study of the image and reception of the Muslim world in the Ukrainian public discourse of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries, which deepens Ukrainian Islamic studies.

**Keywords:** intellectual history, historiographical tradition, intellectual elite, Ukrainian intellectual space, public discourse, «mental maps», Islam, the Muslim world, Crimea, Ottoman Empire, Crimean Tatars, «Osnova», «Kievskaya Starina», Ukrainian space.

**СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ**  
*Статті у фахових наукових виданнях та виданнях, включених у міжнародні*  
*наукометричні бази:*

Філянін, Є., 2021. Рецепції мусульманського світу на сторінках «Киевской старины». *Чорноморська минувшина: записки Відділу історії козацтва на півдні України: зб. наук. пр., Вип. 16, с. 57-64.*  
<https://doi.org/10.18524/2519-2523.2021.16.245739>

Філянін, Є., 2023. Агатангел Кримський: рецепція мусульманського світу в контексті українського простору кінця XIX – початку XX ст. *Zaporizhzhia Historical Review*, Т. 7. № 59, с. 223-228.  
<https://doi.org/10.26661/zhv-2022-7-59-22>

Філянін, ЄП., 2023. Образ сходу в українському публічному дискурсі кінця XIX ст. (на прикладі текстів Пантелеймона Куліша). *Східний світ*, №. 4, с. 142–154. <https://doi.org/10.15407/orientw2023.04.142> (у співавторстві з Каюк, С.М.)

Філянін, Є., 2023. Мусульманська культура кримських татар кінця XIX – початку XX ст.: рецепція Михайла Коцюбинського. *Чорноморська минувшина: записки Відділу історії козацтва на півдні України : зб. наук. праць*, Вип. 18. с. 103-116. <https://doi.org/10.18524/2519-2523.2023.18.292464>

**Публікації в зарубіжних спеціалізованих виданнях**

Filianin, Y., 2022. The Turkic World Through The Eyes Of Ukrainian Intellectuals Of The Late XIX - Early XX Century (Based On M. Drahomanov's Works). *Congress of International Eastern European Studies, Izmir*, p. 102-108.

Kaiuk, S., and Filianin, Y., 2023. The Muslim World in the Ukrainian Public Discourse of the Late 19th and Early 20th Centuries: Edited by Elmira Muratova, Elmira Akhmetova. 2023. *Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century: Daily Life, Identity, Intellectual Thought and Education*. «Idrak» Public Union, Baku. Chapter 4. p. 87-105.

### Наукові праці апробаційного характеру

Філянін, ЄП., 2021. Українські письменники про сусідній тюркський світ (за матеріалами «Киевской старины»). *XXIV Сходознавчі читання А. Кримського: матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 30-річчю Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України*. Київ, 21 грудня 2021 року. Київ: Видавничий дім «Гельветика». с. 364-366.

Filianin, Y., Hurko, O., 2021. Christianity and Islam in Ukrainian Historiography – Religious Reception Studies Perspective. *Modern scientific and technical research in the context of language space (in English): materials X Region. Scientific-practical conf. young scientists and students*. Dnipro, May 13. 2021. Dnipro: Gerda. с. 102-104.

Філянін, ЄП., 2021. Рецепція ісламу українським суспільством у контексті актуальних проблем глобалізації світу. *Український правовий вимір: пошук відповідей на глобальні міжнародні виклики [Текст]: матеріали III міжнародної науково-практичної конференції*. Дніпро, 14 травня 2021 рік. Дніпро: Університет митної справи та фінансів. с. 136-138.

## Зміст

Вступ.....	15
Розділ 1 Інформаційна та теоретико-методологічна основа дослідження.....	25
1.1 Мусульманський світ в українській історіографії .....	25
1.2. Джерельна база роботи.....	37
1.3. Методологічна основа дослідження.....	46
Розділ 2 Рецепції мусульманського світу: від публіцистичної літератури до академічних студій.....	63
2.1 Рецепція мусульманського світу в журналі «Основа».....	63
2.2. Академічні тексти Пантелеймона Куліша.....	86
2.3. Східний світ на сторінках «Киевской старины».....	89
2.4. Академічні розвідки Михайла Драгоманова .....	98
Розділ 3 Мусульманський світ у творах української художньої літератури	107
3.1. Релігійно-філософські пошуки Пантелеймона Куліша.....	107
3.2. Образ Криму в поезії Лесі Українки. ....	120
3.3. Оповідання Михайла Коцюбинського як ретранслятор ідей джадідизму з кримськотатарського дискурсу в український. ....	144
Розділ 4 Агатангел Кримський та зародження українського сходознавства	169
4.1. Кримський та ступінь розвитку українського сходознавства в кінці XIX – на початку XX ст. ....	169
4.2. Особливості рецепції Кримського: диференціація та імєрсія.....	174
4.3. Рецепція мусульманської освіти та преси. ....	180
4.4. Переклади як рецепція Сходу. ....	186
Висновки .....	193
Список використаних джерел та літератури .....	199

## Вступ

**Актуальність** теми визначається як її міждисциплінарним виміром, в якому історії ідей, інтелектуальній історії віддається першість, так і предметним полем. Мусульманський світ – новий для українських дослідників ракурс, обтяжений багат шаровими упередженнями, ускладнений етапом становлення відповідних академічних інституцій. Проте увага до мусульманської складової історії та сучасності – не тільки шлях до пізнання власного минулого, а й розуміння складних суспільних, геополітичних процесів, що відбуваються у сучасному світі.

Islamic Study – напрямок академічних досліджень, які є інституційно розвинутими та популярними в світі. Українські гуманітарії лише приступаються до цих студій, відновлюючи традиції, які були закладені на початку ХХ ст. і потім надовго перервані. Практично друге відродження академічного сходознавства актуалізує дослідження з історії ідей як визначальний напрямок подальшого кола питань.

Акцент на українському інтелектуальному просторі другої половини ХІХ - початку ХХ ст. у поєднанні з нетрадиційним для української історіографії ракурсом відкриває нові грані узвичаєних, усталених сюжетів та образів, пов'язаних з процесом, що дістав назву «українське національне відродження», дозволяє побачити нові риси української ідентичності. Пошуки себе в імагологічній парадигмі, де образи іншого затьмарені плямами чужого, які часто вдало ідеологічно сконструйовані імперіями, - питання, характерні для часів історичного роздоріжжя та вибору. Інтерес до ісламознавчих досліджень, які в останні роки заявили українські літературознавці, релігієзнавці, філософи, соціологи тощо актуалізує нове коло питань сучасних інтелектуалів, спрямованих на пошуки свого місця в глобальному світі минулого і теперішнього. Увага до українського інтелектуального простору часів його формування з боку істориків – відповіді на актуальні дослідницькі питання сучасності, пошуки орієнтирів у попередніх історичних циклах,

прагнення швидше зрозуміти власний інтелектуальний спадок. Український публічний дискурс (як минулий, так і сучасний) в такий спосіб постає як частина загальноєвропейського та світового, для якого дослідницька вісь Схід-Захід є невід'ємною. Розуміння динаміки поглядів щодо світу Сходу, мусульманського світу як дихотомії Заходу, з одного боку, та як власного минулого, з іншого, українськими інтелектуалами, - шлях для усвідомлення особливостей та відмінностей історичного місця України, власних рефлексій та самопрезентації.

Міждисциплінарний підхід сприяє розумінню світу ідей, оскільки дозволяє використовувати методологічний інструментарій із сусідніх галузей знань. Історичним розвідкам може послугувати теорія рецесії, або рецесивна естетика (Reception Study) – ефективний та випробуваний літературознавцями метод опрацювання художніх текстів з акцентом на ролі читача. Для дослідження українського публічного дискурсу другої половини XIX – початку XX ст., який переживав період інституційного становлення (виникнення культурних та академічних осередків ще з нечітким дисциплінарним полем, різноманітних часописів, так само різножанрових за текстами), випрацьовував діалог з власною читацькою аудиторією та взаємозв'язок автор-читач, – ця методологія підкреслює актуальність теми та моделі даного дослідження, новизну результатів.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконувалась в межах науково-дослідної теми історичного факультету Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара «Актуальні проблеми історичного українознавства та прикладної історії» (державний реєстраційний номер 0122U001330 (2022–2024)).

**Об'єктом** дослідження є український інтелектуальний простір Наддніпрянської України другої половини XIX – початку XX ст. в контексті загального орієнтального дискурсу.

**Предмет** дослідження є мусульманський світ у рецесивних практиках українських публічних інтелектуалів другої половини XIX – початку XX ст.



**Мета дисертаційної роботи** – визначити особливості та способи функціонування рецепцій мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст., з акцентом на академічній, літературній, інституційній його складових.

Для досягнення мети було поставлено наступні дослідницькі **завдання**:

- проаналізувати стан наукової розробки теми: літературу з інтелектуальної історії, історії розвитку українського національного відродження другої половини XIX – початку XX ст. для створення історіографічного каркасу дослідження;
- виявити, провести експертизу джерел, які презентують різноплановість поглядів українських письменників, істориків, філософів, суспільних діячів тощо на мусульманський світ як практично тотожний Сходу для українського інтелектуального простору;
- з'ясувати методологічні можливості теорії рецепції як інструментарію для дослідження українського публічного дискурсу;
- висвітлити образ мусульман на сторінках періодичних журналів «Основа» та «Киевская старина» як найбільш знакових видань, які стали першими українськими публічними інституціями та формували коло автор-читач української ідентичності;
- виявити та проаналізувати тексти, які відображали динаміку поглядів представників українського академічного світу другої половини XIX – початку XX ст. щодо мусульманського світу;
- показати рецепції мусульманського світу у знакових творах української художньої літератури;
- проаналізувати погляди Агатангела Кримського у творчому взаємозв'язку з тогочасними українськими інтелектуалами та у контексті становлення українського сходознавства.

**Хронологічні межі дослідження** охоплюють другу половину XIX – початок XX ст. та обумовлені формуванням та становленням українського публічного дискурсу, виникненням українських часописів, постановням

українських культурницьких та академічних осередків, в межах яких відбувалася кристалізація української інтелектуальної думки як окремої та самодостатньої в своїх історичних, культурних, суспільних уявленнях (від середини XIX ст. – нижня межа). Мусульманський світ в українському ментальному просторі посідав виняткове (в порівнянні із Західною Європою) місце та мав певний етнічний вимір, асоціювався передусім з кримськими татарами та турками. Образ останніх ускладнювався зовнішньополітичними чинниками, впливом російської імперської ідеології. Тому верхня хронологічна межа обумовлена передоднем Першої світової війни. Проте світ ідей не відповідає політичній періодизації, часто її обумовлює. Тому інколи хронологічні межі свідомо порушуються.

**Географічні межі** визначаються специфікою дослідження, виконаного в руслі інтелектуальної історії. Ідеї важко обмежуються територіально, у даному випадку є наслідком взаємовпливів інтелектуального простору Західної Європи, Російської та Османської імперій, становленням на цьому фоні власного українського наративу. Особливості політичного розвитку українських земель у складі Російської та Австро-Угорської імперій обумовлюють тісний зв'язок діячів українського національного відродження. Проте до уваги беруться передусім ті особи, чия інституційна діяльність була пов'язана із *Наддніпрянською Україною* та, відповідно, Російською імперією, а найголовніше – тексти яких мали можливість вільно побутувати та читатися у цьому географічному просторі. Українські землі Австро-Угорщини до уваги свідомо не беруться, оскільки мали інші особливості організації та функціонування публічного дискурсу на інституційному рівні, зумовлених відмінною зовнішньою політикою імперії та власним історичним контекстом. Наддніпрянська Україна історично пов'язана з мусульманським світом (Кримське ханство, Османська імперія), що обумовило специфіку публічного дискурсу XIX – початку XX ст., заглибленого в регіональний етнографізм та історизм.

**Методологічна основа дослідження.** Висвітленню методологічних особливостей даної роботи присвячено спеціальний структурний підрозділ. Тут лише зазначимо, що принципи науковості та історизму стали основними для постановки теми та побудови моделі дослідження, формування інформаційної бази. Reception studies як методологічний концепт, що дає сучасний інструментарій для дослідження текстів як уособлення світу ідей, вважаємо найбільш доцільним. Reception studies як стійкий фразеологізм, який широко використовується у сучасних гуманітарних дослідженнях, підкреслює перспективність міждисциплінарного підходу (New Voices in Classical Reception Studies, 2006)<sup>1</sup>. Дослідження побудоване на широкому спектрі загально наукових та конкретно-історичних методів.

**Наукова новизна** визначається тим, що дисертаційна робота є першим комплексним історичним дослідженням образу та рецепції мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст. У дослідженні вперше:

- проведено комплексний аналіз української історіографічної спадщини, літературознавчих досліджень у контексті відображення мусульманського світу в уявленні українських інтелектуалів другої половини XIX – початку XX ст., як складової більш широкого орієнтального дискурсу;

- проаналізовано зміст часопису «Основа» як одного з перших українських публіцистичних видань та, практично, першої української інституції, довкола якої формувалося коло автор-читач, на предмет звучання на сторінках журналу мусульманської (турецької та татарської у тогочасному звучанні, кримськотатарської – у сучасному) тематики, показано її важливість та вагу для українських інтелектуалів другої половини XIX ст.;

---

<sup>1</sup> New Voices in Classical Reception Studies (<https://fass.open.ac.uk/research/newvoices>) – щорічний збірник міжнародного академічного товариства Classical Reception Studies на базі Відкритого університету (Великобританія), який закликає до міждисциплінарної комунікації.

- проаналізований публічний дискурс, який мав місце на сторінках «Киевской старины» - знакового видання українського громадівського руху – щодо відображення на його сторінках рецепції Сходу;
- відтворено кореляційний зв'язок між текстами Михайла Коцюбинського та Ісмаїла Гаспринського і, як наслідок, інтелектуальний ланцюг між кримськотатарським джадістським та українським публічним дискурсами;
- на прикладі оповідань Коцюбинського проведено мовно-стилістичний (семантичний) аналіз українських літературних текстів і в такий спосіб відтворено можливості усвідомленості мусульманської тематики українським читачем (імпліцитним та реальним);
- показано спільність та єдність українського інтелектуального простору другої половини XIX – початку XX ст., представленого письменниками, істориками, філософами, які за умов дисциплінарної невизначеності, інституційного становлення та кристалізації на цьому української ідентичності створювали вирішальний для публічного дискурсу колообіг автор-текст-читач-автор;
- аргументовано визначальну роль істориків, етнографів для визначення дослідницьких орієнтирів (Драгоманов, Куліш) у вивченні Сходу та коригуючу роль письменників і поетів (Леся Українка, Коцюбинський) в імагологічному звучанні Криму і кримських татар;
- уточнено вагоме значення Кримського у розвитку українського орієнтального дискурсу, що підсилюється його роллю конкретного читача знакових українських публіцистичних, художніх текстів;
- орієнтуючись на концепт «символічна географія» накреслено «ментальні мапи» українського інтелектуального простору кінця XIX - початку XX ст., до об'єктиву якого потрапив Крим і кримські татари;
- уточнено особливості становлення та розвитку українського сходознавства, відмінного від західноєвропейського та російського.

**Теоретичне значення дослідження.** Вперше здійснена реконструкція рецепцій мусульманського світу в українському публічному дискурсі, що дозволяє змінити уяву про український інтелектуальний простір другої половини XIX – початку XX ст. Отримані результати посилюють розвиток ісламознавства як нового для українського академічного простору напрямку, підкреслюють значення не тільки конкретно історичних досліджень, що присвячені історії мусульман на українських землях, а й історії ідей українських інтелектуалів щодо мусульманського світу. В такий спосіб посилено усвідомлення специфіки, особливостей «українського сходознавства». Концепт «символічної географії», апробований новітніми дослідженнями українських істориків, доповнено поглядами на просторові межі українських інтелектуалів. Методологія рецептивних студій, яка в даному дослідженні поширена на академічні, публіцистичні тексти, підкреслює можливість її застосування для дослідження публічного дискурсу, суспільної думки тощо.

**Практичне застосування** здобутих результатів дисертаційної роботи можливе у кількох напрямках. Результати можуть бути використані при проведенні подальших теоретичних та практичних студій у контексті теорії рецепції як академічно потенційної для міждисциплінарних досліджень. Матеріали даної роботи можуть бути корисними для створення конкретно-історичних досліджень з мусульманської складової історії України, полікультурної української історії, україно-кримськотатарських та україно-турецьких взаємин, історії суспільної думки України тощо. Результати дослідження можуть бути використані у навчальному процесі, зокрема у інтеграції до загальних та спеціальних курсів з історії (всесвітньої та української), релігії та релігієзнавства, літератури та літературознавства. Як ілюстративний матеріал результати дослідження можуть бути використані у релігійній та культурній дипломатії.

**Подальші перспективи дослідження** полягають у можливостях розширення академічного ракурсу щодо мусульманської складової не тільки в

конкретно історичних працях з історії українських земель, а й у вивченні інтелектуального, публічного дискурсу, який вважається україноцентричним. Міждисциплінарний підхід, застосований у даному дослідженні, дозволяє сподіватися на розширення дослідницького поля за рахунок зміни системи координат, де відправною точкою координат може бути не тільки історія, а й релігієзнавство та літературознавство та погляди цих академічних студій на історію. Дане дослідження слугує формулюванню наступного кола завдань, які можуть бути сфокусовані на усвідомленні імперського минулого у складному постколоніальному вимірі. Українське сходознавство як окремий дослідницький напрямок (поки ще у такому термінологічному звучанні, але з розумінням необхідності зміни понятійного апарату, виробленню власних дефініцій) може бути доповнене у частині початкової історії та становлення. Зрозумілими стають подальші дослідницькі завдання щодо особливостей українського сходознавства як академічного напрямку, відмінного від західноєвропейського та російського.

**Особистий внесок** дисертанта полягає у постановці та вирішенні актуальної наукової проблеми, виявленню та систематизації джерел, частина з яких у такому тематичному звучанні постають вперше, їх комплексному аналізі, побудованому на методології рецептивної естетики, з акцентом на читачеві як активному суб'єкті українського публічного дискурсу другої половини XIX – початку XX ст. У спільно підготовлених з Світланою Каюк публікаціях «Образ сходу в українському публічному дискурсі кінця XIX ст. (на прикладі текстів Пантелеймона Куліша)» та «The Muslim World in the Ukrainian Public Discourse of the Late 19th and Early 20th Centuries» особистий внесок полягає в аналізі текстів Пантелеймона Куліша та конструюванні образу Сходу, висвітленні кримськотатарського дискурсу у творах Михайла Коцюбинського.

**Апробація результатів дослідження.** Основні результати дисертаційного дослідження були апробовані на міжнародних, всеукраїнських, регіональних наукових конференціях. Серед них: X

регіональна науково-практична конференція молодих науковців та студентів (Дніпро, 2021), III міжнародна науково-практична конференція «Український правовий вимір: пошук відповідей на глобальні міжнародні виклики» (Дніпро, 2021); міжнародна конференція «XXIV Сходознавчі читання А. Кримського», присвячена 30-річчю Інституту сходознавства імені А.Ю. Кримського НАН України (Київ, 2021); XXXII сесія дніпровського осередку Наукового товариства імені Шевченка (Дніпро, 2021); X регіональна науково-практична конференція молодих вчених і студентів (Дніпро, 2021); III міжнародна науково-практична конференція «Український правовий вимір: пошук відповідей на глобальні міжнародні виклики» (Дніпро, 2021), конгрес міжнародних східноєвропейських студій «Соціальна та економічна історія Східної Європи» («Social and Economic History of Eastern Europe», Ізмір, Туреччина, 2022); конгрес міжнародних східноєвропейських студій «Місто та цивілізація» («Kent ve uygarlik», Сіноп, Туреччина, 2023), XI Міжнародна школа ісламознавства (Стамбул, Туреччина, 2023).

**Публікації.** Основні положення та висновки дисертації викладені у 9 публікаціях автора, у тому числі 4 у фахових виданнях (1 з них відноситься до категорії А та внесена до міжнародної бази Scopus), 1 у щорічному зарубіжному виданні, 1 як розділ міжнародної колективної монографії, 3 - тези доповідей на конференціях.

**Структура дисертаційної роботи** побудована відповідно меті дослідження і підпорядкована передусім її основній ідеї, а отже - аналізу текстів (основних джерел для дослідження публічного дискурсу). Тому основним критерієм при формуванні структури були тексти, які при всій дисциплінарній та жанровій нечіткості, були розраховані на читача з певними інтересами та уподобаннями.

Подібна структура підкреслює методологію даного дослідження. Рецептивна естетика передбачає концентрацію уваги на тексті та його читачах як активних суб'єктах публічного дискурсу. Тому розділи даного дослідження структуровані за умовними групами, відповідно до сучасного академічного

дисциплінарного поля, а твори одних і тих самих авторів присутні у різних розділах (як, наприклад, Пантелеймона Куліша, Михайла Драгоманова, Михайла Коцюбинського тощо). Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури.



## Розділ 1

### Інформаційна та теоретико-методологічна основа дослідження

#### 1.1 Мусульманський світ в українській історіографії

Схід як окремий академічний напрямок завершеного вигляду набуває у західноєвропейському дискурсі XIX ст. у формі орієнталізму – синтезу візії мистецтва, літератури, культурології Заходу про інший світ, який позначається як орієнтальний (Саїд, 2001). Походи Наполеона Бонапарта в Єгипет, британська присутність в Османській імперії, Британська колонізація Індії, Французький колоніалізм Південно-Східної Азії сприяли східним академічним дослідженням. Орієнт стає модним, пронизує навіть сферу побуту європейців. Цьому сприяє загальне уявлення про Схід, який в рецепціях Заходу виглядає як загадковий, замріяний, невідомий (Пуліна, 2010, с. 10-11). Довершеність і завершеність орієнталізму на інституційному рівні (академічні кафедри, центри сходознавства) стають орієнтиром для наслідування дослідниками з Російської імперії, академічний простір якої часто був вторинним. Українські інтелектуали багато в чому наслідували цим тенденціям.

Друга половина XIX – початок XX століття – період, який українська історіографія називає «українським національним відродженням», коректніше – завершальною його фазою. Українські академічні дослідження цього часу закономірно вирізнялися україноцентризмом, головним чином зосереджуючись на темах, пов'язаних з українською історією та культурою. Проте вивчення української минувшини не могло обійтися без включення сюжетів, пов'язаних зі східними культурами.

Українське сходознавство (при всій умовності самого цього визначення) у цей період перебувало на стадії формування і переважно представлялося через ряд історичних, етнографічних та літературних праць. Академічний простір Наддніпрянської України був адміністративно пов'язаним із

Петербургом, де приймалися кадрові рішення та формувалися власні дослідницькі центри. Тим часом вплив західноєвропейських інтелектуалів залишався значущим і для діячів Петербурзької академії наук. Українські дослідники були добре ознайомлені як з поглядами, методологією та тематикою своїх західних колег через особисті зустрічі під час подорожей, відрядження, власного листування тощо, так і з інтелектуальними осередками, що формувалися у цей час у Петербурзі.

У другій половині XIX – на початку XX ст. в українському інтелектуальному дискурсі з'явилося чимало праць, які стосувалися дослідження фольклору та етнографії і мали зв'язок зі східною тематикою. Серед них передусім варто відмітити наступні дослідження: «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» Федора Кондратовича (Ф. Вовк) (1883, с. 27-66), «Турецкие анекдоты в украинской народной словесности» Михайла Кузьмичевського (Драгоманова) (1886, с. 209-239), «Где жили Переяславские торки?» Олексія Стороженка (1899, с. 283-290). Поруч з ними, на сторінках того ж самого видання, з'явилися художні твори, що були присвячені мусульманській культурі: «Останній Гирей» (М. Л., 1904, с. 74-102), «Роксолана» Галини Комарової (1904, с. 597-604) та «Під Мінаретамі» Михайла Коцюбинського (1905, с. 373-422). Передусім у них йшлося про татар і турків, тобто про народи, які сповідували іслам і жили поруч з українцями. Вперше ці твори були надруковані на сторінках «Киевской старины» – журналу, який вважається центральною публіцистичною та академічною трибуною українофілів, оскільки був друкованим органом Київської громади. Поява текстів з відповідними сюжетами є зрозумілою, адже протягом тривалого часу на українських землях поруч проживали народи, які генетично передували сучасним українцям, кримським татарам, туркам, а з часів пізнього середньовіччя сповідували християнство та іслам. Історія українських земель, яка була в центрі академічного зацікавлення діячів Київської громади, займає своє законне

місце на сторінках друкованого видання, яке апріорі вважається україноцентричним.

Крім зовнішніх факторів впливу, пов'язаних зі спільністю гуманітарного академічного простору другої половини XIX – початку XX ст., його орієнтацією на західноєвропейські тенденції, для українських інтелектуалів існували внутрішні, не менш важливі чинники. Українська історіографічна традиція виробила власне ставлення до Сходу, обумовлене передусім багатовіковим співіснуванням з представниками східних культур на південноукраїнському фронтірі. Тривала комунікація людей Заходу та Сходу випрацювала власні наративи, які були відмінними від західноєвропейських. Не могли такими не бути, оскільки мова йде про безпосередні, сусідські контакти та взаємовпливи. Творення першої держави Русь, яка українофілами другої половини XIX - XX ст. починає розглядатися як власний простір, відбувалося за тісних контактів з печенігами та половцями. Поява кримських татар та ногайців на території Кримського півострова, сусідніх причорноморських та приазовських степів взаємодію зі Сходом пожвавила.

Сучасний український літературознавець Ірина Пупурс зазначає, що в українському романтичному сходознавстві переважають ті різновиди Сходу, що обумовлені українським степовим фронтіром (2017; Кулеш, 1843). Цю думку розвиває Людмила Грицик та звертає увагу на те, що за часів Середньовіччя Схід був дуже помітним як фактор розвитку української літератури. Особливу роль відігравав релігійний чинник та шлях східних пам'яток через Візантію в Україну. У подальшому східний вектор перебував у центрі уваги української інтелектуальної еліти, створюючи надійний ґрунт для власного сходознавства як напрямку в літературі та суспільній думці. Отже, маємо цікаві твори «Повість про Варлаама і Йоасафа», «Повість про Акира Премудрого», «Притча про сліпого і Кривого», трактати «Аль Коран», «Лебідь» Галятовського, «Мандри» Григоровича-Барського тощо (Грицик, 2020, с. 16). Зацікавленість сюжетами з історії та культури Близького та Далекого Сходу так само яскраво представлена на сторінках творів української

літератури. На це звертав увагу Михайло Якубович (сучасний український сходознавець та перекладач Корану) у передмові до книги Соломії Вівчар з красномовною назвою «Українські просвітителі та іслам». Така «вкоріненість» дозволяє говорити про сприйняття мусульманського українськими інтелектуалами не завжди як «чужого», а «іншого». Тому, маємо в українській літературі ознаки культурного простору, які у чомусь схожі зі зразками балканської та центральноєвропейської традицій (2020, с. 5-7).

Українська рецепція народів Криму довго мала достатньо поверхневий характер, переважно концентрувалася на сусідстві з кримськими татарами, вірніше - боротьбі на фронті. Козацько-татарський антагонізм домінував в українському фольклорі, а слідом у переказах українських етнографів, істориків, мовознавців тощо. Анексія Криму Російської імперією 1783 р. змінила не лише вектор такої комунікації, а й якість інтелектуальних зв'язків. Українські письменники, суспільні діячі стали частіше бувати в Криму, спостерігати безпосередньо традиції та побут його корінних народів, що знайшло своє відображення у текстах (Кочерга, Вісич, 2023, с. 3). Як наслідок маємо іншу лексику та риторику у творах української літератури XIX – початку XX ст., яка відображає зменшення градусу напруги та негативного ставлення до кримських татар та мусульман. Такими є твори «Магомет і Хадиза» та «Маруся Богуславка» Пантелеймона Куліша, «Кудеяр» Миколи Костомарова тощо. Хоча романтичний наратив про козацько-татарську боротьбу не зник з літературного дискурсу безслідно, продовжився у творах Івана Нечуй-Левицького, Михайла Старицького, Данила Мордовця, Адріана Кащенка, Бориса Грінченка тощо (Кочерга, Вісич, 2023, с. 4).

Нового імпульсу українське сходознавство отримало з набуттям Україною статусу незалежної держави у 1918 р. Створення національної Академії наук спровокувало переїзд до Києва кількох відомих світу дослідників. Для українського сходознавства знаковою стала поява у Києві Кримського, який збирався створити потужний сходознавчий центр. На його думку, «територія України здавна була місцем великого східного впливу.

Жили тут іранці, що залишили сліди високої культури передісламських сасанідських часів. Потім іранські впливи переходили на Україну, мішані з арабо-мусульманськими. Тюрки аж до останнього століття тут мешкали, часто були панами (хозарське царство) або тісними сусідами: гуни, печеніги, половці, татари, турки-османи, кримчаки, нагаї. Україна мала з ними найтісніші стосунки, вони залишили великий вплив на мові, фольклорі, культурі, географічних назвах і т. і.» (Циганкова, 2007, с. 25). Такі роздуми Кримського були визначальними при створенні сходознавчих центрів передусім у межах Української Академії наук, в організації та діяльності якої Кримський взяв безпосередню участь.

В радянський період розвиток орієнтальних студій в Україні виявився перш за все в їхній інституалізації. З'являються та розвиваються академічні інституції, сфокусовані на проведенні досліджень з орієнталізму: Всеукраїнська наукова асоціація сходознавства (ВУНАС, 1926 – 1930) з центром у Харкові та філіями у Києві та Одесі, державний Український науково-дослідний інститут сходознавства (УНДІС, 1930 – 1933). Певного розвитку здобуває археологія. В полі зору останньої перебувало й вивчення культур Сходу, які розвивалися на території України. Проте, орієнтальні студії в Україні радянської доби так само, як й інші академічні сфери, зазнали впливу марксистської методології та ідеології. Вони накладали обмеження та мали владу над висновками, що поставали в ході досліджень. З часом (дуже коротким) ці інституції були розформовані, а їхні працівники зазнали радянських репресій.

Відродження сходознавства як окремого академічного напрямку розпочалося в Україні тільки на початку 1990-х рр. і спочатку відбувалося дуже повільно. Інститут українського сходознавства Національної академії наук України, який тепер носить ім'я Кримського, був відроджений у 1991 р., однак довго не мав можливості функціонувати у повному обсязі через недостатнє фінансування та слабе кадрове забезпечення. Тривале радянське тоталітарне минуле давалося взнаки. Релігійна проблематика відноситься до

тієї, яка стала досліджуватися ще пізніше. Атеїзм радянської епохи позначився на цьому. А ще – брак фахівців, які крім знання мови та культури народів Сходу, повинні розумітися на релігійній проблематиці.

Лише останніми роками в українській історіографії помітно посилилося висвітлення мусульманської складової української історії. Все більше уваги привертає аспект мультикультуралізму. Політичний клімат останнього десятиліття зробив більш актуальним вивчення Криму та його населення. Крім того, сучасне релігійне відродження, особливо серед мусульман, збільшує інтерес дослідників до цього питання. Праці Якубовича (2016), Олега Яроша (2020), Гульнари Бекірової (2020), Гульнари Абдулаєвої (2021), Дениса Брильова (2021) та інших дослідників створюють добре підґрунтя для постановки завдань. Одне з них - уявлення про мусульманський світ та ступінь його присутності в колі української інтелектуальної еліти кінця XIX – початку XX ст., тобто за часів національних відроджень багатьох народів, які входили до складу імперій.

Нерідко сучасні дослідження відображають порівняно новий погляд про включення мусульманських народів (в даному випадку кримських татар) до гранднративу історії України. Таким є загальне історіографічне тло даного дослідження, яке акцентує оригінальність даної теми, її актуальність.

Існує достатньо історичних досліджень, які дозволяють створити історіографічний каркас для розгляду окремих сюжетів даної теми. Для аналізу доцільно виокремити групи праць, які об'єднані тематично та змістовно:

*Перша група* – дослідження, що присвячені історії українських інтелектуальних осередків другої половини XIX – початку XX ст., у колі яких відбувалося становлення публічного інтересу до мусульманської проблематики. Вважаємо доцільним сфокусувати свою дослідницьку увагу на тих центрах, які позиціонували себе як українські та визначали основний рух ідей. Такими є Петербурзька громада та журнал «Основа», Київська громада та журнал «Киевская старина». Друковані органи українських громад є

найбільш репрезентативними, на нашу думку, для експертизи українського публічного дискурсу другої половини XIX – початку XX ст. Отже, маємо залучити літературу, яка допомагає зорієнтуватися в історії цих організації, діяльності їхніх видатних діячів тощо.

Історія української громади в Петербурзі є достатньо вивченою на сьогодні. Серед дослідників XIX ст., які приділяли увагу громаді та часопису «Основа» такі українські історики, письменники, суспільні діячі як Марк Антонович, Костомаров, Михайло Драгоманов, Іван Франко. В XX ст. питанням української громади в Петербурзі займалися Михайло Грушевський, Олександра Єфименко, Микола Аркас, Іван Стешенко (Клер, 2013, с. 72-74). Діяльність Петербурзької громади та її часопису також відобразилися в працях Миколи Бернштейна, Ігоря Райківського, Остапа Середи (Тоноян, 2023, с. 168), Армена Тонояна, Тараса Гончарука (Ясь, 2010). Завдяки цим дослідженням можна зрозуміти основні історичні досягнення Петербурзької громади як українофільської організації, напрямки, теми, сюжети творчих та академічних зацікавлень її членів. Звісно, про мусульманський світ на сторінках «Основи» як окремий об'єкт дослідження не йдеться. Такий ракурс здається достатньо оригінальним до сих пір, що і зрозуміло з огляду на україноцентричність видання та складність розвитку української ідеї в Російській імперії.

Діяльність Київської громади та її окремих членів, кожен з яких гідний власного історіографічного шлейфу, має ще більший індекс посилань. Наявність сучасних узагальнюючих досліджень дозволяють об'єднати історіографічні пошуки і зупинитися на академічних доробках Марини Палієнко та Сергія Світленка як синтетичних комплексних дослідженнях. (Палієнко, 2005).

*Друга група* – дослідження, що присвячені життю та діяльності видатних діячів українського національного відродження. Аналіз літератури, присвяченої діяльності українських громад другої половини XIX – початку XX ст. дозволив виділити коло осіб, видатних діячів українського громадівського

руху, які у своїх працях зверталися до Сходу. Так виникла необхідність експертизи літератури біографічного характеру. При цьому дотримується певний творчий жанровий паритет, обравши для аналізу творчий доробок письменника (Коцюбинський), поета (поетеси – Леся Українка), академічного дослідника (Кримський), публічного діяча (Куліш, Драгоманов). Звісно, таке визначення як приналежним до певної сфери діяльності є дуже умовним. Кожен з них займав активну громадську позицію та був продуктивним, отже виступав у різних жанрах. Це визначення є умовним і підкреслює жанрове різноманіття творів, які аналізуються у даному дослідженні.

Куліш залишив чималий творчий доробок, присвячений Сходу. Відповідно, сучасні академічні студії, присвячені життю та діяльністю Куліша є необхідними для нашого дослідження. В роботі використані передусім ґрунтовні дослідження Євгена Нахліка (2007а; 2007b). Куліш у цих дослідженнях постає як видатний діяч українського відродження, який починав як активний член Кирило-Мефодіївського товариства, а пізніше став видатним українським письменником, істориком, філософом, редактором, критиком (цей список можна продовжити, однак значимість його постаті в українському інтелектуальному просторі є очевидною). Є лише окремі академічні статті, присвячені східним сюжетам у творчості Куліша, які винесені в окрему групу літератури.

Коцюбинський присвятив цілий блок оповідань Криму та кримським татарам. Зрозуміти таку увагу письменника допомагають дослідження, що присвячені його життю та діяльності, а саме Петро Колесник «Коцюбинський – художник слова», Ярослав Поліщук «І ката, і героя він любив... Михайло Коцюбинський. Літературний портрет» (Поліщук, 2010, с. 304).

Життя та діяльність Лесі Українки були та лишаються об'єктом дослідження цілого ряду дослідників різного дисциплінарного поля: літературознавці, філософи, історики тощо. Використані праці Анатолія Костенко, Ольги Присяжнюк, які дозволяють у загальних рисах зрозуміти її біографію, творчість, увагу до Криму.



*Кримський* відноситься до тих українських інтелектуалів, спадщину якого намагаються досягнути представники багатьох гуманітарних дисциплін, йому присвячено чимало академічних досліджень. Використані праці Оксани Василюк (2014, с. 35.), Соломії Павличко (2001, с. 328), Омеляна Пріцака (1993, с. 10-27), Валентини Клещикової (1996, с. 180-186), Юрія Кочубея (2004, с. 189), Тетяни Лутаєвої (Лутаєва, 2011, с. 162), Ореста Семотюка (2006, с. 67-73), Олександра Шокало (Шокало, 2005, с. 142-143), Артура Ярещенко (1996, с. 5-11). Ознайомлення з ними дозволяє розуміти потенційність наступного кола досліджень. Сходознавство як академічна галузь перебуває в Україні на стадії становлення та початкового етапу розвитку. Відповідно, ракурс уваги до академічного доробку Кримського буде змінюватися.

Окремо варто виділити дослідження академічного та творчого доробку Кримського з точки зору рецептивної естетики. Це роботи Марти Драгомирецької, Анастасії Присташ, які присвячені міжкультурному діалогу про історичну арабістику (2022а, с. 314). Їхній аналіз підкреслює перспективність даної методології для відтворення тогочасного публічного дискурсу.

*Третя група* – спеціальні дослідження, в яких аналізується Схід у творчості українських інтелектуалів другої половини XIX – початку XX ст. Маємо лише кілька комплексних робіт. Прикладами виступають монографії літературознавця Соломії Вівчар: «Українські просвітителі та іслам» та «Іван Франко і мусульманський світ: твори Івана Франка», в яких висвітлюються мусульманські мотиви в українській літературі в різні періоди (2020; 2021).

Літературознавці, не історики, мають гідний доробок, переважно у вигляді академічних статей, в яких аналізується Схід та східне у творчості окремих поетів та письменників. Маємо зупинитися на тих, що є найбільш вартісними для нашого дослідження.

Схід на сторінках праць Куліша – предмет дослідження сучасних українських літературознавців. Передусім варто виділити роботи Вікторії Пуліної «Романтична спрямованість естетичних поглядів Пантелеймона

Куліша» (2010), а також академічні студії зі знаковими назвами. Це статті Пупурс «Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно- й східноєвропейських літератур кінця XVIII – XIX ст.)» (2017) та Людмили Грицик «Орієнтальні наративи Пантелеймона Куліша» (2020, с. 16). У них підкреслено художні прийоми, які використовував Куліш для відображення Сходу у класичних для західного орієнталізму канонах. Екзотичність, колоритність описів та сюжетів, використаних Кулішем, спрямовують на відповідне сприйняття текстів.

Крим та кримськотатарська культура у творчості *Коцюбинського* представлені в академічних доробках Ніни Калениченко (1967), Петра Колесник (1964), Зої Коцюбинської-Єфименко (1958), Миколи Костенко (1969), Ярослава Поліщука (2010). Марина Гавриловська проаналізувала твори та епістолярну спадщину Коцюбинського з точки зору особливостей зображення кримських татар (Гавриловська, 2013, с. 2). Листування письменника із дружиною та емоційне враження, яке залишається від ознайомлення з ними, є окремим приводом для роздумів. Надія Сенчило-Татліліоглу зацентрувала свою увагу на образі Бахчисарая в оповіданні «Під мінаретами» – останньому з кримського циклу Коцюбинського. На її думку, Бахчисарай Коцюбинського – це організований культурний простір, наповнений символами. Розшифровка цих символів – потенційний матеріал для аналізу (Сенчило-Татліліоглу, 2020, с. 161-164). Світлана Кочерга та Олександра Вісич показали кримські імагологічні мотиви у творах Коцюбинського (2023, с. 8-9). Особливий інтерес становлять праці, які присвячені образам та символам з кримськотатарської літератури, які є у творах письменника (Вітязь, 2023, с. 378). Ці роботи дозволили зрозуміти значний потенціал дослідження творчості Коцюбинського для висвітлення образу мусульманського світу в українському публічному дискурсі.

Вивчення періоду життя Лесі Українки, пов'язаного з її перебуванням в Криму, а також дослідження кримських мотивів в творчості поетеси на академічному рівні, так само представлені у літературознавчих дослідженнях.

Не історичних. Можна виділити монографії Олега Бабишкіна (1955) та розвідки Дмитра Павличка (1981, с. 5-11) і Володимира Іванченка (Іваненко, 1986, с. 6-16; Гуменюк, 2015, с. 257).

Образне та сюжетне наповнення поем, написаних в результаті відвідання Лесею Українкою Криму, розглянуті в ряді літературознавчих праць. Це студії Кочерги «Іфігенія в Тавриді: Сторінки кримського літопису Лесі Українки» (Кочерга, 1998, с. 112), «Культурософія Лесі Українки. Семіотичний аналіз текстів» та посібник «Під знаком Криму (українська література XIX і першої третини XX сторіччя)» (Кочерга, 2015). Розвідки Михайла Вишняка «Крим в житті і творчості Лесі Українки» (1993, с. 73-75), «Жанрова своєрідність кримської лірики Лесі Українки»; статті Присяжнюка «Образ Криму в ліриці Лесі Українки» та «Поетичний образ міста в «Кримських спогадах» Лесі Українки» (2010, с. 329-330) слугують хорошим історіографічним каркасом даної роботи та дозволяють рухатися далі.

Роботи, що вивчали відображення образу моря в поезії та епістолярії, з огляду на сучасні методологічні можливості герменевтики, також мають значення для нашого дослідження. Прикладами подібних слугують наступні праці: Людмила Бублейник «Концепт море в ліриці Лесі Українки» (2005), Оксана Головій «Ми ... вже привикли до моря і воно до нас»: мариністичні мотиви в епістолярній і прозовій спадщині Лесі Українки» (2011), Світлана Богдан «Вербалізація образу моря в епістолярних текстах Лесі Українки» (2011; Данилюк, 2020, с. 88-89).

Віра Агєєва (2001) та Станіслав Скиба (1998, с. 17) аналізували питання художнього простору та зв'язок часових та просторових характеристик, відображених у «кримських творах» поетеси (Присяжнюк, 2010, с. 329-330).

Кримський досвід Лесі Українки висвітлений також у низці досліджень популярного характеру: ««Забутий незабутній рай надземний...». Крим Лесі Українки» Бекірової, «Лесея Українка і Крим» Віталія Солончака (2020; Данилюк, 2020, с. 88-89).

Окремо варто виділити ті статті, написані в останні роки, які безпосередньо присвячені аналізу рецепції мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст. та які підкреслюють початок залучення методології Reception Study для висвітлення творчості українських письменників. Це академічні розвідки Вікторії Дмитренко (рецепції творів Лесі Українки), Анастасії Присташ (рецепції творів Кримського) (2022b, с. 68-74; Дмитренко, 2008), Павла Регрут (Регрут, 2017d) (рецепції творів Коцюбинського), Світлани Андрєвої (рецепції Бориса Грінченка) (Андрєва, 2023). Ці статті акцентують перспективність подібних студій, а також можливість та необхідність створення міждисциплінарних досліджень, в яких спостереження та висновки літературознавців будуть доповнені роздумами істориків, філософів тощо, що дозволить створити комплексну загальну картину публічного дискурсу українських інтелектуалів щодо світу мусульман.

Таким чином, існує достатнє коло літератури, яке дозволяє створити історіографічний каркас даного дослідження, зробити його можливим у виконанні мети та завдань, і в той же час підкреслити актуальність та самостійність даної роботи. Комплексної роботи на цю тему не існує, окремі статті дозволяють говорити, що подібні дослідження в Україні лише починаються. Це стосуються передусім ісламознавчих студій, які представлені поодинокими, уривчастими розвідками. Найбільше публічний дискурс українських інтелектуалів, діячів українського національного відродження другої половини XIX – початку XX ст. взагалі та у відображенні мусульманського світу зокрема, є предметом дослідження українських філологів, літературознавців. Історики лише приступають до відповідних розвідок, відповідно мають дослідницьку перспективу.

## 1.2. Джерельна база роботи

Джерельна база дослідження представлена широким за видовою атрибуцією, жанровим різноманіттям тощо колом історичних джерел. З огляду на тему, мету та запропоновану модель дослідження – рецепції публічного дискурсу – мова має йти про опубліковані, відомі читачу другої половини XIX – початку XX ст. тексти. При цьому слід враховувати особливості функціонування тогочасного українського інтелектуального дискурсу. Йдеться передусім про перебування Наддніпрянської України у складі Російської імперії, де усвідомлення власної ідентичності українськими інтелектуалами відбувалося в умовах протистояння імперського центру та провінції, позбавленої політичного звучання, віртуозної імперської ідеології у ставленні до національного питання, часто – відкритої заборони або жорсткої цензури українського друкованого слова. Розвиток українського національного руху другої половини XIX – початку XX ст. переживав етап пошуку форм побутування, інституалізації. Першим критерієм об'єднання при цьому слугувало самоусвідомлення української ідентичності. Так формувалося коло діячів, різних своїми професійною діяльністю, політичними уподобаннями тощо, які об'єднувалися довкола української ідеї та часто спільно, внаслідок дискусій, листування, текстів та рефлексій щодо них, випрацьовували спільність поглядів. Безумовно, ця єдність багата на своє різноманіття, оскільки мова йде про інтелектуалів, творчих людей, продукт діяльності яких завжди є підкреслено індивідуальним.

Пошуки українськими суспільними діячами, письменниками, представниками академічного середовища, часто викладачами освітніх установ власного професійного та творчого місця, відсутність чіткого дисциплінарного визначення, характерне для тодішнього академічного простору (не тільки російського, але й західноєвропейського), визначають нечіткість зовнішніх форм більшості джерел. Тогочасні гуманітарії могли одночасно продукувати професійні академічні тексти з різних гуманітарних дисциплін, як-то філософія, історія, соціологія тощо, пробувати себе у

літературній діяльності, висловлювати свою громадську позицію на сторінках тодішніх публіцистичних видань.

Таким само різноплановим було коло читачів, які формувалися довкола спочатку авторів, а вже потім, з часом, довкола окремих текстів, які асоціювалися з певною галузевою академічною приналежністю. Тому, тексти Драгоманова, які у другій половині XIX – на початку XX ст. викликали інтерес широкого кола читачів без уваги на професійну приналежність, сьогодні можуть бути цікаві історикам, філософам, соціологам, етнографам, літературознавцям тощо в залежності від власних смаків та сучасної академічної визначеності. Наступні кола читачів (аж до сучасних), які має враховувати рецептивна естетика, висували більш чіткі термінологічні, концептуальні вимоги до тих самих текстів, розраховуючи на їхню відповідність умовним стандартам (які так само змінюються).

Враховуючи модель даного дослідження, яка робить акцент на взаємозв'язку *читача* із текстом, беручи до уваги особливості функціонування українського інтелектуального простору другої половини XIX – початку XX ст., в якому *авторів* не так багато і прізвище практично кожного є визначальним, авторитетним, пропонуємо наступну класифікацію джерельної бази, яка поділена на групи.

#### *1 - Академічні роботи*

До таких можемо віднести роботи Драгоманова, в яких на високому академічному рівні проводиться компаративний аналіз фольклору (фольклористика, етнографія) східного з українським. Його праця «Турецкие анекдоты в украинской народной словесности», надрукована під псевдонімом П. Кузьмичевский є густо цитованою до сих пір (Кузьмичевский, 1886, с. 209-239). Назва говорить сама за себе: академічна розвідка Драгоманова потребує окремої уваги у відповідному розділі даного дослідження. Тут лише зазначимо, що ця розвідка була надрукована у двох випусках часопису «Киевская старина» у 1886 р., отже, незважаючи на достатньо складний,

практично професійний текст, розрахований на філологів, автор передбачав достатньо широке коло читачів.

Сучасні українські історики часто посилаються на роботу Драгоманова «Про українських козаків, татар та турків», де коротко аналізуються історичні відносини між козаками (уособленням української ідентичності), турками та кримськими татарами. Назва праці нагадує про особливості тогочасної термінології: татарами називали тоді українські інтелектуали кримських татар, без уточнення походження, особливостей історичного розвитку, обумовлених територією та сусідством з іншими народами.

У 1896 р. на сторінках «Киевской старины» була передрукована академічна розвідка Л. Львова «Отношения между Запорожьем и Крымом», яка позначалася як «Записки Кримського Гірського Клуба» (1895). Отже, редактори журналу вважали доцільною присутність такого тексту на сторінках українського часопису. Цікаво, що вперше цей текст був надрукований в Одесі у 1895 р., в друкарні Штабу округу (Львов, 1895) Така швидка реакція редакторів журналу свідчить про спільність публічного поля, хорошу комунікацію різних регіональних українських інтелектуальних осередків (у даному випадку Одеси та Києва) та відповідну орієнтацію українських суспільних діячів у тогочасному інтелектуальному просторі, які вважали за необхідне подібні тексти концентрувати в одному місці – часописі «Киевская старина», який по суті був українською інституцією.

Академічні тексти друкувалися й окремими виданнями. Розвідка Драгоманова «Про українських козаків татар та турків» була надрукована окремою книгою у Києві 1876 р. у друкарні В.І. Давиденка. Окремою книгою вийшла вперше й праця Львова. Ґрунтовне дослідження Куліша «Исторія возсоединенія Руси» також має форму окремого монографічного видання (1874). Незважаючи на красномовну назву в ній багато інформації, яка є необхідною для розуміння особливостей функціонування українського публічного дискурсу щодо світу мусульман, роль стосунків козаків та кримських татар у ньому. Робота Кримського «Мусульманство і його

будучність» посідала вагоме місце в дискурсі щодо мусульманського світу широко побутувала в українському інтелектуальному просторі завдяки рекомендаціям та авторитету автора (Кримський, 1904). Відомо, що цю працю читали Леся Українка та її родина (Василюк, 2009, с. 79-87).

Стаття Кримського «Всемусульманский университет при мечети 'Азхар в Каире, его прошлое, его современная наука, печать и журнальная деятельность» надає інформацію про рецепцію мусульманської освіти автором (Крымский, 1903).

Фоновою для даного дослідження є праця відомого українського етнографа, антрополога, діяча Київської громади Федора Вовка «Задунайская Сечь», яка була надрукована на сторінках «Киевской старины» у 1883 р. під псевдонімом Ф. Кондратович. Опис Січі, яка знаходилася в межах Османської імперії, містить багато рефлексій щодо мусульманської складової в житті запорозьких козаків, взаємодії з місцевими мусульманськими урядовцями, які виступали в ролі покровителів, організаторів козацького життя тощо.

## *2- Твори художньої літератури*

Твори художньої літератури, зазвичай, розраховані на більш широке коло читачів, мають більший вплив, лишають тривале враження на рівні емоційного сприйняття тощо. В даному дослідженні представлено кілька різножанрових текстів для аналізу: поезії, оповідання, романи. Крім очевидного змісту творів (як у випадку Коцюбинського), до уваги бралися тексти, в яких мусульманська складова є виразним фоном, невід'ємним від українських історичних реалій (Петро Кузьменко «Погане поле»). Ступінь наближеності до теми, звісно, є різною, але всі твори разом можна вважати такими, що слугують розвитку українського публічного дискурсу щодо мусульманського світу.

Для української літератури саме в цей час намітилися сюжети, які потім будуть часто опинятися у полі зацікавленості українських письменників через свій привабливий для читача зміст та перебіг подій твору. Безсумнівна першість тут належить долі Роксолани, яку переказала Галина Комарова



(часто писала під псевдонімом Галина Комарівна) – українська поетеса, перекладачка, донька відомого діяча українського національного відродження Михайла Комарова, авторка журналу «Киевская старина». У 1904 р. вона надрукувала в журналі поему «Роксолана» (Бур'ян, 2016; Комаров 1971b; Жулинський 2003; Ананченко, 2008, с. 291-297; Десенко, 2015; Комаров, 1971a). Практично одночасно поема була видана на сторінках «Киевской старины» та окремою книгою в Одесі. Її творчість високо оцінював Франко (постійний та уважний її читач), Леся Українка була для Комарової ідейною натхненницею, з якою вона листувалася.

Поезії Лесі Українки займають окреме місце у рецепції мусульманського світу, який у неї спочатку асоціювався з Кримом та кримськими татарами, пізніше – став наслідком більш складних філософсько-релігійних рефлексій. Перші враження були викликані поїздкою до Криму у 1890 р. з метою лікування. Саме ці враження, передані у поетичному циклі «Кримські спогади», стали предметом нашого ретельного аналізу. Леся Українка має кілька поетичних циклів, присвячених Криму (про них окремо у відповідному підрозділі). Однак саме цей перший цикл був тоді ж надрукований, а потім (на початку ХХ ст.) ще раз передрукований у Києві (а не Львові, як всі інші), отже більш побутував в інтелектуальному просторі Наддніпрянської України, мав свого реального читача. Він важливий ще й з огляду на те, що це є безпосередні враження молоді української поетеси, вихованої у відомій родині українських громадських діячів, отже передає думки більш широкого кола інтелектуалів, її родини передусім. Наступні її поезії – результат більш складних рефлексій, викликаних не лише враженнями від Криму, а й власними роздумами, обумовленими, в тім числі, й знайомством та тісним спілкуванням з Кримським.

Роль Коцюбинського в українському публічному дискурсі у відображенні мусульманського світу має інший характер. Як майстер слова та враження, модерніст та імпресіоніст в українській літературі, він зумів передати сюжети, які є нетиповими не тільки для української, але й для

європейської літератури. Маючи можливість тривалого перебування у Криму, він зумів вхопити дискурс, який відбувався тоді у мусульманському світі та який в Криму звучав виразніше (по зрівнянню з іншими тюркськими мусульманськими регіонами Російської імперії) завдяки діяльності видатного кримськотатарського діяча Ісмаїла Гаспринського. Оповідання Коцюбинського, написані та надруковані в різні роки, становлять в уявленні літературознавців окремий кримський цикл, який аналізується у відповідному підрозділі. Останнє оповідання «Під мінаретами» було опубліковане так само на сторінках «Киевской старины» в 1905 р.

Оповідання Коцюбинського виявилися своєрідною ретрансляцією ідей джадідизму як складової тогочасного внутрішньо мусульманського дискурсу. Тому для аналізу та відповідних компаративних рефлексій варто залучити й художні твори Гаспринського. Найбільш виразним для таких студій є роман «Молла Аббас» («Французькі листи»), який був надрукований на сторінках газети «Терджиман» 1888 р. у Бахчисараї і ще раз передрукований там же на початку ХХ ст. Змістовні аналогії є очевидними, отже необхідними для аналізу.

При дослідженні рецепції мусульманського світу Кримським бралися до уваги художні тексти сходознавця. Вони представлені «Бейрутськими оповіданнями» - поетичною збіркою Кримського, що була складена в результаті подорожі до Лівану.

### *3 - Публіцистичні тексти*

Найчисленніша група, яка представлена текстами авторів, переважно об'єднаних українськими тогочасними часописами – «Основа» (1861-1862 рр.) та «Киевская старина» (1882-1906 рр.). Більшість з них – короткі, на кілька сторінок, за розміром публікації. Різноманітні за сюжетом, характером повідомлення, зовнішньою формою твору, вони об'єднані місцем публікації, акцентованими для україноцентричного публічного простору сюжетами, які редакційним комісіям вважалися доречними. Вага у дискурсі щодо мусульман різна. Є такі, в яких образ мусульман та рецепція мусульманського світу –

центральна тема. Наприклад, М.Л. «Останній Гирей». Під таким криптонімом розміщений текст у «Киевской старине». Його автором є Федір Лашков, відомий історик, архівіст, знавець Криму, який працював тоді у Таврійській вченій архівній комісії. Ця розвідка Лашкова, видана окремою книгою в 1886 р. в Києві, в друкарні Давиденка, є переказом з етнографічними та фольклорними елементами біографії останнього кримського хана Шагін Герая. Цікава за формою оповідь, яка була характерною для тогочасних українських етнографів, викликає певні асоціації в уважних читачів «Киевской старины». Аналогічним був початок у розвідці Вовка, присвяченій Задунайській Січі. Там теж автор знайшов свого головного героя – оповідача власної долі та історії задунайського козацтва – в маленькому українському селі. Старий дідусь показаний як основне джерело інформації для створення тексту, його розповідь автор начебто переказує та доповнює. Показовим є сам факт публікації тексту про останнього правителя Кримського ханства на сторінках українського за тематикою часопису.

Є тексти, в яких вага мусульманського світу є незначною, швидше фоновою для відтворення інших сюжетів. Однак такого плану інформація все рівно слугує формуванню поглядів, зацікавленості, обізнаності читача, призвичаює до відповідної лексики тощо. Такими можуть бути розвідки Куліша «Ивань Петровичъ Котляревскій», в якій, зокрема, йдеться про участь українського поета в долі буджацьких татар у 1806 р. В «Путевых письмах» Павла Якушкіна (текст про місто «Трубчехскъ») передані уривки із розмовами персонажів про пам'ятки татарської культури в їхньому регіоні та про історію, що з пам'ятками пов'язана.

У статті Олександра Котляревського «Были-ли малоруссы исконными обитателями полянской земли», присвяченій контраргументам щодо теорії про неавтохтоність українського населення, розглядається татарська складова історії України. У розвідці Костомарова «Черты южнорусской народной истории» татари на рівні номену прирівняні до монгольської навали.

В окремих публікаціях образ мусульман, конкретно, татар і турків (у термінології XIX ст.) є лейтмотивом для відображення ворогів, підкреслення негативної ролі в історії українського народу.

В той же час у невеличкій публікації «Воспоминаніе о Соленикѣ, знаменитѣйшемъ украинскомъ актерѣ» авторства Миколи Мізка є виразна ремарка щодо зовнішності актора: його приваблива постава та обличчя підсилюється компліментами і порівнянням із представниками східних народів.

Текст Федора Барикова «Обычаи наслѣдованія у государственныхъ крестьянъ» - статистична довідка, створена на основі даних міністерства державного майна. Аналізуючи питання звичаєвого права на території України та його регіональні особливості, автор торкається й мусульманського населення Південної України.

Куліш у творі «Виговщина» зосереджується на умовах, в яких українські землі перебували після смерті Богдана Хмельницького, політичним поглядам гетьмана Івана Виговського, настроям серед різних верств козацького суспільства тощо. Стосункам козаків з Кримським ханатом відводиться значне місце.

«Письма о Богданѣ Хмельницкомъ» - текст, створений Михайлом Максимовичем, є характеристикою гетьмана Богдана Хмельницького. Приділено увагу подіям на Кодаку, вихованню Богдана Хмельницького, його участі у повстаннях проти Польщі. Фоново автор відмічає позитивні асоціації із культурами Сходу, засвідчує відповідну етнічну інклюзивність в українському козацькому середовищі.

Оскільки у даному дослідженні прослідковується взаємозв'язок та ретрансляція дискурсів (кримськотатарського в український), то необхідним є залучення відповідних публікацій з кримськотатарських періодичних видань. В роботі використані статті з газети «Терджиман», переважно авторства Гаспринського, яка виходила у Бахчисараї (1883-1918 рр.), але читалася далеко за межами Російської імперії, була популярна в усьому тюркському світі. Так

само як і відома праця Гаспринського «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина», яка була видана у 1899 р. в Москві.

*Его документи* не є в центрі даного дослідження, але є необхідним для розуміння особливостей функціонування українського публічного дискурсу, тож слугують доповненням джерельної бази. В роботі використані щоденники (Куліша, Тараса Шевченка) (Шевченко 1861; Шевченко 2003), спогади (наприклад, Миколи Комарова про Лесю Українку (1971а). Необхідними для розуміння образу імпліцитного читача (в категорії конкретного, який перебував у реальному життєвому світі автора тексту) є епістолярна спадщина. Кримський у ролі як адресата, так і адресанта Лесі Українки, Коцюбинського, Франка багато що прояснює для розуміння українського інтелектуального простору кінця XIX – початку XX ст. (Василіук, 2009, с. 79-87).

Безсумнівно, дане дослідження є неможливим без апеляції до *релігійних текстів*. В роботі використаний Коран (переклад смислів українською мовою, здійснений Якубовичем) та Біблія у перекладі Куліша (Коран, 2016). Безпосередній аналіз джерел представлений в змістових розділах дослідження.

Етап розвитку українського публічного дискурсу, який швидше окреслюється як початковий, передбачає розмитість зовнішніх форм текстів, які одночасно можуть претендувати на академічний та публіцистичний характер, або літературний з яскравим публіцистичним звучанням тощо. Творчі пошуки українськими інтелектуалами XIX – початку XX ст. власної ідентичності у співзвучності з імагологічними інтеракціями обумовлювали спільність інтелектуального простору, в якому письменники були поруч з істориками, а всі разом мали активну громадську позицію. Проте при такій мультизвучності з часом відбувалося становлення читацького інтересу, наближеного до сучасних дисциплінарних орієнтирів.

Очевидно, що для дослідження публічного дискурсу другої половини XIX – початку XX ст. – періоду становлення масової літератури – достатньо

аналізу праць знакових акторів українського публічного простору, які задавали тон, сприяли створенню спільного наративу, або навпаки, становили виключення і викликали реакцію (дискусію). Натомість в роботі презентується вибірка текстів, що відіграє роль репрезентативної для окреслення та вивчення теми даного дослідження.

Отже, джерельна база даної роботи є достатньою та репрезентативною для виконання поставлених мети і завдань, підкреслює авторську ідею та модель дослідження, дозволяє констатувати наявність українського публічного дискурсу щодо світу мусульман у другій половині XIX – на початку XX ст. Цей дискурс побутував у публіцистичних виданнях у вигляді окремих публікацій та в якості фону у центральних для української історії та літератури текстах, пов'язаних з історією козацтва. Історія Південної України, українського Степу як контактна, фронтрна територія була транзитною для народного фольклору, і в такий спосіб поступово ставала предметом зацікавлення для тогочасних українських інтелектуалів. Крим та кримські татари – джерело для натхнення українських письменників та поетів, які сприймали мусульманський світ як такий, що є поруч. Поява текстів такої тематики на сторінках україноцентричних видань «Основа» та «Киевская старина» свідчить про «ментальні мапи» українських інтелектуалів другої половини XIX – початку XX ст., які накреслювалися на сторінках українських часописів як своєрідних українських інституцій.

### **1.3. Методологічна основа дослідження**

Методологічним орієнтиром даного дослідження є теорія рецепції. Сучасний методологічний апарат гуманітаріїв має достатньо методів для студіювання текстів. Міждисциплінарний ракурс останніх десятиліть спровокував дослідницький бум, спричинений виникненням та розповсюдженням в українському академічному просторі психіатричного методу, психоаналітичного підходу, емоційно-лексичного аналізу, контент-аналізу та багатьох інших подібних інструментаріїв. Серед них теорія рецепції

українськими гуманітаріями використовується не так часто, хоча має значні перспективи. Григорій Грабович ще у 1990-х рр. зазначав, що «суто з практичних міркувань, у плані, так би мовити, базисної історіографії, модель рецепції мала би бути пріоритетною для українського літературознавства» (1997а, с. 46). Емоційний, культурний виміри літератури при цьому здавалися Грабовичу більш важливими ніж суспільний, інституційний, формальний тощо. Цей підхід дозволяє враховувати не тільки автора тексту, а й читача, відповідно створює більш солідний каркас доказів для дослідження публічного дискурсу. В контексті даної теми це дозволяє говорити про сприйняття мусульманської культури: образи, що з нею асоціюються, упередженості щодо неї тощо.

Теорія рецепції передусім пов'язана із методологічними процесами, що відбувалися в літературі та літературознавстві у ХХ ст. Протягом століть фокус у вивченні літературних текстів знаходився на самому творі та на його авторі. У другій половині ХХ ст. підходи до вивчення художніх текстів почали змінюватися. Для послідовників німецької інтелектуальної думки термін «рецепції» вже протягом тривалого часу не є чимось новим, більше того - це окремий предмет численного теоретичного студіювання. Теорія рецепції зіграла суттєву роль в розвитку літератури та літературної критики, її вплив є відчутним і в інших дисциплінах – історії, мистецтві тощо (Holub, 1984, с. 10). У цьому контексті важливими є зауваження Роберта Голуба – одного із найвідоміших дослідників теорії рецепції. Він характеризує її як головне зміщення дослідницької уваги від автора та його роботи до тексту та читача (Holub, 1984, с. 12). Дослідник вважав це поворотною точкою в літературознавстві (Holub, 1984, с. 12). Голуб пов'язує постання теорії рецепції із «реакцією на соціальний, інтелектуальний та літературний розвиток в Західній Німеччині протягом 1960-х рр.» (Holub, 1984, с. 12).

Для того, щоб підкреслити значення рецепційних студій в академічному середовищі зауважимо, що переорієнтація на теорію рецепції при вивченні тексту часто прирівнюється до зміни парадигми, згідно із концепцією Томаса

Куна (Kuhn, 1962). Отже, маємо розраховувати на значні дослідницькі перспективи.

Аєлло зазначив, що термін «рецепція» широко використовується в соціологічних і психологічних контекстах, а також у феноменологічних дослідженнях процесу читання. Він висунув тезу, що дебати про доцільність теорії рецепції для літературознавчих студій змістилися на користь практичних обговорень їхнього застосування в культурній сфері. Таким чином, роль читача визнана, але становище теорії рецепції в літературі стає все більш нестійким (Aiello, 2013, с.4-6 ).

Праці Ханса Роберта Яусса (Hans Robert Jauss) є найбільш значимими для всіх, хто займається теорією рецепції. Він є одним з перших, хто розробив основоположні засади теорії, її термінологічний апарат та застосував його на практиці при аналізі французької середньовічної та сучасної літератури. Дослідник вважав, що літературознавство, літературна історія, літературна критика звелись до вивчення фактологічного матеріалу. Така ситуація є властивою дисциплінам, в яких протягом довгого часу спостерігалася традиція позитивістських поглядів та підходів. Історія та історіографія в їхньому числі. На думку Яусса, дана методологія не відповідала викликам часу. Він вважав, що текст важливий не тільки змістом, який закладав у нього автор, але й інтерпретацією його читачем (Holub, 1984, с. 12 ). У 1969 р. Яусс написав важливу статтю «Літературна історія як виклик літературній теорії» («Literary History as a Challenge to Literary Theory»). В ній, зокрема, зазначається: «Відношення твору до твору тепер має бути включене у цю взаємодію між твором і людством, а історична зв'язність творів між собою має розглядатися у взаємозв'язках виробництва і рецепції. Інакше кажучи, література і мистецтво лише тоді набувають історії, ... коли є взаємодія автора і публіки» (Jauss, 1982, с. 15).

Згідно із зауваженнями Голуба «літературна праця не є повністю ні текстом, ні суб'єктивністю читача, а радше комбінацією чи злиттям їх двох» (Holub, 1984, с. 12). Таким чином, споживання тексту представляється таким



же творчим процесом, як і його виробництво. Залежно від особливостей прочитання тексту читачем може змінюватися його зміст. Для аналізу українського публічного дискурсу кінця XIX – початку XX ст. серед цих зауваг принциповим є наступне. Представники дискурсу, сприймаючи тексти мусульманської культури, в той же час брали участь у творенні їхнього змісту. Таким чином, зміст мусульманської культури в українському дискурсі визначається в тому числі й не мусульманами - носіями української ідентичності. Дана обставина актуалізує та співвідносить дослідження української рецепції мусульманського світу.

Термінологія та методологічні критерії, запропоновані Яуссом, є релевантними для даного дослідження. Стан застосування теорії рецепції в сучасній українській історіографії частково відображає підходи, які використовував дослідник в 1960-их рр. Українська гуманітаристика в останні десятиліття намагається позбутися виключного значення та спадку позитивістської школи, шукає можливості застосування більш сучасної методології для вирішення наявних проблем. Посилення уваги до ролі читача в роботі із текстом – один із шляхів до розуміння не тільки публічного дискурсу, а й ширше – суспільних процесів.

Погляди іншого теоретика рецептивної естетики – американського германіста, професора Голуба - також представляють вагому цінність, передусім через реалізацію творчої природи ролі читача в акті прочитання тексту. Творчий характер, в свою чергу, свідчить про вплив читача на процес формування змісту тексту.

Окрім Яусса та Голуба в розвитку теорії рецепції брали участь й інші дослідники. До того ж, за десятиліття виникли й альтернативні рецептивній естетиці напрями, що мають вирішувати те саме коло проблем. Для нашого дослідження потрібні наступні досягнення теорії рецепції.

Вольфганг Айсер (*Wolfgang Iser*;) - німецький літературознавець XX ст., один із засновників впливової теоретичної школи рецептивної естетики, а саме констанської школи, – робить коментар, важливий для нашого дослідження:

«літературний твір не може бути повністю тотожним ні з текстом, ні з реалізацією тексту [читачем], але насправді повинен знаходитися на півдорозі між ними. Твір є чимось більшим, ніж текст, бо текст набуває життя лише тоді, коли він реалізується, а реалізація жодним чином не залежить від індивідуальної схильності читача... Зближення тексту і читача викликає до життя літературний твір, і це зближення ніколи не може бути точно визначене, але завжди повинно залишатися віртуальним...» (Iser, 1974, с. 274-275).

Філіп Голдстін у своїй книзі «Теорія і практика рецепційних студій» фокусується на вивченні самого феномену читання. Він встановлює, що з 1980-х рр. дослідники рецепцій пояснювали читацькі практики, як відображення культурних цінностей читача чи психологічного чи соціально-історичного контексту, а не природу тексту та історію культурних інституцій (Goldstein, 2022, с. 10).

Таким чином, теорія рецепції розглядає літературу, перш за все, як процес взаємодії читача та тексту. При цьому у читача не має можливості домінувати в цій інтеракції. Такий спосіб оцінки був інноваційним та принципово важливим кроком в розвитку літературної критики та історії літератури.

В дискурсі про зміст та роль теорії рецепції окремо доцільно згадати *герменевтику*. Герменевтика покликана полегшувати розуміння та інтерпретацію текстів, є своєрідною теорією інтерпретацій, яка сприяє процесу розуміння. Багато дослідників надають свої власні визначення терміну «герменевтика». Так, наприклад, згідно з Айсером: «Герменевтика позначає етап, на якому інтерпретація стає саморефлексивною, це призводить до постійного самоспостереження за своїми операціями і, зрештою, до тематизації того, що відбувається під час самої інтерпретаційної діяльності» (Iser, 2000, с. 41-42). Айсер також зазначає, що німецький філософ та теолог Фрідріх Ернст Шлеєрмахер дотримувався думки про значну важливість герменевтики для вдумливого прочитання біблійних текстів (Kinoshita, 2004, с. 3).

Пол де Ман (Paul de Man) – літературний критик та теоретик літератури ХХ ст. - відомий своїми студіями про літературну теорію та постструктуралізм, визначає герменевтику як «процес, спрямований на визначення смислу...», що постулює трансцендентальну функцію розуміння (de Man, 1982, с. 9; Kinoshita, 2004, с.3-4).

Дон Іхде – американський філософ науки і техніки другої половини ХХ – початку ХХІ ст., дослідник, який асоціюється із феноменологією та постфеноменологією, в свою чергу, визначав герменевтику наступним чином: «Герменевтика у своєму найширшому сенсі означає інтерпретацію, а правила надають форму інтерпретаціям» (Ihde, 1986, с. 32; Kinoshita, 2004, с. 3).

Ханс-Георг Гайдамар, учень Мартіна Хайдеггера, стосовно герменевтики стверджує, що всі інтерпретації літератури минулих часів постають внаслідок діалогу минулого і теперішнього. Наші ж спроби зрозуміти текст будуть залежати від тих питань, які наше власне культурне оточення дозволить нам підняти (Selden, 1997, с. 54-55).

Таким чином, герменевтика має не останнє значення у контексті теорії рецепції, оскільки інтерпретації читача постають, в такий спосіб, частиною літературного процесу (Kinoshita, 2004, с. 4). В цьому відношенні текст даного дисертаційного дослідження дозволяє зрозуміти українське сьогодення.

Гайдамар у своїй роботі «Truth and Method» доходить висновку, що історія використаної мови перешкоджає будь-якій спробі абсолютної дефініції термінів (Knight, 2010, с. 137-146). Таким чином ми зіштовхуємося із багатоманіттям понять у вигляді *Wirkungsgeschichte*, *Rezeptiongeschichte*, *Wirkungsästhetik*, *Rezeptionsästhetik*, *Reader-response criticism*, *Transactive criticism*, *Structuralist poetics*, *Affective stylistics* тощо без можливості дійти консенсусу щодо визначення чітких сталих рамок між ними.

Голуб запропонував свій варіант якщо не вирішення, то обходу вказаної контраверсії. Теорія рецепції стосується загального зміщення уваги від автора і тексту до тексту і читача. В такий спосіб це використовується як узагальнений термін для охоплення проектів Яусса та Айсера, так само, як

емпіричних досліджень та традиційних дисциплін, що зазнали даного впливу (Holub, 1984, с. 12). Пропозиція Голуба постає корисною для вирішення термінологічних контраверсій.

Доцільним до цієї термінологічної дискусії буде згадати й «reader-response criticism» (термін може бути перекладений як читацька критика або теорія читацького відгуку). Напрямок виник в 1970-х рр. і був відповіддю на популярну тоді «Нову критику» та інші текстові методи. Він пояснює читацьку реакцію, але не інституційні контексти читання (Goldstein, 2022, с. 10-12).

Німецька теорія читацького відгуку (reader-response theory ) Айсера та Яусса також досліджує інтерпретаційні практики читачів, а не їхні інституційні контексти. Проте, на відміну від істориків, які вивчають читання та критики читацького відгуку, Айсер та Яусс також досліджують вплив естетичних ідеалів тексту (Goldstein, 2022 с. 10-12).

Даний методологічний підхід набув поширення в Північній Америці і своїм змістом є подібним до теорії рецепції. Читацька критика також вважається узагальненим терміном. Під ним прийнято об'єднувати різноманітне коло підходів таких як «трансактивна критика» («transactive criticism») Нормана Холланда (Norman Holland), структуралістична поетика (structuralist poetics) Джонатана Каллера (Jonathan Culler) та афективна стилістика (affective stylistics) Стенлі Фіша (Stanley Fish). Останній приймає як критику читацького відгуку, так і рецепцію естетики Айсера. Проте, Фіш стверджує, що читання не є результатом психології, статі чи культурного горизонту читача. Натомість, це є тимчасовим процесом, в якому читач конструює та реконструює інтерпретації і таким чином встановлює те, що він переживає разом із типом тексту (Goldstein, 2022 с. 10-12).

Як і теорія рецепції читацька критика відноситься до загального зміщення уваги від автора до тексту та читача. Однак, на відміну від класичної теорії рецепції, прихильники читацької критики не об'єднані ані спільною інституцією, ані єдиними академічними журналами чи конференціями. Вони є

децентралізованими, працюють незалежно один від одного, а лейбл читацької критики застосовується до них *ex post facto*. Теорія рецепції, на думку Голуба є більш послідовною, свідомою та колективною справою (Holub, 1984, с. 12-13).

Враховуючи неоднозначність існуючої категоризації підходів теорії рецепції, а також умовність кордонів між ними, погляд Голуба на ситуацію видається найбільш виправданим для дослідження публічного дискурсу. Рецепційні студії в контексті даного дослідження – це узагальнюючий термін, що поєднує підходи, пов'язані із фокусом на реципієнта тексту. Зважаючи на більш виражену системність та цілісність теорії рецепції, доречним вважаємо орієнтуватися на неї в методологічному плані для досягнення поставленої мети та сформульованих завдань. В той же час відірваність автора цього дослідження від інституцій, пов'язаних із теорією рецепції, може виправдати категоризацію дослідження як «reader-response criticism». Визначення формальної категорії приналежності не є пріоритетом дослідження. Головний фокус зосереджується на механізмі рецептивної естетики/читацької критики тощо, використання його для досягнення поставлених мети та завдань.

Теорія рецепції передусім ставить питання про нову роль читача і інтеракції з текстом. В межах теорії прийнято оперувати такими термінами як «імпліцитний читач», тобто читач, який мається на увазі («implied reader») та «реальний» («actual reader») читач. Айсер вважає перший термін невід'ємною складовою теорії рецепції: «Цим терміном позначають як попереднє структурування потенційного смислу текстом, так і актуалізацію цього потенціалу читачем у процесі читання» (1974, с. 12). Голуб дотримується думки, що термін «імпліцитний читач», запропонований Айсером, є неоднозначним (Holub, 1984, с. 84). Голуб визначає імпліцитного читача як одночасно текстуальний стан і процес виробництва значень – як текстову умову та процес продукування смислу) (1984, с. 84; Kinoshita, 2004, с. 5).

Важливо розуміти дистинкцію між термінами імпліцитний читач та реальний читач. Перший означає читача, заради якого створюється текст.

Структура тексту вибудовується таким чином, щоб спровокувати відповідну реакцію. Маючи на увазі певного читача, текст схиляє нас й до певного прочитання самого себе (Selden, Widdowson, Brooker, 1997, с. 56). Другий термін позначає читача, який насправді читає текст. Він сприймає зміст, образи закладені в цьому тексті і пропускає їх через призму власного досвіду, поглядів та ментальних особливостей (Selden, Widdowson, Brooker, 1997, с. 56; Kinoshita, 2004, с. 5). В такий спосіб оригінальне, закладене автором значення тексту, може відрізнятись від значення, яке постане у свідомості реального читача.

На додачу до понять імпліцитного та реального читача, що стали широкоживаними в дискурсі теорії рецепції, в академічних текстах можна зустріти використання схожого підходу для позначення автора тексту. Таким чином, Едвін Блек (Edwin Black) стверджує, що кожний текст має в собі й імпліцитного автора. Під цим терміном мається на увазі не реальна особа автора, а риторична присутність автора в тексті. Блек називає його першою особою. Проте тексти та дискурси можуть мати на увазі наявність ще й другої особи. Нею виступає імпліцитний аудитор. Блек в такий спосіб відводить аудиторії роль другої персони: «Критик може побачити в аудиторі, що мається на увазі в дискурсі, модель того, яким ритор хотів би бачити свого реального аудитора» (2013, с. 598). На підтвердження своєї думки він наводить наступне твердження: «[Імпліцитний аудитор] не зосереджується на відносинах між дискурсом і реальним аудитором. Натомість він зосереджується на самому дискурсі, і екстрагує з нього аудиторію, яку він передбачає» (Black, 2013, с. 597). Або простіше, не всі задоволення залежать від автора; щоб книга сподобалася, читач має сам трохи попрацювати (стара думка Айзека Дізраелі, 1800 «Про читання»).

Філіп Вондер (Philip Wander) додає до дискурсу «третю персону». Згідно з Вондером та теорією риторики (rhetorical theory), це аудиторія, що не є присутньою. Ця аудиторія була відхилена або заперечена, про неї автор не

думає як про свою, але вона є і теж бере участь у прочитанні тексту (Wander, 2013, с. 614; Kjeldsen, 2018 с. 3).

В дослідженні ми оперуємо термінами імпліцитний та реальний читач. Їх використання є корисним для аналізу аудиторії тексту і, в такий спосіб, дозволяє більш глибоко дослідити публічний дискурс. Найбільш зручним для цього є контрастне взаємовідношення двох термінів. Воно дозволяє виразніше відобразити відмінності від задуманої та реальної аудиторії тексту.

Оскільки інтерпретація тексту, згідно теорії рецепції, є важливою складовою для визначення змісту тексту, релевантним є розгляд механізму інтерпретації. Для цього Яусс вводить термін «горизонт очікування» («horizon of expectations»). Він покликаний відобразити передавання інформації від тексту до його споживача. Це поняття сприяє кращому аналізу індивідуальних особливостей сприйняття. Яусс стверджує, що жодна літературна праця не постає як щось цілком нове в інформаційному вакуумі. Натомість, шляхом відкритих та прихованих сигналів, знайомих рис текст схиляє читача до конкретної рецепції себе. Текст може пробуджувати певні емоції, спогади про раніше прочитані тексти. Таким чином, під час читання людину підштовхують до вироблення певних очікувань від подальшого змісту тексту (Jauss, 1982, с. 23).

Яусс дотримується думки, що завдання історії літератури є успішно виконаним тоді, коли літературне виробництво репрезентоване не тільки синхронічно та діахронічно в спадкоємстві систем, але й тоді коли воно сприймається як «особлива історія» при своєму особливому зв'язку із «загальною історією» (Jauss, 1982, с. 39). Горизонт очікування, в свою чергу, формується під впливом культури, розуміння світу, життєвого досвіду читача (Kinoshita, 2004, с. 6).

Голуб вважає, що термін «горизонт очікування» відсилає нас до інтерсуб'єктивної системи чи структури очікувань, системи відсилок чи складу розуму, з якими гіпотетичний читач може прийти до будь-якого тексту (Holub, 1984, с. 59). Також Голуб відзначає, що важливий вклад Яусса в

літературознавство полягає ще в тому, що останній встановлює зв'язок між літературною та загальною історією (Holub, 1984, с. 68).

Таким чином, по-перше, для горизонту очікування важливу роль відіграє історія. Цією позицією підхід Яусса відрізняється від того, що запропонований Айсером. По-друге, Яусс зауважив, що горизонт очікувань є невід'ємним елементом для встановлення зв'язку між літературою та суспільством (Kinoshita, 2004, с. 6).

Теорія рецепції, головним чином, орієнтується на читача як на активного діяча в процесі споживання тексту, а не як на пасивного глядача. В цьому процесі факт взаємодії читача із текстовим матеріалом, а також горизонти очікування цієї особи грають принципове значення. Рецепція ж постає не засвоєнням ригідного значення, закладеним автором написаного, а співучастю реципієнта у творенні значення та змісту об'єкту прочитання. Значення тексту, таким чином, сприймається не як константа, а як змінна. Девіація від початкового значення, закладеного автором у свою роботу, відбувається під час та внаслідок інтеракції тексту із його читачами.

Уявлення про горизонт очікування допомагає дослідити, декодувати змінне значення в змісті тексту – його читача, який є різним у різні історичні часи.

Розглядаючи теорію рецепції, окремо можна зосередитися на формотворчих для герменевтичної та естетичної думок ідеях. Герменевтичні дослідження вивчають інтерпретацію зовнішніх даних (як текстові, так і нетекстових) у чіткий та точний спосіб. Естетика - реєстрацію досвіду, отриманого з мистецтва. Ці два елементи значною мірою перетинаються в деяких аспектах (Wood, 2022, с. 13-14).

Теорія рецепції бере до уваги не тільки індивідуальні тексти, а й відношення одного тексту до іншого та культурний контекст цих взаємовідношень. Для ефективнішого оперування даною методологією необхідним є визначення широкого кола дефініцій з теорії рецепції. Підходи



сучасної британської дослідниці Лорни Хардвік, представлені в роботі «Reception Studies», варті уваги (Hardwick, 2023).

Рецепція - це процес вибору, імітації або адаптації тексту, в якому художники, письменники, дослідники тощо сприймають та переосмислюють текст. Важливо враховувати контекст цього процесу. Крім того, важливо враховувати функцію чи мету нової роботи, що виникає внаслідок рецепції. Вона може включати легітимізацію ідей, наративів, постатей або адженд (Hardwick, 2023, с. 5).

Для ефективного проведення дослідження також необхідно визначити, яке значення закладається в термін «текст». В академічному та поза академічному (публіцистична, художня література) середовищі існує кілька підходів до дефініції терміну. Під текстом, наприклад, можуть вважати зразок інформації, переданої письмовим способом. Лінгвіст М.А.К. Холлідей тлумачить «текст» як семантичну одиницю, яка містить специфічний текстуальний компонент, що робить його внутрішньо зв'язаним і дозволяє функціонувати як релевантне середовище для операцій тем та інформаційних систем (Halliday, 1978, с.136). Текстуальний компонент постає таким, що визначає канали та режими, через які тема передається (Ifversen, 2003, с. 60-69).

Протягом останніх десятиліть спостерігається яскраво виражена тенденція розширення семантичних меж поняття «текст». Джефф Ілі розмірковує над цією проблемою в роботі «Чи весь світ є текстом? Від соціальної історії до історії суспільства два десятиліття потому». Ілі пише, що в кінці 1980-их рр. соціальна історія стала одним із місць епістемологічної невизначеності, що характеризує багато інших сфер академічно-інтелектуального життя в гуманітаристиці та соціальних дисциплінах. Найбільш радикальні та впливові дискусії не випадково виникали в сферах, де обмеженою була стримуюча сила дисциплінарних традицій (Eley, 1990, с. 1-37).

Пол Рікор (Paul Ricoeur) в одному зі своїх досліджень зауважує, що герменевтика в своєму першочерговому значенні відповідає інтерпретації письмових документів нашої культури. Разом із тим, дослідник піднімає ряд інших важливих питань. Чи можемо ми розцінювати значиму дію як текст (Ricoeur, 1973, с. 91-117)?

В сучасному академічному дискурсі представлені роботи, які виступають за включення широкого спектру ознак в поняття «текст». Тімоті Мортон в своїй праці «Екологія як текст, текст як екологія» стверджує, що не можна сказати, що форми життя в якийсь вагомий спосіб відрізняються від текстів. Існує багато причин, чому екологія та деконструкція мають перекликатися між собою (Morton, 2010). Це зауваження є перспективним для дослідження публічного дискурсу, наприклад, творчості Лесі Українки. Природа, місцеві краєвиди є текстом, що прочитала, інтерпретувала та переказала поетеса.

Досліджуючи рецепції мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст. ми підходимо до визначення поняття «текст» в широкому його сенсі. Текст в дослідженні виступає у вигляді письмової комунікації, писемних носіїв інформації. Такий підхід можна спостерігати при розгляді рецепції ісламу Кулішем в результаті його ознайомлення із Кораном. В той же час, в ролі тексту може поставати і сама мусульманська культура в широкому її значенні, людська діяльність, соціум тощо. Цей підхід виразився у сприйнятті Коцюбинським суспільства кримських татар після особистої інтеракції з ним.

Отже, передача інформації при створенні тексту має значення і дозволяє унаочнити публічний дискурс. Рецепції на практиці впливають на сприйняття об'єкту інтеракції і на судження стосовно нього, тому мають значний дослідницький потенціал. Теорія рецепції концентрує увагу на тексті та контексті, в якому текст\_створювався, так само як і на тексті та контексті сторони, яка здійснює акт рецепції. В такий спосіб «критична дистанція» між джерелом і рецепцією висвітлює обидві сторони.

Рецептивні практики і їх аналіз висвітлюють як спільні, так і відмінні риси між джерелом і рецепцією, а також їхніми контекстами. Рецепції є і завжди були полем для практики і вивчення змагань/дискусій стосовно цінностей, а також їх відношення до знань і влади (Hardwick, 2023, с. 10-11).

Методологічний підхід, використаний у даній роботі, враховує за необхідності весь термінологічний апарат та методи теорії рецепції, які на сьогодні є випробуваними у літературознавстві, підтверджені як корисні для дослідження текстів, в тому числі історичних та історіографічних, художніх тощо.

Для досягнення поставлених задач актуальним є також компаративний метод. Часто в роботі він є практично синонімом історико-порівняльного метода, але інколи виходить за межі – коли стосується літературознавчих зауважень. Тоді текст та його аналіз, унікальне на фоні загального стають окремим предметом дослідження, що фокусується на виявленні міжлітературних зв'язків (поезії Адама Міцкевича та Лесі Українки, для прикладу). Таким чином ми отримуємо повніший контекст існування та функціонування даних текстів, що поглиблює уявлення про них.

Зважаючи на вивчення міжкультурних зв'язків в дисертаційному дослідженні доречним є застосування *імагологічного* методу. Імагологія ґрунтується на уявленні про те, що різним суспільствам, народам, націям є властивою тенденція приписувати певні характеристики культурам, відмінним від себе. Складові загального образу, що відхиляються від звичних домінуючих моделей, сприймаються як інше або чуже. Відхилення від існуючих шаблонів може сприйматися як дивне чи аномальне. Така реєстрація культурних відмінностей переходить в уявлення про те, що різні культури, як і люди, можуть мати специфічні особливості та, навіть, характер (Leerssen, 2007, с. 17-32). Подібне ставлення знаходить своє відображення й в текстах. Імагологічний підхід дозволяє аналізувати текст на наявність в ньому таких образів, співвідношення «свій-чужий-інший» є важливим для дослідження як

рецепції мусульманського світу, так і українського публічного дискурсу як самодостатнього через ставлення та оцінку до Сходу і східного.

Методи біографістики як спеціальної історичної дисципліни дозволяють зрозуміти контекст створення тексту і є так само необхідним для даного дослідження, особливо у сюжетах, пов'язаних з аналізом творчості Лесі Українки, Коцюбинського тощо.

В роботі використані також такі методи історичних наук як історико-генетичний, проблемно-хронологічний, історико-типологічний, які дозволили сформувати хронологічну канву дослідження, з'ясувати обставини та особливості побутування українського публічного дискурсу, проаналізувати причини змін ракурсу висвітлення мусульманського світу українськими інтелектуалами з плином історичного часу, структурувати інтелектуальну спадщину. Методи історичного джерелознавства надали можливість детального аналізу як контексту, так і тексту, з врахуванням особливостей організації та функціонування українського інтелектуального простору другої половини XIX – початку XX ст. Історико-системний метод є необхідним для розуміння складної мережі інтелектуальних стосунків, в якій думки окремого діяча були результатом спільної комунікації ідей. Інколи в роботі застосовувався історико-ретроспективний метод, який дозволив оцінити динамічні історичні феномени у зворотному часовому вимірі, «від наслідків до витоків» (діяльність Кримського вимагала такої послідовності).

Теоретичний концепт «символічна географія», в якості методологічного орієнтиру все більше набуває поширення серед українських істориків (Брехуненко, 2023; Ващенко, 2013). У даній роботі він використаний для дослідження уявлень про простір, який українські інтелектуали (передусім письменники та історики), а слідом за ними організатори публічного дискурсу (редакційні колеги українських журналів) вважали своїм. Усвідомлюючи, що структура самого концепту «символічна географія», ще перебуває на стадії розробки (Вульф, 2009; Бетлій, 2012; Верменич, 2014; Грибовський 2010/2011), вважаємо доцільним використати напрацювання для накреслення

«ментальних мап» українського публічного дискурсу, в полі якого наприкінці XIX – на початку XX ст. опинилися Крим та кримські татари.

В роботі також використані загальнонаукові методи аналізу, синтезу, узагальнення, абстрагування, індукції та дедукції. Принцип історизму був базовим і дозволив розглядати історичні події, явища, мотивації вчинків історичних діячів, їхніх ментальних переконань, світогляду тощо під кутом зору, що є аутентичним періоду, що досліджується.

Окремого коментаря потребують основні терміни, які використані у дисертаційному дослідженні.

*Українські публічні інтелектуали* – представники академічного та художнього (літературного) середовища, які мали українську ідентичність (українська етнічність та/або усвідомлення себе українцями), діяльність яких мала публічний характер (їх роботи були опубліковані).

*Український публічний дискурс* – усна чи письмова комунікація між людьми, що має публічний характер. Ведеться особами з українською ідентичністю.

*Мусульманський світ* – використовується як усталене у сходознавчому дискурсі поняття, у максимально широкому його звучанні як еквівалент арабському слову «умма» (релігійна громада, всі мусульмани). Усвідомлюючи історичну флюїдність кордонів та можливість дестабілізації поняття «мусульманський світ», що є предметом сучасної академічної дискусії, вважаємо доцільним використовувати його у традиційному академічному звучанні (Aydin, 2017)<sup>2</sup>.

Підводячи підсумок, варто зазначити, що теорія рецепції була суттєвим зрушенням в літературі та літературознавстві, що знаменувала зміну методології дослідження. Уявлення про роль рецепції, горизонти очікування, імпліцитного та реального читача вплинуло не тільки на те, як літературні праці сприймалися поколіннями читачів, а й на процес створення текстів

<sup>2</sup> The Muslim World (1911-2023). <https://onlinelibrary.wiley.com/journal/14781913> – академічний журнал, присвячений ісламським студіям.

їхніми авторами. Міждисциплінарний підхід дозволяє залучити апробовану у літературознавстві та історії літератури методологію рецептивної естетики та поширити її на історичні дослідження. Передусім актуальність та потенціал теорії рецепції зберігає своє місце через її відносно невеликий вік та методологічну гнучкість, яка видається особливо перспективною для аналізу текстів, отже інтелектуальної історії. Отже, саме теорія рецепції, з її увагою на читачах та текстах (контекстах) є найбільш ефективним методологічним інструментом для дослідження публічного дискурсу. Мусульманський світ не був центральною темою українського інтелектуального простору другої половини XIX - початку XX ст., проте мав свій образ, що змінювався у залежності від загальних тенденцій розвитку україноцентричного дискурсу.

## Розділ 2

### Рецепції мусульманського світу: від публіцистичної літератури до академічних студій

#### 2.1 Рецепція мусульманського світу в журналі «Основа»

Становлення українського інтелектуального простору відбувалося в контексті процесу, що в українській історіографії отримав назву «українське національне відродження» кінця XVIII – початку XX ст. Як частина національних відроджень, які тривали у цей час в світі, український кейс мав свої особливості. Ці землі перебували під контролем двох імперій: Австро-Угорської та Російської, які суттєво відрізнялися своєю внутрішньою політикою щодо етнічних та релігійних меншин, роллю на міжнародній арені. Політичні можливості та умови для розвитку національної культури були принципово різними. Австро-Угорщина наприкінці XIX ст. надавала багато можливостей для розвитку всього українського, сприяла розбудові культурних і політичних інституцій та співпрацювала з учасниками українського руху. Російська імперія демонструвала протилежні тенденції. Українське відродження залежало від репресивної політики імперського центру, який робив розвиток національних ідей складним, напівлегальним чи нелегальним. Ситуацію рятувала наявність академічних осередків. Російська імперія, орієнтуючись на західноєвропейський світ і претендуючи на значну політичну роль у ньому, не могла їх ігнорувати. Такими інституціями були університети, що мали академічний простір та зв'язки, насамперед європейські. Від них походив розвиток академічних шкіл, товариств і громадських організацій. Тому в другій половині XIX ст. спочатку у Петербурзі, де зібралися колишні кирило-мефодіївці, а потім у Києві виникли організації, які консолідували довкола себе діячів українського руху. Українські громади об'єднували представників інтелігенції, які чітко ідентифікували себе як українофіли. Вони прагнули розвивати національну літературу, вивчати історію та етнографію власного народу.

Згодом осередок української інтелігенції в Києві набув статусу центрального та консолідуючого під назвою Київська (пізніше - Стара) громада, більшість членів якої стали відомими професорами та громадськими діячами. Паралельно, наслідуючи київську модель, стали виникати молоді та інколи більш радикально налаштовані громади, які з'явилися і в інших містах Наддніпрянської України.

Роль громадівського руху, його діячів є беззаперечною у формуванні українського інтелектуального простору та публічного дискурсу, що неодноразово підкреслювалося у спеціальних історичних дослідженнях (Воронов, 2024). Тому перша така українська громада, яка накреслила обриси майбутнього побутування цього дискурсу, об'єднала довкола себе людей з ідентичністю, яка позиціонувалася як українська, є необхідною для усвідомлення практично стартових позицій. Перша громада, як загально відомо, виникла в Петербурзі наприкінці 1850-х років, у час лібералізації суспільного життя в Російській імперії, яка після поразки в Кримській війні вступила в період реформ. У 1861-1862 рр. практично як друкований орган громади у Санкт-Петербурзі виходив часопис «Основа» (Дудко, 2012). Це було перше українське періодичне видання на території Російської імперії. Журнал видавався в Петербурзі, виходив щомісячно з січня 1861 р. до вересня 1862 р. (Бондаренко 2020; Чибирак, 2009; с. 125-129; Райківський, 2005-2006, с. 300-309; Даниленко, 2013, с. 119-130; Костенко, 2012, с. 42-57; Дудко, 2007, с. 7-56) , був українським за духом та авторським складом. Практично в той же період, трохи пізніше (після смерті Шевченка) виникла Київська громада. Під її прапорами об'єдналася прогресивна інтелігенція міста. Справжніми натхненниками Київської громади були Володимир Антонович та Михайло Драгоманов (Боряк, 2013; Ясь, 2010; Основа, 1861-1862; Дудко, 2013, с 272-295). Друковані органи громад сконцентрували довкола себе відповідне коло читачів – інтелігенцію, українських підприємців, які часто були меценатами українських культурних проєктів, всіх, хто цікавився місцевою історією,



культурою тощо. Важливим було й те, що ці часописи активно читалися та обговорювалися студентською аудиторією.

За короткий час журнал «Основа» став яскравим явищем в українському культурному житті. Незважаючи на своє місцезнаходження в столиці Російської імперії, «Основа» створювалася переважно особами з українською ідентичністю. Це дозволяє розглядати матеріали видання в контексті українського публічного дискурсу. Зважаючи на вагоме місце «Основи» в цьому дискурсі доцільною є експертиза відображення в часописі сприйняття українцями мусульманської культури, отже аналіз її випусків.

Найчастіше в контексті історії України мусульманська культура асоціюється з представниками кримськотатарського та турецького етносів. Вони найчастіше й фігурують в українських історичних текстах, дотичних до відображення ісламу. У зв'язку з цим доцільно проаналізувати частоту згадок відповідних номенів у журналі протягом його існування. Для цього варто порахувати кількість згадок слів «турки», «татари», а також спільнокореневих з ними слів, що згадуються в кожному випуску «Основи». Маємо такий результат.

**Таблиця 1. Вживання слів «турки», «татари» та спільнокореневих із ними в журналі «Основа».**

	турки	татари
<b>1861 рік</b>		
січень	15	10
лютий	8	21
квітень	14	84
червень	3	5
серпень	7	7
вересень	9	14
жовтень	7	7
листопад-грудень	16	33
<b>1862 рік</b>		
січень	4	24
березіль (березень)	12	9
квітень	16	18
травень	73	71
червець (червень)	2	35
липець (липень)	2	3
серпень	13	10
листопад	7	26

Проаналізувавши 16 випусків «Основи» на предмет згадок у них татар та турків отримали такі дані.

Із 16 випусків:

- в 10-ти випусках кількість згадок про татар переважає згадки про турків, при цьому в 6-ти ця перевага є більшою щонайменше в 2 рази;
- в 4-ьох – кількість згадок про турків переважає над згадками про татар.

В цілому, зважаючи на обсяг видання та число випусків, кількість згадувань про турецькі та татарські елементи є відносно невеликою. В окремих випадках (червень 1861, липень 1862) кількість згадувань про них є достатньо малою для того, щоб нею знехтувати. Подібний результат може вважатися очікуваним для україноцентричного видання. Проте сам факт фігурування турецького та татарського елементів мало не в кожному номері журналу, сфокусованому саме на українських питаннях, вказує на те, що присутність цих двох народів в українському публічному дискурсі початку 1860-х рр. є достатньо помітною, беручи до уваги контекст.

Для кращого розуміння дискурсу навколо мусульманської культури, вираженого в «Основі», доцільним є вивчення також якості відображення, змісту таких публікацій, оціночні судження тощо даної інформації в журналі. Розглянемо ряд текстів, опублікованих у виданні, виділимо моменти, в яких фігурує інформація про мусульманський світ, та проаналізуємо характер її відображення в тексті.

#### «Погане поле»

«Погане поле» – поема (автор Петро Кузьменко), яка була опублікована в випуску за лютий 1861 р. (Михайленко, 2018). Це, по суті, віршована легенда про місцевість з однойменною назвою – урочище на кордоні Ніжинського та Козелецького повітів Чернігівської губернії. Принаймні, автор стверджує, що легенда була записана саме в цьому регіоні.

Текст розпочинається з опису тихої та страшної атмосфери посеред ночі. Головний персонаж – молода жінка із двома малими дітьми – із сумною долею соціальної вигнанки. Із тексту зрозуміло, що причиною цьому є вступ жінки у табуйовані стосунки. Вина дівчини переноситься, навіть, на світ, який її оточує. Землеробська обробка полів та долин нехтується місцевим населенням тому, що ці природні ресурси асоціюються із героїнею (Кузьменко, 1861, с. 41-42). Річ, на яку суспільство наклало заборону, – стосунки з татарами. Протагоніст її порушила та народила в результаті двох «чорнявих» дітей (Кузьменко, 1861, с. 43).

Окрім заборони на стосунки з татарами, що є центральною темою поеми, текст сповнений багатьма проявами антагонізму до представників татарського суспільства. Останні постають як образ ворога та небезпеки. Татари демонізуються та дегуманізуються в творі. Етнічний номен постає у формі, що легко може бути інтерпретований як дерогативний, особливо, зважаючи на контекст його використання. Татари спалюють села та п'ють людську кров (останнє використовується фігурально) (Кузьменко, 1861, с. 42). Татари всередині згаданого наративу представляли також образ влади.

Крім цього антагонізм щодо татарського населення має ще й релігійний характер:

И на тій долині, вь берегахъ зеленихъ,

Хмарою стояли шатри нехрещенихъ. (Кузьменко, 1861, с. 43).

Сюжет легенди, закладеної в поему, закінчується тим, що сільська громада разом із батьком дівчини вирішили вирити героїні могилу і поховати її там разом із дітьми (Кузьменко, 1861, с.44).

Не дивлячись на те, що текст сповнений маркерами татарофобського наративу, слід також відзначити, що його доволі легко можна прочитати як такий, що сповнений емпатії до головної героїні та її трагедії. Не безпідставним припущенням буде сказати, що автор бажав викликати у читача саме співчуття та переживання за молоду дівчину, радше ніж засудження і ненависть, продемонстровані її лінчувальниками.

До тексту поеми, який цікавий своїми образами, сюжетом, варто додати біографічних даних про автора, який входив до кола постійних авторів не тільки часопису «Основа», але й інших українських видань, як наприклад, літературно-художній альманах «Хата», «Чернігівський листок». Кузьменко був відомий не лише у рідному Чернігові, але й широко за межами письменником, етнографом з чітко окресленою української ідентичністю. У тогочасних українських виданнях його ім'я стояло поруч з іменами Шевченка, Марка Вовчка, Євгена Гребінки, Куліша, Ганни Барвінок, Якова Щоголева. З приводу його поезій Куліш (один з перших реальних читачів поезій Кузьменка як редактор) писав у листі до відомого фольклориста та етнографа Степана Носа: «От Кузьменко написав баладу «Погане поле» дуже гарно... лебедине перо в пана Кузьменка» (Михайленко, 2018). Очевидно, що поезії Кузьменка знаходили позитивний відгук у тогочасних читачів, були співзвучні їхнім сподіванням.

«Отвѣтъ на выходки газеты (Краковской) «Czas» и журнала «Revue  
contemporaine»

Текст, написаний Миколою Костомаровим, опублікований в «Основі» в лютому 1861 р. Представляє собою полеміку із польськими інтелектуалами щодо історії Польщі, України, Росії, міжкультурних зав'язків тощо.

Серед тверджень, запропонованих польською стороною, є ідеї про неслов'янське походження росіян як народу. Костомаров активно із цим дискутує. В цій дискусії нас найбільше цікавлять наступні моменти.

По-перше:

Вживається термін «восточно-тюрко-финскія племена» (Костомаров, 1861, с. 128). Об'єднання цих двох елементів в одне поняття виглядає дивним з точки зору сучасної академічної думки. Постає питання: який критерій використовувався для виправдання синтезу цих двох груп? Використання етнічного принципу виглядає сумнівно. Тюрки та фіни представляють різні етнічні елементи і не є спорідненими між собою. Лінгвістичний критерій теж

не виправдовує себе. Мови тюркських народів належать до тюркської мовної сім'ї, тоді як фінська мова – до фіно-угорської. Релігійний принцип також не працює. Фінам не властиво в історичному плані сповідувати іслам. Використання терміну «тюрко-фіни» може бути відображенням академічної думки того періоду, рівень розуміння тогочасними дослідниками тонкощів лінгвістичного, етнологічного та антропологічного характеру. Кримський зауважував на недостатній вивченості тюркської мовної сім'ї. Також «тюрко-фіни» може використовуватися для позначення «неслов'ян» – розповсюджених в регіоні етнічних/лінгвістичних груп не слов'янського походження, яким вирізнялися актори даного польсько-українського дискурсу. Вказаний текст може бути інтерпретований також, як відображення сприйняття тюрків (та фінів) як чужого/не свого/іншого.

По-друге:

«Всего лучше на это могут указать особенности, отличающія Великорусовъ отъ другихъ Славянъ: онѣ состоятъ вовсе не въ тѣхъ чертахъ, какія мы находимъ въ тюрко-финскомъ племени. Предпримчивость, склонность къ практической дѣятельности, скудость фантазіи, удобоподвижность — вовсе не качества Мордвы, Черемисовъ, Чувашей и вообще тюрко-финскихъ и всѣхъ финскихъ племенъ. Съ этимъ согласится всякій, кто только видѣлъ и наблюдалъ ихъ» (Костомаров, 1861, с. 129).

Автор тексту заперечує схильність представників тюркських народів до володіння вище переліченими якостями. Рухаючись від заперечення бачимо: турки, татари, інші тюрки постають в даній рецепції не практичними, не підприємливими людьми, проте обдарованими багатою фантазією. Також привертає увагу те, що в цьому абзаці вже прослідковується певна дистинкція між «фінськими племенами» та «тюрко-фінськими».

По-третє:

«Мы однако догадываемся, по прежнимъ теоріямъ, что это значитъ. Не разъ думали унизить Великоруссовъ, провозвѣщая, что они – не Славяне, а Финны. Если бъ это была и правда, то развѣ есть въ этомъ что-либо

унизительное? Нелѣпо и нечеловѣчно отзываться съ презрѣніемъ о какомъ бы то ни было племени. Для Великоруссовъ не составляло бы ни малѣйшаго стыда быть Финнами, Татарами, хоть Калмыками, еслибъ они дѣйствительно ими были, и вопросъ можетъ разсматриваться безъ всякой примѣси донкихотовской національной гордости» (Костомаров, 1861, с. 127).

В даному фрагменті тексту прослідковується притаманна автору толерантна свідомість, стверджується рівність народів між собою, відмова від конструкції ієрархії для систематизації різних етнічних груп. Татари в тексті автора постають на одному рівні зі слов'янами.

З іншого боку, вираз «хоть Калмыками» залишає простір для протилежної інтерпретації написаного. Також не можна виключити бажання автора презентувати себе у добродішному світлі, звідси така гуманістична риторика. Важливо зважати на контекст та мету зазначеного тексту. Це є полемікою/заочними дебатами із польською стороною. Тон тексту вказує на недружній настрій автора до опонента. Висловлення про рівність народів може бути риторичним прийомом для надання словам опонента певного сенсу. В даному випадку - показати наратив польської сторони як такий, що містить імплікацію про приниження татар, презентацію їх як групи, з якою ніхто не мав би бажання асоціюватися. Якщо це прочитання тексту відображає справжню інтенцію автора, тоді логічним є твердження про поширеність в тогочасному академічному дискурсі цінностей, пов'язаних із рівністю народів в той час, коли протилежний за змістом наратив мав сприйматися негативно.

В кінці тексту фігурують твердження про те, що поляки намагаються «забрасывать международную вражду, въ надеждѣ разложить наше Русское отечество... Не разложилось оно политически въ междоусобіяхъ земель и князей, не разложилось оно духовно подъ татарскимъ, литовскимъ и польскимъ владычествомъ...» (Костомаров, 1861, с. 135). В даному фрагменті фігурує прирівнювання татар до поляків та литовців, зображення цих трьох сторін в образі ворога та поневолювача «Русского отечества». Під татарами,

скоріше за все, мається на увазі монгольський період. Цікавим є те, що на рівні вживання мови «татари» та «монголо-татари» ототожнюються між собою.

### «Иванъ Петровичъ Котляревскій»

Текст Куліша. Є своєрідним продовженням статті Куліша про Івана Котляревського, що вийшла в першому номері журналу «Основа». Остання ставила на меті представити огляд літературної діяльності Котляревського, проте досить обмежено торкалася його біографії. Для виправлення цього і заповнення прогалин в життєписі Котляревського й була написана ця стаття.

Серед різноманітного матеріалу, що оповідає про життя Котляревського в контексті даного дослідження, цінними для нас є фрагменти про його військову кар'єру. В 1796 р. Котляревський залишає цивільну службу губерньського реєстратора і поступає кадетом в північний карабінерний полк. До 1806 р. його підвищили до штаб капітана (Куліш, 1861с, с.165).

В складі збройних сил Російської імперії Котляревський брав участь в російсько-турецькій війні 1806 – 1812 рр. Вивчивши папери поета, автор статті встановлює, що Котляревський був ад'ютантом генерала кавалерії Мейендорфа. Генерал командував другим корпусом в битвах із турками. Надалі наратив викладається наступним чином: «Въ 1806 г., онъ [Котляревскій] былъ избранъ, какъ отличный и рѣшительный офицеръ, для склоненія Буджацкихъ Татаръ къ содѣйствию видамъ правительства. Во время переговоровъ, жизнь его подвергалась опасности, то отъ непріятельскихъ выстрѣловъ, то отъ покушенія нѣкоторыхъ татаръ зарѣзать его. Онъ успѣлъ однако успокоить взволновавшуюся орду, уговорилъ ее быть преданною Россіи и привелъ въ свой станъ аманатовъ. За это дѣло онъ былъ награжденъ орденомъ св. Анны 3 ст., при присланномъ ему рескриптѣ Императора Александра 1-го» (Куліш, 1861с, с.165).

Отже, Куліш для ідентифікації зазначеного етносу не обмежився узагальнюючим терміном «татари». Він конкретизує, що мова йде саме про Буджацьких татар. Куліш вважав цю дистинкцію достатньо принциповою для

того, щоб відобразити її в своєму тексті. На нижніх колонтитулах сторінки також зазначається регіон, в якому кочували Буджацькі татари в той час: на правому березі Дністра по північно-західній стороні Чорного моря до гирла Дунаю. Автор статті, очевидно, думав, що ця інформація була потрібна/цікава читачу «Основи».

Надалі стаття оповідає про те, що в листопаді, 24-го числа 1806 р., коли російські війська вступили на територію Бессарабії, Котляревський знаходився при взятті фортеці Бендер. В наступному році він був переведений до Псковського драгунського полку і «отличился въ сраженіяхъ съ Турками, особливо при крѣпости Измаилѣ», проте надалі військові походи підірвали здоров'я Котляревського і в 1808 р. він залишає службу із рангом капітана («съ чиномъ капитана и съ мундиромъ») (Куліш, 1861с, с.165).

У вищенаведених уривках згадки про війну з турками зустрічаються часто. Турки постають в образі ворога Котляревського. Проте, слід зауважити, що ворожість тюркських народів не описується тут яскравими негативними епітетами, як в ряді інших текстів. Турки виступають тут ворогами з формального боку, зважаючи на контекст війни. Їх презентація відбувається в достатньо стриманій формі.

Що більш цікаво, українці в статті постають стороною, інтегрованою в російську систему. Також описуються моменти, коли військові схилили татар до співпраці. Котляревський сам брав у цьому участь, «переконуючи» до лояльності імперії. Як результат, татари також постають стороною, що інтегрувалася в Росію.

Котляревський був безпосереднім учасником подій, які докорінно змінили долю регіону. Бессарабія по закінченню війни була включена до Російської імперії і відразу зазнала уніфікації (Полторак, 2020). Але поету довелося там бути в час масових переселень не тільки буджацьких татар, а й колишніх запорожців, турків та іншого мультиетнічного та мультирелігійного населення колишніх османських міст-фортець тощо.



«Воспоминаніє о Соленикѣ, знаменитѣйшемъ украинскомъ актерѣ»

Микола Дмитрович Мізко

Назва «Воспоминаніє о Соленикѣ, знаменитѣйшемъ украинскомъ актерѣ» інформативно відображає зміст даної статті. Це є спогади, можливо навіть присвята, відомому тогочасному українському актору. Стаття – це розповідь про значення Соленика для тогочасного культурного життя, отже передбачає порівняння його з іншими акторами, визначення особливого місця тощо. Опис пам'ятника актору в Харкові мав підкреслити значимість актора.

Для зображення Соленика, образ якого сконструйований в тексті у ввічливій (позитивній) формі, використовується наступний опис зовнішності: «Открытый, почти плоскій, съ небольшою впадиною по срединѣ, четырехъ-угольный лобъ, показывалъ счастливое развитіе мыслящей способности. Глаза блистали умомъ и живостію. Губы были выпуклы и очерчены рѣзко, отчасти какъ у Арабовъ; нижняя выдавалась нѣсколько отвисло впередъ, какъбы свидѣтельствую о гордости и энергіи артиста» (Мизко, 1861, с. 181). Наведений опис містить релевантну для нас інформацію. Він відображає сприйняття автором особливостей, властивих фенотипу арабських людей, – випуклі різко окреслені губи. Порівняння з арабами відбувається у контексті прагнення змалювати героя тексту в найбільш приємному вигляді та вшанувати його пам'ять. Подекуди це носить, навіть, апологетичний характер. В тексті обережно натякається, що Соленик не вписувався в конвенційні уявлення про чоловічу привабливість. Проте автору та його оточенню (вживаються слова «на наши глаза») обличчя актора здавалося красивим (Мизко, 1861, с. 181). Дескрипція, що наведена після цих слів, неначе намагалася виправдати зовнішність Соленика та переконати читача в його естетичних якостях. Використання арабів як порівняння, можливо, є свідченням про наявність у автора тексту, або читача, на якого текст орієнтований, позитивних конотацій із зовнішністю (чи іншими рисами) представників арабських народів.

### «Путевыя письма»

Текст авторства Павла Якушкина. Розповідає про місто «Трубчехскъ» та прилеглі до нього території. Доцільним є звернути увагу на уривки, в яких показано розмову персонажів про пам'ятки татарської культури в їхньому регіоні та про історію, що з ними пов'язана.

«- Какіє здѣсь курганы, дѣдушка? Откуда они у васъ взялись? спросилъ я его.

- То не курганы, то татарскія могилы, отвѣчалъ старикъ, улаживаясь получше сѣсть.

- Зачѣмъ же Татаръ хоронили здѣсь?

- Это было лѣтъ за сто, ато глядишь - и больше, номастырь нашъ Челнскій былъ богатый номастырь. Услыхали Татары про богатство помастырское... а Татары вѣры не нашей, Татары вѣры поганой, имъ что номастырь? Они грѣха не знаютъ-ти - святой номастырь, церковь-ти ограбить... имъ все едино, ти церковь, ти просто домъ!.. (Якушкин, 1861, с. 101).

В тексті присутній релігійний антагонізм по відношенню до татар. Яскраво виражена антимусульманська риторика (використовується «вѣры поганой»). Підкреслюється інакшість татар («вѣры не нашей, Татары»). Наратив властивий як українському романтизму, що оспівував козацько-татарське протистояння, так і російським антитурецьким /антитатарським настроям, зумовленими чисельними російсько-турецькими війнами.

«- Въ какихъ же ты царствахъ-государствахъ хлѣбъ ѣдалъ?

- А давай считать. Прусаку помогали, у Прусака были, - это разъ; подъ Турка ходили, Турокъ - два; у Шведа - три; какъ Француза гнали, тутъ земель много прошли» (Якушкин, 1861, с. 119-120).

Турки постають в образі ворога. Ворогами вони показані й при розгляді через призму російсько-турецьких війн. Українці в цьому випадку також постають стороною, інтегрованою в російську імперську систему. В

результаті, погляди та інтерпретація багато в чому визначаються російським наративом.

«- А прочія землі?

- Турокъ живе́тъ не хорошо; у тѣхъ повѣрья нехорошія.

- Какія жъ у нихъ повѣрья? ,

- У насъ - Христось, Богородица, Николай угодникъ, а у Турокъ только и есть, что одинъ Мугамедъ.

- Какой Мугамедъ?

- У Турокъ онъ самый и есть за всѣхъ. А такъ, распутный человекъ. »Вина«, говоритъ, »не пей, а женъ сколько хочешь держи.« Вотъ вся ихъ вѣра; а Турокъ ему одному только и молится!

- Только одному и молится?

- Одному!...» (Якушкин, 1861, с. 120).

Турки, як і татари, також постають в контексті антимусульманської риторики. Для того, щоб підкреслити негативне ставлення до них, а також до ісламу, використовуються схожі слова-маркери, як і у випадку з татарами («у тѣхъ повѣрья нехорошія»). Антиісламський наратив також підсилюється критикою пророка Мухаммада. Персонаж в своїй мові концентрується на трьох елементах: теологічних відмінностях між ісламом та православ'ям, забороні на вживання алкоголю в мусульманській релігії та полігамії в мусульманських суспільствах. Текст, сконструйований в такому вигляді, представляє нам рецепцію, що відображає конфлікт систем цінностей. З нього також можна зробити висновки про пріоритети персонажа-мовця в питанні організації релігійного та соціального життя. Обмежене, спрощене усвідомлення теологічних особливостей ісламу звертає на себе увагу: «У насъ – Христось, Богородица, Николай угодникъ, а у Турокъ только и есть, что одинъ Мугамедъ», – це, звісно, не є коректною презентацією коранічного наративу. В той час, коли Мухаммад є головним пророком для мусульман, він не є єдиним. Адже іслам визнає пророків інших авраамічних релігій, в тому

числі й Ісуса. Такі пророки поступаються першістю Мухаммаду, проте зберігають своє сакральне значення.

Цей текст також справляє враження частини російського імперського наративу, адже не один раз ми спостерігаємо критику держав, що були геополітичними конкурентами для Російської імперії.

#### «Черты южнорусской народной истории»

Костомаров

«Татарское нашествіе за удобный случай утвердить свою независимость. Прежде чѣмъ Татары, изъ любви къ разрушенію, стали разорять ихъ земли, князья эти послали къ Батыю согласіе быть покорными и служить ему. II Батый оставилъ въ покоѣ ихъ землю съ тѣмъ, чтобъ владѣльцы ея орали и сѣяли пшеницу и просо для продовольствія Татаръ, которые предполагали утвердить свои колоніи въ разоренной странѣ» (Костомаров, 1862, с. 18).

Татари знову фігурують в ролі ворога. Вони змальовуються як деструктивна сила, що вирізняється жорстокістю: «изъ любви къ разрушенію». В порівнянні із цим твердженням цікавим постає фрагмент на початку даного тексту. На другій сторінці твору ми можемо ознайомитися із описом польського способу ведення війни: «Поляки, какъ слѣдовало по тогдaшнему образу веденія войны, стали разорять деревни, жечь хлѣбъ на поляхъ и забирать скоть» (Костомаров, 1862, с. 2). Поляки також представлені як руйнівна, безжальна до цивільного населення сила (термін не є історично коректним в наведеному контексті, проте близький за змістовим наповненням). Проте їхня жорстокість неначе виправдовується поширенням даних практик у відповідний (XIII – XVII ст.) період. Академічною мовою це можна було б назвати дотриманням автором принципу історизму.

«По требованію Татаръ онъ [Данило Романович] пріѣхалъ въ Переяславль, гдѣ уже поселились постоянно Татары. Онъ долженъ былъ ѣхать къ Куремсѣ, предводителю Татарской орды кочевавшей въ Южной Руси, а

потомъ на Волгу къ Батыю, потѣшилъ хана тѣмъ, что поклонился, по его требованію, кусту и согласился, въ угоду повелителю, пить кобылій кумысъ. Видно, что въ Южной Руси это униженіе поражало сильнѣе умы и сердца, чѣмъ подобное въ Сѣверной съ тамошними князями (Костомаров, 1862, с. 18)».

Номен татари, очевидно, використовується тут для позначення монгольського періоду. Ще один випадок, коли мультиетнічне монгольське військо та більш пізні татарські елементи ототожнюються на рівні мови. Також привертає увагу, що за оцінкою автора, населення українських земель було менш толерантним до принизливих практик монгольської, закріпленої народною уявою під назвою татарської, системи по відношенню до інших народів.

«Были-ли малоруссы исконнымн обитателями полянской земли»

Стаття Олександра Олександровича Котляревського (історик, етнограф, публіцист, який у другій половині XIX ст. багато друкувався у центральних російських періодичних виданнях, пізніше – професор Київського університету імені Св. Володимира) має за мету контраргументувати теорію Погодіна про неавтохтонність українського населення для українських територій. В тексті зустрічаємо згадки про відповідні роботи російської та польської історіографії, що оцінюються доцільними до задачі дискурсу. При цьому, при розгляді українського минулого наратив виходить на опис й татарської складової історії України.

Автор розглядає твердження Погодіна в його «запискѣ о русскомъ языкѣ», що містилась в «извѣстіяхъ Академіи наукъ по отдѣленію русскаго языка и словесности»: «Если великоруссы были древнѣйшими обитателями полянской земли, то гдѣ же были въ то время малоруссы, откуда, когда и по какому поводу пришли они въ нынѣшнее свое отечество? Татарскій погромъ отгѣснилъ великоруссовъ съ юга на сѣверъ; пустыя и брошенныя ими земли, по прекращеніи татарскихъ ужасовъ - были заняты малоруссами, которые

выселились туда изъ-за Карпатъ - своей прародины. Случилось это въ XIV вѣкѣ» (Котляревський, 1862, с. 2-3). При описі татар використовується негативна риторика. Дії татарського війська визначаються як погроми. Земля, яка зазнала їхнього вторгнення, – пустелею, що відчула на собі татарські жахи. Не дивлячись на те, що Погодін був росіянином і не може бути охарактеризований як представник українського публічного дискурсу, його текст стає релевантним для нашого дослідження, базуючись на факті появи в «Основі».

Автор тексту адресує ключові позиції теорії Погодіна. Визначальною є сама структура відповіді: «Но главное доказательство тѣземности малорусскаго народа въ Полянской землѣ - это опять несостоятельность самой мысли, чтобы страну, оставленную своимъ населеніемъ въ такое страшное время, какъ татарскій погромъ, могло занять чужое. Что вызывало на такое невыгодное перемѣщеніе, что могло заставить выйти изъ покойныхъ и природою обезопасенныхъ жилищъ, каковы Карпаты - затѣмъ, чтобы подвинутся къ Татарамъ и на открытомъ мѣстѣ служить постоянною приманкою для дикихъ кочевниковъ?» (Котляревський, 1862, с. 11-12). Як бачимо, моральна оцінка татарської присутності не є предметом дискурсу між двома дослідниками. Українська сторона, в даному випадку, розділяє позиції російського автора (з чіткою імперською та шовіністичною позицією). Бачимо продовження риторики про страшні часи татарських погромів, що доповнюються характеристикою їх як «дикихъ кочевниковъ». Насправді український автор продовжує думку такими словами: «Только любовь къ родному пепелищу, къ отогрѣтому мѣсту, съ которымъ соединялось много дорогихъ воспоминаній, только эта любовь могла побудить разбѣжавшееся, при вторженіи Татаръ, населеніе - къ возвращенію на прежнія жилища» (Котляревський, 1862, с. 11-12).

В цих двох текстах, що були репрезентовані в «Основі», татари також постають в образі ворога, страшної загрози. Зважаючи на конкретизацію хронологічного періоду, можемо зрозуміти, що мова йде про татар часів

монгольського вторгнення на територію Східної Європи. Ще один текст, де на рівні мови відсутнє розмежування між монгольською стороною більш раннього періоду та татарською (кримськотатарською) більш пізнього.

В тексті відмічається помітна роль татарського впливу на формування українського фольклору: «...народныя южнорусскія преданія: въ нихъ и Царьградъ и историческіе Татаре играютъ довольно видную роль. Таковы, напр., легенда о Кіевскихъ Золотыхъ Воротахъ или о Михал-кѣ Семіліткѣ, пѣсня о службѣ южноруссовъ въ Царьградѣ (Малорусск. Сборникъ г. Мордовцова: пѣсни собранн. г. Костомаровымъ); по - что всего важнѣе - въ современномъ южно-русскомъ народѣ хранятся и такія преданія, которыя занесены въ начальную Кіевскую лѣтопись...» (Котляревський, 1862, с. 10). Деякі моменти, навіть, акцентуються автором для презентації місця татарської складової в народній творчості українського народу.

#### «Обычаи наслѣдованія у государственныхъ крестьянъ»

«Обычаи наслѣдованія у государственныхъ крестьянъ» - праця, створена відомим російським урядовцем, який мав досвід роботи у різних статистичних службах, працював у редакційній комісії Селянської реформи 1861 р., Бариковим на основі свідчень, зібраних міністерством державного майна. Текст розглядає питання звичаєвого права на території України, з його регіональними особливостями «съ цѣлію вызвать отъ мѣстныхъ наблюдателей и знатоковъ нашей народности сообщеніе черезъ Основу своихъ замѣчаній, которыя съ такою пользою для науки и для законодательства могли бы дополнить и исправить свѣдѣнія, собранныя офиціальнымъ путемъ» (Барыков, 1862, с. 49). Згідно зі вступною частиною, робота розраховується потенційно на якомога ширшу аудиторію, тож серед імпліцитного читача – священники, слідчі, судді та представники академічного середовища.

Структура опису регіональних варіацій звичаїв побудована на принципі адміністративно-територіальних одиниць Російської імперії. Зазвичай, показуються принципи успадкування серед цивільних, потім в губерніях, де

була рекрутська повинність, наводиться порядок участі солдат в наслідуванні майна.

В частині, присвяченій Таврійській губернії, текст починається із опису звичаїв у «русскихъ и малороссіянъ», лише перед переходом до військової частини є один абзац для опису майнових звичаїв мусульман: «У магометанъ, сыновья по достиженіи совершеннолѣтія и по вступленіи въ бракъ большею частию отдѣляются отъ родителей на особыя хозяйства. Раздѣлъ имущества у магометанъ производится по ихъ закону чрезъ уѣздныхъ кадіевъ слѣдующимъ порядкомъ: за вычетомъ употребленнаго на похороны и уплату долговъ умершаго, остальное имущество кадій дѣлитъ между наслѣдниками, выдавая на сіе яфты (раздѣльные акты)... » (Барыков, 1862, с. 75).

#### «Виговщина»

Стаття Куліша. Присвячена періоду гетьманування Івана Виговського. Текст зосереджується на умовах, в яких українські землі перебували після смерті Богдана Хмельницького, стосунках козацької старшини та Юрія Хмельницького, геополітичних поглядах Виговського, настроях серед різних верств козацького суспільства тощо.

На нижніх колонтитулах першої сторінки праці вказано, що стаття була поміщена в даний номер замість «літературного извѣстія» щодо продовження матеріалів Куліша стосовно загальнодоступної історії України (Куліш, 1861а, с. 1).

Розпочинається текст статті описом нестабільної ситуації в Україні після смерті гетьмана. Вказується на присутність міжусобної боротьби, інтриг тощо. «Поховали Богдана Хмельницького, и несчастлива заздрость уряду гетьманського заразъ почала ёго порядокъ по-своёму перероблювати. Не одінь зъ старшихъ генеральныхъ до гетманування квапился...» (Куліш, 1861а, с. 1). В таких умовах Виговський з'являється як лідер.

Виговський постає особою, яка воліє укласти союз із Кримським ханством. На відміну від багатьох, розглянутих в даному дослідженні текстів



«Основи», дана стаття розглядає й сторінки козацько-татарських стосунків, що носили союзницький характер: «Ще жъ Низове військо зъ Запоріжжя не вигреблося и зъ городовимъ військомъ до-купи и до ради генеральної не знялося, ще тільки шістьсотъ добрихъ молодцівъ на підмогу Пушкареві въ Полтаву прийшло, а тамъ уже ханъ у Криму посламъ Виговського обітницю чинить, що на ёго призивъ зо всіма крилатими ордами на Україні ставатиме». Проте, в той же час, акцентується на складнощах, якими супроводжувалося встановлення союзу із татарами. «Се жъ уже другі послы мусивъ Виговський до хана виправити, бо первихъ Запорозці переняли, у Дніпрі потопили...» Гетьман, який йде на союз з татарами, змальовується в тексті радше як особа, яка здатна маневрувати всередині складної ситуації: «Убезпечивши себе съ Криму, Виговський ще усиловуетця безъ кривавихъ бучъ на Україні загетьманити» (Куліш, 1861а, с. 3).

Проблеми співпраці з кримськими татарами описуються таким чином: «Запорозці жъ, бачивши ёго [Виговського] панібратство съ ханомъ, давно вже на ёго рёмствували: не ходивши бо моремъ и полемъ на Татаръ, імъ нічимъ було пропитуватись, а на самій рибі та на полюванні військовому людові не всидіти» (Куліш, 1861а, с. 10-11). Таким чином, рішення про союз презентується як контраверсійне та непопулярне серед населення.

Тим не менш, на противагу багатьом текстам, що публікувалися в «Основах», зображення союзницьких стосунків між козацтвом та татарами виділяється в цьому тексті з-поміж інших.

#### «Письма о Богданѣ Хмельницкомъ»

Стаття Михайла Максимовича. «Письма о Богданѣ Хмельницкомъ къ Н. И. Костомарову» фокусується на описі характеристики гетьмана. В тексті приділено увагу подіям на Кодаку, вихованню Богдана Хмельницького, участі у повстаннях проти Польщі тощо. На початку статті згадується про зміни етнічного, релігійного характеру, які відбувалися серед населення України. Перед усім про набуття певними українцями польської ідентичності: «Многіе

Южно-русы, изъ поколѣнія современнаго Хмельницкому, перерожались въ Поляковъ, вслѣдствіе религіозныхъ и политическихъ убѣжденій и увлеченій, происходившихъ отъ воспитанія ихъ польскими езуитами, отъ брачныхъ связей съ Польшками, и т. п. Но это случалось преимущественно съ людьми изъ высшаго сословія, по большей части слабодушными, и – всего менѣе съ Украинцами». Надалі в тексті наводяться приклади таких осіб. Один із них привертає нашу увагу: «Изъ числа таковыхъ, выше всѣхъ поднялись тогда, въ генеральныя асаулы – Иванъ Барабашъ Черкасскій, Украинець татарскаго произхожденія, да Ильяшъ Караимовичъ Переясловскій, прозывавшійся у Козаковъ Армянчикомъ» (Максимович, 1861, с. 110). Іван Барабаш характеризується як українець, не дивлячись на етнічне походження. Важко сказати однозначно, чи має автор неприязне сприйняття до татарської ідентичності в цьому випадку. Адже Барабаш виступає в якості негативного прикладу. З іншого боку дане свідчення може бути ознакою інклюзивного підходу до визначення української ідентичності, що може змалювати протилежну картину.

Проаналізувавши ряд випусків журналу «Основа» 1861-1862 рр. на предмет відображення в них інформації про мусульманську культуру, можна виділити декілька тенденцій:

1. Розповсюдженням є зображення кримських татар та турків в образі ворога. Позитивістська школа другої половини XIX ст. в українському випадку досі була під впливом романтичної парадигми минулої епохи. Тенденція глорифікувати козацьке минуле України та акцентувати антагоністичні стосунки козацтва із татарами зберігалася. Наведемо кілька моментів, які яскраво демонструють дану ситуацію. В оповіданні «Закоханий чортъ» Олекси Стороженка бачимо наступне: «...ідешь на торговий шляхъ, що їде у Кримъ. Протоптала сей шляхъ ще татарва, якъ колись ходила на наше безголовья підъ Москву, палити города и забирати у неволію хрещений людъ» (Стороженко, 1861, с. 16). Також: «Ось якъ вінъ розказувавъ про того закоханого чорта: разъ у схватці съ татарами убили підъ дідомъ коня. Жаль

ёму того коня, якъ рідного брата» (Стороженко, 1861, с. 16). В тексті під назвою «Мои воспоминанія» зазначається наступне: «Синій мої підъ Турка ходили... самъ я не ходивъ, а синій ходили: двоохъ тамъ и вбйто» (Ка-па, 1861, с. 67), – образ війни. У рубриці «Историческіе акты» часто знаходимо акцентацію на турках як на військовому супротивнику: «...въ Донскихъ городахъ, погибають умалаютца, а за тые службы, и преждніе за турецкой войны...» (Письмо Орлика, 1862, с. 8).

2. У низці текстів тюркські народи також зображуються в образі ворога, проте тепер вони ставляться в один ряд із поляками: «Що зъ нимъ діялось на світі, якъ козаки бились зъ ляхами, съ татарами, про відёмъ, про чортівъ!» (Стороженко, 1861, с. 19), «Намекнувъ на извѣстный по пѣснямъ конецъ Морозенка, я оканчиваю этимъ свою поэму. Жизнь этого любимого героя Украинской старины представляетъ богатую тему для эпоса: онъ попалъ въ плѣнь Полякамъ и былъ выкупленъ матерью [...]потомъ онъ отыгралъ всю трагедію Хмельнищины и, послѣ Жванецкой битвы, очутился въ плѣну у Татаръ, которые вырѣзали у него живое сердце» (Куліш, 1861b, с. 16), «Живу я, коли хочете знати, на ріцці Говтві. Гарна була въ старовину річка; воювали на їй козаки зъ Ляхами й Татарами» (Козак Белебень, 1861, с. 122).

3. Якщо аналізувати зв'язок українських земель із мусульманською культурою чи народами, представникам яких властиво бути послідовниками ісламу, найбільш виразні та інтенсивні відносини були з тюркським населенням. Також доречним є згадка про роль іраномовних народів в історії українських територій. Більшість із текстів в «Основі», дотичних до мусульманського світу, торкаються сюжетів, пов'язаних з татарами та турками. Ретельний, детальний аналіз текстів дозволяє помітити, що й інформація про арабську культуру знайшла своє помірне відображення. Наприклад, у вищезгаданому «Закоханому чорті» вказується наступне: «До півночі гнули теревені, а тамъ спочили трошки та й рушили. Якъ сонце виглянуло изъ-за горй, наші булй вже далеко одъ слободй. Дідъ іхавъ навзаводи на вороному арабському огеру, а біля стременъ бігла біленька

хортиця, така жь хороша, якъ гарна була Одарка» (Стороженко, 1861, с. 34). В «Старосвѣтскій бандуристь» (етнографічна збірка Миколи Закревського) знаходимо роздуми щодо етимології географічних об'єктів на території України: витоки назви річки Дунай автор тексту простежує в арабській мові. «Слово дунай или дунья есть чисто арабское, значитъ - богатство. Оно дано Дунаю вѣроятно татарами, во время ихъ могущества, - какъ и Волгѣ, которая называлась ими Итель, что значитъ тоже богатство (по судоходству, по рыбѣ и проч.)...» (Закревский, 1862, с. 30). Цікавим є те, що татари в цьому наративі виконують роль посередника між арабським та східноєвропейським світом.

4. В негативному ставленні до представників тюркських народів, що відображене в багатьох текстах «Основи», часом простежуються ознаки релігійного антагонізму. В «Старосвѣтскій Бандуристь» є один із прикладів: «Эта статья оканчивается слѣдующимъ разсужденіемъ: «Русскіе вѣнценосцы постоянно старались облегчать участь своихъ единовѣрцевъ, страдавшихъ подъ тяжкимъ игомъ Поляковъ и Турокъ; вели по этой причинѣ войны». В наративах, що продукувалися в Російській імперії, часто при розгляді Османської імперії апелювали до спільності релігії населення Російської імперії та суб'єктів Оттоманської держави, особливо балканських. Розповсюдженням був акцент на пригнобленому статусі таких народів. Даний текст «Основи» в цьому питанні корелюється із російським імперським наративом. «Въ наши дни Франція, Англія и Россія приняли участіе въ горестной судьбѣ Грековъ, содѣйствовали ихъ освобожденію изъ-подъ ярма турецкаго, и область ихъ признали за самостоятельное королевство. И чтожъ! Турки будутъ всегда называть ихъ мятежниками, какъ Поляки называютъ Козаковъ!» (Закревский, 1862, с. 31). Показовими також є паралелі між греками та запорозькими козаками.

5. Зображення татар в ролі ворога може мати свої відтінки. В більшості випадків вони презентуються як загроза, як джерело жорстокості, військовий супротивник тощо. Проте в деяких текстах вони можуть поставати ще й в образі влади. В «Крѣпостное населеніе въ Россіи по 10-й народной переписи»:

«Первое прикрѣпленіе къ землѣ г. Троицкій относитъ къ временамъ Татарскаго владычества, когда, для обезпеченія исправнаго взноса податей, учреждена была народная перепись (въ 1237 г.), и городскимъ жителямъ и сельскимъ обывателямъ, поселеннымъ на казенныхъ земляхъ, указано было не переходить, безъ разрѣшенія...» (Номись, 1861, с. 246). Вживання слова «владычества» надає підстави стверджувати, що це є одним із подібних прикладів. Також, це ще одим із текстів, де татари монгольського періоду на лінгвістичному рівні не відокремлюються від татар (кримських) пізнішої доби.

6. Зважаючи на розповсюдженість антитатарського та антитурецького наративу в працях, презентованих у часописі «Основа», цілком очікуваним є використання в деяких із них дерогативної риторики. У розвідці Якова Кухаренка «Чорноморський побитъ» присутній такий вираз: «А якъ же? у насъ крий Боже, якъ пригубить до чарки! Кажуть: після тебе й Татаринъ не питиме. Отъ я вже й байдуже на свого чоловіка поглядати, а вівъ отакъ и сидівъ міжъ козаками. (*Показуе на бікъ,*) А далі по третій, та й по четвертій витягли. Прийшли козакй, та й чабанъ съ козою, що грають» (Кухаренко, 1861, с. 25). У виразах, характерних для вживання українським народом на рівні фразеологізмів, така форма негативної характеристики часто супроводжується порівнянням із сільською твариною. В даному випадку – це порівняння з татариним. В іншому тексті – «Талантъ» – знаходимо порівняння із турками, також в негативному контексті. «Өедоръ въ эту пору давно уже вышелъ изъ учениковъ отъ старика Кравчука. Онъ ходилъ по селамъ, работы было много. Не смотря на все это, Өедоръ былъ голъ, какъ турецкій святой. Все, что ни зарабатывалъ онъ, оставалось въ шинкѣ: Өедоръ пилъ запоемъ» (Л.М., 1861, с. 86).

Розповсюдження образу ворога по відношенню до татар та турків, часте згадування військових протистоянь між козацтвом та цими народами, використання дерогативної риторики, а подекуди й релігійний антагонізм дозволяють нам отримати уявлення не тільки про авторів, представлених в «Основі» робіт та її редакційної команди, але й про читацьку аудиторію

видання. Точнішим є – про образ її аудиторії, що сформувався у людей, причетних до творення журналу. Автори тексту, очевидно, розраховували, що подібний зміст знайде позитивне сприйняття читачами. Також ми бачимо, що стиль зображення турків та татар та риторика навколо них не змінюється принципово від перших випусків «Основи» й до останніх. Це може бути ознакою того, що оцінка імпліцитного читача була зроблена коректно, оскільки зміст текстів за два роки не зазнав суттєвих коригувань.

Таким чином, журнал «Основа» відіграв значну роль в українському публічному дискурсі другої половини XIX ст. Він об'єднав на своїх сторінках представників як академічної, так і літературної спільноти українського середовища, презентував український погляд на власну історію, сучасність та майбутнє. При всьому україноцентризмі даного видання, воно також відобразило й українське сприйняття східних культур, які мали інтенсивні контакти з українським суспільством. В багатьох випадках цей погляд має антагоністичний відтінок. Турки та татари постають в образі ворогів, загрози, простежується релігійний антагонізм. Проте в текстах, що публікувалися в часописі, можна також знайти й позитивні асоціації із культурами Сходу, свідчення про етнічну інклюзивність, в тім числі й серед українського козацтва. Більше того, ворожість стосовно мусульманським народів часто не носила ексклюзивний характер – турки та татари не рідко ставились в один ряд із польськими християнами, як антагоністичними для українського суспільства. «Основа», будучи середовищем, в якому представлена багатоманітність українських голосів, відобразила також і багатоманітність та неоднозначність української рецепції Сходу. Зважаючи на багату, насичену та неоднорідну історію взаємодії українського етносу із представниками східної культури подібне сприйняття останньої не є дивним.

## **2.2. Академічні тексти Пантелеймона Куліша.**

Журнал «Основа» поклав початок академічній дискусії у галузях, які сьогодні відносяться до різних гуманітарних дисциплін: історія,

літературознавство, етнографія, фольклористика тощо. Як об'єднуючий осередок тих, хто ідентифікував себе з українством, цей часопис сконцентрував довкола себе когорту авторів, які продовжували свою діяльність і після припинення діяльності «Основи». Куліш лишається центральною фігурою в українському інтелектуальному просторі. Цікаво, що й для українського дискурсу щодо мусульманського світу також. Отже, його академічні тексти заслуговують окремої уваги. Його художні твори – частина іншого дисциплінарного поля, яке аналізується окрему у третьому розділі даної роботи.

Одне з найбільших академічних досліджень Куліша «Історія возсоединенія Руси», надруковане у 1874–1877 рр. про центральну для української історіографії тему входження України до складу Московського царства / Російської імперії та події, що цьому передували. Втім, і про мусульманський світ, який мав інтенсивні контакти з українським населенням, у цьому дослідженні чимало. Особливо це стосується козацького періоду і, відповідно, кримських татар. Показовим є і сам факт обов'язкової присутності татарської складової у тексті, який присвячений українському минулому та який зайвий раз підкреслює густину переплетення східних культур з історією України.

Кулішева рецепція кримських татар виглядає доволі неоднозначно. З одного боку маємо тісне сплетіння побуту, історії українців і татар. За спостереженнями Куліша з давніх-давен у татар були власні козаки-промисловики (Куліш, 1874, с. 32). Українці запозичили від південних сусідів численні елементи повсякденної культури. Зокрема, від тюрків- мусульман до дніпрових козаків перейшли слова «чабанъ» (пастух овець), «одаманъ» (начальник чабанів зведеного стада), «кхошъ» (стадо овець). Останні два, як підкреслює Куліш, є, відповідно, козацькими «отаманъ» та «кошъ». Якщо не згадувати зачіски князя Святослава, то козацькі чуби теж від татар. Їхні військова молодь, «царьки и мурзы» не голили голови, як переважна більшість

чоловіків, а залишали чуба, закручуючи його навколо вуха (Куліш, 1874, с. 34–35).

З іншого боку, в тексті достатньо згадок про татарські набіги на українські землі, захоплення ясиру тощо. Таких традиційних для української історіографії сюжетів достатньо у тексті Куліша (Куліш, 1874, с. 31), як і пояснення причин виникнення козацтва: походи козаків на татар сприяли становленню та розвитку їх як сили, що протидіяла азійському хижацтву (Куліш, 1874, с. 44).

Більш виразним стає наратив, коли йдеться про часи Девлет Герая (в тексті «Гирей»). Куліш позначає його як першого з династії кримських ханів, не згадуючи про Хаджі I Герая (чи так його називаючи). Серед характерних ознак правління Девлет Герая відмічені прагнення привчити татар до осілого життя, до мирних занять, ремесла та торгівлі. Зовнішня політика означена як дружня з Росією (так названо Московське царство XV–XVI століть) та союзницька з Польщею. Релігійна політика хана, толерантне ставлення до інших конфесій підкреслені Кулішем (Куліш, 1874, с. 36).

Початок протистояння козаків і татар покладається на часи правління Менглі Герая, який збуджував у татар дикий та войовничий дух, допомігши, наприклад, туркам захопити Кафу, влаштувавши там різню. На думку Куліша, це турки навіяли татарам мусульманський фанатизм, а якщо додати до цього загальний фон страждань християн від мусульман («невірних») по всій Європі, то вороже ставлення козаків до південних сусідів-мусульман стає логічним і виправданим. Набіги татар на Київщину, Брацлавщину та Поділля, що розпочалися наприкінці XV ст., за часів правління Менглі Герая, суперечки за пасовища, на думку Куліша, спричинили початок боротьби, яка стала постійною між «вихідцями із європейських та азіатських поселень» (Куліш, 1874, с. 36–37). Можна погодитися з думкою Пуліної, що Схід Куліша, з одного боку, – це деструктивна сила, що століттями загрожувала українському населенню, а татарські впливи на козацтво є такими, що «отруїли» добру хліборобську природу. З іншого боку, Куліш (за версією Пуліної) визнає



конструктивну роль східних народів у розвитку української культури, вплив на розвиток у козаків віротерпимості та формування у них своєрідної республіканської системи (2010, с. 7–8).

Отже, виклад Кулішем ранньої історії українського козацтва, ролі Кримського ханату та Османської імперії як каталізатора виникнення та розвитку козацтва постає як традиційний для української історіографії (включно із сучасною). Думки Куліша, його оціночні судження не були сталими, змінювалися протягом життя. Це стосується як історії козацтва, так і його поглядів на Схід. Останні змінювалися у позитивному напрямку. Цьому сприяла зацікавленість Куліша історією релігії та філософії, переклади давніх текстів тощо. Тому твори, написані ним на східну тематику та які були безпосередньо пов'язані з мусульманською культурою, розкривають інший образ самого Куліша, передають його ідейні та моральні пошуки.

### **2.3. Східний світ на сторінках «Киевской старины»**

На початку 1880-х рр. українські інтелектуали змогли знову (після паузи, спричиненої репресивною політикою Російської імперії щодо діячів українського національного руху) зорганізуватися для діяльності, спрямованої насамперед на підтримку розвитку української культури. Вони мали намір якомога більше вивчати і розвивати українську історію, етнографію та літературу. Об'єднуючим центром для них стала «Киевская старина» – часопис, що виходив у 1882-1906 роках. З точки зору розвитку українського національного відродження важко переоцінити значення даного осередку. Протягом чверті століття журнал не лише виконував роль української академічної інституції, спрямованої насамперед на розвиток гуманітарних дисциплін, але й активно сприяв формуванню українського публічного дискурсу.

Журнал об'єднав довкола себе українську інтелігенцію, надав можливості для публікацій досліджень з української історії, археології, фольклористики, літературознавства тощо. На сторінках журналу

апробувалися академічні думки, які потім ставали основою для написання більш солідних досліджень. Сучасні українські дослідники стверджують, що «Киевская старина» була неофіційним органом Київської старої громади, яка стала її фактичним власником у 1893 р. (Козар, 2016, с. 61-71; Лазаревский, 1897, с. 63-64). Журнал вмістив у собі відображення основних ідей та поглядів культурно-просвітницького руху української інтелігенції та її прагнення до національного відродження (Палієнко, 2000, с. 275-278; Палієнко, 2005; Дорошенко, 1912, с. 3). Останнє робить часопис цінним джерелом для вивчення рецепції українських інтелектуалів.

Сучасні дослідники підкреслюють, що журнал був оригінальним і унікальним явищем української культури (Негодченко, 2007, с. 352-358). Він об'єднував усіх тогочасних українських дослідників. Тут публікувалися роботи, написані також й авторами із західноукраїнських земель, які на той час входили до складу Австро-Угорщини. Щоб уникнути проблем з російськими чиновниками, найвідоміші автори змушені були приховувати свої імена під псевдонімами: Вовк – як Кондратович і Лупулеску, Драгоманов – як Кузьмичевський і М. Т-в, Іван Франко – як Мирон. (Палієнко, 2000, с. 275-313) Отже, журнал є цінним джерелом для вивчення ментальності українських інтелектуалів.

Увага українських інтелектуалів останньої чверті XIX ст. до історії українського козацтва, набуття останньою центрального місця в українській історії спровокувала очікуваний інтерес до історії Південної України. Цей регіон від давніх часів визначався своєю мультикультурністю з відповідним різнобарв'ям місцевого населення. Детально досліджуючи його історію, важко уникнути контактів з мусульманським світом, який у південноукраїнському регіоні переважно представлений кримськими татарами та турками-османами.

Як публічна трибуна та осередок українофілів часопис «Киевская старина» передусім концентрувався на темах, пов'язаних із дослідженням українців як окремого народу. Тому поодинокі розвідки, що присвячені історії та культурі інших етносів, заслуговують підвищеної уваги. Аналіз змісту

журналу за весь період його існування дозволяє констатувати, що на його сторінках знайшлося місце поодиноким розвідкам, які безпосередньо торкалися ісламу чи мусульманського населення в історії України, або контактів з територіями, переважно населеними мусульманами. До таких можна віднести: «Задунайська Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» Федіра Кондратовича (Кондратович, 1883, с. 27-66), «Распоряжение генерал-губернатора Глебова по случаю проезда турецкого посланника через г. Киев (1764 г.)» (Распоряжение, 1892, с. 146-148), «Лист» печерского архимандрита Иннокентия Гизеля на сбор милостыни для выкупа у татар пленника» («Лист», 1895, с. 53-54), «Письма протоиерея Арсения Лебединцева, б. благочинного церквей южного берега Крыма, к преосвященному Иннокентию, архиепископа Херсонскому и Таврическому, с донесениями о ходе военных действий и состоянии церквей и духовенства во время 11-ти месячной осады Севастополя» (Письма протоіерея, 1896, с. 1-9), «Сведения о походе в Крым Михаила Дорошенка» К. Мельника (Мельник, 1896, с. 274-286), «Странствования чумака, бурсака и раба» (Странствованія чумака, 1897, с. 16-20), «Где жили Переяславские торки?» Андрія Стороженка (Стороженко, 1899, с. 283-290). Назви публікацій говорять самі за себе і підкреслюють, що на сторінках журналу друкувалися передусім матеріали, які стосувалися історії та побуту українців, і тотожних до цього тем взаємозв'язків з мусульманським світом.

Дещо іншими та для даного дослідження показовими виглядають листи Андрія Лебединцева, який переймався станом православних церков у Криму. Поява листа із такою географією уваги на сторінках україноцентричного видання заслуговує на окрему увагу та роздуми. Їх підсилюють художні твори на сторінках часопису: «Останній Гирей» (М.Л., 1904, с. 74-102) авторства Федора Лашкова, «Роксолана» Галини Комарової (Комарова, 1904, с. 597-604) та «Під Мінаретами» Коцюбинського (Коцюбинський, 1905, с. 399-422).

Останнє оповідання є частиною кримського циклу Коцюбинського. Не дивлячись на місце першої публікації оповідання «Під мінаретами» на

сторінках «Киевской старины», вважаємо доцільним проаналізувати цей текст у третьому розділі даної роботи. Оповідання Коцюбинського «Під мінаретами» є частиною кримського циклу, більшість з частин якого не публікувалася на сторінках часопису. Однак поява першої частини циклу на сторінках україноцентричного журналу є показовою, свідчить про ментальні мапи українського інтелектуального простору. Ці зауваження перекликаються із новітніми дослідженнями сучасних українських істориків щодо «просторових меж українського світу» (Брехуненко, 2023).

Характер опублікованих у виданні текстів говорить нам не тільки про преференції авторів та редакторів, а також про їхнє уявлення своєї аудиторії. Україноцентричність розміщених в «Киевской старине» робіт, а також «розбавлення» їх художніми творами, що репрезентують східний світ, може бути свідченням динаміки в усвідомленні імпліцитного читача журналу, а також зміни ракурсу українських інтелектуалів щодо ментальних карт власних зацікавлень.

На фоні перерахованих публікацій зі східною тематикою є ряд текстів, які заслуговують більш детального аналізу. Передусім варто відмітити зацікавлення українських дослідників 1880-х рр. східним фольклором. Ця тема набуває актуальності в українському публічному дискурсі. Показовою у цьому випадку є стаття, написана Драгомановим під псевдонімом П. Кузьмичевський (Палієнко, 2000, с. 275) «Турецкие анекдоты в украинской народной словесности». У ній представлений достатньо ґрунтовний аналіз генезису та еволюції тих українських анекдотів, жартів, кумедних історій, які з'явилися внаслідок запозичення зі Сходу. Драгоманов на самому початку статті стверджує, мало не половина сторінок «південно руської» історії пов'язані із народами «турецького племені». Йдеться про хозар, печенігів, половців, торків та інших представників тюркського етносу аж до сучасних автору «константинопольських турків». Отже, на думку Драгоманова, майже тисячоліття українці та їхні предки перебували у тісних контактах та взаємодії з народами Сходу. Певна асиміляція та широкі культурні та побутові

запозичення є очевидними. Однак така інтеракція, на думку Драгоманова, була мало відома тодішнім дослідникам. Окрім вивчення тюркізмів мовознавцями, іншої фахової уваги помічено не було. (Кузьмичевский, 1886а, с. 209). Ці зауваги дають можливість на наступні спостереження: тюркська проблематика не була досліджена на 1880-ті рр., представлена лише поодинокими працями. Поява статті Драгоманова (достатньо впливової серед української інтелігенції, особливо молодого покоління, особи) виглядає програмною, своєрідним поштовхом до подібних досліджень.

Драгоманов зосередив свою дослідницьку увагу на джерела походження анекдотів, поширених на українських теренах. Частина із них прийшла з Туреччини (мається на увазі частина тодішньої Османської імперії, яка Драгомановим саме так і називалася) та присвячена Насреддіну Ходжі, який вважається блазнем Тамерлана. Його образ в самій Туреччині достатньо різноплановий – від простака до хитромудрого шахрая. Його образ настільки популярний, що відомий по всій турецькій Азії, Африці та Європі, звідки поширився на сусідні регіони. Прикладами народів, серед яких відомі анекдоти про Насреддіна Ходжу, є вірмени, грузини, болгары, серби, румуни й українці. Подібні анекдоти дійшли до теренів Італії. Варіацій на тему достатньо, включно до зміни імені головного героя у комедійних фольклорних сюжетах інших народів (Кузьмичевский, 1886а, с. 210-212).

Аналізуючи походження анекдотів, Драгоманов приходить висновку, що деякі з них сягають корінням Талмуду (Кузьмичевский, 1886а, с. 215). Єврейські, турецькі, українські, європейські (італійські зокрема) варіанти близькі між собою, мають спільну генезу. Значно відрізнятись можуть лише «великоруські» варіанти (Кузьмичевский, 1886а, с. 217-218). Таке спільне коріння потребує більшої уваги до особливостей, змін, які відбулися при запозиченні анекдотичних історій. Отже, Драгоманов звертає увагу на зміну етнічної приналежності головних дійових осіб: на місці турецького персонажа в українському варіанті може з'явитися циган або єврей (Кузьмичевский, 1886а, с. 225). Крім того, в турецьких анекдотах більше гумору та більше сенсу

й резонності в мотивах історії. Прикладом є наступні сюжети. Український варіант оповідки про батька та сина, які обідали аж надто гарячим борщем, виглядає так. Син з'їв першу ложку борщу і відчув, що страва настільки гаряча, що сльози не стримати. Та на батькове питання «Чого се ти, сину, плачеш?», відповів, тому що один в сім'ї. Батько з'їв свою ложку, обпікся і промовив, що краще б той єдиний син взагалі пропав.

Турецький аналог про Насреддіна Ходжу оповідає схожу історію. Дружина Ходжі поспіхом з'їла занадто гарячу ложку супу, не втримала сльози. Однак сказала, що це тому, що згадала покійного батька. Слідом Ходжа вхопив таку ж гарячу ложку, обпікся та прокоментував: краще б його теща, помираючи, забрала б із собою свою доньку (Кузьмичевский, 1886а, с. 221-223).

Віднайшовши індійське коріння кількох оповідок, Драгоманов вихваляє турецькі різновиди за краще збережені сатиричність та сенс, у порівнянні з європейськими модифікаціями (Кузьмичевский, 1886а, с. 235-236). А українські варіанти характеризує як «значно більш злі» (Кузьмичевский, 1886b, с. 462-463).

Контакти з мусульманським світом у розвідці Драгоманова не обмежуються лише тюркською складовою. Маємо ще арабські аналоги та відповідне порівняння з турецькими та українськими варіантами. Так шляхи поширення анекдотів стають ще більш зрозумілими. На думку Драгоманова, арабський варіант одного з анекдотів поєднує українські редакції кількох розповідей, включаючи розповідь про Насреддіна та його дружину (Кузьмичевский, 1886b, с. 453-454).

Цікавим є спостереження Драгоманова про сюжетні співпадіння народних анекдотів українців та італійців. Дещо схоже можна помітити при порівнянні української творчості із «грецькою(ново)». Це пояснюється однаковим впливом «Константинополя, християнського і мусульманського» на країни Чорного та Середземного морів. Тому, «Всупереч думці вчених старої школи, зараз виявляється, що схожість культурних відносин має значно

більше значення у справі схожості народних сказань, ніж племінна спорідненість» (Кузьмичевский, 1886а, с. 232).

У цій тезі варто звернути увагу на два міркування. Перше – це погодження з припущенням, що при формуванні та генезі народної творчості гомогенність етнічної культури може поступатися зовнішньому впливу інших культур. Такий вплив можливий навіть за значних відмінностей народів у світогляді, системі цінностей тощо. Так пояснюється взаємовплив фольклору турків-мусульман з християнськими народами Чорноморського та Середземноморського регіонів. Друге: подібні твердження вступали в протиріччя із поглядами консервативної частини українського академічного середовища і кидали виклик поширеним на той час уявленням (Філянін, 2021, с. 61).

Драгоманов завершує свою розвідку висновками, що українці, після балканських народів, найбільше запозичили сюжетів про Насреддіна та пояснює це близькістю та багатообразністю відносин українського народу із турками та кримськими татарами. Тому у майбутньому варто звернути детальну увагу на дослідження усної татарської словесності як потенційно цінні з точки зору міжкультурного обміну в регіоні (Кузьмичевский, 1886b, с. 466).

Отже, Драгоманов висловлює неоднозначні, багатогарні погляди щодо представників народів ісламської традиції в історії України. Він усвідомлює тісний зв'язок спільного минулого турків, татар, українців, що пояснює необхідність академічних досліджень з історії та культури кримських татар і турків. Це, звісно, не заперечує ставлення до турків і татар як до грабіжників та поневолювачів українців – рабовласники та работорговці (Драгоманов, 1876а). Такі роздуми Драгоманова виглядають достатньо прогресивними при порівнянні їх із тогочасними загальноприйнятими. Сучасна українська історіографія так само констатує одночасну взаємодію та конфронтацію українців з кримськими татарами та турками (Брехуненко та ін., 2018; Чухліб 2017; Чухліб, 2020).

Загальні думки Драгоманова щодо ісламу заслуговують на довгу цитату: «Тоді турки, покоривши собі багато християнських народів – греків та братніх їм слов'янських сербів і болгар та молдаван, з прожогоу думали завоювати трохи не цілий світ. Та й віра турецька заставляла їх воювати з християнами. Віру цю проповідував спершу араб Магомет, більш як тисячу двісті років назад, шістсот років після Христа. Магометанська віра згоджується з християнською у тому, що признає одного Бога, та тільки не признає Трійці. Христос у Магомета був великий пророк, але менший від його, а не син Божий. Молитви і пости у магометовій вірі інакші, ніж у християнській, жінок дозволяє Магомет брати більш ніж одну, а на тому світі праведному, мовляв, дано буде силу жінок. Найправедніший, начебто, буде той, хто більше ширив віру магометову. Одну тільки цю віру магометанці вважають за праву, а всі інші то погані, нечисті. Людей іншої віри магометанці велять воювати і силоміць повертати у свою віру» (Драгоманов, 1876а).

На сторінках «Киевской старины» можна побачити ще одну коротку, але надто промовисту публікацію щодо сприйняття мусульманського світу в українському інтелектуальному публічному дискурсі. В бібліографії примірника за червень 1896 р. опублікований текст «Записок Крымского Горного Клуба» 1895 р., №№ 3 і 6-12. Кримський гірський клуб – перша в Російській імперії туристична організація. Серед її засновників та перших членів були вчені, юристи, письменники, відомі дослідники Криму (Кримологія, 2021).

В «Записках...» міститься огляд статті Львова про відносини між Запорозжям та Кримом. Мова йде про невелику книгу «Отношения между Запорожьем и Крымом», видану 1895 р. в Одесі (Львов, 1895). В ній Львов звертав увагу, що козацьке населення перебувало у постійних взаємовідносинах з Кримом. Перебування під впливом сильних геополітичних сусідів, таких як Польща, Москва, Крим та Туреччина, вимагало від козацької політики рівноваги їхніх сил, не допускаючи домінування жодного із цих утворень в регіоні. При цьому, запорожці усвідомлювали, що існування



козацтва обумовлювалося тільки існуванням Кримського Ханства, а саме Запорожжя протягом своєї історії поставало перед Кримом як у статусі ворога, так й у статусі союзника і, навіть, підданого (Записки, 1896, с. 105-106).

Автор «Записок...» з-поміж переказу фактів політичного життя Запорожжя виділяє ту частину роботи Львова, де йдеться про торгіві зносини козаків та татар, як про один із головних факторів їх зближення. Козацтво могло чинити економічний тиск на хана, перешкоджаючи вивозу солі з Криму, що було одним із важливих джерел фінансових надходжень. Автор звертає увагу на думку Львова щодо ролі козацтва, яка не обмежувалася лише прикордонною вартою проти татар. Запорожці усвідомлювали, що їхнє існування обумовлюється наявністю Кримського Ханату, звідки запозичували повсякденну культуру, військову тактику та, навіть, особовий склад. На це вказує розповсюдженість в козацьких колах прізвищ чи прізвищ татарського походження. Сусідство двох народів, не дивлячись на багатовікову конфронтацію, сприяло зближенню. Більше того, Львов заперечує те, що війна розвивала у цих народів фанатичну ненависть до іновірців. Як доказ і на підтвердження коректності такої думки наводиться факт переходу козаків в Туреччину після знищення Січі у 1775 р., хоча пам'ять про татарські (мусульманські) напади тоді ще була свіжою. На думку дослідника це є вагомим аргументом на користь того, що ненависть до мусульманської культури не була домінуючою рисою козацтва й поступалася більш значимим інтересам (Записки, 1896, с. 106-107).

Тож, наприкінці у «Записках Крымского Горного Клуба» висловлюється засмученість, що стаття Львова була надрукована у маловідомому виданні (Записки, 1896, с. 107). Звертає на себе увагу висока оцінка якості роботи, яка відзначалася сучасниками. Разом з тим, у цій статті кінця XIX ст. наявні думки, які є близькими сучасному академічному дискурсу стосовно взаємовідносин козацького та татарського (відповідно, православного та ісламського) населення на південноукраїнському фронтірі. Отже, констатуємо схожі тенденції розвитку української суспільної думки кінця XIX – початку XX ст.

із сучасними, які набувають широкого звучання на початку ХХІ ст. А відтак маємо образ імпліцитного читача, на якого розраховували як автор тексту, так і редакційна колегія часопису.

Аналіз вмісту «Киевской старины» очікувано демонструє яскраво виражену тенденцію україноцентризму, що є зрозумілим з огляду на стан розвитку українського інтелектуального простору та відповідний етап національного відродження, а також роль журналу як рупору Київської Громади. Зрозуміло, що у такому виданні роботи, присвячені вивченню східних культур, зокрема мусульманських, могли б взагалі бути відсутніми. Але факт їхньої наявності (хоча і в невеликій кількості) видається достатньо промовистим. Публікація на сторінках часопису художніх творів, присвячених мусульманським народам і культурі, тільки підсилюють дане враження. Сама лише присутність подібних текстів в дискурсі україноцентричної інтелектуальної спільноти свідчить про наявність певної релевантності даної тематики. Дослідники кінця ХІХ – початку ХХ ст., які займалися вивченням турецької та татарської складової української історії, виражали думку про необхідність актуалізації аналогічних сюжетів, а їхні погляди й оцінки часто збігаються з ідеями сучасної української історіографії та суспільної думки. Крим, сюжети з історії Кримського ханства є на сторінках часопису «Киевская старина», що свідчить про інтелектуальні маркери українського публічного дискурсу.

#### **2.4. Академічні розвідки Михайла Драгоманова**

Кінець ХІХ – початок ХХ століття – період піднесення української національної самосвідомості. Питання існування та розвитку української ідентичності стає дедалі актуальнішим серед провідних дослідників-гуманітаріїв. Університетські професори все більше концентрувалися на виборі україноцентричних тем для своїх досліджень. Водночас залишалося місце і для праць, пов'язаних із вивченням східних культур. Однак під впливом місцевого фольклору та історичної пам'яті, а також російського

імперського зовнішньополітичного контексту (часів постійних російсько-турецьких війн), ці роботи часто мали антитурецький характер. Постійним фоном, якому важко протидіяти, була інформаційна війна, яку розгорнула Росія у переддень чергової російсько-турецької війни 1877-1878 рр., актуалізуючи балканське питання та «визволення поневолених народів» (Ващенко, 2023).

Драгоманов відноситься до визначальних постатей в тогочасному українському інтелектуальному дискурсі. Його вважають одним із найсміливіших і найрадикальніших українських мислителів та одним із найпопулярніших представників інтелектуальної спільноти. Драгоманов мав значний вплив на активну молодь, яка цікавилася політикою. Радикалізацію української молоді пов'язують саме із впливами Драгоманова. Його популярність, помножена на сміливі ідеї, – серед основних причин, через які він був висланий з Російської імперії. Однак навіть у вигнанні перебуваючи в Європі, Драгоманов продовжував залишатися лідером та ідейним орієнтиром для українських інтелектуалів. З ім'ям Драгоманова пов'язують завершення процесу українського національного самоусвідомлення та формування політичних імперативів для наступних поколінь українців (Сич, 2008).

Драгоманову належить низка праць, присвячених дослідженню турецької та татарської культури в широкому значенні цього слова, беручи до уваги загальні міркування щодо політичної системи східних суспільств, соціальних відносин тощо. Роль тюркських народів в історії України оцінювалася неоднозначно, маємо достатньо критичні підходи щодо висвітлення традиційних для тогочасної української історіографії сюжетів. Передусім Драгоманов підкреслював переплетення української, татарської та турецької історії, і в такий спосіб актуалізував їхнє детальне вивчення, відверто висловлював незадоволення невиправдано недостатнім висвітленням тюркської історії в працях українських дослідників. Отже, мав бажання подібну ситуацію змінити і накреслював план дій для молодого покоління українських інтелектуалів.

Думки Драгоманова, з одного боку, є відображенням своєї епохи у достатньо широкому географічному вимірі ідей. Йдеться про український, російський, європейський інтелектуальний простір. І для європейського, і для російського тогочасного публічного дискурсу характерним є домінування негативного ставлення, відповідного образу. Століття війн з Османською імперією це очевидно пояснювали. Такий узагальнений образ турків характерний і для Драгоманова. З іншого боку, в особі Драгоманова маємо дослідника, який звик мислити незалежно, робити власні висновки. Тому, в текстах Драгоманова можемо знайти багато контраверсійних суджень.

Уваги заслуговує передусім академічна розвідка Драгоманова «Про українських козаків, татар і турків». Турки і татари в ній – це мешканці причорноморських степів, які постійно займаються кочовим скотарством і здійснюють насильницькі набіги на землеробське населення України. Отже, регулярно викрадають українців, перетворюють їх на рабів, експлуатують і продають (Драгоманов, 1991).

Водночас Драгоманов зазначає, що був час, коли українці й татари жили достатньо мирно. Поодинокі суперечки за пасовища не заважали експорту хліба до Візантії та гармонійному співіснуванню в цілому. Ситуація змінилася із захопленням Константинополя турками у 1453 р., що спричинило двохсотлітню конфронтацію між українцями і татарами. Відтоді кримські татари почали вторгатися в Україну і грабувати її. Турки підштовхували такі напади, допомагали в їхній організації (Драгоманов, 1991). Цей наратив посилюється прикладами насильницького навернення інших народів в іслам, важкого становища українських невільників тощо.

Розповідаючи про поневолених турками українців, Драгоманов не оминув увагою історії, які апелюють до української свідомості, розраховані на широкого читача. Мова йде про випадки, коли українські жінки, перебуваючи у статусі невільниць, змогли прокласти собі шлях до владних коридорів (гаремів), а відповідно й можливості впливати на політичне життя османського суспільства. Такі історії мали і мають певну популярність в

Україні. Вони є у цілому ряді поетичних текстів (Комарова, 1904; Драгоманов, 1991). Український інтерес до подібних сюжетів не є несподіваним. Він демонструє зміну відношення влади між поневоленими та поневолювачами. Закономірно, що такі історії активно поширювалися серед бездержавних народів, які століттями були об'єктом зацікавлення сусідніх імперій.

Ще більш виразно звучать думки Драгоманова щодо турків як представників Сходу в листі до «Нового времени», опублікованому під назвою «Турки зовнішні і внутрішні». У переддень чергової російсько-турецької війни 1877-1878 рр. Драгоманов вирішив вдатися до порівняльного аналізу двох імперій – Османської та Російської – у красномовній вже за своєю назвою розвідці.

Характеризуючи Османську імперію, Драгоманов відтворює цілком звичний, на перший погляд, тогочасний наратив про «хвору людину Європи», деспотичну імперіалістичну державу. Для підтвердження і як докази зазначаються високі виснажливі податки, архаїчна аристократична система, корумпованість урядовців, відсутність гарантій особистої свободи, етнічна та релігійна нетерпимість, а також традиційні твердження про гніт по відношенню до слов'янського населення на Балканах. Однак звертає на себе увагу нетиповий контекст, а саме – порівняння з іншими політичними системами. В якості такої несподівано постає Російська імперія, яка для історика у багатьох аспектах виглядає гіршою за Османську. Російська цензура є винятковою, в результаті її дій академічне середовище позбавлене можливості користуватися відомими та широко вживаними в Європі дослідженнями, переклади яких були заборонені. Академічні інституції, високо оцінені російською, західноєвропейською, слов'янською пресою, були заборонені поліцією. Народна мова заборонена у судах Польщі. А українською мовою заборонено друкувати не тільки книги, а й тексти до нот. Отже, доходить висновку Драгоманов, громадська думка в Росії нічого не варта. Цікавий коментар наводить у зв'язку з цим Драгоманов. Він вважає, що як відплата балканським мусульманам, була видана заборона мусульманським

дівчатам бути вчительками, навіть якщо вони пройшли відповідні випробування та відповідають формальним вимогам. Такий крок, на його думку, дискредитував уряд Росії, який нібито прагнув до рівності між християнами і мусульманами в Туреччині (Драгоманов, 1876b). Найголовнішим є те, що Драгоманов у своєму тексті не лише акцентує увагу на недемократичному авторитарному устрої Російської імперії, але й протиставляє, порівнює з тогочасними рисами османського суспільства, яке виглядає значно толерантнішим.

Підтримка балканських народів – поширений у тогочасній Російській імперії ідеологічний конструкт. Саме такі сюжети у розвідці Драгоманова виглядають найбільш резонансними. В цілому розуміючи необхідність звільнення балканських слов'ян від турецького поневолення та військової допомоги сербам та болгарам, Драгоманов одночасно надто виразно характеризує цю допомогу від російських «добровольців».

«Посланці неофіційної Росії», як називає їх Драгоманов, заслужили репутацію, яку змістовно характеризують слова «непристойність і пияцтво». Російські офіцери били болгарських добровольців, виправдовуючи це необхідністю підтримувати військову дисципліну. В такий спосіб місцеве балканське населення мало швидко призвичаїтися до традицій російського феодального суспільства. Останнє характеризується як рабське, оскільки народ має безумовно коритися волі дворянства (представленого тут офіцерами). Росіяни не могли навіть подумати, що сербів треба вчити військовому мистецтву, а не привчати їх до рабського і церемоніального ставлення до офіцера. Особливо, коли останні є не при виконанні службових обов'язків. Росіяни тренували сербів і болгар не стільки військовій справі, скільки знанню, хто є господарем (Драгоманов, 1876b). Таким жорстокості та неповазі знаходилося дивне виправдання: «ми такі люди: ми їм зуби вибиваємо, але ми їх визволяємо». Звісно, Драгоманов з таким твердженням погодитися не міг, а тому натякав, що російським військовим варто визволити місцеве населення від власних побоїв, яких вони і так натерпілися, а не

додавати нових (Драгоманов, 1876b). Тому Драгоманов передбачував, що настане час, коли серби відкрито перехрестяться і скажуть: «Ну, Бог врятував нас від константинопольських і російських турків!» (Драгоманов, 1876b). Отже, в термінології Драгоманова росіяни – це «російські турки» («дискурсивна модель або універсальна метафора» для оцінки самої Російської імперії) (Ващенко, 2023). Відповідно, російський новий порядок нічим не кращий за режим, встановлений на Балканах Османською імперією. Тож Драгоманов у своєму зверненні до редакції «Нового времени» підкреслює, що це російське суспільство не здогадується, що серб або навіть болгарин під гнітом досить нехитрого і разом з тим чужого турецького ярма залишили в собі риси індивідуальної недоторканості сильніше, ніж піддані Російської імперії. Серби не знали кріпацтва, їхнє молоде покоління виховувалося в умовах збереження політичних свобод, а росіяни вирішили навчити громадян конституційної держави за допомогою палиць (Драгоманов, 1876b).

Окрім «російських турків», Драгоманов використовує термін «внутрішні турки» по відношенню до російського режиму. Так, негативні аспекти політичного клімату Російської імперії він пов'язує з традиціями організації політичного устрою в Османській імперії (Драгоманов, 1876b).

Таким чином, Драгоманов використовує слово «турки» як своєрідний код для позначення антидемократичного авторитарного ладу в суспільстві, обмеження політичних прав і свобод. На перший погляд може здатися, що таке використання мови вкотре демонструє його антагоністичне ставлення до Османської імперії та її політики. Така інтерпретація не позбавлена підстав. Однак варто також звернути увагу на подальше порівняння двох держав: Драгоманов стверджує, що в Туреччині є свобода переходити з однієї «гяурської секти» в іншу, там більше народних шкіл, ніж у Росії, а роздрібний продаж газет у Константинополі вільніший, ніж у Петербурзі (Драгоманов, 1876b).

Попри своє загальне негативне ставлення до Османської імперії, Драгоманов висловлює думку, що в деяких аспектах демократичні інститути в Туреччині розвинені краще, ніж у Росії. І цьому, на його думку, сприяє іслам. Згідно його роздумів, мусульманська релігійна система та примітивним форми деспотизму в Туреччині сприяють формуванню звичаїв рівності та відсутності соціального ранжування (Драгоманов, 1876b). Іслам у розумінні Драгоманова є чинником, що сприяє утвердженню рівності в суспільстві (Filianin, 2022).

Щодо російсько-турецького конфлікту та амбіцій Росії «визволити» слов'янські народи в Австро-Угорщині, Пруссії та Румунії, у листі зазначається, що якими б справедливими не були сербські та болгарські скарги щодо їхнього поневоленого стану, поки в Російській імперії панує існуючий лад, ідея визволення цих народів є абсурдною (Драгоманов, 1876b). Причини початку чергової російсько-турецької війни визначені Драгомановим достатньо чесно, але знов у контрасті з офіційною точкою зору. Росія дійшла до яскраво вираженої апатії і багато хто сподівається вивести її з цього стану війною з турками (Драгоманов, 1876b). Драгоманов точно характеризує російську військову кампанію, враховуючи всі негативні наслідки, які вона принесла як іншим народам, так і самій Росії. Він зауважує, що події цієї війни слід запам'ятати назавжди, щоб не допустити повторення подібних помилок і прорахунків та не залишитися з нічим (Драгоманов, 1876b).

Отже, рецепція тюркських культур у Драгоманова має неоднозначний характер. Існує певна частка конформізму у повторенні антагоністичного наративу про турків і татар, характерного для української та російської свідомості того періоду. Але з іншого боку, неможливо заперечувати значний інтерес Драгоманова до фольклору культур Сходу. Крім того, глибоке усвідомлення історичного зв'язку між українською, татарською та турецькою історією змушувало дослідника наголошувати на необхідності ґрунтовного вивчення південних сусідів на академічному рівні. Останнє було доволі новаторською ідеєю в українському публічному дискурсі кінця XIX століття.



Таким чином, ми вкотре бачимо, що Драгоманов значно випереджував своїх сучасників, задавав дослідницькі орієнтири майбутньому поколінню. Не менш важливим було його вміння відійти від російської антитурецької пропаганди та розглядати Османську імперію під іншим кутом, зауваживши, що організація політичного устрою останньої була багато в чому більш демократичною порівняно з Російською імперією. Використання терміну «внутрішні турки» для позначення Росії мало бути свідомим формулюванням, враховуючи, що читачі тексту сприймали турків як стійкий образ ворога. Висновок про те, що «внутрішні турки» гірші і небезпечніші за «зовнішніх», є красномовним вираженням поглядів дослідника. Нарешті, позитивна оцінка ролі ісламу в підтримці традицій соціальної рівності ставить питання про те, наскільки повно уявлення про Драгоманова як тюркофоба відображає складність його рецепції турецької і татарської культур. Неоднозначність рецепції тюркського світу у творчості Драгоманова значно розширює горизонти розуміння українського інтелектуального простору кінця XIX століття.

Таким чином, мусульманський світ є постійною складовою українського інтелектуального простору другої половини XIX ст., який має своєрідні специфічні риси, відмінні як від західноєвропейського орієнталізму, так і російського публічного дискурсу, вкоріненого у геополітичні завоювання. Схід, асоційований в українській свідомості з кримськими татарами та турками-османами, наближений територіально та маркований на ментальних картах спочатку народним фольклором, а потім дослідницькими практиками українських інтелектуалів. Історія та пов'язані з нею етнографія, фольклор є в центрі зацікавлення українських діячів, звідси увага до татарської, мусульманської складової спочатку як фонові (ворог і каталізатор творення козацтва) до визнання імерсивності. Починаючи від емоційного негативного (фольклорні фразеологізми, легенди як сюжети для поетичних творів), присутнього на сторінках часопису «Основа», образ мусульман (так само у вигляді татар та турків) поступово набуває інших рис в академічних

дослідженнях. Працям Драгоманова та Куліша належить виключна роль в цьому, особливо з огляду на їхню авторитетність та широке коло читачів. На межі XIX – XX ст. на сторінках «Киевской старины» з'явилося чимало публікацій, присвячених безпосередньо історії та культурі кримських татар в якості окремих самодостатніх сюжетів.

### Розділ 3

#### Мусульманський світ у творах української художньої літератури

Академічні пошуки моделі українського сходознавства, його генезису та особливостей, мають обнадійливу перспективу, яка сприятиме побудові загального українського історичного наративу, без наслідування будь-яких інших, зовнішніх взірців (орієнталізм серед них). Усвідомлення власного минулого, із включенням в коло дослідницької уваги тем, пов'язаних зі східними культурами, найголовніше – включення їх як своїх і внутрішніх, дозволить відповісти на питання щодо українського минулого та сьогодення.

На відміну від більшості європейських суспільств, Україна та її землі історично були розташовані не просто поруч зі східними культурами, останні були її часткою. І якщо ця теза лишається доволі екстравагантною до сих пір, то безпосередні та інтенсивні контакти зазначені незліченну кількість разів як умови, в яких історично формувалася українська культура. Тому, беззаперечними є тези, що ще за часів Русі спостерігалися інтенсивні контакти з печенігами та половцями. З формуванням кримських татар як окремого етносу на території Криму та прилеглих південноукраїнських степів взаємодія зі Сходом набула ще більшої інтенсивності. Печеніги, половці, кримські татари, ногайці – народи, що проживали на українських етнічних землях. Відмітні історичні обставини розвитку України сприяли виробленню її відмінного ставлення до Сходу. Цей контекст варто враховувати при розгляді творів української художньої літератури.

##### **3.1. Релігійно-філософські пошуки Пантелеймона Куліша.**

Куліш – видатна для українського інтелектуального простору другої половини XIX – початку XX ст. постать. «Перворядна зірка в нашому письменстві, великий знавець нашої народної мови, а при тім добрий знавець языків та літератур європейського письменства» - так охарактеризував його значення Іван Франко (Франко, 1981, с. 169). Європейська література XIX –

початку XX ст. була тісно обплетена орієнталізмом. Тож лише справою часу було звернення Кулішем уваги до тогочасного класичного (у західному уявленні) Сходу, з усіма належними елементами орієнталізму, але й власним звучанням. Не обійшлося, звісно, і без інтересу до центральних релігійних текстів. Український переклад Біблії – спільний проект Івана Пулюя та Куліша, до якого пізніше (по смерті Куліша) доєднався Іван Нечуй-Левицький, цьому сприяв (Мороз, 2016, с. 82-87; Зеленська, 1995, с.73-76; Дзера, 2014). Враховуючи знаковість постаті Куліша, контраверсійність його поглядів, які часто викликали дискусію, отже мали вагому роль в українському інтелектуальному дискурсі другої половини XIX ст., на аналізі його художніх текстів варто зупинитися детально.

Індекс посилань на твори Куліша сучасними українськими істориками, літературознавцями, філософами є величезним. Кулішезнавство як окремий міждисциплінарний дослідницький напрямок виділяють сучасні українські гуманітарії (Крохмальний, 2009, с. 113-116; Пазюра, 2011, с. 216-222; Капленко, 2022, с. 232-235; Шмігер, 2018, с. 118-120). Зайвий раз це підкреслює значимість текстів і думок Куліша як для його сучасників – читачів другої половини XIX – початку XX ст., так і для сьогоденних рефлексій істориків, філософів, літературознавців, мовознавців, які прагнуть осмислити багатогранну творчість Куліша. Ці реальні читачі текстів Куліша – представники сучасної української академічної спільноти акцентують увагу передусім на його україноцентричних студіях, підкреслюють його унікальність в українському історіописанні, мовознавстві тощо (Ясь, 2007; Ясь, 2019; Івашків 2019; Єрмоленко 2010; Корновенко 2020; Мех 2019). Тому показовим є вже той факт, що саме Кулішу належить низка праць, присвячених виключно Сходу.

Зацікавленість щодо вивчення інших культур Куліш демонстрував постійно, здійснюючи, наприклад, переклади художніх творів, передусім європейської класики (Нахлік, 2007a; Нахлік 2007b; Кучеренко, 2008). Інтерес до світу Сходу, особливо її мусульманської складової, виявився трохи пізніше

та більш усвідомлено. Пов'язано це передусім із філософськими та релігійними пошуками письменника, є наслідком тривалих роздумів. Результати творчих пошуків відобразилися в його текстах, що природно для особи – творця художньої літератури. Отже, у своїй «Історії возсоединенія Руси» Куліш лише фоново, побіжно висвітлював тему стосунків козацтва із кримськими татарами. Інші його твори, що присвячені Сходу, становлять окремий, цілеспрямований наратив. Серед них вже традиційно виділяють поеми «Магомет і Хадиза» та «Маруся Богуславка» (Куліш, 1883; Куліш, 1899). Орієнтальні сюжети яскраво помітні в таких творах, як «Байда, князь Вишневецький» та «Дума про татарина й арапа» (Останіна, 2013, с. 170-174). Водночас, образ Сходу у Куліша відрізняється від того, який зазвичай присутній в західній чи російській літературі. Схід не є в його текстах чужим та невідомим. Натомість автор намагається наблизити його до України, зрозуміти українську культуру через діалог зі Сходом (Пуліна, 2010, с. 10-11).

Куліш достатньо часу провів у Петербурзі, де в XIX ст. виникає і набуває вигляду окремої інституції центр академічного сходознавства Російської імперії (Tolz, 2011). Від самого початку свого перебування в Петербурзі Куліш опиняється у колі академічної спільноти, відомих письменників, публіцистів того часу (Девдюк, 2013, с. 36-38; Світленко, 2016; Нахлік, 2007, с. 22-25). Це середовище мало б виховувати в ньому послідовника російської традиції сходознавства. Останнє є дивним поєднанням західних запозичень із власними прагматичними завданнями. Російська академія перебувала під сильним впливом західноєвропейських тенденцій, орієнтуючись передусім на німецькі центри. Берлін був визначальним центром для російських сходознавців, наперед визначивши академічні орієнтири та методологічні можливості. З роками Росія внесла свої корективи і, як наслідок, – виробила свою власну специфіку, передусім імперського спрямування. Російське сходознавство – складна суміш загравання із західноєвропейським орієнталізмом, його своєрідне калькування, з одного боку. З іншого боку, це політика одночасного підкорення, часом надто жорсткого, власного Сходу. Йдеться передусім про

Туркестан (Середню Азію), російські війни по знищенню Кокандського та Хівінського ханств, Бухарського емірату тощо, які відбувалися якраз у другій половині XIX ст. та забезпечували надійний інформаційний фон для формування суспільної думки. «Туркестанська серія» картин російського художника Василя Верещагіна яскраво демонструють «особливості російського орієнталізму» (Sonntag, 2011; Medvedev 2009). До них легко додати безліч прикладів з російської літератури та музики XIX ст., неодноразово проаналізованих з позицій орієнталізму (Schimmelpenninck van der Oye, 2010). Здавалося, все це мало справити враження на Куліша та вплинути на формування його орієнталістичного бачення. Проте, на думку Світлани Каюк, Куліш свідомо зробив інший вибір – активна участь в діяльності української громади в Петербурзі наприкінці 1850-х – на початку 1860-х рр., видання часопису «Основа» і продукування іншого погляду на Схід, який більше властивий представникам української інтелектуальної думки (Філянін, 2023с, с. 144-145). Остання випрацьовує власне бачення, поки що мало артикульоване і осмислене, швидше інтуїтивне та фонове, яке з часом набуде осмислення та інституалізації.

Важливим є середовище, в якому перебував Куліш в свої молоді роки. У 1844 р. в журналі «Современник» надруковано статтю Петра Плетньова, особи, яка активно сприяла приїзду Куліша до Петербургу, «Наль и Дамаянти. Индейская повесть В. А. Жуковского» (Нос, 2008, с. 210-216). Орієнтальне набуває дедалі більшого смаку в середовищі російських лібералів. Василь Жуковський був другом Плетньова, його участь у долі Шевченка загальновідома. Поезії Жуковського часто звучали на літературних вечорах Плетньова, Куліш із приємністю згадував про це у своєму щоденнику (Куліш, 1993, с. 87). У 1840-х рр. Схід надихає Афанасія Фета на створення поезій «Похищение из гарема», «Мой сад», «Две розы», «Одалиска», «Талисман», «Соловей и роза», «Язык цветов» та інших. У 1850-х рр. Фет активно комунікує з журналом «Современник», а в 1859–1860 рр. був надрукований його переклад циклу «Из Гафиза», який наробив багато галасу і був

критикований за недбалість. У зв'язку з цим цікавим видається зауваження Івана Тургенєва в листі Фету від 22 липня 1859 р. з Бельфонтеня: «Привезу Вам Даумера непременно» (1987, с. 71). Класик перської поезії, суфійський шейх Хафіз Ширазі був джерелом натхнення для багатьох європейських поетів (починаючи від Гете та Міцкевича). Проте саме німецького філософа Георга Даумера часто називали головним перекладачем Хафіза. Лист Тургенєва лише зайвий раз нагадує той колосальний вплив, який мали німецький орієнталізм, а саме Берлінська школа сходознавства на російських інтелектуалів від початку зародження російських сходознавчих центрів.

У 1850-х рр. відбувається інституалізація академічного сходознавства в Петербурзі. У середині 1850-х рр. у Петербурзькому університеті з'являється східний факультет. Його виникнення стало можливим після того, як до столиці було переведено кафедру сходознавства Казанського університету (Кемпер, 2018; Taroutina, 2023). На думку Міхаеля Кемпера, академічне сходознавство в Російській імперії було тісно пов'язане з практичним і мало на меті забезпечення військово-адміністративних функцій чиновників у завойованих регіонах. Із прагненнями уряду наблизити Казанський сходознавчий осередок до центру пов'язана поява в Петербурзі професора Олександра Казем-Бека, який очолив арабо-перську кафедру. Поява факультету під час Кримської війни, яку Росія програвала, роль Казані як центру, в якому довго існувало російське імперське сходознавство, обумовили особливий статус дослідження мусульманських і тюркських народів. Казем-Бек відомий передусім своїми ісламознавчими публікаціями, а також якісними перекладами кримських та дагестанських хронік, його граматики татарської мови використовувалася в німецьких університетах (Kemper, 2018).

За твердженням Віри Толз, протягом другої половини XIX ст., а саме до 1890-х рр., сходознавчі студії в Російській академії наук стали другими за значимістю та обсягом дослідження після слов'янознавчих і набули окремого інституційного статусу (Tolz, 2011, с. 9). Враховуючи тісний зв'язок Куліша з тогочасними російськими інтелектуалами (приклад Плетньова є найбільш

показовим), виникнення першого українського журналу «Основа» у Петербурзі, а також відносно обмежене коло публіцистичних видань, які в Російській імперії вважалися прогресивними, очевидним є конкретний читач творів Куліша – той, що перебуває у реальному життєвому світі письменника. Згідно методології школи теорії рецепції (особливо Яусса), а також феноменологічної теорії (Айсер, Яусс), такий читач може по-своєму інтерпретувати смисл твору, звісно, на основі горизонту власного досвіду та світоглядних орієнтирів, так й завдяки впливові сучасної суспільно-культурної атмосфери. Йдеться про тих інтелектуалів, які не просто читали, але й активно реагували своїми відгуками, рецензіями, полемізували, опонували новим думкам і темам. Спільність інтелектуального простору підкреслювалася не тільки обмеженим колом публіцистичних видань, більшість яких у середині XIX ст. виходила у Петербурзі або Москві, але й стилем спілкування – літературні салони, де все нове написане тут же озвучувалося авторами, а потім широко обговорювалося (Кириленко, 2019; Volkov, 1995; Палий, 2008).

Українська Петербурзька громада виникла як наслідок подібних зібрань, де «метри» української суспільної думки ділилися своїми напрацюваннями, а студентська молодь активно все це обговорювала (Венгерська, 2013; Венгерська; 2011; Андросова-Байда, 2011, с. 98-106). Роль Петербургу в житті українських письменників середини XIX ст. неодноразово підкреслювалася. Виразною є цитата Петра Кралюка щодо ролі столичного імперського міста в житті Шевченка: «Академія мистецтв, багате театральне життя, літературні салони, плюс культурна українська діаспора – ось ті чинники імперського Петербургу, які перетворили Шевченка у першорядного митця. Так, він мав талант. Але без Петербургу Шевченко просто би залишився необробленим діамантом» (Кралюк, 2014, с. 11-15). Куліш в цих процесах був одночасно читачем всього нового і прогресивного (журнал «Современник» до таких відносився, як і академічне коло Петербургу, що орієнтувалося на Плетньова та його оточення) і автором нових ідей і текстів. Східні мотиви не полишали



його протягом всього творчого життя, нові сюжети постійно з'являлися, а погляди змінювалися. Спільність інтелектуального простору ХІХ ст., в якому поруч з академічними відкриттями, широко дискутованими суспільством, перебували літературні новинки, – загальнопоширене явище, з особливо виразним звучанням в Європі, передусім Парижі та Лондоні.

Достеменно не відомо, якими джерелами користувався Куліш під час написання своїх східних за тематикою творів. Інформації про іслам українською мовою на той час не існувало в належному обсязі. «Енциклопедичний словник Брокгауза і Єфрона», найпопулярніше джерело про Схід у Російській імперії, був виданий вже після написання Кулішем поеми «Магомет і Хадиза». Щодо характеру західноєвропейської джерельної бази деякі дослідники висловили власні гіпотези. Існують твердження про вплив робіт Бенедикта Спінози на творчість Куліша (Щурат, 1922). В академічній літературі існує думка про те, що професор Оксфордського університету Фрідріх-Макс Мюллер також справив вплив на формування тексту українського автора. З працями цього філолога-компаративіста та релігієзнавця Куліш мав можливість ознайомитися в російських та німецьких перекладах. У приватному листуванні письменник згадував, що подарував Пулюю працю Мюллера в німецькому перекладі. Від нього Куліш також перейняв термін «природна релігія» («Natural Religion») (Нахлік, 2006-2007, с. 489).

Мар'яна та Зоряна Лановик зазначають, що Куліш мав ознайомитися з європейськими сходознавчими розвідками, які він міг читати в оригіналі (Лановик, 2019, с. 57). Вівчар припускає, що Куліш мав користуватися популярним у Європі перекладом аятів Корану французькою та працями американського філософа-позитивіста Джона Вільяма Дрепера, а також іншими, невідомими нам західноєвропейськими джерелами (Вівчар 2020, с. 53). Людмила Грицик вказує, що Куліш міг ознайомитися з книгою Густава Вейля «Mohammet der Prophet, sein Leben und seine Lehre», виданою в Штутгарті 1843 р. Вейль також здійснив переклад двотомного «Життя

Могамета», написав чотиритомну «Історію Халіфату» і мав популярність серед європейських і російських сходознавців. Окрім академічних текстів, Вейль здійснив переклад чотирьох томів «1001 ночі» (Грицик, 2020, с. 18–19).

Нахлік зазначає, що під впливом Мюллера, Дрепера та Ренана український письменник захопився ідеєю релігійної єдності людства. Куліш цікавився ісламом, зороастризмом та буддизмом, демонструючи порівняно нетривіальний підхід до питань духовності в контексті початку ХХ ст.: «У Куліша виробився цілісний релігійно-позитивістський світогляд, крізь призму якого він розглядає еволюцію Всесвіту, життя на Землі, історичний процес, соціальний поступ, національні відносини, моральність» (Нахлік, 2006–2007, с. 493–495).

Куліш мав бути знайомий з європейською художньою літературою, що торкається східної тематики. У творчості письменника помічається вплив Джорджа Гордона Байрона та Персі Шеллі (Щурат, 1922). Деякі дослідники порівнюють східні твори Куліша з поемою «Лаон і Цитна», або «Повстання ісламу», Шеллі. Це романтична історія закоханої пари, яка боролася проти тиранії в мусульманському суспільстві. Не виключено, що ця праця могла послугувати джерелом натхнення для «Магомета і Хадизи» Куліша, зокрема з огляду на деяку схожість персонажів (Вовк, 2022, 41–42).

Незалежно від вмісту переліку використаних письменником джерел, дослідники його східних за тематикою творів вбачають безпосередній або опосередкований вплив на ці тексти східних літературних традицій. В академічному дискурсі представлено думку про те, що романтична поема як жанр, до якої належить «Магомет і Хадиза», має зв'язок із класичною суфійською поезією мусульманського ренесансу. Сама ж назва поеми своєю чергою схожа на традицію найменування аналогічних за жанровістю творів у країнах Сходу. Як приклад тут виступають «Хосров і Ширін», «Фархад і Ширін», «Лейла і Меджнун». Згадана «Лаон і Цитна» Шеллі теж могла бути названа під впливом східних, суфійських, традицій (Лановик, 2019, с. 58). Розглядаючи зв'язок творчості Куліша із працями західних авторів, Грицик не

виключає, що «Анахорет» Куліша, написаний бейтами (дворядковим віршом, що був поширений серед арабів ще в доісламський період), міг з'явитися внаслідок роботи письменника над текстами Вейля (Грицик, 2020, с. 18–19). З огляду на інтелектуальні зв'язки Куліша з Плетньовим, а через нього з Фетом та Тургенєвим, захоплення останніми німецькими перекладами Георга Даумера, варто припустити вплив поезії Хафіза на творчість Куліша. Такі зауваження спонукають до подальшого глибокого аналізу праць письменника з метою отримання більш вичерпної картини його рецепції Сходу. Ці зауваги варто посилити рефлексіями, які виникають при читанні «Щоденника» Шевченка. Як зрозумілий всім ряд аналогій, без пояснень, він переказує свій сон, в якому поет опиняється у східному місті з високими мінаретами, тісними вулицями, та який може стати поштовхом до написання поеми. Принаймні так це бачить сам Шевченко, і миттєво придумує назву можливої поеми «Сатрап і Дервіш» (Шевченко, 1861).

Куліш за своє життя написав низку творів, присвячених Сходу. Його зацікавленість не в останню чергу була пов'язана із власними релігійно-філософськими пошуками. Вивчення культур мусульманського світу надало йому натхнення на написання художніх текстів, в яких відобразилася авторська рецепція Сходу.

У цьому контексті цікавою та оригінальною є поема «Магомет і Хадиза» – текст, який найбільше пов'язаний з коранічною культурою та витоками ісламу. Хоча більш точним буде твердження, що поема висвітлює сприйняття коранічної культури самим Кулішем.

Поема «Магомет і Хадиза», як видно з назви, оповідає історію життя і стосунків мусульманського пророка Мухаммада і його дружини Хадіджі. Відповідно, вона змальовує історичний контекст християнської та язичницької історії регіону часів виникнення ісламу. Головний герой – Мухаммад наділений позитивними людськими рисами. Він є чесною, хороброю і розумною особою, здатною до щирої любові. Головна ідея твору – єдність

загальнолюдських цінностей та світових релігій. Поема несе в собі наратив про гуманізм, любов до інших людей та міжконфесійну гармонію.

Твір є художнім за своєю природою, тому, очевидно, не мав на меті відобразити історично точну картину. Важливим моментом є те, що поема є художнім переосмисленням сюжетів Корану і тому може нести відмінне від оригіналу семантичне навантаження. У цьому плані найперше, що привертає увагу, це наповнення тексту елементами, пов'язаними із традиційною українською культурою, зокрема Мухаммад порівнюється з гетьманом (Куліш, 1883, с. 27), персонажі носять жупани (Куліш, 1883, с. 20, 43, 45), до пророка звертаються, використовуючи слово «отаман» (Куліш, 1883, с. 21, 22, 23, 27, 38) (саме слово має східне походження, але Куліш вказував на наявність цього терміну в козацькому контексті, так само як і на своє усвідомлення східної генези цього терміну), використовується слово «князь» (Куліш, 1883, с. 17), згадується бандура (Куліш, 1883, с. 29). Також у тексті містяться такі образи, як караван із верблюдів, які розлягалися в пустелі, падаючи навколішки мов у чумацькому укладистому возі (Куліш, 1883, с. 24). Куліш проводить аналогії з мандрівними торговцями, добре відомими в Україні. Персонажі поеми не раз говорять про «рідну Україну» (Куліш, 1883, с. 31, 34). Є в тексті й такі слова: «Промовив Магомет жерцям серед Кааби: возьміть меча Дамаського ясного...» (Куліш, 1883, с. 18), і водночас: «Я, сирота малий, убогий и незнаний, що в Бозі вся моя надія й сила, пійду з шаблюкою на первого між вами, и Асмодею обрубая крила» (Куліш, 1883, с. 19). В українському контексті, коли говорять про шаблю, найчастіше мають на увазі меч із зігнутим клинком. Незважаючи на те, що в багатьох регіонах Сходу шабля є традиційним видом зброї, у період, який традиційно називається Середньовіччям, більшість арабських і чимало перських мечів мали пряму форму. Низка прикладів мусульманської зброї, яку заведено називати шаблею, – арабський саїф, перський шамшир, турецький кілідж у вигляді вигнутих мечів, – з'являються вже ближче до XVI ст., значно пізніше періоду життя пророка Мухаммада (Тоїчкін, 2007). В українській ментальності шабля

зазвичай асоціюється з козацтвом, чиє спорядження, як добре відомо, часто мало східне походження (Тоїчкін, 2008, с. 126-154). Отже, можна висловити припущення, що, вказуючи як предмет озброєння свого персонажа шаблю, Куліш здійснює проекцію української ментальності на арабський світ, незважаючи на те що сам тип зброї є властивим регіону Близького Сходу загалом. У такий спосіб проявляється горизонт очікування Куліша. Під його впливом постає романтизований образ козацтва в декораціях арабського світу (Філянін, 2023с, с. 149). Весь твір є неприхованою проекцією української романтичної свідомості, що цілком виправдано в художньому тексті.

Куліш був дуже релігійним у свої молоді роки. Він пройшов шлях від догматичного дотримання релігії, згідно з приписами та настановами «проповідників християнства», до прийняття альтернативних поглядів на вчення Ісуса. Письменник дотримувався думки про християнство як одне з явищ людського духу, що виконує конструктивну роль у питаннях моралі та соціальної етики (Нахлік, 2006–2007, с. 487).

Куліш виявляв інтерес до літератури, що вивчала історію християнської релігії. У його листах не раз згадується ім'я Ренана, серед доробку якого є такі праці, як «Історія походження християнства» та «Життя Ісуса» (Грицик, 2020, с. 18–19). У цьому контексті варто знов згадати переклад Нового Заповіту Біблії, здійснений 1880 р., разом з Пулюєм і багато роботи з вивчення релігійних текстів, яку мають здійснити ті, хто за такі сміливі проекти береться (Грицик, 2020, с. 18–19). У 1890-х рр. письменник вивчав тексти Едварда-Вільгельма Ройса, Еміля-Фрідріха Каутча та Моріса Верна для більш глибокого розуміння проблем бібліїстики. Це сприяло розвитку незадогматизованого погляду на релігію, інтерпретації її як пориву людської душі до триєдності Добра, Правди і Краси (Нахлік, 2006-2007, с. 489).

Отже, залишаючись християнином, Куліш демонстрував певну неконвенційність у своїх релігійних поглядах. Нестандартне мислення, толерантність до інших віросповідань та зацікавлення різними релігійними системами привели письменника до ідеї про єдність загальнолюдських

цінностей у світових релігіях. Під час цих пошуків він, зокрема, прийшов і до вивчення ісламу.

При глибшому розгляді способу, у який іслам постає в «Магометі і Хадизі», ми бачимо, що твердження деяких дослідників Кулішевої творчості щодо вивчення письменником текстів Корану мають сенс. Окрім переказів сюжетів священної книги мусульман (нехай і через українські символи), Куліш називає Мухаммада «посланцем Аллаха» (Куліш, 1883, с. 45). Це словосполучення на перший погляд здається абсолютно звичайним, навіть тривіальним. Проте саме таке найменування мусульманського пророка є поширеним кліше в текстах ісламського світу, причому в текстах як релігійного, так і світського характеру (The Holy Quran, 2013, с. 65; Nasr, 2003, с. 3; Коран, 2016). У поемі бачимо чимало конструкцій, що асоціюються з культурою біблійною. Наприклад, Куліш згадує Мойсея (Куліш, 1883, с. 45) та Ковчег, гору Синай (Куліш, 1883, с. 21), Ісуса як Сина Марії (Куліш, 1883, с. 45), порівнює Хадіджу з Марією Магдалиною (Куліш, 1883, с. 27), навіть пише про несторіан (Куліш, 1883, с. 45).

У контексті ісламської парадигми такий наратив може мати сенс. Адже іслам належить до авраамічних релігій. Він зародився на Близькому Сході, як юдаїзм та християнство, та продовжив монотеїстичну традицію. Мусульмани вважають, що Коран завершує послання попередніх священних книг. Останні при цьому не втрачають свого сакрального статусу. Тора та Євангелії згадуються в Корані разом із самим Кораном як священні тексти (Nasr, 2007, с. 56–57).

Проте доречно буде поставити питання, чи не приваблює Куліша історія та культура Арабії тому, що в цьому регіоні зародилася юдейсько-християнська традиція, послідовником якої він був. Окрім того, чи не приваблює його іслам тим, що ця релігія є продовженням згаданої традиції? Особливо актуальним це питання постає, зважаючи на історію стосунків Куліша із християнством і те, яке значення мала ця релігія для письменника.

Деякі дослідники творчості Куліша також висловлювали подібні думки. Можна знайти гіпотези щодо вивчення Кулішем Вейля, яке могло бути викликане тим, що німецький дослідник у праці «Магомет – пророк...» висловлює думку про те, що система, покладена в основу Корану, спирається передусім на вчення Нового Заповіту (Грицик, 2020, с. 18–19).

Куліш незмінно демонстрував зацікавленість та симпатію до мусульманської культури та релігії. Це видно як із текстів письменника, так і зі свідчень його сучасників (Франко, 1984). Проте ця симпатія могла виникнути, зокрема, і через спільні риси між ісламом та релігією письменника. Позитивне ставлення до ісламу могло бути й тому, що Куліш міг бачити в ньому дороге йому християнство, що зумовлювалося християнським горизонтом очікування. Рецепція ісламу Кулішем, що виразилася в тексті «Магомет і Хадиза», окрім того що несе в собі очевидні риси україноцентризму, постає ще й християнською за своєю природою. Це погляд християнина на коранічний текст. Ці твердження про сприйняття письменником ісламу також добре корелюються з його ідеями про єдність загальнолюдських цінностей у світових релігіях, із яких логічно випливає те, що він бачив спільні риси між християнським та мусульманським ученнями.

Рецепція Сходу Кулішем відобразилася і в низці інших його робіт. Характер висвітлення мусульманської культури в цих творах є подібним до ідей, закладених у «Магометі та Хадизі». Зокрема, у «Думі про татарина й орапа» автор переосмислює минуле та стверджує єдність народів у творенні загальнолюдської культури (Погребенник, 2017). У поемі «Маруся Богуславка» описується синтез християнських та ісламських цінностей у єдиній релігії (Нахлік, 2007, с. 493–494). У драмі «Байда, князь Вишневецький» Куліш передає своє бачення миру і добросусідських відносин на південноукраїнському фронтірі (Погребенник, 2017, с. 98). Зацікавленість автора історією та релігією Сходу мала втілитися у ще більшій кількості текстів. Письменник планував створити поетичний цикл, присвячений осмисленню та художньому висвітленню багатовікової культури ісламської

цивілізації (Пуліна, 2010, с. 10). Повністю ці плани не були реалізовані, ми маємо лише декілька поем.

Таким чином, серед творчого доробку Куліша праці, дотичні до проблематики відносин України зі Східним світом, варті окремої уваги. Ці твори відобразили авторську картину Сходу, що сформувалася внаслідок тривалих інтелектуальних та культурних пошуків письменника. Велику частину з них об'єднує спільний лейтмотив, який несе в собі передусім ідеї толерантності та відкритості до інших культур. Схід у рецепції Куліша має властивість поставати не чужим, далеким та незвіданим, а наближеним до України. Таке відображення мало постати як внаслідок особистих поглядів автора на концепцію релігійної єдності людства, так і як результат історичного розвитку України, що перебувала в постійній близькості до східних культур.

Закономірною є поява текстів зазначеного змісту в такому просторі, як український. Вони виступають наочною репрезентацією відмінностей української рецепції Сходу, в порівнянні із західною інтелектуальною думкою. Однак сучасні студії з інтелектуальної історії приділяють мало уваги особливостям сприйняття Сходу українською академічною та художньою думкою кінця XIX – початку XX ст. Детальний розгляд текстів Куліша дає підстави стверджувати, що письменник був радше схильний сприймати Схід саме так, як було притаманно українському інтелектуальному простору, ніж відображати традиції російського чи західноєвропейського сходознавства.

### **3.2. Образ Криму в поезії Лесі Українки.**

Поезії в рецептивній естетиці відводиться особливе місце, що є зрозумілим з огляду на привілеї, які має імпліцитний читач у зв'язці текст-читач. Уява реципієнта визначає значущість тексту, яка є полісемантичною за структурою. Інформаційний зміст вірша апріорі є широким. У вірші інформативними є не тільки зміст, образи, мова, а й ритм, рими, розмір. Все разом витворює цілісну систему, яка має повну естетичну цінність (Волькенштейн, 1970). Рецептивна поетика по зрівнянню з рецептивною



естетикою виглядає менш методологічно досконалою та обґрунтованою, перебуває на стадії становлення (Гром'як, 2004, с. 43; Сюта, 2017, с. 64-76). Хоча, на думку українських літературознавців, саме «власне рецептивна поетика глибоко закорінена в український ґрунт» (Клочек, 2007, с. 39-45). В якості класиків рецептивної поетики зазвичай називають Олександра Потебню та Франка. Їхні спостереження щодо психології сприйняття художнього тексту перебувають у полі сучасного українського літературознавства, яке в зв'язці автор – художній текст – читач все більше концентрує увагу на останньому.

Для даного дослідження думки Франка видаються найбільш інформативними, як з огляду на значимість його постаті в розвитку української літератури кінця XIX – початку XX ст., так і з огляду на особисті контакти з Лесею Українкою. Творчість відомої української поетеси є релевантною нашій темі з кількох причин. Перш за все, багато її поезій присвячено прямо чи опосередковано мусульманському світу. Крім того, в її відображенні мусульманської культури маємо приклад жіночої рецепції, що якісно поглиблює зміст даного дослідження та, відповідно, висновки щодо тогочасного українського публічного дискурсу.

Франко, знайомий з Лесею та її творчістю ще з початку 1880-х рр., у 1898 р. надрукував свою розвідку «Із секретів поетичної творчості» (Франко, 1898). В ній є роздуми про українську поезію кінця XIX ст. та багато узагальнюючих думок щодо рецептивної поетики. Рефлексії Франка були викликані, в тому числі, й поезією Лесі Українки (Горбатюк, 2010, с. 193-216; Мануйкін, 2009; Франко, 1955а). В такий спосіб маємо розуміння про імпліцитних читачів, які були в поезіях Лесі. «Колегам по цеху» там відводилося особливе місце, про що свідчить як інтенсивне листування, так і рецензії, відгуки щодо нових творів на сторінках тогочасних публіцистичних видань (Василенко, 2007, с. 344-357). Український простір другої половини XIX – початку XX ст., з акцентом на українській ідентичності, був не надто численним. Найактивніші його представники були між собою добре знайомі, якщо не безпосередньо, то через твори і листування. Серед найперших

адресатів/ імпліцитних читачів Лесі Українки були Франко та Кримський. Їхнє тривале листування, опубліковані роздуми Франка з приводу поезій Лесі Українки тому свідченням (Василюк, 2009, с. 79-87; Романов, 2012, с. 158-175; Василенко, 2007, с. 344-357).

У розвідці «Із секретів поетичної творчості» Франко довів дієвість поєднання психології та літературознавства. В цьому сенсі цікавим видається зауваження, що трактат Франка – продукт «першої хвилі психологізації гуманітарних наук, що відбулася в останніх десятиліттях XIX віку. Саме на перших етапах свого розвитку наука про літературу і психологія мали підвищену здатність до взаєморозуміння. Пізніше, коли масив кожної з цих наук набув розгалуженості та спеціалізації, взаємодія між ними значно послабилася» (Клочек, 2007, с. 40). У трактаті Франка є думки, які лишаються актуальними для сучасної рецептивної естетики та поетики. Це – визначення естетики та естетичного, пояснення ролі відчуттів («змислів»), вражень, а також стимульованих ними уявлень («виображень»): «в артистичній творчості краса лежить не в матеріалі, ... не в моделях, а в тім, яке враження робить на нас твір і якими способами артист зумів досягнути те враження» (Франко, 1969, с. 179). Використані Франком терміни є показовими: сугестія, резонанс, вібрація. Під сугестією він розумів механізм «цілеспрямованого «пробудження» в пам'яті й свідомості читача передбачуваної автором інтелектуально емоційної інформації й моделювання оптимальних умов для сприймання твору» (Сюта, 2019, с. 104-111). Сучасна рецептивна теорія називає це «естетичний досвід читача». Вдало передав Франко і сучасне поняття енергія тексту або енергетичний резонанс: «усяке нове зціплення ... мусить розривати масу старих зціплень, які там були вже давніше, значить, мусить зворушити не тільки чисто розумові, логічні зв'язки, але весь духовий організм, значить, і чуття, що є постійним і неминучим резонансом всякого, хоч би й як абстрактно-розумового духового процесу» (Франко, 1969, с. 66). Ці зауваги Франка є надто доречними для аналізу текстів Лесі Українки, в яких відображено мусульманські культури.

Біографія Лесі Українки (Лариси Косач) не є обов'язковим контекстом у зв'язці автор-текст-читач з точки зору теорії рецепції. Однак її не можна оминати для висвітлення історії українського публічного дискурсу другої половини XIX – початку XX ст. Контекст лишається важливим і з точки зору «лінгвістики та поетики» Романа Якобсона, особливо коли мова йде про передачу тексту від адресата до адресанта (контекст має сприйматися адресатом та, або бути вербальним, або припускати вербалізацію) (Якобсон, 1975, с. 193-230).

Біографія Лесі Українки є загально відомою і достатньо дослідженою. Актуалізуємо лише найважливіше. Її мати - Ольга Петрівна Драгоманова-Косач (Олена Пчілка), українська письменниця, публіцистка, меценатка, перекладачка, громадська діячка тощо. Батько - Петро Антонович Косач, український юрист, громадський діяч, освітянин, член «Старої громади». В генеалогії Косачів - герцоги, шляхтичі, козацькі хорунжі, декабристи та політичні емігранти (Костенко, 1985; Присяжнюк, 2010, с. 329-330). Рідний дядько – Михайло Драгоманов. Лише цієї констатації біографічних даних достатньо для того, щоб зрозуміти атмосферу, в якій зростала Леся. Її літературна діяльність почалася у 13 років, освітній рівень вражав. Серед близького оточення Лесі Українки Драгоманов, Микола Лисенко, Михайло Старицький тощо.

Леся Українка з дитячих років хворіла на туберкульоз кісток. Заради лікування та оздоровлення подорожувала по багатьох містах світу, в тому числі і по Західній Європі. Знала ряд європейських мов, включно з грецькою та латиною. Вміла віршувати французькою, італійською та німецькою мовами. У вісімнадцять років склала перелік понад сотні творів світової літератури для перекладу українською мовою (Присяжнюк, 2010, с. 329-330). З метою лікування Леся Українка подовгу жила в Криму, що не могло не відобразитися в її творчості.

При розгляді кримського періоду біографії Лесі Українки дослідники зазвичай виділяють три етапи:

- 1) 1890–1891 pp.;
- 2) 1897–1898 pp.;
- 3) 1907–1908 pp.

Відповідно, в поетичному доробку Лесі Українки є два ліричні цикли, присвячені Криму, – «Кримські спогади», що увійшов до збірки «На крилах пісень» (Львів, 1893, перевидана у Києві 1904 р.), «Кримські відгуки», що належить до збірки «Думи і мрії» та вірші «Спогад з Євпаторії» і «Хвиля», поза збірками. У них передусім маємо рецепції мусульманського світу. Достатньо виразно та емоційно відчуття Лесі Українки від Криму передав Дмитро Павличко: «Весь Крим був для неї дорогою, в своїй красі і в своєму горі зрозумілою, «прекрасною» і «нещасливою» стороною, де поетеса шукала й знаходила цілюще підсоння на свою недугу, але не могла знайти ліків на свій громадянський біль. Там не втишався він, а ще більше загострювався, бо до нього долучалися страждання батоженої кримської землі з її кривавою історією та безрадісною царськорежимною дійсністю» (Павличко, 2007, с. 240-244).

Перша поїздка Лесі Українки в Крим дозволила побачити практично весь півострів: Євпаторія, Саки, Севастополь, Бахчисарай, Ялта (Присяжнюк, 2010, с. 331; Гуменюк, 2015, с. 257; Данилюк, 2020, с. 88-89). Практично завжди вона в Криму зі своїми близькими родичами: мати, сестра, тітка, брат з дружиною. Довше всього жили в Ялті, в урочищі Чукурлар.

Останній візит Лесі Українки до Криму у 1907–1908 pp. відбувся разом зі своїм близьким другом, згодом чоловіком Климентом Квіткою. Лише ненадовго вони виїжджали з Криму на Волинь та до Києва, де влітку 1907 р. обвінчалися. В цей період Леся Українка жила в Севастополі, Алупці, Балаклаві, Євпаторії, Ялті (тут після одруження Квітка мав посаду в суді). Протягом цього часу поетеса завершує праці «Кассандра», «У пущі», «Айша та Мохаммед» (Гуменюк, 2015, с. 261).

Крим у житті Лесі Українки займає значне місце, лишив помітний слід у її творчості. Емоційність поетеси, співзвучність її стану з Кримом, який

переживав часи смутку і спогадів за минулою величчю, добре підмітив Франко. Його зауваги, добре обізнаного зі станом здоров'я та душевними переживаннями Лесі Українки, прояснюють її світосприйняття, які дозволили відчутти як красу Криму, так і драматизм стану, в якому він перебував наприкінці XIX ст. (Франко, 1976–1986, с. 226). Цикл «Кримські спогади» є найбільш релевантним даному дослідженню з огляду на публікацію в Києві, не Львові, отже найбільше поширення на території Наддніпрянської України.

Оскільки це один з перших поетичних циклів, написаний у достатньо молодому віці (трохи більше 20 років), очевидним є вплив родини та дитинства, юності на формування світогляду. З ранніх років, зростаючи в родині інтелігенції та відчуючи вплив матері, Леся Українка почала захоплюватися літературою, в тому числі й західноєвропейською. В такий спосіб, окрім української літератури, фольклору, на формування її свідомості вплинули Генріх Гейне, Герхарт Гауптман, Вільям Шекспір, Данте Аліґ'єрі, Джордж Байрон (а отже й західноєвропейський орієнталізм). Переклади італійської поезії та польської займали багато її часу (Присяжнюк, 2010, с.329-330). Європейський культурний простір відіграв значну роль у формуванні її світогляду та смаків. Дослідники творчості поетеси зазначають, що цей вплив неодмінно відобразився на її творчості (Павличко, 2002, с. 52; Присяжнюк, 2010, с. 329-330). Звідси більш глибокий висновок: «Леся Українка закінчує історію українського реалізму в надзвичайно цінній формі, яка фактично виводить літературу далеко за межі реалізму, а українську літературу робить – вперше – літературою світовою» (Чижевський, 2003, с. 554). Орієнталізм як явище європейське, вкорінене в літературу, живопис, музику, було частиною цього загального інтелектуального тла і перебувало на етапі розквіту. Ці зауваги є необхідними для даного дослідження, як і усвідомлення місця Лесі Українки у розвитку української літератури. Франко писав, що вже в 1888 р. поетеса в деяких п'єсах доходить до повної майстерності та пов'язував це із інтенсивною працею над освітою, мовою, поетичною технікою та впливом життєвих труднощів. Серед найвагоміших він вказує на вплив рідного дядька

– Драгоманова. Сучасні дослідники є дещо скептичними стосовно такої виключної ролі Драгоманова у формуванні поглядів Лесі Українки, однак обізнаність його творами заперечити важко (Франко, 1955b, с. 11-12).

Мовні образи, використані Лесею Українкою, якнайбільше слугують розумінню її рецепції Криму, індивідуального стилю, який був широко представлений читачу. Мовний образ формується внаслідок поєднання власних та загальних назв, що можуть позначати населені пункти, водні та природні рельєфи, флору, фауну, абстрактні явища тощо. В цьому контексті інформативними є зауваги мовознавців, що як в «Кримських спогадах», так і в «Кримських відгуках» не фігурує топонім Крим. Натомість, є лише похідні від власної назви прикметники, найвиразніший серед яких – кримський (Данилюк, 2020, с. 89-90). Проте є власні найменування міст півострову, які є у назвах віршів, як наприклад «Надсонова домівка в Ялті». Найчастіше в поезіях Лесі Українки зустрічаються назви міст Євпаторія, Ялта та Бахчисарай. Власні назви місць у горах, з якими пов'язані кримські легенди, також часто присутні в поезії. У вірші «Мердвен» - відгомін народних легенд про Чортові сходи:

З гір аж до моря уступи сягають,

Люди прозвали їх Чортові сходи (Данилюк, 2020, с. 89-90).

Подібні власні назви окрім того, що вказують на географію, несуть також додаткове семантичне навантаження. В «Кримських спогадах» вони набувають додаткового образного значення. Бахчисарай та Бахчисарайський палац постають «місцем колишньої слави» та «місцем забуття». Чортові сходи в «Мердвені» з ним переграють – «місце духів» та «місце небезпеки»:

Люди ж не сміють зійти по тих сходах

Геть на верхів'я, туманом повиті, –

Духи поклали по всіх переходах

Скелі, від кручі відбиті

Байдари набувають значення «потаємного місця»:

Натури дивні, краснії дари,

Що досі від людських очей ховались (Данилюк, 2020, с. 89-90 ).

Загальний образ Криму у відчуттях і поезіях Лесі Українки не просто позитивний, а теплий і живописний. Природа в описах займає виключне місце, що є зрозумілим як з огляду на жанр, так і з огляду на емоційний світ поетеси. Ці описи і є тим найбільшим текстом, який є в поезіях Лесі Українки і які вона прагне передати читачу. Позитивні враження посилюються в такий спосіб. Хоча можна зауважити про присутність таких характерних для класичного орієнталізму рис як колорит та екзотичність. Крим Лесі Українки як текст викликає позитивні емоції, налаштовує читача на спокій та добро:

Де небо ще синіє, як весняне,  
Де виноград в долині зеленіє,  
Де грає сонця проміння кохане.  
Туди мої думки полинуть швидко  
І привітають ту ясну країну,  
Де прожила я не одну днину... (Леся Українка, 1904)

Відповідно, розлука з Кримом – це сум:

Південний краю! як тепер далеко  
Лежиш від мене ти! за горами крутими,  
За долами розлогими, за морем,  
Що вже тепер туманами густими  
Укрилося, бурливе... (Леся Українка, 1904)

Привітний, світлий образ Криму часто є дещо ідеалізованим у віршах поетеси. Ясна погода та приємне оточення відображаються як перманентний стан цієї землі:

Ясне небо, ясне море,  
Ясні хмарки, ясне сонце.  
Певне, се країна світла  
Та злотистої блакиті,  
Певне, тут не чули зроду,  
Що бува негода в світі! (Леся Українка, 1904)

В окремих віршах ідеалізація природи, а слідом і всієї кримської землі сягає рівня порівняння з раєм. Так, у «Байдарах»:

Щоб тут жити, треба мати крила!  
 Вже люди, певне, від тії пори  
 Тут не живуть, як з раєм попрощались...  
 Чи се той світ, загублений, таємний,  
 Забути й незабутній рай надземний,

Що так давно шукають наші мрії? (Данилюк, 2020, с. 90-91)

Біблійна тематика, апеляція до біблійних сюжетів та образів – характерна, модна тенденція в літературі 1880-х рр. не лише Наддніпрянської України. Це характерне явище і для західноукраїнського простору, є своєрідним відголоском загальноєвропейських літературних трендів (Голик, 2011). Художня література, яка поступово набувала статусу масової, мала подобатися більш широкому колу читачів. Апеляція до біблійних сюжетів – горизонт очікування автора: ці аналогії відомі більш широкій аудиторії. Поезія «Дебора» Олени Пчілки, яка була присвячена Лесі Українці, є найбільш виразною у цьому контексті. «Біблейський образ» позначено авторкою перед посвятою, видає задумку та горизонт очікування / розуміння:

Із Ефраїмської діброви  
 Дебора віщя прийшла,  
 І чарівную силу мови

Своєму люду принесла (Олена Пчілка, 1887, с. 104).

Очевидно, Леся уважно поставилася до материних зауважень. У 1888 р. нею написана поема «Самсон», в якій сучасні українські мовознавці вбачають образ українського народу, який як «і закутий Самсон, що втратив силу через підступність, так само колись підніметься, щоб помститися» (Бондаренко, 2021, с. 11-15). Надто вільне використання біблійного сюжету в цій поемі відмічав ще Франко (Франко, 1955b). «Вічні» сюжети в поезіях Лесі поставали не у традиційному для українського читача ракурсі, а у філософсько-ідеологічному. Це було новаторським явищем для тогочасного українського



публічного дискурсу. Хоча в загальних образах та асоціаціях її поезії перегукуються з аналогами Куліша і в такий спосіб передають спільний горизонт очікування.

Тому наступний перегук у віршах самої Лесі Українки є надто виразним для даного дослідження:

Скрізь мінарети й дерева срібlistі

Мов стережуть сей тихий сонний рай (Леся Українка, 1904).

Так ненав'язливо та дуже органічно з'являється в поезії «Бахчисарай» (цикл «Кримські спогади») образ мусульманської культури як невід'ємної частини Криму. «Злотистий», «срібlistий», «зачарований» – це все про Бахчисарай, надто привабливо і заспокійливо. Ритм і рими передають відчуття спокою настільки, що сучасні українські мовознавці, розбираючи вірш на складові, вирішили, що Леся бачила це місто лише вночі: використання художніх означень «сонне», іменника «сни» та дієслова «спить» (Данилюк, 2020, с. 92-93). Однак останні рядки цього вірша видаються надто красномовними, щоб висловити інше припущення:

І верховіттям тонкії тополі

Кивають стиха, шепотять поволі,

Про давні часи згадують вони... (Леся Українка, 1904).

До речі, сни (у попередній строфі) теж є давніми. Отже, маємо не що інше як нагадування про давні часи колишньої величі Бахчисараю як столиці Кримського ханства. Поняття «рай» при осмисленні національних та історичних кримських реалій набуває іншої конотації. Кримськотатарська тематика проглядається надто виразно у віршах «Кримських спогадів». Бахчисараю присвячено три з дванадцяти поезій циклу: «Бахчисарай», «Бахчисарайський дворець» та «Бахчисарайська гробниця». За строфічну основу в них виступає сонет. Вважається, що дана поетична форма сприяє більшому увиразненню головної ідеї трилогії. Остання представлена думкою про безсмертність історії народу та його культури, відродження з руїн колишньої слави міста та краю (Присяжнюк, 2010, с. 334).

Окрему поему так званої «Бахчисарайської трилогії» присвячено колишній резиденції кримського хана:

Тут водограїв ледве чутна мова, -  
 Журливо, тихо гомонить вода,  
 – Немов сльозами, краплями спада;  
 Себе оплакує оселя ця чудова.

У всіх трьох сонетах кримського циклу змінюється настрій та емоційне навантаження. У першому сонеті ми бачимо тиху, мирну, спокійну атмосферу:

Мов зачарований стоїть Бахчисарай... (Леся Українка, 1904).

В другому образ гармонії змінюється на відчуття руйнації та, навіть, лиха:

... З усіх кутків тут пустка вигляда.  
 Здається, тільки що промчалась тут біда,  
 Мов хуртовина грізна, раптова (Леся Українка, 1904).

В сучасному академічному дискурсі можна зустріти думку, що «Бахчисарайська гробниця», третій сонет кримської трилогії, в своїх мотивах та образах ідентичний філософсько-образним символам Шевченка, а саме його текстам «Розрита могила» та «Великий льох», в яких надто символічний образ України (Присяжнюк, 2010, с. 334). В цьому відношенні перейнятість колективною пам'яттю та національною міфологією на рівні протистояння з імперією теж є символічними.

Бахчисарай в рецепції Лесі Українки постає тінню своєї минулої величі. Тому, в «Бахчисарай»

У темряві та в винограднім листі  
 Таємно плеще тихий водограй.  
 Повітря дише чарівним спокоєм,  
 Над сонним містом легкокрилим роєм

Витають красні мрії, давні сни (Леся Українка, 1904).

У поезії «Бахчисарайський дворець» до образу руїни також додається народна пам'ять про татарські напади та Крим як центр работоргівлі:

Себе оплакує оселя ся чудова.  
 Стоять з гарему звалища сумні,  
 Садок і башта; тут в колишні дні  
 Вродливі бранки вроду марнували.  
 Колись тут сила і неволя панувала.

«Бахчисарайська гробниця» символічно завершує трилогію:

Палкого сонця промені ворожі  
 На кладовище сиплються, мов стріли,  
 На те каміння, що вкрива могили,  
 Де правовірні сплять, піддані божі (Лєся Українка, 1904).

Мусульмани називаються в тексті правовірними. Автор не сповідувала іслам. Подібні лексичні звороти красномовно промовляють самі про себе, як і про відчуття іншого як свого в поетичній уяві талановитої людини.

Окремо зауважимо про кінцівку «Бахчисарайської гробниці». Поема «Бахчисарайська гробниця» завершується піднесенням проте песимістичним твердженням «Тут спочива бахчисарайська слава!» (Українка, 1904). Символічним є таке закінчення не тільки для вірша, але й для всієї трилогії. Отже, що яскраві та могутні сторінки історії кримських татар залишилися в минулому. Сюжетна композиція всієї трилогії, де «гробниця» є останньою також є достатньо промовистою. В рецепції Лєсі Українки розквіт кримськотатарської культури є справою історії, а не її сучасності.

Ліричне «Я» у віршах «Кримських спогадів» звертає на себе увагу. Переважно «Я» пов'язано із міським топосом, події завжди локалізовані, мають місце і час. Отже, героїня циклу уявляє себе виключно городянкою: освіченою, вишуканою, інтелігентною, як сама Лєся Українка (Присяжнюк, 2010, с. 7).

Якщо згадати основну причину приїзду Лєсі Українки до Криму – хвороба та необхідність лікування – то, очевидно, слід шукати сліди цього фізичного стану в текстах (з огляду на необхідність розуміння контексту як зв'язку між адресатом та адресантом) (Якобсон, 1975, с. 193-230). Це типова,

достатньо поширена модель у співвідношенні автор-текст, яка має незліченну кількість інтерпретацій в уявленнях дослідників/читачів. Приклад Лесі Українки тут показовий, виразний і може бути окремим дослідженням з психоісторії, психобіографії тощо (де в якості об'єкту можуть бути не тільки поетеса, але й інтерпретатори її творчості) (Левченко, 2009, с. 56-72; Агеєва, 2001; Забужко, 2018). Живучість «біографічного канону» рецепції текстів Лесі Українки підкреслюється літературознавчими дослідженнями останніх років. Оксана Забужко стверджує, що якими б різножанровими та різносюжетними (з оглядки на поезії Лесі Українки) не були б ті дослідження, вони обов'язково зупиняються на тілесності у своїх рефлексіях, підкреслюючи ліричність, сум, песимізм як прояв «психологічного синдрому ізолюваності», «один проти всіх», форми реакції колоніальної культури на «внутрішнє дисиденство» своєї дочки – своєрідною українською версією «приборкання непокірної» (Забужко, 2018, с. 83).

Весь наратив «Кримських спогадів» демонструє протилежну тезу: суму і смутку, незважаючи на контекст, в ньому мало. Сам Крим постає сонячним та приємним місцем. На таке сприйняття Лесею Українкою півострова звернув увагу ще Франко і пояснив в такий спосіб: «...талант нашої письменки доходить до повної дозрілості, при всій своїй ліричній експансивності підноситься до того об'єктивізму, що вміє відрізнити власне горе від загального порядку фактів і ідей, не попадає в чорний песимізм під впливом власного страждання. Брак того об'єктивізму у деяких геніальних поетів наробив багато лиха в сфері думок і настрою цілих поколінь; пригадаю тільки італійця Леопарді» (Франко, 1955b, с. 18-19). Франко апелює тут до творчості Леопарді Джакомо – італійського поета-романтика першої половини XIX ст., невиліковна фізична хвороба якого породила песимістичний світогляд, який є у всіх його творах. Тож Франко продовжує сумний перелік подібних авторів: «пригадаю цілий ряд французьких поетів сатаністів, неокатоликів та декадентів-неврастеніків, у котрих поезія була виразом їх власних нервових та психічних хвороб, але при тім генералізацією тих хворобливих явищ. Наша

авторка безпечна від такої генералізації. У неї тіло хворе, але душа здорова і думка ясна. Власне страждання не заслонює перед нею ані краси природи і тих розкішних мрій, які навіває та краса (див. «Тиша морська», «На човні», «Байдари», «Бахчисарай»), ані краси, спокою і щастя інших людей (див. «Татарочка»); воно не заглушує у неї бажання волі і добра для всіх людей, навпаки, скріплює те бажання, хоч разом і прислонює його легким туманом суму та резигнації» (Франко, 1955b, с. 18-19).

Поетичний твір має, за правилом, подвійну семантичну природу реалізації принципу адресованості в тексті (Назарець, 2016, с. 266). Образ імпліцитного читача в поезії є більш персоніфікованим, чому слугують особливості жанру. Поезія як мовне мистецтво розрахована на особливе коло читачів. Автор, ліричний твір і абстрагований читач утворюють авторсько-читацьку комунікацію, яку літературознавці називають зовнішньою, або зовнішньотекстовою (Назарець, 2015, с. 388-393). В поетичних текстах може бути представлений інший тип комунікації з читачем - внутрішньотекстовий, у якому адресація виступає як специфічний предмет зображення, як певна комунікативно-семантична стратегія, якій підпорядковані всі структурні елементи художньої організації твору. «Наявність реального кореспондента або співрозмовника передбачає не лише форму початкового звернення у посланні, але й особливе «ти» його змісту, особливу роль авторського «я» в художній структурі тексту, інтонаційно-стильову манеру вірша. Звернення до конкретного адресата з метою спілкування з ним є основним смисловим структуроутворюючим принципом «листа у віршах» (Назарець, 2016 с. 265). В цьому відношенні «Кримська трилогія» має позатекстового адресата: «Кримські спогади» присвячені «братові Михайлові» (експліцитний читач), який приїжджав до Лесі Українки в Крим у 1891 р. і ці відвідини її дуже розрадили. Якщо взяти до уваги вираженість адресата за ознакою його персоналізованості (персоналізований, узагальнений, умовний адресат), то «Кримські спогади» написані з огляду на умовного читача /адресата. Такий адресат співвідноситься з певними образами людської уяви, яким надається

персоніфікована форма: морально-етичні переконання («Мріє. Не зрадь! Я так довго до тебе тужила...»), пісні, музичні інструменти («До мого фортепіано»), літературні поняття («Слово, чому ти не твердая криця...»), міфологічні об'єкти («До музи»). І в цьому відношенні «Кримські спогади» є показовими. В якості умовного адресата є місцевість:

Певно, се країна світла  
Та злотистої блакиті,  
Певно, тут не чули зроду,  
Що бува негода в світі! (Леся Українка, 1904).

Такими є її перші враження, які потім, при наближенні та зануренні в світ людей (який прихований від початку красою природи), набуде інших рис. Тому «Тиша морська» (перший вірш циклу) швидко зміниться на «Негоду» (п'ятий вірш циклу). В останньому очевидні алюзії на ліквідацію Кримського ханства Росією 1783 р. і всі негаразди, які спіткали півострів після того, сумну долю кримських татар:

[Край] У неволі в чужих пропадає (Леся Українка, 1904).

Із більш виразним, алегоричним, метафоричним і вельми красномовним продовженням, який підкреслює взаємозв'язок землі (Крим) і людей (кримські татари):

Наче кінь степовий, вільний, дикий,  
«Що в пісках у пустині вмирає:  
Захопив його вихор великий,  
Кінь упав і в знесиллі конає.  
В ньому серце живеє ще б'ється,  
В ньому кров не застигла живая,  
А над ним вже кружляє та в'ється

Птаства хижого чорная згряя» (Леся Українка, 1904).

Перекликання з кримськотатарським фольклором є очевидним. В образах кримськотатарських народних пісень відображений весь світ тварин, що оточував та оточує кримських татар. Але на першому місці за активністю

стоїть образ коня, бо для кримськотатарського вершника кінь – це набагато більше ніж тварина, це наче частина його тіла, найкращий і вірний друг, який завжди поруч (Зіядінова, 2007). Для народу кочівницької культури такий образ є очевидним. Шанування коня як предка-тотему існувало у тюрків та багатьох інших народів. У «Негоді» маємо яскраво виражену асоціацію коня із землею, яка «конає». Кочівники та море – розповсюджені маркери в культурному та історичному сприйнятті Криму. Ці образи є типовими. Леся Українка апелює до них як загально зрозумілих, або ж сама є під владою таких асоціацій. Отже, такі асоціативні маркери дозволяють зробити висновки щодо імпліцитного читача «Кримських спогадів», для якого символи кримськотатарської культури є зрозумілими.

Антагоністичний та деструктивний образ Російської імперії теж мав бути зрозумілим читачу в рядках:

«Птаства хижого чорная зграя;  
Рвуть, хапають, їдять та шматують  
При пажернім та лютім ячанні,  
І кривавеє тіло батують,  
Що тремтить при останнім сконанні» (Леся Українка, 1904).

І як посилення неволі Криму та кримських татар під російським пануванням - звернення до морської стихії з проханням затопити нещасний Крим. Імплікація як логічне поєднання образів є надто виразним: масштабна природна стихія була б кращою долею, ніж влада, встановлена Російською імперією (Українка, 1904).

Вірш «Бахчисарайський дворець» підсилює подібний образ: «Хоч не зруйнована – руїна ся будова». Наступні рядки є показовими з огляду на співзвучність із аналогічними думками Драгоманова, висловленими у статті «Турки внутренние и внешние» (1876b):

Та сила зникла, все лежить в руїні, –  
Неволя й досі править в сій країні! (Леся Українка, 1904).

Таким чином, в рецепції Лесі Українки один тип неволі змінюється іншим, Росія прирівнюється чи, навіть ставиться нижче в моральній ієрархії по відношенню до рабовласницьких практик татарського суспільства. Одне із можливих прочитань цих рядків може бути таким: татари стають «бранцями» Російської імперії. Вплив Драгоманова на світогляд Лесі Українки є загальновідомим. В даному контексті інформативним є такий перегук між текстом академічного характеру (стаття Драгоманова) та віршами поетеси, який ще раз унаочнює спільність українського інтелектуального поля, не поділеного дисциплінарно, а також конкретизує образ імпліцитного читача українського дискурсу другої половини XIX – початку XX ст. Конкретному читачу - реальному читачу-реципієнту художнього (і не тільки) твору, учаснику літературного процесу відводиться особливе місце. Тому Леся Українка є конкретним читачем Драгоманова, як автор орієнтується на смаки свого кола адресатів, передусім Франка, а пізніше – Кримського. Вони грають роль конкретного читача для Лесі Українки, образ якого часто проектується на імпліцитного читача.

Виразний образ молодої татарської дівчини з короткого вірша «Татарочка», з характерними та типовими як для тогочасного українського читача антропологічними рисами:

чорнява голівка, вид смуглявий,

А очиці, наче блискавиці,

Так і грають з-попід брівок темних (Леся Українка, 1904)!

Доповнюється описом традиційного татарського одягу:

На чорнявій сміливій голівці

Червоніє шапочка маленька,

Вид смуглявий ледве прикриває

Шовком шитая чадра біленька (Леся Українка, 1904).

Саме такий образ тогочасної молодої татарської дівчини є зрозумілим й сьогоденішньому зацікавленому читачеві. Принаймні таким його передають безліч фотографій кінця XIX – початку XX ст., посилюють та адаптують до



сучасних смаків фольклорні колективи, але все одне апелюючи до тих же самих історичних часів. Леся Українка була в Криму в той час, який достатньо документально зафіксований. За правилом, дослідники та реконструктори традиційного кримськотатарського одягу звертають свої погляди на цю добу. Отже, можемо провести паралелі між описом Лесі Українки та спостереженнями сучасних етнографів.

Дослідниця татарського одягу Ульвіє Аблаєва зазначала, що оксамитовий жіночий татарський головний убір, фес чи дал-фес (на степовому діалекті пес), «має жорстку форму усіченого конуса, рідше циліндричну форму типу «таблетки». Традиційними кольорами для цих головних уборів є різні відтінки червоного, пурпурний та синій кольори (Аблаєва, 2015, с. 864). Для кримськотатарських жінок не характерна чадра. Натомість, кримськотатарська жіноча накидка фередже (у Лесі Українки – фереджія), згідно Аблаєвої є «великий шматок білої, рідше рожевої / блакитної / червоної рідкотканої тканини без прикрас, якою закривалися від поглядів сторонніх чоловіків» (Аблаєва 2015, с. 863). Отже, маємо достатньо реальний опис кримськотатарської дівчини у вірші Лесі Українки. Мовознавець Ніна Данилюк висловлює думку про те, що в розумінні європейки фереджія чорного кольору має асоціюватися зі смутком, як наприклад: «В чорну, смутну фереджію повитая» («Східна мелодія»). Тож Данилюк припускає, що в тексті про татарочку поверх феса в дівчини накинуто не чадру, а тонку шаль, прикрашену вишивкою. Аблаєва з цього приводу писала, що «за кольором шалі були переважно білими або світлих пастельних тонів з легких, напівпрозорих тканин» (Аблаєва, 2015, с. 862; Данилюк, 2020, с. 95-96). З погляду мовознавців прихильне ставлення автора тексту, замилювання красою дівчини, очевидне з огляду на морфологічні особливості: іменники «дівча (у формі середнього роду)», чарівниця, прикметники «вродливе, молоденьке «здрібніло-голубливе утворення». А сталий вислів «ще гуля по волі» означає, що дівчина незаміжня» (Данилюк, 2020, с. 8-9).

Йде дівча татарськеє вродливе,

Молоденьке, ще гуля по волі.

Що за погляд в сеї чарівниці (Українка, 1904)!

Прекрасний образ молодої кримськотатарської дівчини, звісно, сприяє загальному позитивному образу кримськотатарської культури. Кримськотатарський фольклор, народні традиції викликали у Лесі Українки захоплення і бажання досконалої обізнаності в дрібницях кримськотатарської культури. Тому, у листі до свого дядька Драгоманова вона згодом, по переїзду з Криму до Бессарабії, написала: «Хотіла б я одну річ видати, се, власне, узорі татарські, що я в Криму зібрала, єсть їх чимало і дуже хороші, ще й надто подібні до українських... » (Українка, 1975–1979, с. 113).

Рецепція Криму Лесею Українкою постає в цікавому світлі, зважаючи на наступні обставини. «Кримські спогади» поетеси перекликаються з «Кримськими сонетами» Адама Міцкевича. Серед спільних рис можна виокремити історію створення текстів, мотиви, теми, навіть, назви окремих віршів. Такий зв'язок (чи навіть тотожність) першого кримського циклу Лесі Українки до поезій Міцкевича – тема, що неодноразово ставала предметом не просто дослідницької уваги, але й критики (відразу після виходу збірки Лесі Українки). Михайло Драй-Хмара свого часу зауважив на надто спільні риси в композиції та темах творів (Драй-Хмара, 2002, с. 89). Владислав Пьотровський наголосив на схожості цих текстів (Piotrowski, 1958). У розвідках літературознавців Мар'яни Якубец (Jakôbies, 1971), Ростислава Радишевського (1999; 1983) та Ервіна Веделя (Wedel, 1994) аналізуються паралелі, аналогії у творчості Лесі Українки та Міцкевича (Якубчак, 2007, с. 97).

В контексті даного дослідження передусім варто підкреслити жанр текстів. «Кримські сонети» Міцкевича – поетична збірка, видана у 1826 р. після поїздки до Криму 1825 р. Міцкевич перебував в Росії на засланні і жив у різних містах (Петербург, Одеса, Москва), багато подорожував. Враження від Криму, вочевидь, були достатньо сильними: 18 віршів, об'єднаних в один цикл. Передусім це враження мандрівника від екзотичного краю, з

відповідними описами східного колориту та екзотики (що надто критикувалося тоді політизованими поляками, які воліли бачити лише польське), але співзвучне загальноєвропейському орієнтальному дискурсу (Рогульська, 2021; Вечірко, 2018). Отже, жанр – подорожні нотатки мандрівника в «екзотичні краї» – модель, особливо у формі віршів, яка була невідомою українській літературі в період створення «Кримських спогадів». Тому сучасні українські літературознавці звертають увагу на те, що така форма була перейнята Лесею Українкою із польського романтичної традиції. Більше того, започаткування подорожніх циклів як жанру в європейській літературі пов'язують саме із Міцкевичем (Фоменко, 2001). «Кримськими спогадами» поетеса дає початок подорожнім циклам в українській літературі. (Якубчак, 2007, с. 97). А її наполегливість у вивченні європейської літератури, з якою намагалася познайомитися максимально, оволодіти мовами та перекладати українською (особливо з польської), відома. В зв'язку з цим промовистими є власні саморефлексії Лесі Українки про себе як читачку, які вона висловлювала пізніше у листах до Кримського: «Я читач-літератор, а се порода «ненормальна», отруєна професійною хворобою аналізу...» (Василюк, 2009, с. 82).

Рецепція Криму Лесею Українкою могла постати не тільки шляхом особистих вражень, але ще й під впливом творів Міцкевича, які Леся читала, а польську літературу ще й активно перекладала. Поштовх до появи циклів Міцкевича та Лесі Українки є однаковим – перебування в Криму і враження. Тексти обох авторів ґрунтуються на особистому досвіді. (Радишевський, 1999, с. 286-302). Сюжет, його внутрішня композиція, є похідним від жанру текстів. Сонети є формально «дисциплінарним» жанром. Спогади, натомість, є «життєвим» явищем (Якубчак, 2007, с. 97). Отже, попри очевидну алюзію текстів, варто сконцентрувати увагу на іменнику, який іде після визначення «кримські»: від сонетів до спогадів, та структурній особливості кожного жанру. Міцкевич дотримується стандартів жанру сонета: синтаксичної довершеності, логічної завершеності, розгортання теми вслід за експозицією.

Форма сонету має чітку структуру, часто будовану за принципом «теза-антитеза-синтез». Спогади передбачають вільний плин думки та необмежену асоціативність. Як зазначає Наталя Якубчак: «Спогад не обтяжений жанровою пам'яттю, не детермінований літературною «умовністю», а тому корелює безпосередньо з «живим» досвідом. Властивого Міцкевичевому циклу поділу на пейзаж і його суб'єктивний відповідник у «Кримських спогадах» немає – ці два плани суміщаються» (Якубчак, 2007, с. 1-2). Спогадами можна в довільний спосіб розпоряджатися, акцентувати увагу на «неважливих» з точки зору композиції, сюжету акцентах, та наголошувати на іншому, власному. Назвою Леся Українка підкреслює, що відходить від тексту-поштовху, аналога. Таким, очевидно, був жанровий горизонт очікування Лесі Українки. Адже, на думку Юсса орієнтація читача відбувається за допомогою трьох факторів: «1) певних норм чи іманентної поетики жанру; 2) імпліцитних зв'язків з уже відомими творами, що увійшли до історії літератури; 3) на основі суперечності між вимислом і реальністю, можливість порівняти й зіставити які завжди існує для читача, що рефлектує. Третім фактором зумовлено ту обставину, що читач може сприймати новий твір як у рамках вузького горизонту власних очікувань, так і в широкому річищі свого життєвого досвіду» (Дранов, 1999, с. 29).

В описі бахчисарайської гробниці дослідники творчості Лесі Українки вбачають не тільки вплив Міцкевича, але й Олександра Пушкіна, зокрема його поеми «Бахчисарайський фонтан» (1821-1823). Алюзія на твори цих авторів знаходиться у рядках «З чужого краю тут співці бували І тіні бранки любої шукали» (Данилюк, 2020, с. 6).

Подібні твердження щодо впливів на поезію Лесі Українки можуть бути переконливими, якщо зауважити на оцінки, що здобула збірка «На крилах пісень» в українській літературі. Вона отримала неоднозначні відгуки. Франко відзначав глибину авторського сприйняття кримських реалій. На противагу цьому, Михайло Драї-Хмара вважав збірку неоригінальною та вторинною: «Оригінально в першій Лесиній збірці мало. Вона ще не мала власного поетичного знаряддя й користувалася чужим, наслідуючи матір, Шевченка,

Гайне, Мюссе, Пушкіна, Міцкевича, Міцкевичеві «Сонети кримські» викликали, на нашу думку, Лесині «Кримські спогади», «Марія смутна чи палка Зарема» – ремінісценція з Пушкіна» (Драй-Хмара, 2002; Гуменюк, 2015, с. 257-258).

Назви віршів циклу «Кримські спогади» теж є промовистими. Драй-Хмара відзначав, що ці назви є тотожними назвам в «Кримських сонетах» Міцкевича: «Тиша морська», «На човні», «Негода», «Байдари», «Бахчисарай», «Бахчисарайський дворець», «Бахчисарайська гробниця» та, відповідно: «Cisza morska», «Żegluga», «Burza», «Bajdary», «Bakczysaraj», «Bakczysaraj w nosu», «Gryb Potockiej». (Драй-Хмара, 2002, С 35-52). В академічному дискурсі присутні різні оцінки такої подібності. Багато дослідників інтерпретують схожість як наслідок спільної тематики і композиції між двома поетичними циклами. Це, в свою чергу, може свідчити про орієнтацію Лесі Українки на Міцкевича як на взірець. В той же час можна припустити, що поетеса розраховувала на впізнавання тексту Міцкевича, сонети якого в Російській імперії були відразу перекладені і видані, були широко відомі, отже свідомо хотіла викликати порівняння із польським колегою. В цьому випадку однакові заголовки можуть відображати діалог з текстом-попередником (Якубчак, 2007, с. 2). Якщо останнє припущення є коректним, то ми маємо змогу отримати більше інформації про імпліцитного читача Лесі Українки. Вона могла сприймати свою аудиторію, як аудиторію (та, ймовірно, поціновувачів) Міцкевича і розраховувала на це при написанні «Кримських сонетів».

Композиційна рамка в «Кримських сонетах» позначає початок та кінець подорожі, в той час, коли в «Кримських спогадах» – вона є фоном для розгортання подій. «Послідовність: морські пейзажі – гірські образки – бахчисарайський топос – у «Кримських спогадах» відтворено майже за текстом-попередником, що можна вважати свідченням рецепції й опанування подорожньої циклізації за «Кримськими сонетами». А проте зміна акцентів і відхід від чіткої жанрової структурованості у Лесі Українки є елементами модифікації матриці циклу» (Якубчак, 2007, с. 3).

Повертаючись до питання про можливість відображення рецепції Міцкевича в тексті Лесі Українки, маємо зауважити наступне. Незважаючи на спільність поетичних циклів та виправданні припущення щодо орієнтації поетеси на творчість польського поета, вражають відмінності, які стають при такому порівнянні виразними: структура та емоційність. Отже, мова йде про власні рецепції Лесі Українки, в яких Крим є казковим, екзотичним, затишним, світлим. Природа відіграє роль тексту, який «зчитала» Леся Українка та інтерпретувала у своїх поезіях. Роль цієї природи відіграє й море:

Геть далеко в морі кораблі видніють.

Бачу здалеченька,

Як виразно щогли тонкії чорніють

Проти місяченька.

Плиньмо геть за тее корабельне місто (Данилюк, 2020, с. 92-93).

«Кримські спогади» Лесі Українки достатньо виразно передають рефлексії поетеси щодо Криму, який передусім маркується через міста (Бахчисарай має першість), рельєфності природи, пов'язані з кримськотатарськими легендами, зі стихією Чорного моря, місцевим людом – кримськими татарами. Загальний образ позитивний: ясна країна, край богоданний, країна світла, край вічного проміння. Негативним є лише опис занепаду кримськотатарського життя, духовної культури, поневолення народу.

Написані у 1890-1891 рр. «Кримські спогади» увійшли до збірки «На крилах пісень», яка була перевидана у Києві 1904 р. За цей час у житті Лесі Українки сталася подія, яка позначилася на її житті, творчості і, особливо ставленні до світу мусульман. Йдеться про знайомство з Кримським та подальшу тісну дружбу. За цей час Кримський перейшов зі статусу імпліцитного читача (який поезії Лесі Українки читав як і багато іншої активної молоді Києва та й всієї Наддніпрянської України) до конкретного читача, якому поетеса надсилала свої вірші та питала думки і особистих вражень, з яким радилася і на чий смаки зважала. Пізніше Кримський напише,

що вірші Лесі були добре знайомі серед студентів колегії Павла Галагана наприкінці 1880-х рр., де він вчився: «Лесині вірші... в колегії фурор зробили» (Василюк, 2009, с.80). З тих пір він уважно слідкував за її творчістю. Від 1895 р. почалося інтенсивне листування (після смерті Драгоманова Леся Українка написала щирого листа вдячності Кримському за турботу про дядька), яке не переривалося до смерті поетеси. У 1896 р. на одному з вечорів Літературно-артистичного товариства у Києві відбулося їхнє повторне особисте знайомство (Бабишкін, 1967, с. 25). Відтоді листування стає більш інтенсивним: Кримський часто звертався за порадами з питань літературних, а Леся – сходовознавства, давньої історії, філології ( Романов, 2012, с. 167). У листі до батьків від 4 квітня 1905 р. поетеса роздумувала щодо читацької аудиторії (своїї та Кримського) і зазначала: «... щодо авторських дарунків Кримського...то я не згоджуюся з Людею [Людмилою Старицькою-Черняхівською], ніби вони для «простих смертних» не цікаві. Маю перед очима приклад: Кльоня [Климент Квітка] зачитується «Мусульманством й його будучністю», а він же зовсім «простий смертний» в орієнталістиці і з Кримським нічим не зв'язаний. «Мусульманство» се написано дуже цікаво і живо, і, мені здається, його варто й не спеціалістам читати, а «1001 ніч», може, не всім цікава, та мені цікава, і думаю навіть, що корисна» (Леся Українка, 1979, с. 130-131).

Сучасні дослідники вже відмічали тісний зв'язок адресата-адресанта через тексти, які призначені для широкого читання, між Лесею Українкою та Кримським (Романов, 2012; Василюк, 2009). Йдеться про конкретного читача, на думку та критику якого зважають передусім, хоча й усвідомлюють суб'єктивне ставлення, обумовлене особистими дружніми стосунками. Так, Леся Українка у своєму листі від 8 лютого 1901 р. Кримському писала: «Згадуючи... Ваш теперішній лист, думаю я собі: чим, справді, змогла я з'єднати собі таку прихильність? Невже Вам могли так припасти до серця мої вірші, коли Вам одкрите ціле море світової поезії...» (Леся Українка, 1978, с. 207).

Таким чином, початкова рецепція Криму Лесею Українкою відображає позитивні емоції. Головний фокус поетеси зосереджується на природі півострову, що зчитується нею як текст. Образ краси Криму межує із образом пригніченості та занепадом, які є наслідком російського завоювання та подальших імперських перетворень. Через знайомство з Кримським, сприйняття Лесею Українкою мусульманської культури поглиблюється, набуває додаткових позитивних рис. Образ мусульманського світу в її рецепції супроводжується яскраво вираженою емпатією, натхненністю творчої людини та готовністю до прийняття краси іншої, відмінної від власної, культури.

### **3.3. Оповідання Михайла Коцюбинського як ретранслятор ідей джадідизму з кримськотатарського дискурсу в український.**

Відображення мусульманської культури в українському публічному дискурсі, особливо в частині художніх текстів, неможливе без висвітлення творчості Коцюбинського – українського письменника кінця XIX – початку XX століття, журналіста і політичного діяча. Один з найталановитіших представників української літератури, він відомий передусім як витончений новеліст, майстер психологічної прози та один з найвизначніших європейських імпресіоністів. Також він мав активну громадянську позицію, у молоді роки не приховував своєї суспільної активності, за що перебував під наглядом поліції (Кирієнко, 2008, с. 209-212). З ранньої молодості Коцюбинський мав багато працювати, щоб утримувати родину. У 1890-х рр. він працював у складі Одеської філоксерної комісії, яка боролася зі шкідником винограду в південноукраїнських регіонах, включаючи Крим (Лазанська, 2008). З перервами Коцюбинський провів у Криму загалом два роки свого життя (Вівчар, 2020, с. 162). Життя кримськотатарського народу і сам півострів своєю яскравістю і природною красою надзвичайно вразили його, про що він неодноразово згадує у своїх листах (Коцюбинський, 1974b). Академічні праці, присвячені Коцюбинському, досліджують переважно його загальну біографію або якість творів, внесок в розвиток літературознавства



тощо. І лише поодинокі розвідки стосуються специфіки взаємодії письменника з мусульманськими громадами (Вівчар, 2020, с. 161).

Робота в таких кримських містах, як Ялта, Кекенейз, Сімеїз, Алушка, Алушта, Севастополь та Бахчисарай (Вівчар, 2020, с. 162-163) надихнула автора на написання циклу «кримських оповідань», до яких увійшли «В путях шайтана», «На камені» та «Під мінаретами». Останнє оповідання було опубліковане в одному з головних українських академічно-публіцистичних журналів того періоду «Киевская старина». Незважаючи на чітку орієнтацію на український матеріал, журнал не пошкодував сторінок для наративу, натхненного кримськотатарською тематикою.

Вважається, що склад філоксерної комісії був сформований переважно з членів Братства тарасівців, відомого своїми не просто українофільськими, а самостійницькими поглядами (Гавриловська, 2013, с. 34– 45). Достеменно невідомо, чи був Коцюбинський членом Братства тарасівців, але вважається, що потрапив на роботу до філоксерної комісії за рекомендацією одеського нотаріуса Михайла Комарова. Останній був членом одеської «Громади», бібліографом і фольклористом. Із його донькою Маргаритою приятелювала Леся Українка, яка, приїжджаючи в Одесу на лікування, зупинялася в будинку Комарових. Серед працівників філоксерної комісії було багато однодумців, членів Братства тарасівців. Тож Коцюбинський не тільки виконував обов'язки розвідувача філоксерної комісії, а й мав дотримуватися низки внутрішніх правил «тарасівців»: усюди презентувати своє українство, спілкуватися між собою і з іншими виключно українською. Отже, своєю поведінкою працівники філоксерної комісії воліли довести, що українська мова – не мужицька, а еліта не обов'язково має задовольнятися лише російською (Єрмоленко, 2007b) (Гавриловська, 2013, с. 1-2).

Кримські оповідання Коцюбинського, написані із значною перервою в роках («В путях шайтана», «На камені», «Під мінаретами»), не просто передають враження майстра слова про новий екзотичний край, а детально змальовують цілісну картину тогочасного життя кримських татар, з точністю

відтворюючи суспільні настрої, нові ідеї, які тоді мали місце в Криму, але навряд чи були помітні з першого погляду. Коцюбинському вдалося вхопити та відтворити складну ідейну боротьбу, яка відбувалася тоді в житті всього мусульманського світу, для мусульман Російської імперії (через надзвичайну відсталість та зубожіння у порівнянні з минулою епохою мусульманського світу та модерною розвинутою Європою) звучала особливо гостро, але голосно проявилася саме в Криму. Ці імагологічні інтеракції не обмежуються лише екзотичним різнобарв'ям. Колорит східного міста (Бахчисарай в останньому оповіданні «Під мінаретами» передано одночасно тонко та вдумливо, автору вдалося вхопити навіть «східний темп», густу етнічну палітру), побутові реалії кримських татар передані, звісно, з позицій опису чужинця, який опинився в дивовижному краї. У цьому контексті художні тексти Коцюбинського – важливий інструмент пізнання природи іншого, що «моделює реальність як передпонятійну рефлексію, наближаючись впритул до природи імажинарного» (Кирилова, 2015, с. 252; Кочерга, 2023 с. 2). Однак вдумливе проникнення в ментальні тонкощі кримськотатарського суспільства створює відчуття подолання перепони «свій /чужий». Художня література є тонкою спробою подолання цієї імагологічної дихотомії.

Всі три твори із Кримського циклу об'єднанні тематично. Мова не лише про сеттинг, в якому розгортаються події. Всі три оповідання є гомогенні за своїми ідеями та образами. Оповідання написанні одним автором, в один і той же період його життя, створені під враженнями від однієї і тієї події – поїздки до Криму і знайомства з його культурою. Ці причини обумовлюють виокремлення трьох оповідань літературознавцями в один цикл. Крим вразив Коцюбинського. За його словами, неодноразово повтореними літературознавцями, він «ходив тут, як уві сні» (Чередник, 2022, с. 233-236). У листі до дружини Коцюбинський із захопленням писав: «Справжнє татарське царство без впливу московщини» (Єрмоленко, 2010, с. 47).

Саме це царство лишило надзвичайне враження: у всіх трьох оповіданнях можна спостерігати схожі лейтмотиви з тогочасного

кримськотатарського життя. А всі три тексти присвячені саме цьому – сюжетним оповідам кримськотатарських реалій, долям людей, суспільним настроям тощо. В оповіданнях Кримського не лише колорит та краса природи, побут іншої культури, а суспільні проблеми і настрої. При цьому глибина усвідомлення автором цих проблем вражає. Отже, серед першої проблеми, яку Коцюбинський помітив у житті кримських татар кінця XIX ст., – бажання реформ і змін у житті суспільства, в якому тяжіє традиціоналізм.

«В путах шайтана», «На камені» та «Під мінаретами» – своєрідне відображення внутрішньо татарського, ширше – мусульманського дискурсу, складної ідейної боротьби, відомої як рух джадідизму (Khalid, 2006, с. 3-7; Zakirov, 2022; DeWeese, 2016a; Morrison, 2016; Baldauf, 2001). Останній, охопив практично весь мусульманський світ тогочасної Російської імперії, однак саме в Криму набув виразного звучання завдяки діяльності Ісмаїла Гаспринського (Ганкевич, 2000b; Ганкевич, 2002). Рух джадідів прагнув реформування та модернізації ісламу з метою подолання колосального відставання від європейського суспільства та освіти, яке на кінець XIX ст. було разючим. Цей рух наприкінці XIX – на початку XX ст. охопив прогресивних мусульман всієї Російської імперії, набув своїх прихильників та послідовників у Поволжі, Середній Азії. Однак він мав й своїх противників у середовищі мусульманського духовенства, прихильників традиційного, патріархального життя мусульман. Останніх називали кадімітами. Маючи офіційні звання імамів, вплив на мусульманське суспільство, кадіміти вели активну боротьбу проти реформаторів-джадідів, використовуючи різні методи впливу (Frank, 2012). Крим був першим регіоном Російської імперії, де рух за модернізацію життя мусульман практично виник і швидко набув поширення.

Гаспринському відводять роль одного із засновників руху джадідизму. Саме в Криму він набув швидкого поширення, охопивши передусім кримськотатарську молодь, яка прагнула реформ. Вже у 1883 р. у Бахчисараї Гаспринський став видавати газету «Терджиман» тюркською (кримськотатарською) та російською мовами, яка була широко відома у

всьому тюркському світі, за межами Російської імперії (Динікова, 2015a, с. 101-108; Динікова, 2015b, с. 34-38). Наступним кроком став рух заснування «новометодних» шкіл замість консервативних мектебе (мусульманська початкова школа) або запровадження нових методів у вже існуючих мектебе та медресе (середня і вища школа), де вчили тільки читанню Корану. Молоді вчителі, які підтримали ідеї Гаспринського, часто наражалися не тільки на несприйняття від традиційного суспільства, а й на безпосередню небезпеку життю. Отже, в Криму на межі XIX – XX ст. відбувалися складні соціальні, культурні рухи, які хвилювали все суспільство. Такий гострий внутрішньо мусульманський дискурс був представлений голосами двох сторін: модерністів, які перебували під впливом європейської культури, прагнули прижити її риси у ґрунт татарського Криму, та традиціоналістів як уособлення історичного розвитку кримськотатарської культури як східного мусульманського суспільства, невід’ємної частини буття. Інколи голоси модерністів-джадідів демонстрували типові для молоді риси бунтарства, ставили під сумнів існуючий порядок речей та не бажали миритися із status quo. Обидві групи – вокальні та пасіонарні у відстоюванні власних поглядів – представлені в оповіданнях Коцюбинського. Отже, ці образи варті окремої уваги, оскільки презентують погляди українського письменника на внутрішньо мусульманський дискурс, ступінь його відображення.

«В путях Шайтана» є хронологічно першим оповіданням з кримського циклу Коцюбинського. Твір оповідає про життя кримськотатарської дівчини в одному із селищ Криму. В наративі не простежуються важливих доленосних подій чи гострого сюжету. Натомість є коротка історія, що зосереджується на внутрішніх переживаннях своєї головної героїні – її думках та емоціях. Протагоніст – молода дівчина на ім’я Емене (найвірогідніше походить від арабського жіночого імені *أمنة*, що означає захищена чи вірна, віддана, чесна; ім’я матері пророка Мухаммада). Вона є донькою старого хаджі Бекір-Меметаогли. Зміст твору передається через конфлікт поколінь, протиставлення молодій героїні консервативному батькові та культурі, що той репрезентує.

Сама Емене характеризується Коцюбинським як «киз». Це є татарське слово, що позначає «дівчина» (Коцюбинський, 1899, с. 4).

В оповіданні яскраво представлена ментальна дистанція між дівчиною та її батьком. Те, що є важливим та актуальним для батька, не обов'язково має таке ж значення для героїні. Прикладом може бути паломництво до священних для мусульман місць, яким так дорожить Бекір, і що не знаходить подібного відклику у свідомості Емене. Навіть більше, багаторазові розповіді батька про подорож сприймаються як мало не щось заїжджене та набридливе. Це особливо прослідковується в наступному випадку: «... чутно скрипучий, монотонний голос батьків. Старий хаджі може сотий раз оповідає свою подорож до Мекки» (Коцюбинський, 1899, с. 9). Бекірова розповідь передана автором твору з чіткими акцентами: слово «скрипить» виражається, за правилом, фонетично неприємним для людини звуком. Для Коцюбинського, якого часто характеризують як майстра імпресіонізму, подібне вживання мови мало бути свідомим. В свою чергу, оскільки Емене з усіма її прогресивними поглядами є відображенням світогляду автора, безпечно проєкціонувати таке ставлення й на свідомість героїні. Протягом всього оповідання взаємодія протагоніста із матір'ю, як і з батьком, є доволі обмеженою. Один із не багатьох випадків представлений такою же фонетично неприємною передачею материних реплік: «Емене! Кель мунда!..(йди сюди!) ростинається з подвіря писклявий голос матери» (Коцюбинський, 1899, с. 10, 12).

Не менш красномовний й наступний випадок. Одного разу пізнім вечором жителі селища, серед яких були й старі хаджі, в тому числі Бекір, зібралися послухати «мудрих та сьвятих річій» софти із Стамбулу. Термін «софта» в тюркомовних культурах може позначати релігійного студента, особу, яка здобуває освіту в парадигмі мусульманського мислення. Також даний термін може використовуватися для позначення людини фанатично відданої релігійним ідеям чи ідеям, які нерозривно пов'язуються з її релігійним баченням світу (Гафаров, 2012). Софта оповідав славу й величну татарську історію, військові перемоги над невірними, про те, як гяури (слово

для позначення чужинців) загарбали татарські землі, відтіснивши їх на гори та камінь. Але є ще земля непідкорена невірними із справедливим султаном при владі, тож софта закликав татар перед останнім судом переселятися туди для порятунку душі (Коцюбинський, 1899, с. 14-17).

Промова турка викликала неоднозначну реакцію серед татарської аудиторії. Батько Емене сприйняв слова софти з великим ентузіазмом. Апеляція до релігійних мотивів та глорифікація спільного турецько-татарського минулого знайшла позитивну реакцію в свідомості Бекіра. Багато інших мешканців села мали іншу думку. Вони бажали й далі підтримувати стосунки з чужинцями, бо останні давали можливість заробляти гроші.

Варто підкреслити, що Коцюбинський не позбавляє персонажів, які не сприйняли проповіді софти, мусульманської ідентичності. Незважаючи на те, що вони демонструють незгоду зі старми порядками, відхід від традицій, бажання реформ мусульманського суспільства, прагнуть зближення із культурою Заходу, вони є мусульманами. В очах автора ці герої також є послідовниками пророка Мухаммада, як і репрезентанти більш консервативних поглядів. Це легко зрозуміти, звернувши увагу на те, що Коцюбинський позначає цю групу людей як «правовірні» (Коцюбинський, 1899, с. 17).

Суперечності жителів кримськотатарського селища із софтою можуть символізувати відхилення останніх від старого світу тюркського мусульманського виміру, отримання власної ісламської ідентичності, відмінної від традиційної, яку асоціюють і прив'язують до Османської імперії (Гафаров, 2009, с. 34-42).

Так постає один із головних лейтмотивів кримського циклу. Коцюбинський вірить в можливість мусульман до прогресивних змін, при цьому не відмовляючись від мусульманської ідентичності.

Презентація Коцюбинським ісламу як релігії із багатьма шляхами сповідування має сенс в контексті історичного розвитку. Мусульмани, починаючи з історичного світанку власної культури, демонстрували помітну

диверситивність у ставленні до принципових позицій духовного характеру (Hirji, 2010). Це розмаїття представлене поділом, складнішим ніж розділення на шиїтів і сунітів, обумовлене історичними особливостями розвитку послідовників ісламу у перші тридцять років після смерті пророка Мухаммада (Ісмагілов, 2018) (Мюллер, 2004). Це час відсутності єдності серед мусульман щодо цілого комплексу політичних та соціальних питань, який обумовив подальшу диференціацію ісламу, виникнення ідейних тарикатів (від араб. طريقة – дорога, путь) серед суфіїв. Тож можна визначити лише найпоширеніші гілки ісламу, які виникли у перші десятиліття його становлення:

- харіджити – хронологічно найраніша група, яка виникла внаслідок повстання проти четвертого халіфа Алі, залишалися ворожими до династії Омейядів (так само не становили єдність, а розділялася на групи), послідовники цієї течії виробили власні уявлення про владу та виборність правителя релігійної громади-держави;
- джабаріти – прихильники богословсько-філософського напрямку в ісламі, які вірили в передвизначеність усіх людських дій Божою волею та фаталізм (Ісмагілов, 2021, с. 218);
- мурджіїти – загальна назва послідовників різних догматичних шкіл, які «відкладали» судження про стан людини в цьому світі, ставлячи діяння після віри (Ісмагілов, 2021, с. 284-285); дотримувалися поглядів, що долю мусульман, які вчинили тяжкі гріхи, не можуть визначати люди, їхній суд залишається за Богом (Saeed, 2006, с. 6-10);
- кадаріти – назва, якою опоненти наділяли послідовників богословсько-філософського напрямку в ісламі, які проголошували людську свободу та свободу волі, сперечалися з джабарітами (Фальштинский, 1999, с. 66-71);
- му‘тазіліти – інтелектуальні нащадки кадарітів, які вірили в свободу людини і прийняли особливо суворий варіант монотеїзму (Saeed, 2006, с. 6-10).

- суфії у всьому своєму різноманітті підкреслювали духовний вимір ісламу.

Цей перелік можна продовжувати, додаючи наступні періоди розвитку ісламу у перші століття після пророка Мухаммада, однак суть, яку вхопив Коцюбинський, є вже зрозумілою. Для ісламу від початку його існування характерною є дискусійність основних догматів та шляхів. З часом у цій теологічній розгалуженості елементи нетерпимості серед мусульман розвинулися і зросли. Суніти і шиїти обмінювалися звинуваченнями в екстремізмі, навіть в єресі. На суфіїв їхні опоненти покладали ярлик девіантів. Подібні звинувачення один одного в той чи інший спосіб різною мірою інтенсивності дійшли й до сучасного періоду (Saeed, 2006, с. 6-10).

Незалежно від того, чи є подібне зображення внутрішнього мусульманського дискурсу базованим на розумінні особливостей мусульманських суспільств чи даний наратив постав іншим шляхом, сприйняття Коцюбинським мусульманської культури корелюється із реальністю. Кримські татари наприкінці XIX ст. переживали складний період розвитку, обумовлений нищівною політикою російського уряду. В Криму це призвело до практичної неможливості існування та збереження національної, релігійної окремішності кримських татар і, як наслідок, спровокувало численні міграційні хвилі до Османської імперії (Бикова, 2017; Бойко, 2008; Сейдаметов, 2005). Проблеми самоідентифікації кримських татар за умов колоніального пресингу з боку уніфікаторської політики Російської імперії стояли надто гостро, ускладнювали внутрішньо татарський дискурс (Кочерга, 2023, с. 71).

В оповіданні Коцюбинського переважна більшість учасників зустрічі-бесіди із софтою, не дивлячись на незгоду, стримували себе щодо виказування власних думок. Всі, крім Септара, – молодого провідника. Хлопець завзято та бурхливо висказав все, що він думав щодо промови турецького гостя. І це були думки тієї частини мусульманської молоді, яка бажала прогресивних змін. Така нахабність розлютила Бекіра. Ходжа наказував Септару замкнути,



називав «поганим наймитом гяурів» та скаженим псом («Кепек! асма кепек!...»). Подібна інтенсивність інтеракції мало не призвела до бійки між двома персонажами (Коцюбинський, 1899, с. 18-19). Це перший випадок в кримському циклі Коцюбинського, коли конфлікт поколінь стоїть за крок від фізичного насилля.

Сучасні українські літературознавці називають Коцюбинського майстром, який відображає розвиток української літератури кінця XIX – початку XX ст., виразно окреслює нові тенденції (Регрут, 2017b, с. 75-80; Регрут 2017a; Регрут, 2017c). Письменник прагнув позбутися розповсюдженої для 90-х рр. XIX ст. реалістичної манери та віднайти нову літературну форму. «Йому було близьке завдання творчості, яка не копіює дійсність, а дає її естетично досконалий образ» (Поліщук, 2010). Саме це завдання і втілював автор у кримському циклі, що нагадує своєрідні «записки мандрівника», який опинився на новій території та прагне відобразити природу Криму, особливості життя корінного народу. На особливу увагу заслуговує специфіка образотворення, зумовлена екзотичністю кримського пейзажу: море, гори тощо. Це створює можливість зануритись у внутрішній світ та сприяє розкриттю їхніх емоцій. Складність взаємостосунків головних героїв із іншими людьми, природою, зовнішнім світом та власним внутрішнім світом корелює в його творах з етнічною приналежністю та соціальним станом (Гавриловська, 2013, с. 2).

Оповідання «На камені» (Чернігів, січень, 1902) добре відображає майстерність письменника у створенні образів героїв та взаємозв'язку із загальним фоном оповідання. В ньому йдеться про невелике кримськотатарське село, яке знаходиться біля моря. Його жителі мають проблеми із доступом до прісної води і змушені вирощувати земляні культури на сухих кам'янистих ґрунтах. Через обмеженість прісної води, необхідної для поливу землі, розподіл води регулюється між двома половинами села. Коли в одній частині населення є водопостачання, у іншій немає. Це породжує

суперечки між жителями. Головними героями оповідання є молода дівчина Фетьме та молодий турок Алі.

На противагу їм постають представники старшого покоління. Один із них: «старий суворий мулла Асан у чалмі й довгому халаті, що мішком висів на його кістлявому, задубілому тілі. Він був темний і упертий, як віслик і за це всі його поважали» (Коцюбинський, 1902, с. 135-136). Крім нього є ще Нурла ефенді, який мав корову, плетену гарбу та пару буйволів та заможний «юзбаш» – власник єдиного на все село коня. Всі вони між собою родичі, як й інші жителі того «невеличкого, закинутого села» (Коцюбинський, 1902 с. 136). Опис мулли Асана є типовим для відображення образу кадімітів – прихильників патріархального життя, завзятих борців проти релігійного реформаторства та всього нового в житті мусульман. Саме таким їхній образ (інколи навіть карикатурний) показували представники прогресивних мусульманських кіл Кавказу, Центральної Азії тощо (Кемпер, 2018; Кемпер, 2008; Алимова, 2012; DeWeese, 2016b).

Враження від Криму Коцюбинський передавав у своїх листах, частіше дружині. Зазвичай, це були приємні, позитивні описи від подорожей, красивої природи та нових вражень. Однак були й неприємні моменти, які він вважав за необхідне переказати. Таким було враження після відвідування татарського села Шуму, де він хотів насолодитися кавою, однак був здивований «склянкою татарської кави в шумській кав'ярні та ще в товаристві сільського старости. Це була чорна – тільки не сама по собі, а од не дуже чистої склянки...» (Єрмоленко, 2007b, с. 24). Саме у кав'ярні свого квартирного господаря письменник знаходив сюжети для текстів, зокрема з опису саме такої кав'ярні починається акварель «На камені».

Кав'ярня в оповіданнях письменника виконує різноманітні функції: це і місце для того, щоб помилуватись краєвидом: «З одинокої на ціле село кав'ярні дуже добре видно було і море, й сірі піски берега» (Коцюбинський, 1974a, с. 87), і місце відпочинку: «За столами, на широких, оббитих китайкою ослонах, сиділи татари; в одному місці грали в кості, в другому – в карти, і

скрізь стояли малі філіжанки з чорною кавою» (Коцюбинський, 1974а, с. 148), і місце зустрічі: «В одному ворги сходились: усі пили каву» (Коцюбинський, 1974а, с. 149; Гавриловська, 2013).

Головний конфлікт оповідання полягає в тому, що героїня Фетьме походить з іншого кримськотатарського селища. Вона з гірських регіонів. Дівчина була привезена в село на узбережжі й видана заміж за місцевого комерсанта Мемета проти її волі. Фетьме відчуває себе нещасною в селі. У неї немає тут ні близьких, ні друзів, ні подруг. Головний герой Алі не місцевий. Він приплив на кораблі в якості помічника для різного роду фізичної роботи. До хлопця всі в селі ставляться прихильно, він подобається місцевим дівчатам. Фетьме закохується в Алі. Закохані тікають разом із села. Розв'язка, звісно, є трагічною. Забувши всі свої внутрішні чвари, об'єднані ненавистю, татари влаштували погоню. Дівчина оступилася і впала зі скелі, розпрощавшись зі своїм життям. Невдовзі розлючений натовп вбив й Алі. Його тіло селяни помістили на човен і дружно зіпхнули його у море. Коцюбинський закінчує оповідання словами: «Алі плив назустріч Фатьмі...» (Коцюбинський, 1902 с. 144).

Не дивлячись на те, що сюжет оповідання є типовим і представляє кліше трагічної романтичної історії молодої пари, він є цікавим через імплементацію його Коцюбинським в сеттинг татарського суспільства Криму кінця XIX – початку XX ст. Кінцівка твору привертає окрему увагу. Зауважимо, що це вже другий випадок у кримському циклі Коцюбинського, коли відкритий опір молодого прогресивного покоління традиційним засадам свого середовища ризикує привести до фізичного насилля. В даній історії цей ризик справджується і події мають летальний результат.

Проблема поколінь є центральною й в останньому оповіданні циклу «Під мінаретами». Події твору відбуваються у Бахчисараї початку XX ст. Сюжет фокусується на ідейному протистоянні між прогресивною кримськотатарською молоддю та представниками старшого покоління. Головний герой – молодий чоловік на ім'я Рустем. Він намагається зрушити з

місця існуючий порядок, що ґрунтується, на його думку, на архаїчних догматичних традиціях.

Рустем – молодий кримський татарин, єдиний син імама Смаїла. Незважаючи на те, що головний герой вихований у традиційному релігійному ключі, хлопець є рішучим прихильником ідеї необхідності реформ. Він захоплюється європейською культурою. Західні віяння постають, відповідно, орієнтиром для тих бажаних перетворень у суспільстві татарського Криму. Рустем відверто висловлюється проти священнослужителів, сміється над кримськотатарськими традиціями і, навіть, над самим Кораном (Коцюбинский, 1905, с. 379) Батько, очевидно, не задоволений такою поведінкою хлопця. Смаїлу також не подобається, що його син, син імама, не написав жодної книги про Аллаха. Натомість Рустем разом із своїми друзями намагається поставити виставу, що критикує консервативний спосіб життя.

Погляди цього персонажу є вкрай прогресивними. Рустем відкритий до ідеї мультикультуралізму. Він вважає, що важливо показати як живуть інші культури. Інші народи, на його думку, не є невірними, а натомість - старшими братами (Коцюбинский, 1905, с. 393-394). Окремі погляди Рустема суттєво перекликаються з внутрішнім мусульманським дискурсом джадідів (Тожиева, 2023; Ганкевич, 2000а).

Сучасні українські літературознавці вбачають в образі Рустема відомий типаж лідера української молоді періоду, який зображений у прозі Івана Нечуя-Левицького, Панаса Мирного, тощо. Суголосність прагнень, ускладнена конфліктом поколінь, що зображена у творчості Коцюбинського, слугує порозумінню українців і кримських татар у координатах сучасності та проєкціях майбутнього, дозволяє зрозуміти авторські горизонти сподівання (Кочерга, Вісич, 2023, с. 11).

Рустем – не єдиний прогресивний герой повісті Коцюбинського. Його друзі також дотримуються схожих поглядів. Одним із таких є Джіафер («Джіаферъ», що є місцевим варіантом арабського جَعْفَر) – місцевий торговець, який, подорожуючи Європою, звик вести справи з різними людьми. Він

захопився європейською культурою, принаймні її зовнішньою частиною. Приєднання до цієї культури чоловік вважав своїм обов'язком освіченої людини.

Табір мусульманських консерваторів, крім імама Смаїла, представляють два персонажі: Абибула – представник старшого татарського покоління, прихильник традиційних шляхів та Абдураїм – молодий мактебер (мусульманський учитель). Отже, маємо типове протистояння, характерне не тільки для поколінь, а й для тогочасної суспільної ситуації мусульманського суспільства всієї Російської імперії. Схожі ситуації могли бути й на Кавказі, й у Середній Азії (Алимова, 2012; Асанова, 2021). Проте саме в Криму, завдяки діяльності Гаспринського, рух джадідизму практично сформувався, поширився хронологічно раніше за інші регіони Російської імперії, які швидше наслідували йому (Динікова, 2012). У будь-якому разі, це внутрішньо мусульманський дискурс, який хвилював лише представників мусульманської умми. Тонкощі, які зумів передати Коцюбинський українському читачу, не є тривіальними.

Театру, його ролі в житті суспільства, відводилася значна роль мусульманськими реформаторами-джадідами. Вважалося, що реформаторський народний театр відіграє провідну роль у популяризації новітніх ідей щодо перебудови кримськотатарського суспільства (Хаяли, 2007; Керимова, 2002а). Перші театральні вистави в Криму з'явилися лише наприкінці XIX ст.: 18 лютого 1899 р. у Симферополі був поставлений спектакль «Къырымтатар хорантасында мусафирни къабул этме мерасими» («Прийом гостей у кримськотатарській родині»), який відображав особливості побуту (Керимова, 2002b, с. 56). Наступного року ще один спектакль був поставлений у Бахчисараї. Всі вони, звісно, були аматорськими. Але найголовніше, ці спектаклі – виклик для тогочасного мусульманського суспільства, який порушує традиційні норми, копіює західні моделі, а значить розбурхує громаду, спричиняє гострі дискусії. Тож і в тексті Коцюбинського театральна вистава, яку вирішили поставити молоді прогресивні кримські

татари, – це привід для непорозуміння і ворожнечі. Абибула скаржиться на сучасний йому світ: все йде шляхом гріха - ходжі забули дорогу честі, шейхи – своїх предків, а судді – справедливість (Коцюбинський, 1905, с. 374). Абдураїм, в свою чергу, сперечається з молоддю про доцільність їхньої п'єси: це шкідливо для людей, які все ще мислять у парадигмі ісламу. На його думку, вистава знищує татарський світогляд та висміює духовенство. Абдураїм відстоює думку поступової підготовки людей до змін, забезпечення їх хорошим мактебом (письмовий стіл) та курсами грамоти, перекладом Корану татарською мовою, бо татари не розуміють арабської. На різкі твердження Рустема щодо Корану та всієї освітньої системи, яка блокує прогрес та науку, Абдураїм відповідає, що Коран не є проблемою, його просто слід інтерпретувати відповідно до сучасних наукових знань (Коцюбинський, 1905, с. 392-394). Отже, маємо детальний джадістський дискурс, який мав місце у Криму на зламі століть (Ганкевич, 2000а, с. 222-229).

Інше питання, на якому активно фокусується Коцюбинський у кримському циклі, – це гендерні взаємовідносини в татарському суспільстві. Всі три твори достатньо глибоко торкаються даної теми та мають відповідний рівень рефлексій. Оповідання «В путях шайтана» висвітлює роздуми Емене над власним становищем. Головна проблема героїні – неможливість романтичних стосунків за власним вибором. Їй подобався Септар – молодий, статний провідник із кучук-койської землі (використання густативів Коцюбинським для підкреслення привабливого образу героя вже підкреслювалося літературознавцями (Павличко, 1994; Ковпик, 2014). Роздуми Емене, передані Коцюбинським, – більше ніж рефлексії щодо емансипації, це глибоке розуміння мусульманського кримськотатарського світогляду та, відповідно, ще більшого розбрату думок.

Отже, Емене, будучи «киз», не повинна дивитися на чоловіка, який їй подобається. Але, з іншого боку, дівчина бачить, як інші жінки, жінки-європейки не мають подібних культурних обмежень. Користуючись послугами провідника, вони вільно із ним спілкуються та контактують. Емене

відчуває заздрощі, почуття разючої: «Алла-Алла! ... ти справедливий, але чому невірним жінкам краще живеться на світі, ніж правовірним?» Дівчина сприймає це як грішні думки. Їй прикро, що шайтан нашіптує їй грішне, особливо під час мусульманського свята Байрам (Коцюбинський, 1899, с. 6). Отже, норми ісламу постають як такі, що стримують можливість головної героїні бути щасливою. При цьому, як і в інших випадках, головна героїня лишається в межах мусульманської ідентичності, не думає її позбутися. Роль жінок, їх можливість мати власну долю, освіту – так само характерний для тогочасного кримськотатарського суспільства дискурс (Богданович, 2002; Исмаил, 1903).

Красномовною є сцена появи європейських жінок у селищі Емене – практично єдиний яскравий для неї випадок за все оповідання. Вони подорожували без супроводу чоловіків. Коцюбинський називає їх «європейками», Це так само перекликається із реформами джадідів, які прагнули наслідувати європейські взірці. Емене з матір'ю із цікавістю та радістю пригощали гостей, з надзвичайною цікавістю розглядали їхній одяг, який докорінно відрізнявся від їхнього і підкреслював рівень свободи європейської жінки (Ганкевич, 2000а).

Беручи до уваги сюжет і тематику «На камені», цілком закономірним є висвітлення гендерної сторони відносин у татарському суспільстві й в цьому тексті. Фетьме, як і Емене, зображується нещасною. Її страждання в особистому житті зумовлюються тими ж традиціями, властивим мусульманському населенню Криму. Фетьме родом із іншого села, з гір. Мемет-різник викупив дівчину у її батька, заплатив більше грошей ніж місцеві хлопці. Чоловік відвіз Фетьме до себе в село, що на березі моря. Дівчина тут нещаслива. Їй не подобається Мемет, з місцевими вона не змогла знайти дружніх стосунків, навіть природа їй неприємна (Коцюбинський, 1902, с. 138).

Мемет, в свою чергу, поводить із своєю дружиною підкреслено грубо. Фетьме, як і решта дівчат в селі, носить традиційний мусульманський одяг, що закриває все її обличчя, окрім очей: «завинена в покривало жінка»

(Коцюбинський, 1902, с. 137). Трагічна кінцівка цього оповідання постає можливою саме завдяки існуванню таких традиційних культурних інститутів і звичаїв мусульман. Вони є критичною передумовою для трагічної розв'язки.

Не оминув гендерних проблем, як найбільш болючих для кримськотатарського суспільства та, очевидно, надто контрастних для українського автора, Коцюбинський і в оповіданні «Під мінаретами». Роль жінки в українському суспільстві є докорінно іншою: маємо враховувати це у висвітленні образу імпліцитного читача творів Коцюбинського. Тож головний герой Рустем, на додачу до критичного ставлення до традиційної мусульманської освіти та релігії, значно відрізняється від свого оточення й у гендерних поглядах, вважаючи, що треба визволяти жінку та давати їй освіту (Коцюбинський, 1905, с. 394).

Роль жінки у кримськотатарському суспільстві – одна з центральних тем при обговоренні сценарію п'єси, яку захотіли поставити Рустем та його друзі. Старше покоління наголошує на радикальності сюжету саме у відображенні жіночих образів. На думку деяких консервативних героїв твору, жінка є меншою за чоловіка, створена для чоловіка. Отже, фізичне насилля є виправданим. Це є неприпустимим для кола молодих реформаторів, які воліють бачити жінку рівною собі (Коцюбинський, 1905, с. 392-394).

Отже, гендерні відносини, роль жінки в суспільстві – наскрізна тема всіх трьох оповідань. В різний спосіб, сюжетом, описом тихих переживань героїнь чи гучних промов героїв – прихильників реформ, Коцюбинський підсилює власне ставлення до жіночої емансипації, провокуючи свого імпліцитного читача. Із всіх головних героїв автор винагороджує найбільш проактивною позицією протагоніста-чоловіка.

З трьох творів циклу два відображають інтеракцію татар із християнами. Мова йде про «В путях шайтана» та «Під мінаретами». В першому ця інтеракція представлена спілкуванням жінок-європейок із Септаром, контактом Емене та її матері з гостями, дискурс місцевих чоловіків із софтою стосовно відносин із чужинцями. В оповіданні «Під мінаретами» взаємодія



Заходу і Сходу представлена у вигляді протистояння татарських традицій новим європейським віянням, що підхоплюють деякі кримські татари і потім стають репрезентантами європейських цінностей. Лише «На камені» постає, переважно, як відображення внутрішнього татарського мікрокосмосу, без відкритого додавання західних культурних елементів. Всі персонажі – татари та турки, крім одного, якого звать Греком. Ім'я може бути показником етнічної чи релігійної належності. Проте роль цього героя в сюжеті твору доволі обмежена. Всі персонажі здаються мусульманами – Алі, Фетьме, Мемет, інші селяни. Конфлікт оповідання ґрунтується радше на особистих стосунках діючих осіб, ніж на взаємодії культур. Однак і тут погляди головної героїні є проекцією авторської західної свідомості на образ персонажа. Тим не менш подібний підхід щодо конструкції сюжету у творах циклу зображує схильність Коцюбинського до інтеграції близьких йому культурних елементів до світу мусульманських героїв. Рефлексія над татарським середовищем відбувається через призму західного світогляду, в чому проявляється й горизонт очікування автора.

Текст, створений автором завжди є відображенням його внутрішнього світу, в той чи іншій мірі. Проте показовим є відношення між творами, націленими на відображення «аутентичної» татарської культури, «без домішок» і творами, що залежать від репрезентації західних ідей, у побудові наративу. Це видається ще більш інформативним з огляду на автора, який вважається довершеним імпресіоністом в українській літературі. Твори Коцюбинського, виписані в тонкій манері, нагадують інколи техніку пленеру. Для українського письменника-імпресіоніста важливими були безпосередні емоції й точність їхнього відтворення (Гавриловська, 2013, с. 1). Важко не помітити, що автор обрав опис життя кримськотатарської спільноти як окремої і самотньої лише в одному випадку з трьох. В інших текстах західноєвропейська культура займає вагоме місце.

Важливо зазначити, що Абдураїм розуміє важливість інтерпретації Корану згідно сучасних наукових знань, а також доцільність його перекладу

татарською мовою (Коцюбинський, 1905, с. 394). Мирьєм, яка є одним із головних жіночих персонажів, стверджує, що в Корані нічого не йдеться про заборону жінкам отримувати освіту. Також вона вказує, що існують суспільства, де жінки мусульманки вільно навчаються та мають власні права. Ці роздуми героїні оповідання Коцюбинського добре перегукуються з публіцистичним дискурсом, який тоді відбувався на сторінках газети «Терджиман» (Богданович, 2002) Все це дозволяє інтерпретувати текст як такий, що говорить про можливість ісламу до прогресу.

Образ кримськотатарської жінки в оповіданнях Коцюбинського актуалізує проблему жіночої емансипації та перегукується із суспільними явищами, які існували в Бахчисараї, підсилюючи ідеї Гаспринського (Меншій, 2015, с. 190).

Коцюбинський один із перших європейський письменників, який зумів на високому художньому рівні описати східний народ, що в умовах Російської імперії не мав права на подібну саморепрезентацію. Його листи та художні тексти дають можливість відтворити атмосферу формування ставлення Коцюбинського до кримських татар та образну манеру їхнього відтворення (Гавриловська, 2013, с. 2).

Оповідання закінчується тим, що Рустем терпить ряд невдач, проте в кінці дня друзі хлопця підтримують його й демонструють готовність слідувати за ним далі. «Під мінаретами» сприймається так, наче Коцюбинський використовує сюжет як метафору для кримськотатарського народу: дорога прогресу буде довгою і важкою, із безліччю перепон та розчарувань. Проте силою рішучості, відданості справі та безупинності всі ці складнощі можна подолати і досягнути поставленої мети. Тексти кримського циклу справляють враження, що Коцюбинський вірив у можливість кримськотатарського суспільства до реформ і, безсумнівно, симпатизував цим зусиллям.

Окремо доцільно продемонструвати, яким чином Коцюбинський вживає лексику, пов'язану із мусульманською культурою у кримському циклі. Мова йде про релігійну та соціо-політичну термінологію та слова, вживані в

побутовому контексті кримськотатарського суспільства. Очевидним є те, що українські читачі не могли досконало оперувати мусульманським понятійним апаратом. Читаючи твори, пов'язані із культурою кримських татар, аудиторія могла потребувати тлумачення певних слів.

Автор оповідань пояснює в своїх текстах не всі мусульманські терміни. Деякі слова мусульманської культури вживаються без пояснень. Ми можемо припускати, що вони вже мали бути відомі українській аудиторії. Або автор творів та/чи редактори видання вважали, що ці слова мають бути знайомими, тому й не вважали за необхідне їхнє тлумачення. Аналізуючи лексику, вжиту в оповіданнях, можна отримати уявлення про те, які аспекти мусульманської культури були знайомі українцям кінця XIX – початку XX ст.

Звернувши увагу на терміни, які супроводжуються поясненням, можна помітити, що тлумачення здійснюється декількома способами. По-перше, це пояснення значення терміну прямо в тексті. По-друге, – наведення тлумачення на нижніх колонтитулах сторінок. Цілком можливо, що пояснення перших могло відбуватися з ініціативи Коцюбинського, а других – з побажань редакторів. Це припущення може надати нам змогу побачити різницю в усвідомленні своєї аудиторії вказаними сторонами.

Також в тексті можна зустріти низку термінів, які не мають прямого пояснення, проте їх значення постає очевидним в тому контексті, в якому вони використовуються. Залежність від контексту не дозволяє нам із впевненістю стверджувати, що дана лексика мала бути знайомою українським читачам. Ми виділяємо ці терміни в окрему групу. Слід зазначити, що в деяких місцях важко провести чітке розмежування між групою слів, що не пояснюються і групою, що покладається на контекст. Проте різниця між ними є достатньою для виправдання поділу, як різних категорій.

Ряд термінів також супроводжується позначенням наголосу, що підсилює вірогідність, що ці слова були малознайомими та маловживаними в українському дискурсі. В кількох випадках ми бачимо як слова, що

супроводжуються тлумаченням, вже були згадані до цього в тексті без пояснень. Таких випадків небагато.

Вживання Коцюбинським лексики, пов'язаної із мусульманською культурою, можна відобразити у вигляді таблиці. Слова зберегли оригінальне написання, проте були уніфіковані поданням у називному відмінку.

**Таблиця 2 Вживання термінів мусульманського світу в оповіданнях Михайла Коцюбинського**

**В путях шайтана**

<b>Без пояснення</b>	<b>Без пояснення, але є контекст</b>	<b>Є пояснення</b>
Хаджі	Байрам	Киз
гяур	мечет	Кепек!..
Аю-даг	мінарет	(кель мунда!..)
Аллах	мула	ямурта
кучук-кой	Ла Алла.. іль Алла-а... Магомет расуль Алла-а...	ракія
Мекка	шайтан	
Ель-Хорам	чалма	
Кааба	Карош... карош урус...	
арабески	чішме	
фези	Магомет	
чалма	султан	
софта		
бакшіш		

**На камені**

<b>Без пояснення</b>	<b>Без пояснення, але є контекст</b>	<b>Є пояснення</b>
Кругла татарська шапочка	каве!	Он каве... бір каве
наймит-Дангалак	ефенді	каймак
мечеть	фередже	чімше
		юзбаш
		йохтер
		ханим
		кель мунда!

## Під мінаретами

Без пояснення	Без пояснення, але є контекст	Є пояснення
Дервишъ	Вар-сют-вар...	Илягы
Аллах	Капарле-е!	Израфилъ
чалма	Пшкенъ дуть!	Аль-Сыратъ
фезы	О-ой май-ляй ми!	хаджи
шейхи	О-ой бузлы... пекъ татлы!..	афузь
Бахчисарай	Селямъ алейкимъ!	делляль
минаретъ	Адждеръ-мелекъ-султанъ	тахе
турецкый кылым	тюрге	хатиць
коранъ	мектебъ	бейнамазь
базаръ	Касумъ Эминъ	Алла икберъ
мулла	Сами-бей	меджинъ
дукачи	аль-коран	домузь
муэзинъ	фередже	тюрге
тюрбанъ	шайтанъ	теке
имамъ		Ахшамъ хаиръ олсунъ
Магометъ		Ахшамъ
отаманъ		шейхъ (вже згадувалось в тексті без пояснення)
Мекка		миграбъ
Медина		Ля илля ге – иль Алла-ге...
Стамбуль		мектебдаръ
		маграма
		софта (вже згадувалось в тексті без пояснення)
		мугалимъ
		закятъ
		джинъ
		на лафу
		кызъ
		сантеръ
		муфтій

Супровід лексики, пов'язаної із мусульманським світом, поясненнями свідчить про уявлення Коцюбинського (або редакторів видань, де публікувалися твори письменника) власної аудиторії. Проаналізувавши твори кримського циклу на предмет дефініцій мусульманської термінології, перед нами постає образ імпліцитного читача Коцюбинського. Також ця інформація може відображати ступінь обізнаності із відповідною лексикою в українському публічному дискурсі загалом.

Достеменно невідомо, чи був Коцюбинський особисто знайомим з Гаспринським. Очевидно, що перебування українського письменника в

Бахчисараї початку XX ст. не могло не призвести до зустрічі двох відомих тогочасних інтелектуалів. Ідеї кримськотатарського просвітника чудово відображені на сторінках оповідань Коцюбинського. Крім загальних прагнень джадідів, неодноразово висловлених самим Гаспринським як в його публіцистичних текстах, так і в художніх творах, в оповіданнях Коцюбинського добре переданий мусульманський дискурс щодо емансипації та освіти жінок, який саме у Бахчисараї початку XX ст., набув голосного звучання (Асанова, 2021 с. 97; Гимадеева, 2000, с. 8). Відповідні тематичні публікації на сторінках «Терджиману» з'являлися все частіше, а у 1905 р. в Бахчисараї став виходити жіночий журнал «Alemi Nisvan» (назва журналу, що в перекладі означає «Жіночий світ»), в якому історій про успішних жінок та їхні досягнення, спрямовані на розширення прав і можливостей жінок, було ще більше (Ганкевич, 2004, с. 3). Це був перший журнал, орієнтований на жінок у мусульманському світі. Шафіка Гаспринська (донька відомого кримськотатарського просвітника) працювала в ньому редакторкою. Крім того, вона була помітною політичною активісткою у боротьбі за права жінок (Малиновська, 2018). Сучасна українська дослідниця гендерного руху у мусульманських країнах Наталія Малиновська доводить, що кримське суспільство початку XX ст. демонструвало свою демократичність, досягнувши значного успіху в боротьбі за жіночу емансипацію (Малиновська, 2019, с. 1; Малиновська, 2023).

Ідеї джадідизму були неодноразово висловлені Гаспринським на сторінках публіцистичних видань. Його праця «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина» (Гаспринский, 1881) була добра відома тогочасним українським інтелектуалам. Певна співзвучність ідей, своєрідний літературний перегук помітний між художніми текстами. Роман Гаспринського «Молла Аббас» («Французькі листи» та «Африканські листи»), надрукований на сторінках «Терджиману» наприкінці 1880-х рр. і потім ще раз передрукований на початку 1900-х рр. має багато змістовних паралелей з оповіданнями Коцюбинського (Kaiuk, 2023; Гаспринський, 2021).

Ще один художній перегук очевидний між поезіями Лесі Українки та оповіданнями Коцюбинського. Східному місту Бахчисараю відводиться у ньому особливе місце. Звісно, це місто вражало колоритом, екзотичністю та викликало рефлексії. Бахчисарай у Коцюбинському зображений особливо вишукано, з майстерністю та відблисками імпресіоніста.

Враховуючи перебування Коцюбинського в Бахчисараї, характер і масштаби діяльності Гаспринського в місті, а також схожість текстів Коцюбинського і світогляду Гаспринського, очевидним видається інтелектуальний зв'язок ідей. Коцюбинському вдалося відчувати та відтворити ідеї та настрої кримськотатарського суспільства часів пошуків виходу з кризового стану, в якому опинився весь мусульманський світ.

З появою кримського циклу Коцюбинського український публічний дискурс збагатився текстами, в яких достатньо аутентично відображаються життя кримського села та містечка, особливості кримськотатарської ментальності, прагнення активних діячів мусульманської спільноти до реформ, а відтак й здатність мусульманської умми до змін і прогресу (Філянін, 2023b, с. 114).

Отже, детальний аналіз творів Коцюбинського дозволяє говорити про максимальне наближення, занурення у світ кримських татар кінця XIX – початку XX ст., який постає у дивному імагологічному поєднанні, де інше переживається як своє. Коцюбинський став одним з перших українських (а насправді, європейських) письменників, який на високому художньому рівні описав народ, який в умовах Російської імперії мав мало прав на самопрезентацію зовнішньому світу. Ідеї джадідізму були добре знайомі та широко дискутованими серед всіх мусульман, голосно звучали в Російській імперії завдяки діяльності Гаспринського. Однак такий перетин дискурсів (кримськотатарського з українським) є винятковим і показовим. Ці зауваження викликають наступне коло дослідницьких питань щодо української ідентичності та просторових маркерів ментальних мап. Інтерес Коцюбинського як модерніста до периферійних, або навіть табуйованих, тем

дозволив йому відтворити досконалий образ дійсності, кримськотатарського повсякдення, передати нові ідеї, які в Криму пропагували одиниці.

Таким чином, тексти художньої літератури – найбільш глибоко та емоційно, відповідно жанровим особливостям, передають рецепції мусульманського світу українськими інтелектуалами другої половини XIX – початку XX ст. Враховуючи коло автор-текст-читач та конкретних читачів, які часто самі були авторами, можна говорити, що з-поміж усіх текстів, які становили український публічний дискурс саме творами художньої літератури створювався найбільш позитивний образ мусульман, який з роками окреслювався все чіткіше. Толерантність та відкритість до інших світів, культур, релігій найбільш відчутна саме у художніх, особливо поетичних текстах. Колорит, екзотичність, краса іншої природи як складові орієнталізму помітні, однак відчуття свого через іншого (такого саме поневоленого імперією народу) надає іншого звучання східним мотивам. Криму належить особливе місце для українського публічного дискурсу у рецепції всієї мусульманської культури, яке позначає силу тяжіння для письменників та поетів. Бахчисарай як столиця Кримського ханства постає як місто колишньої слави (Леся Українка) та місто надій, прогресу і майбутніх змін (Коцюбинський).



## Розділ 4

### Агатангел Кримський та зародження українського сходознавства

#### 4.1. Кримський та ступінь розвитку українського сходознавства в кінці XIX – на початку XX ст.

Дослідження відображення ісламу та мусульманської культури в українському публічному дискурсі в кінці XIX – на початку XX ст. та рецепції цих явищ українськими публічними інтелектуалами, виглядало би не повним і, можливо навіть дивним, без висвітлення творчої діяльності Кримського. Ця особистість є знаковою для української історіографії. Для українського сходознавства Кримський є не просто одним із дослідників. В цьому напрямку він став флагманом, прикладом для інших та вкрай високою планкою якості та продуктивності. Кримський витратив все своє життя на вивчення культур Сходу, залишивши масивний творчий доробок. Без перебільшення ім'я Кримського в контексті українського сходознавства (і не тільки) звучить найголосніше.

В справі українського вивчення Сходу Кримський вважається фундатором. Окрім проведення досліджень, пов'язаних із вивченням історії, релігій, культури, фольклору тощо Сходу, він відзначився ще й як мовознавець, філолог, перекладач, викладач та, навіть, поет (Лутаєва, 2011). Омелян Пріцак, учень Кримського, зазначав наступне: «Агатангел Кримський був насамперед філолог-арабіст та ісламіст, який був дуже обізнаний в арабській духовній та світовій літературі...» (Кримський, 1996, с. 8). Безсумнівною є і висока оцінка Кримського в його здатності першим усвідомити важливість сходознавчих досліджень на українському ґрунті: «Окрім неминучої загальновизнаної наукової потреби студіювати східну історію, як одну з великих частин історії вселюдської, Україна має ще свої особливі причини дбати про те, щоб у її найвищій ученій інституції східні дисципліни розвивалися як слід, з інтенсивністю» (Пріцак, 1991). В книзі Соломії Павличко Кримський характеризувався як дуже яскравий представник

кінця XIX ст., якому належала виняткова роль в українській інтелектуальній історії. Враховуючи вражаючу продуктивність дослідника одразу в багатьох сферах таких як орієнталістика, славістика, публіцистика, література, його творча спадщина надзвичайно важко піддається цілісному аналізу (Павличко, 2000). Сприйняття дослідника, як важливої постаті українського академічного середовища в історіографії зустрічається часто: «Агатангел Кримський – один із найвизначніших українських учених XX-го століття і світових дослідників Сходу, людина-енциклопедія, людина-легенда» (Дубровіна, 1998; Стецюк, 2021, с. 10).

Отже, сприйняття Кримського в українському інтелектуальному просторі, як явища вкрай широкого і навіть неосяжного, є розповсюдженим. І справді, цілісний аналіз його творчості має проводитись у вигляді окремого дослідження, присвяченого ексклюзивно українському сходознавцю. Зведення вивчення Кримського до меж одного розділу дисертації, монографії, статті чи іншого невеликого за обсягом тексту приречене на те, щоб залишатися неповним. Така ситуація складається і з його рецепцією. Дана робота не ставить за мету проведення всеосяжного аналізу сприйняття Кримського в масштабах всієї його творчості. Натомість метою цього розділу є виділення основних рис, які були б репрезентативними стосовно рецепції Кримським ісламу як явища.

Кримський демонстрував хороші інтелектуальні здібності ще з дитячих років. Він навчився читати ще в свої три роки. Здобувши початкову освіту в Звенигородці, Черкащина, вступив у прогімназію в Острозі. Там Кримський жив у своєї тітки, яка працювала завідувачкою бібліотеки. Колекція цієї бібліотеки була в його повному розпорядженні. Так ще в молодому віці майбутній дослідник отримав свої перші знання про Схід (Кримський, 1973, с. 115).

Вищу освіту отримав у Московському Лазаревському інституті східних мов. Надалі продовжив навчання на історико-філологічному факультеті Московського університету (Семотюк, 2006, с. 76-73). Під час навчання почав

писати свої перші статті, присвячені ісламу. Виходили вони на сторінках «Енциклопедичного слоника Брокгауза та Ефрона». За період існування видання (1890 - 1907) Кримський написав близько 200 статей і став завідувачем східного відділу «Словника» (Вівчар, 2020).

Кримський відіграв велику роль у формуванні української академічної справи на інституційному рівні. 1918 року, покинувши успішну кар'єру в Москві, дослідник приїхав до Києва на запрошення Володимира Вернадського, де став одним із засновників Української академії наук. В період з 1918 по 1928 рр. він обіймав посаду неодмінного секретаря Всеукраїнської академії наук. В Києві він працював до самої смерті (Вівчар, 2020).

Дослідження культури Сходу наприкінці XIX ст. не набуло помітного розвитку ні в Україні, ні в Російській імперії. У рамках останньої, одним із небагатьох російськомовних джерел про культуру ісламської цивілізації був відомий «Енциклопедичний словник Брокгауза та Ефрона». Сходознавчі центри, які сформувалися спочатку в Казані, імперським адміністративним рішенням були перенесені до Петербургу і залежали від державних інтересів (Tolz, 2011). У межах українського простору дослідження, пов'язані з культурою Сходу, переважно обмежувалися етнографічними розвідками. Особи, зацікавлені у вивченні ісламу та пов'язаних з ним тем, здебільшого мали залучати західну літературу. З огляду на багатомовність Кримського, він не мав проблем із доступом до літератури різними мовами.

Едвард Саїд охарактеризував ранній орієнталізм наступним чином: «Чуттєвість, обіцянка, страх, нечесність, ідилічна насолода, напружена енергія...» (Павличко, 2000, с. 183). Академічна поляризація уявлень про Захід та Схід обумовлювала відповідну спеціалізацію, вірніше, її відсутність. Під узагальнюючим терміном «орієнталізм» об'єднувалися дослідники арабських, іранських, тюркських, індійських культур тощо, без ділення та спеціалізації. Те саме стосувалося і дослідників релігій, які теж позначалися як східні.

В українському інтелектуальному просторі другої половини XIX – початку XX ст., заглибленому у власну ідентичність та сфокусованому на осмисленні українського національного, сходознавство не було дослідницьким пріоритетом. Класифікацій тюркської мовної сім'ї на той час не існувало, як і належного вивчення цих мов (Вівчар, 2020, с. 128). Література арабською та перською мовою в українському просторі була невідомою і мало кому цікавою (Вівчар, 2020, с. 114). Пріцак згадував, що перед його вчителем Агантагелом Юхимовичем теж стояв непростий вибір між сходознавчими студіями та україністикою, в тодішньому українському середовищі присвята себе академічним дослідженням Сходу, арабів чи тюрків без різниці, сприймалася ледве не як зрада української справи (Пріцак, 1991, с. 103-120).

На обрання Кримським дослідницького напрямку, швидше, вплинуло його етнічне походження. Батько Агатангела Кримського – Юхим Кримський був нащадком бахчисарайського мули. Його предки наприкінці XVII ст. переселилися до Литви, на територію сучасної Білорусі. Юхим Кримський за професією був вчителем історії та географії (Лутаєва, 2011, с. 159-160). Ігнатій Крачковський зазначає, що праці Кримського, присвячені східним культурам, виникли через необхідність викладати у Лазаревському інституті східних мов (1958). Юрій Кочубей додає, що крім інтелектуального інтересу до даної діяльності міг спонукати ще й матеріальний стимул. Співпраця з «Енциклопедичним словником Брокгауза-Єфрона» (Кочубей, 2004, с. 183-184) є наочним прикладом. Така орієнтація на студентську аудиторію та читачів «Словника» може надавати нам інформацію щодо імпліцитного читача та горизонту очікувань на ранньому етапі діяльності Кримського.

Усвідомлення багатоманітності Сходу якісно вирізняло Кримського з-поміж інших сходознавців. Дослідник писав, що оскільки територія України здавна була місцем перебуванням східних культур, від іранських до тюркських, це обумовлює релевантність створення багатьох кафедр сходознавства в межах Української Академії Наук. Кримським врешті-решт були створені «Кабінет арабо-іранської філології», «Тюркологічна комісія» та

«Жидівська (пізніше перейменована в «єврейську») історично-археографічна комісія» (Вівчар, 2020, с. 106-107). Високі оцінки стосовно діяльності та ролі Кримського в розвитку українського сходознавства надають сучасні дослідники (Якубович, 2012).

Оскільки вивчення Сходу на академічному рівні в просторі Російської імперії відставало від розвитку цього напрямку на Заході, природною постає орієнтація Кримського на німецькі, французькі, англійські роботи. Дослідник вивчав праці Сильвестра де Сасі та Ернеста Ренана (Лутаєва, 2011, с. 161).

В 1890-х рр. з'явилися статті Кримського про такі поняття в ісламі як іджтигад, імам, ісмаїліти, Кааба, кадї, Казиб, які він супроводжував їх гідною бібліографією. Важливо, що його бібліографічна база часто була представлена літературою не тільки західними, а й східними мовами. В 1895 р. Кримський рецензує російські переклади робіт Августа Мюллера та Йогана Гаурі (Кочубей, 2004, с. 184).

Вищезгадані тексти мали велике значення для тодішніх сходознавчих студій. Праця Мюллера «*Der Islam im Morgen und Abendlande*» виконувала роль робочого посібника, який набув широкого розповсюдження в Російській імперії. Кримський вважав її цікавою роботою, проте незручною в довідковому плані (Крымский, 1895, с. 135-137). Таким чином український дослідник напрацював власну базу про історію, культуру та релігію Близького Сходу (Присташ, 2022а, с. 314).

Таким чином, розвиток сходознавчого напрямку в масштабах Російської імперії поступався рівню освоєнню відповідних досліджень на Заході. В результаті цього орієнтація Кримського була зосереджена на працях західної академії, а також на текстах, створених в мусульманському світі. Кримський став одним із перших, якщо не першим українським дослідником, який почав розробляти вивчення Сходу на систематичному академічному рівні, присвятивши цій проблемі всю свою кар'єру. Він володів східними мовами та аналізував оригінальні тексти. Нарешті, Кримський відіграв виняткову роль у розвитку академічних установ, націлених на вивчення Сходу, здійснивши тим

самим визначальний вплив на українське академічне середовище, надавши йому інституційної визначеності.

#### **4.2. Особливості рецепції Кримського: диференціація та імерсія.**

Дистинкція Сходу, принципова для Кримського, є визначальним орієнтиром для оцінки його поглядів та потребує додаткового аналізу. Йдеться про чіткі, академічно виважені відмінності, що стосуються історії, соціуму, мови, культури, релігії тощо. Наприкінці XIX – на початку XX ст. тенденція об'єднувати під загальною назвою «орієнталізм» регіони Арабії, Персії, Малої Азії, Індії продовжувала існувати навіть в академічному середовищі. Глибокий аналіз, ґрунтований на знанні історії, мови, культури призводить до диференціації та рецепції. З молодих років Кримський писав окремі дослідження про відповідні культури Сходу. Його зацікавленість була різноманітною. 1895 р. Кримський написав «Нарис розвитку суфізму», 1899 р. – «Мусульманство і його будучність». У 1900 р. вийшла його робота «Лекції з історії Ірану», а у 1903 р. – «Історія Персії, її література і дервішська теософія», «Історія Туреччини і її література від розквіту до початку занепаду». До 1910 р. були видані праці Кримського з арабістики та семітології: «Лекції з Корану», «Семітські мови і народи Т. Ньольдеке», «Лекції з історії семітських мов», «Історія мусульманства» (Стецюк, 2021, с. 11).

У згаданій книзі «Мусульманство і його будучність» Кримський протиставляв західний та східний расові типи (Кримський, 1904). В останньому він виділяв три головні расові типи: арабів, іранців і турків. Як головні риси характеру Кримський відзначав талановитість і терпимість, говорячи про арабів та іранців. Проте, турків він називав грубими і малообдарованими (Лутаєва, 2011, с. 161).

Сприйняття Кримського відрізняється здатністю до диференціації і на меншому рівні. Так у своїй монографії «Тюрки, їх мови та літератури» дослідник присвятив кримськотатарській мові цілий розділ, аналізуючи її діалекти. Кримський виділив 5 груп: 1) південний берег Криму, 2) гірська

частина Криму, разом із Бахчисараєм, Сімферополем, Карасу-базаром, Феодосією і Керчю, третя та четверта групи представлені різними діалектами степових татар 5) ногайські наріччя (зауважуючи на їхню близькість із наріччям ногайців із північного Кавказу) (Вівчар, 2020, с. 128-129).

Під час своїх подорожей на Близький Схід у Кримського природнім чином сформувалося уявлення про неоднорідність арабського світу. Він залишив нам свої роздуми про відмінності між єгипетськими та сирійськими арабами (Крымский, 1903). Показовим прикладом прагнення уникати узагальненого образу Сходу (колективного) є переказ Кримським короткого змісту «Шах-наме». В його рецепції ця історія розповідає про епічну боротьбу між «культурним Іраном та кочовим, варварським Тураном» (Вівчар, 2020, с. 118).

Таким чином, горизонт очікування Кримського як автора характеризувався достатньою шириною та глибиною для розрізнення різних елементів Східного світу, уникаючи його узагальнення.

При наявності великих здобутків Кримського та вагомих його досягнень перед українською академічною думкою, ми не оминаємо увагою і контраверсії, якими був оточений сходознавець. Як за часів свого життя так і після Кримський як професіонал та як особистість піддавався критиці стосовно свого сприйняття Сходу.

У 1901 р. Кримський опубліковував монографію, що містила аналіз матеріалів з досліджень відомих сходознавців Р. Дозі та І. Гольдциєра. Її назва «История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы Дозі и Гольдциєра» («История мусульманства» скорочено). Ця праця зазнала критики як мінімум на двох рівнях. По-перше, Кримському закидали відсутність самостійного характеру роботи. По-друге, на адресу дослідника лунали звинувачення у «зверхності, а подекуди й ворожості до тюркських народів, навіть у неповазі до пророка Мухаммада» (Кримський, 2007, с. 17; Вівчар, 2020, с. 122). Подібні звинувачення лунали на адресу дослідника і після його життя (Batunsky, 1992).

Ми маємо текст 1904 р., в якому дослідник заперечує подібного роду звинувачення в свій бік (Кочубей, 2004, с. 188). Дана відповідь заслуговує на розлогу цитату: «считаю, однако, позволительным даже в научном издании раз навсегда прямо и выразительно заявить, что искать в моих сочинениях антипатию или высокомерное отношение к Мохаммеду может только умышленная злая воля, ... Я с трудом понимаю, как это здравомыслящий мусульманин может думать, что иноверец, тоже здравомыслящий, окажется способен изменить благоприятное мнение о Мохаммеде ... если узнает от меня, что Мохаммед мог временами совершать ошибки подобно всякому простому смертному» (Крымский, 2003, с. 26-27). Крымський також писав: «Отклоняю от себя и другое обвинение... – будто бы я враждебно отношусь к симпатичной, искренней, неживой, добросовестной, трудолюбивой тюркской расе, с которой я к тому же сам связан известными узами крови. Никакой враждебности я к ней не провожу...» (Крымский, 2003, с. 29). Можемо розцінювати цей інцидент як свідчення недосконалого уявлення дослідником свого реального читача на ранньому етапі діяльності.

Незважаючи на ступінь щирості Крымського в запереченні власної тюркофобії чи спростуванні інших звинувачень, можна говорити, що адресація подібної критики та підтримка репутації як дослідника, який невороже налаштований до ісламу та різних народів ісламської цивілізації, мало для Крымського достатньо важливе значення.

В контексті цього дискурсу доречним буде згадати наступний випадок. Пріцак вказував, що Крымський в особистій розмові згадував наступні слова: «Турецкий ученый – се тип pracovитого компілятора, що вміє робити вибірки та мозаїчні компіляції з чужих писань..., а самостійного думання, самостійної научної творчості – у турецького вченого нема... Тюркський ученый – це я. Бо я, як знаєте, татарин по батьківській лінії. Тому я не зміг дати науці оригінального – це вже Ви повинні зробити!» (Павличко, 2000). Ця цитата відсилає до діалогу, що стався між дослідником та його учнем у 1940 р. Він хронологічно виходить за рамки дослідження проте, надає акценту та



підкреслює контекст проблеми, що розглядається. Отже, Кримський, згідно свідчень його сучасників, не тільки не приховував свого етнічного походження, але й мав властивість підкреслювати роль східної крові у власній ідентичності. Приписані ним недоліки тюркським народам український історик асоціював і з самим собою. Виправданим постає припущення, що, як мінімум у свої зрілі роки досліднику не були притаманні антитюркські настрої, в тому вигляді, в якому вони зазвичай наводилися при звинувачуваннях як сучасниками, так і наступними поколіннями.

Кримський є першим в українському публічному дискурсі, хто перекладав твори Омара Хайяма. У 1890 р. у західноукраїнському часописі «Народ» була опублікована його стаття, присвячена Хайяму. Назва статті є показовою, красномовно говорить про певні особливості сприйняття Кримським Сходу: «Один з перських протестантів – Хейям» (Кримський, 1890). Отже, заголовок свідчить про християнську/західну точку зору на мусульманський світ. В цьому випадку горизонт очікування Кримського є подібним до того, що ми бачимо у Куліша.

Вже в 1890-х рр. вивчення Сходу Кримським носило доволі широкий характер. Сходознавець зосередився на вивченні суфізму. В 1910-х рр. він написав працю «Історія арабів і арабської літератури, світської і духовної (Корану, фікха, сунни і ін)». Історичний наратив в цій монографії висвітлює період від давньовавилонської епохи до життя пророка Мухаммада, здобутки арабів у математиці, географії, астрономії, філософії, літературі тощо, окремі розділи присвячені Корану, арабській теології та теологічній юриспруденції. Дослідник при аналізі ісламу доходить висновку щодо його логічності, зрозумілості та відсутності фанатизму (Вівчар, 2020, с. 123-124).

Серед бібліографії Кримського окреме місце посідають його роботи з вивчення Ірану та іранських культур. Серед робіт цього напрямку, окрім перекладів персидської поезії Кримським, зазвичай виділяють «История Персии, ее литературы и дервишеской философии» 1901 р. Кримський відзначав релевантність іранських студій для українського простору, оскільки

в дохристиянську епоху іраномовні народи залишили відбитки в українській культурі (Вівчар, 2020, с. 125).

Дослідження тюркських народів Кримський також не оминув увагою. Він дотримувався думки, що головним фактором об'єднання для тюрків є мова та релігія: «...іслям переважна національна віра у тюрків» (Кримський, 2010).

Досліджуючи проблематику мови та писемності в тюркських мовах, Кримський демонструє здатність та бажання встановлювати культурні зв'язки між Східним та Західним просторами. Він вказує на добре відомий на той час факт про значну кількість тюркських запозичень українською мовою. Пов'язує це з походами Батия та інтеракцією з Османською імперією. Проте, в той же час, Кримський наголошує, що частка тюркської лексики в українській є незначною, порівняно із лінгвістичним впливом Туреччини на балканські народи (Вівчар, 2020, с. 129).

Під час відрядження до Лівану Кримський мав можливість наочно усвідомити особливості характеру його мешканців та прийти певних висновків. Маємо такі спостереження: «До речі, всі запевняють, що на Лівані горяни – чудовий, чесний народ, зовсім не схожий на городян-торговців. Тут, маючи справу з меркантильними бейрутинцями, я згадую скарги Ал. Авг. Левицького на одеситів. Можливо, що в усіх приморських містах з їхньою калейдоскопічною зміною всіляких міжнародних типів, зокрема авантюристських, виробляється в населення не в усьому приємний характер» (Крымский, 1975, с. 145; Лутаєва, 2011, с. 162). Отже, в рецепції Кримського бейрутські торговці постають в образі мешканців Одеси. Подібний образ передається негативним емоційним рядом. Водночас, в черговий раз, спостерігаємо прагнення Кримського до диференційованого сприйняття. В його рецепції – різноманітний східний люд і, відповідно, характери, психотипи різної якості.

Після подорожі до Лівану Кримський захистив дисертацію і став професором Лазаревського інституту. Як дослідник і викладач він створив низку посібників, необхідних для студентів: «Іслам, його виникнення й

найстаріший період його історії. Посібник до лекцій з історії Сходу, читаних на 2 курсі Лазаревського інституту», «Лекції по Корану...», а також «Джерела для історії Мухаммада і література про нього. Від Орви до Ібн Ісхака з Ібн Хішамом» (Кочубей, 2004, с. 185-186). Посібники, створені Кримським, є репрезентацією того, що на його думку було важливою інформацією для включення до узагальнюючої стислої вибірки сходознавчих студій, при урахуванні того, що зміст вибірки мав диктуватися також і навчальною програмою.

Ліван лишив у житті та творчості Кримського сильні враження. Як наслідок маємо не тільки академічні дослідження, але й «Бейрутські оповідання» – цикл художніх текстів. Серед дослідників творчого доробку оповідань Кримського домінує думка, що в образі героя оповідань – сам автор. Так, в оповіданні «Шейх Жямель» ім'я головного героя не названо. Він позначається як «москоб» або «москобій» (термін, що має позначати росіянина чи мешканця Російської імперії). Отже, це дивний чоловік, який приїхав до Лівану з метою вивчити арабську мову. Герой – православний, однак на службу до церкви не ходить. Натомість він прогулюється садом, насолоджується смаком апельсин та читає книги. Арабську мову москобій вчить, заучуючи Коран напам'ять та читаючи «Тисячу й одну ніч». Хоча остання книга, на думку праведних православних арабів, містить виключно розпусту. Працює ночами: «лягає за три години до сходу сонця, а встає – за 5 годин по сході сонця. «Все навиворіт, а не як у людей...» (Кримський, 1919, с. 312; Гримич, 2021, с. 45). Припущення щодо особи автора та героя, яким, ймовірно, є сам Кримський, заслуговують на увагу, є доволі обґрунтованими.

Для даного дослідження це спостереження є особливо цінним. Таке «вживляння», ментальне переміщення власного «Я» в культуру, стосовно якої здійснювалася рецепція, свідчить про характер та ступінь сприйняття ним мусульманського світу.

Таким чином, дослідження Кримським мусульманського світу можна охарактеризувати як всеохоплююче. Дослідник торкався багатьох

мусульманських культур при проведенні сходознавчих досліджень. При цьому рівень обізнаності та глибина розуміння Кримським свого предмету дослідження вигідно вирізнялися з-поміж його оточення. Дослідник демонстрував здатність та бажання диференціації суспільств мусульманського світу замість їхньої спрощеної узагальнюючої категоризації. Його готовність заглиблюватися в культури Сходу та перевтілюватися, «приміряти» на себе, свідчать про високий емоційний інтелект та розвинуту емпатію.

#### **4.3. Рецепція мусульманської освіти та преси.**

Кримський за професією був пов'язаний з академічною та освітньою діяльністю. Це було значною частиною його життя та визначальним в системі цінностей. Отже, його погляд на мусульманську освіту дозволить скласти уявлення про Кримського як професіонала та Кримського як особистість.

Мусульманська освіта – болісна тема для тогочасних мусульманських суспільних діячів, реформаторів тощо. Критичний та кричущий стан освіти – те, що об'єднує мусульманські країни другої половини XIX – початку XX ст. Очевидно, це питання не могло не викликати рефлексій Кримського. Він залишив ряд текстів щодо ісламської освіти та відповідних установ. Серед них «Всемусульманский университет при мечети Азхар в Каире, его прошлое, его современная наука, печать и журнальная деятельность» та «Школа, образованность и литература у российских мусульман» (Кочубей, 2004, с. 189).

Ідеї Гаспринського щодо необхідності реформування освіти у кримськотатарських (і ширше – всіх мусульманських, принаймні Російської імперії) мектебе та медресе Кримським були підтримані. Помітну роль він відіграв й у популяризації кримськотатарської літератури та газети Гаспринського «Терджиман», яка виходила наприкінці XIX – на початку XX ст. у Бахчисараї. Однак незважаючи на колосальні зусилля Гаспринського щодо реформування освіти, Кримський зазначав, що освіта в Криму перебувала переважно в руках консервативного мусульманського

духівництва. Воно опікувалося знаковим для мусульман Криму навчальним закладом – школою вищого ступеню Зинджірлі медресе (Менглі Герай медресе), а також мережею мектебів (Вівчар, 2020, с. 130). В останніх дітей навчали традиційним для мусульманської освіти методом, націленим на заучування тексту Корану. Такий підхід Кримський оцінював як такий, що «дитину швидше затуркував ніж навчав» (Кримський, 2010).

Про стан мусульманської освіти в Криму кінця XIX – початку XX ст. красномовно свідчить наступний випадок, переказаний Кримським. Під час відвідин, разом із Ісмаїлом Лемановим, колегою Гаспринського, Зинджірлі медресе в Бахчисараї він спробував говорити з місцевими софтами, які не змогли підтримати розмову арабською мовою (Кримський, 1930, с.175).

Незважаючи на те, що Кримський критикував традиційну мусульманську освіту, в той же час він відзначав, що в мусульманських суспільствах протягом століть існували сприятливі умови для розвитку освіти. Завдяки тому, що іслам є книжною релігією, пріоритетним було створювати школи, в яких дітей вчили читати Коран та молитви. В хадісах йдеться про те, що Мухаммад стверджував про необхідність освіти як обов'язкової для всіх мусульман незалежно від статі. Релігійна спрямованість зумовила знаходження двох освітніх закладів – мектебів та медресе при мечетях під керівництвом улемів (Крымский, 1903, с. 170-171). Однак Кримський висловлював незгоду із твердженням Гаспринського про те, що тільки іслам дав людству поштовх до розвитку шкільної освіти (Крымский, 1903, с. 170).

Цікавила Кримського освіта в інших мусульманських країнах, передусім Єгипті, де з початку XIX ст. розширилася мережа початкових, середніх та вищих навчальних закладів. Ним відзначається створення всеарабської Академії наук, школи права та управління, інституту для вчителів та те, що школи єгиптології, мистецтва та ремесл Академії наук користувалися популярністю студентів всього арабського світу (Василюк, 2014, с. 34).

Єгипет в рецепції Кримського – освітній та культурний центр всього арабського світу: «центр арабської освіченості й арабського літературного

життя нині – Єгипет» (Крымский, 1903, с. 172). На його думку, це результат того, що поруч з європейськими освітніми закладами, які з'явилися в Єгипті внаслідок реформ, залишився класичний для мусульман університет при мечеті аль-Азгарі. Остання, за словами Кримського, була потужним ворогом європейським нововведенням, виконуючи роль осередку мусульманського консерватизму (Василюк, 2014, с. 35).

Університет в аль-Азгарі також асоціювався в уявленнях Кримського з важливим центром вивчення арабської філології: «не будь цієї медресе, арабська мова не залишилася б мовою права в мусульманських країнах». (Кримський, 1928, с. 58-59). Він був «ніби світлим маяком, де світло його яскраво сяяло [був аль-Азгар для арабської мови]» (Крымский, 1903, с. 183-184). Логіку в університеті викладали за принципами Аристотеля (Крымский, 1903, с. 185). Зважаючи на велику повагу, якою античні філософи користувалися серед мусульманських мислителів ще з часів Середньовіччя, така ситуація є закономірною.

Кримський мав також уявлення про аль-Азгарійський університет на рівні статистичних даних. При цьому сходознавець демонстрував своє усвідомлення внутрішньої диференціації серед мусульман в закладах вищої освіти (Крымский, 1903, с. 188).

Добре розумівся Кримський у взаємозв'язках ісламського світу. Обмін інформацією між регіонами, які знаходилися далеко один від одного, був звичним явищем. Крім інформації, яка була розміщена на сторінках «Терджиману» стосовно освітнього процесу, Кримський також зазначав, що в аль-Азгарівелі займалися активною видавничою діяльністю. Тут передруковувалися старовинні рукописи теологічного та юридично-теологічного змісту, які знаходилися в університетській колекції, та масово поширювалися. Видання були свідомо дешеві, на недорогому папері, що уможливлювало їхню максимальну доступність для широкого кола читачів. Тож Кримський з приємністю зазначав, що такі азгарські видання можна зустріти і на Кавказі, і у невеликих селищах Поволжя – в різних кряях, де

проживали мусульмани (Кримський, 1928, с. 69). В аль-Азгарі з задоволенням перевидавали й праці європейських сходознавців. Вони так само були недорогими, часто значно дешевшими за аналогічні західні видання, а до того ж ще і з виправленими помилками. Тож такі видання користувалися попитом по всьому світу. Підходить до аналізу таких видань Кримський критично, вказуючи на цензуру деяких текстів, де могла бути критика мусульманського духівництва (Кримський, 1928, с. 68-71). Отже, можемо говорити про усвідомлення Кримським невідривності мусульманського світу від європейського інтелектуального простору.

Окремо варто розглянути рецепцію мусульманської преси Кримським. Досліджуючи університет аль-Азгар, він зосереджується також і на аналізі преси в Єгипті. Для цього використовуються як свій власний досвід, спостереження та узагальнення, так і праці інших сходознавців. Серед останніх найбільш знаковою є робота відомого берлінського арабіста Мартіна Гартманна «The Arabic press in Egypt». Кримський підкреслює тенденції лібералізації суспільного життя в Єгипті і в такий спосіб демонструє ознайомленість із наявністю серед мусульман бажання збільшення рівня політичних свобод в їхньому суспільстві (Кримський, 1928, с. 71; Василюк, 2014, с. 38).

Ще у праці «Мусульманство и его будущность» Кримський звертав увагу на те, що Єгипет стає інтелектуальним центром для всього арабського світу. До Єгипту прагнуло переселитися багато письменників та видавців (особливо з Бейруту), які бажали займатися своєю діяльністю без цензурних перешкод (Крымский, 1899).

Відмінність характерів, психотипів арабів-сирійців та арабів-єгиптян неодноразово відмічені Кримським і передають його думки щодо до світу Сходу, який не є одноманітним (Крымский, 1903, с. 199–201). На його думку, сирійці-християни були природними публіцистами (Крымский, 1903, с. 193). Сходознавець знав, що періодичні видання перебували під значним впливом саме сирійців. Він був обізнаний із поділом всіх видань в Єгипті на

ісламофільські та прозахідні та те, що останні ділилися на франкофільські та англофільські (Василюк, 2014, с. 38-39). Детальні зауваження та рефлексії щодо єгипетської періодики (Кримський, 1928, с. 72–78) означають, я що Кримський уважно слідкував за нею, намагався розібратися у місцевому суспільному житті. Важливо те, що дослідник і в питанні аналізу мусульманської періодики проявляє здатність до розрізнення настроїв, поглядів та адженди в мусульманському суспільстві.

Кримський писав: «...школі Азхар, ми побажаємо..., щоб вона не обмежувалася, як раніше, вивченням богословських наук і лише початками гуманітарних знань, але щоб і вона, подібно до університетів, які існують у столичних містах Європи, виявилася для східних студентів джерелом бажаних наукових відомостей, що освічували б їхній розум і сприяли людині досягти своєї найвищої межі та пізнати Бога, цього найкращого просвітителя...» (Крымский, 1903, с. 188; Василюк, 2014, с. 39-40). В цій цитаті можна простежити імплікацію про переваги Західного шляху над мусульманським світом.

Османська імперія Кримським критикується. Йому не подобалися порядки всередині цієї держави. Наслідуючи західноєвропейські (та російські) наративи, він підкреслював кризу Османської імперії, яка пригнічувала народи, що перебували під її владою. Особливо це стосувалося долі балканських народів. (Кочубей, 2004, с. 187-188).

Арабістика, згідно її конвенційного визначення, займається дослідженням історії, мови, літератури і культури арабських народів (Кочубей, 2001). Розвиток сходознавства можна спостерігати ще в XVI-XVII ст. Проте як академічний напрям був сформований в XVIII-XIX ст., із початком дослідження стародавніх мов та цивілізації (Матвєєва, 2012, с. 925-926). Академічні дослідження XIX-XX ст. зазвичай фокусувалися на проблемах релігії, держави та права. При вивченні арабського світу Кримський також часто концентрувався на цих питаннях. Як і більшість інших сходознавців він визначав релігію як один з найбільш важливих факторів



розвитку арабського соціуму та культури (Присташ, 2022а, с. 314). У своїй роботі «История арабов и арабской литературы, светской и духовной» Кримський відстоював ідею про те, що кожен арабіст мусить бути й істориком мусульманства (Крымский, 2003, с. 18; Присташ, 2022а, с. 134). Тож історія арабів нерозривно асоціюється з ісламом. Це стосується і тюркських народів.

В академічній літературі можна зустріти твердження, що на початку дослідницької кар'єри Кримського арабістика складала основу його літературно-критичної та академічної діяльності. На думку Казимира Гурницького, це пояснюється усвідомленням Кримським виняткової ролі арабів у розвитку світового історичного процесу (1971, с. 53; Присташ, 2022а, с. 314). Ми можемо висловити сумніви стосовно такої оцінки, оскільки в літературній та дослідницькій сферах Кримський з молодих років проявляв диверсифікованість інтересів. Маємо тексти, присвячені як тюркським, так й іранським народам, які були написані на початковому етапі його кар'єри. Зусилля Кримського щодо перекладів персидської поезії українською мовою та ентузіазм, з яким він це робив, підтверджують нашу думку.

Отже, зацікавленість Кримського станом розвитку освіти та книгодрукування в мусульманському світі є закономірною. Сам Кримський є вихідцем із академічного середовища, його інтерес до академічної справи в суспільствах мусульманського Сходу склався органічно. Проте в цій зацікавленості ще й відображення загального мусульманського дискурсу, підтриманого Гаспринським та джадідами. Усвідомлення дослідником як особливостей освітньої справи, так і розуміння специфіки мусульманської публіцистики відзначаються глибиною, що контрастує із рівнем обізнаності мусульманським Сходом в українському інтелектуальному просторі кінця XIX – початку XX ст. Його академічні спостереження розраховані, швидше, на вузьких спеціалістів – сходознавців, одночасно західних і східних, які й були, швидше за все, імпліцитними читачами. Для українських читачів зрозумілими та очікуваними були його публіцистичні розвідки, літературні твори (особливо з описами мандрів), а також історичні дослідження.

#### 4.4. Переклади як рецепція Сходу.

В кінці XIX ст. україномовна література активно поповнювалася новими перекладами творів, що отримали світове визнання. Одним із важливих рушіїв в цьому процесі був Франко. Він знав 14 іноземних мов, перекладав академічну та художню літературу. Крім цього Франко залучав до перекладацької справи людей зі свого оточення. За його сприяння у Львові вийшли твори Генріха Гейне в перекладі Лесі Українки, драми Вільяма Шекспіра у перекладі Куліша. Проте східні твори, написані арабською та фарсі, досі залишалися маловідомими українським читачам. Франко прагнув це змінити, передусім мати переклади найбільш відомих праць. В цій справі його підтримував Кримський (Вівчар, 2016).

Кримський на той час вже мав ряд перекладів як з європейських мов, так і зі східних. В 19 років він переклав «Моаллака» Антара – сім поем, створених ще в доісламську епоху (Вівчар, 2020, с. 108). Надалі він переклав арабську поезію, рубаї Омара Хайяма та турецькі народні пісні. Видавалися вони в різних галицьких часописах «Дзвінок», «Зеркало», «Народ», «Зоря» (Вівчар, 2016).

У 1894-1895 рр. Кримський працював над українським перекладом «Шах наме» Абул-касіма Фірдоусі. Переклад був здійснений за ідеєю Франка (Фірдоусі, 1896, с. 3). Структурно він не є ідентичним до оригіналу. Сюжет «Шах-наме» відтворюється повністю, проте окремі частини поеми передаються не віршами, а прозою. Кримський вважав, що для пересічного європейського читача окремі фрагменти можуть бути не достатньо цікавими (Вівчар, 2016).

Варто зазначити, що Кримський хотів перекласти твір саме українською мовою. На його думку, слов'янам український переклад буде кращим для сприйняття епічних перських творів, ніж російський, бо «дословний переклад Фірдоусія на російську мову тхнув би бридкою семінарщиною, а по українськи виходить гаразд» (Фірдоусі, 1896, с. 4). Перекладач також не був одразу впевненим, чи має він при написанні тексту робити фокус на академічній

точності, чи на естетичній його частині. Кримський прагнув першого, а також хотів звернути увагу на епізодах, пов'язаних із фольклором. В цьому випадку ми бачимо красномовний приклад орієнтації Кримського на свого імпліцитного читача. Пам'ятаючи про аудиторію, якій це може бути не цікавим, він прийшов до компромісу – переказувати менш важливі етнографічні матеріали короткою прозою. Заради точності перекладу вирішено було триматися віршованої форми без рими. Він вважає свій переклад близьким до оригіналу та перепрошував за персизми (Фірдоусі, 1896, с. 3-5).

Думки Кримського щодо автору твору теж є показовими. Фірдоусі був мусульманської віри, проте «в ній нема мохаммеданського нічогісінько окрім хіба деяких стереотипних мертвих формул» (Фірдоусі, 1896). Кримський стверджував, що автор «Шаг-наме» – шиїт, зауважуючи, що деякі з гілок шиїзму є антиісламськими («дарма, що славлять Мохаммеда»). В ліричних місцях «Шаг-наме» трапляються насмішки з ісламу. В тексті твору фігурує наратив наступного характеру: раніше предки були поганами, кланялись священному вогню, а їх нащадки вже правовірні і кланяються чорному каменю (Фірдоусі, 1896, с. 10).

Крім перекладів Фірдоусі у 1894 – 1895 рр. Кримський також звернув увагу та почав роботу над текстом Сааді «Голістан», якого вважав найвідомішим поетом Ірану. Перська та арабська література не полишали увагу Агантагела Юхимовича. Найбільш важливим, очевидно, був переклад текстів Хафіза Ширазького (або Гафіза, як часто називають) – найвідомішого іранського поета, який жив у XIV ст. Шамс ад-дін Мухаммад – таким є справжнє ім'я поета. Хафіз є псевдонімом, що означає той, хто вивчив Коран на пам'ять.

Кримський дуже високо оцінював творчість Хафіза. Коли Франко просив Кримського перекласти Фірдоусі у 1890 р., мотивуючи це вічною цінністю його поем, Кримський відповідав, що бажає перекласти Хафіза та Сааді, перш ніж братися за Фірдоусі (Вівчар, 2020, с. 108). Отже, маємо таку

імплікацію від Франка щодо зусиль та уваги Кримського: не варто зациклюватися на перекладах Хафіза, який достатньо відомий і перекладений. Однак Кримський зосереджується на творчості Хафіза. Отже, варто зупинитися на цьому. Кримський присвятив окрему монографію, яку назвав «Хафіз та його пісні». Розпочинається вона такими словами: «Хафіз або Гафіз, – славний і, мабуть, чи не найславніший перський суфійський поет-лірик» (Кримський, 1974, с. 165). Кримський вважав, що тільки цьому поету вдалося «з непідробною... Хафізовою правдивістю висловити і лагідний любовний ліризм, і блискучу гедоніку в своїх писаннях» (Кримський, 1974, с. 166-167).

Хафіза прийнято категоризувати як представника суфійської літератури. Суфізм виступає проти пригнічення одних людей іншими і тому не схвалює жодну владу, яка будується на механізмі підкорення. Кримський відзначав демократичну природу суфізму. В так званих месіанських релігіях панує страх перед Богом, тоді як у суфізмі – любов. Бідняк такий же великий, як і могутній правитель, завдяки своїй безсмертній душі. Хафіз красномовно оспівує цей принцип наступним чином (переклад Кримського):

Рожа на грудях ... Вино у руці...

Збоку-голубка кохана...

Супроти себе – рабом я назву

Світодержавця-султана (Шокало, 2005, с. 144-145).

Згідно із Кримським суфізм – це «мусульманський містицизм, закрашений пантеїзмом». Суфізм поширив свій вплив на всю класичну перську лірику. «Суфійська поезія, окрім філософсько-гедоністичних ідей, виспівує ще й містичну гедоніку» (Кримський, 1972, с. 279-280).

Хафіз, знаючи античну філософію та авраамічні релігії, вважав всі релігії однаковими. Він з позицій пантеїзму критикує мусульманське духовенство за їхнє облудне служіння нібито вищим силам. Через це Хафіз зазнав переслідувань: такий собі шиїт в суспільстві («Із Хафіза був шиїт, виразнісінький шиїт») (Кримський, 1974, с. 181). Такий висновок зробив Кримський після аналізу текстів поета: в Ширазі переважав сунітський

напрямок ісламу. Показова алузія, яка свідчить про імпліцитного читача творів Кримського. В Російській імперії за популяризацію Хафіза та суфізму Кримський зазнав переслідувань. Духовна цензура порушила проти нього справу за безбожність та богохульство в сходознавчих працях. (Шокало, 2005, с. 146).

Хафіз намагався дистанціюватися від правил і норм суспільства. Поет вважав, що досвід тісного зв'язку з природою є можливим джерелом досягнення Бога. В такий спосіб можна здобути унікальне бачення, що виходить за межі звичних категорій цього світу. Це унікальне Хафізове бачення виходу за межі матеріального світу не позбавлене рис ісламської філософії (Oroskhan, 2021, с. 478). Проте з боку ортодоксальних сунітів та послідовників офіційної версії сунізму Хафіз отримав нещадну критику. Він відмовлявся від аскетизму та догматизму і закликав пізнавати навколишній світ у всій множинності. Такі думки не підтримували його сучасники. Хафіз не був афілійований із жодною суфійською інституцією. Крім того він не обмежувався тільки однією релігійною системою, натомість шукав в усьому внутрішній сенс. Психологічну відряду Хафіз шукав в поезії (Шокало, 2005, с. 146). Хафіз чітко показав, що його ідеальним бажанням є наближення людини до Бога. Головним завданням - досягнення можливості побачити істину життя (Oroskhan, 2021, с. 479).

При аналізі творів Кримського в контексті горизонту очікування, варто враховувати можливість асоціації поета із Хафізом. Олександр Шокало вважає, що створення збірки «Пальмове гілля» і відображення у ній інтимної лірики Хафіза – це почуття до Лесі Українки та складна особиста доля самого Кримського (2005, с. 142-143). Він так само зазнавав переслідувань в Росії. Духовна цензура порушувала справу за безбожність і богохульство (Шокало, 2005, с. 146). Паралелі із життям та творчістю Хафіза здаються очевидними.

Отже, можна припустити, що Кримський, окрім того, що шукав ментальної втечі в творах Хафіза, також міг сприймати себе через призму творів і життєвого шляху персидського поета. Здатність інтегрувати свою

особистість у контекст сприйняття (рецепції) може свідчити про готовність та бажання більш глибокого розуміння, емоційного занурення тощо (Філянін, 2023а, с. 227-228).

Хафіз провів тривалий час у філософських та релігійних пошуках і в результаті прийшов до заперечення догм ісламу та прихильності до вільної ідеї пантеїзму (Шокало, 2005, с. 148-149). Пантеїстичний напрямок суфізму, до якого наблизився Хафіз, виник під впливом реформаторських ідей буддизму Дх'яна (Дзен), де досягнення світу відбувається шляхом як раціоналізму так і містицизму. Іранський поет шукав істину як одного з виявів Усеєдиного життя (Шокало, 2005, с. 146). Для Хафіза також чимале значення має концепт любові. Остання виходить за межі раціональності. Людина може досягти вічного королівства Божої присутності лише тоді, коли вона перебуває в тісному зв'язку з поняттям любові та співчуття. Таким чином, Хафіз висловлює думку щодо пріоритету любові над розумом (Oroskhan, 2021, с. 478).

Хафіз мав надзвичайний вплив на всю перську культуру і навіть більше, на культуру мусульманського світу та її ретрансляторів. «Лірики XV ст. (та й наступних) усі наслідували Хафізові...», – зазначав Кримський (Крымский, 1892). Основоположник узбецької літератури Навої (XV ст.) називав Хафіза «проводирем і вождем істини». Джамі, класик персько-таджицької літератури (XV ст.) називав його «проводирем поетів». Його шанував Гете (Шокало, 2002). Поезія Хафіза досі є невід'ємною частиною релігійного та культурного середовища Туреччини та Персії. Хафіз сьогодні є національним поетом Ірану (Aneer, 1999, с. 33). Доволі символічним є те, що Кримський став знаковою постаттю у своєму оточенні та для своєї справи, як і особа, чиєю творчістю він так захоплювався.

В одному із листів Франку Кримський писав: «Здається мені, однак, що й Вам, як і мені, найбільше мусили сподобатися не любовні пісні Гафеза, не заклики до бенкетування, але його напади проти духівників, бо там поет стоїть на загальнолюдським ґрунті не раз висловлює дуже глибокі гадки. І от я задумав узяти три його вірші з цієї категорії та й послати Вам: може

надрукуєте в «Народі». Вибрав іменно їх не через те, що вони найкращі, а попросту – їх віршевий переклад був у мене готовий передше од других» (Кримський, 1973). Надруковані ці вірші були через чотири роки журналі «Житє і слово», за яке відповідала Ольга Франко. Сьогодні цей рукопис зберігається в архіві Івана Франка, в папці із його листами. (Шокало, 2005, с. 148).

В рецепції Кримського Хафіз постає поезією життя і насолодою від цього життя. Також дослідник вказував про Хафізові заклики до єдиної людської віри: «І от в обличенню черців та духівників Гафіз набірається прямо пророцького духу. Намість мохаммеданства він закликає до однієї, спільної всієї людської віри» (Шокало, 2005, с. 148).

Таким чином перекладацька діяльність Кримського значним чином пов'язується окрім професійного інтересу дослідника, ще й з його особистим життям. Справедливими постають припущення про асоціацію Кримським самого себе із представниками мусульманської літератури, зокрема із Хафізом. В даному випадку його рецепція знову виражається в можливості бачити власне «Я» в світі мусульманського Сходу, що підтверджує ментальну імерсію Кримського в Східний світ.

Академічному дослідженню Сходу Кримський присвятив усе своє життя. Його зусилля, кількість праць, різноманітність тем і сюжетів, якісно виділяються серед дослідників всього східноєвропейського академічного простору кінця XIX – початку XX ст. Тісна взаємодія з українськими інтелектуалами сприяла усвідомленню власного місця в українському публічному дискурсі, помножила особистий інтерес. Тому маємо винятковий академічний результат. Кримський виділяв різні культури Сходу, чітко їх розмежовуючи, чим відрізнявся від загальноєвропейського наративу. Розуміння тонкощів суспільного, культурного життя мусульман, особливостей політичного устрою та взаємозв'язків мусульманського світу, а також готовність до ментальної проєкції свого «Я» в мусульманську культуру – характерні ознаки поглядів Кримського. Рецепції мусульманського світу

Кримського мають глибокий академічний характер, що є зрозумілим з огляду на його походження та професійне життя. Результат діяльності має виключне значення, пояснює закономірність та особливість становлення українського сходознавства. Імпліцитний читач Кримського, з огляду на стан розвитку сходознавства кінця XIX – початку XX ст., розрахований на майбутні покоління сходознавців та глибоке розуміння Сходу.



## Висновки

Дослідження рецепції мусульманського світу в українському публічному дискурсі другої половини XIX – початку XX ст. дозволило дійти висновків, які підкреслюють не лише наявність такого дискурсу в тогочасному українському інтелектуальному просторі, а й його різнопланове та широке побутування.

Історіографічний аналіз з акцентом на сучасній історіографічній ситуації засвідчив, що мусульманський дискурс є актуальним й сьогодні для українських інтелектуалів, які через ревізію поглядів діячів українського національного відродження в останні роки посилили звучання ісламознавчих студій в Україні. Сучасним українським літературознавцям належить першість у зміні ракурсу поглядів на діячів українського національного відродження (Куліш, Коцюбинський, Леся Українка), творчість яких виходила далеко за межі україноцентричних сюжетів. Орієнтальні уподобання українських письменників другої половини XIX – початку XX ст. дозволили сучасним дослідникам сформувати інший комунікативний ланцюг текстів, який поєднує їх одночасно з літературою Заходу і Сходу. Якщо додати до академічних праць сучасних літературознавців зусилля істориків, які в останні роки активно досліджують мусульманську складову історії України, релігієзнавців, які зосередилися на теоріях та суспільних практиках мусульман, побутування ісламу в публічній сфері, то можна говорити про вдалий початок Islamic Study в Україні.

Формування репрезентативної джерельної бази поглибило відчуття про спільність та єдність українського інтелектуального простору другої половини XIX – початку XX ст., в якому академічні, публіцистичні та художні тексти об'єднані інституційно, не диференційовані дисциплінарно та мають широку читацьку аудиторію. Остання за рахунок поширення української національної ідеї збільшувалася численно, однак і на початок XX ст. обмежувалася відносно

невеликим колом суспільних діячів з українською ідентичністю. Мова йде про представників освітніх інституцій, меценатів української культури тощо.

Образ мусульманського світу українського публічного дискурсу мав складну конфігурацію та поліфонічне звучання, в якому негативні риси одночасно перекликалися з позитивними, розбавлялися імерсійною рефлексією. Цей образ конструювався текстами (джерельна база даного дослідження), які є різними за дисциплінарним полем (історія, етнографія, фольклористика) та жанрами літератури (поеми, оповідання, романи), місцем та роллю мусульманського світу в ньому (фон чи центральна тема).

Міждисциплінарний підхід дозволив, використовуючи визнану серед літературознавців методологію теорії рецепції, отримати позитивні результати у дослідженні з інтелектуальної історії. Акцент на ролі врахування інтересів, смаків, суспільних та культурних орієнтирів читача при виробництві тексту дозволив охарактеризувати український публічний дискурс в його ставленні до мусульманської культури. Світ Сходу – постійний супутник українського інтелектуального простору.

При всій важливості тексту та читача для функціонування публічного дискурсу, роль автора для українського інтелектуального простору лишається вагомою. Це пояснюється особливостями існування української національної ідеї в умовах протистояння з імперіями, особливо Російською. Сміливість та авторитет автора дозволяли продукувати та поширювати нестандартні ідеї, очікувати на їхнє позитивне сприйняття аудиторією. Тому оригінальні погляди Драгоманова («турки внутрішні», які гірші за зовнішні) та Куліша (віротерпимість як цінність та релігійна толерантність кримського хана) знаходили свій відгук, сприймалися як тези, котрі варті уваги.

Мусульманський світ асоціювався українськими інтелектуалами переважно з кримськими татарами (татари у тодішній термінології) та турками Османської імперії. Він викликав складні історичні рефлексії. Історичні дослідження другої половини XIX ст., вкорінені в етнографізм та фольклоризм, становили домінуючий оціночний каркас: татарам відводилася

роль ворога або каталізатора козацтва (рідше, переважно в академічних студіях). Спільний термін «татари», розповсюджений в російському публіцистичному середовищі, одночасно позначав монгол і кримських татар, сприяв домінуванню негативного образу, гальмував вироблення власного українського підходу.

Аналіз українських часописів «Основа» та «Киевская старина» висвітлюють вагу мусульманського дискурсу у загальному україноцентричному інтелектуальному просторі та способи його функціонування. В «Основі» фоново домінує негативний образ татар як споконвічних ворогів. Цей образ перекликається із російською риторикою щодо виправдання завоювання Північного Причорномор'я, зазіхань на Балкани. Вона супроводжувалась історичними та релігійними рефлексіями: давніми провинами турків та татар по відношенню до християнського населення.

Розвиток, подальша кристалізація та інституалізація українського суспільного руху мали своєю складовою зміну ролі та ваги мусульманського світу в українському дискурсі. Тож на сторінках «Киевской старины» з'явилися тексти з чітко окресленим мусульманським звучанням. Показовим є поява текстів, пов'язаних з Кримом та кримськими татарами, на сторінках україноцентричного видання, які можна розглядати як своєрідні ментальні маркери просторових меж українського інтелектуального простору, «символічної географії». На сторінках «Киевской старины» окреслився сюжет з категорії «вічного» для українських фольклору та літератури. Показово, що він постав у межах образу мусульманського світу. Це романтизована доля української жінки (несвідома деконструкція тропу про принцесу), яка в умовах султанського гарему перетворюється на Роксолану (академічні студії Драгоманова, поема Комарової).

Орієнтальні мотиви, характерні для західноєвропейського дискурсу, присутні також і в текстах українських авторів. Проте, ступінь наближення іншого (в імагологічному розумінні) є не такою віддаленою та сторонньою.

Географічна наближеність, тривале сусідство та культурні взаємовпливи східних культур та українців випрацьовували інше сприйняття мусульманського світу. Українське сходознавство, маючи спільні загальні риси із західноєвропейським орієнталізмом (колерит та екзотичність іншого), на практиці відрізнялося та мало власну специфіку. Релігійне дистанціювання з відповідною риторикою є характерною ознакою українського дискурсу, спричиненою християнським горизонтом очікування та впливом романтичних козацьких наративів. Натомість, спільні колоніальні реалії другої половини XIX – початку XX ст. для українців та кримських татар сприяли іншому, більш емпатичному міжкультурному прочитанню. Тому у поезіях Лесі Українки ракурс до історії змінюється: підкорене та зруйноване Кримське ханство має славетне давнє минуле. Такі імагологічні інтеракції якісно відрізняють українські східні сюжети від європейських та російських.

Художнім творам належить визначне місце у рецепції світу мусульман. Завдяки текстам, написаним наприкінці XIX – на початку XX ст., ракурс висвітлення мусульманських культур змінився. З одного боку, бачимо твори, присвячені класичним для мусульман коранічним сюжетам, наприклад, «Магомет і Хадиза» Куліша. Вони з'явилися завдяки глибоким релігійно-філософським рефлексіям та роздумам українських інтелектуалів. Для Куліша зацікавленість Кораном відбулася на фоні перекладу Біблії на українську мову. З іншого, емоційність текстів, наповнених емпатією, – результат безпосередніх контактів з Кримом та кримськими татарами. Леся Українка та Михайло Коцюбинський мали досвід проживання в Криму. Їхні тексти, особливо поетичні, сприяли формуванню позитивного ставлення до мусульманської культури та народів, які сповідують іслам. Тому наприкінці XIX – на початку XX ст. в українському публічному дискурсі з'явилися тексти, в яких є не лише толерантне ставлення до мусульман, а заглиблення в їхній світ. Імагологічні мотиви, покладені в основу кількох оповідань Коцюбинського, дозволили автору-імпресіоністу відтворити складність внутрішнього мусульманського джадістського дискурсу як частини

кримськотатарського повсякдення. Через твори Коцюбинського український читач опинився у світі мусульман на боці прихильників ідей джадідизму – головних героїв автора. Так в українському публічному дискурсі реалізувалися ідеї та прагнення кримськотатарського інтелектуала, реформатора Гаспринського.

Подальший розвиток академічних студій, заглибленість істориків в документальні джерела (Куліш, Лашков, Львов), фокусування етнографів, антропологів (Вовк), мовознавців та літературознавців (Драгоманов) на методології дослідження обумовили зміну оціночних суджень щодо ролі кримських татар (тюрків в більш широкому плані) в українському минулому, особливостях лінгвістики, фольклору тощо. Україна, особливо Південь, як контактна, фронтрна зона, сформувалася за умови взаємовпливів багатьох народів і культур. Наприкінці XIX – початку XX ст. Схід, як культурний вимір, зайняв виключне місце в свідомості українських інтелектуалів. Українською особливістю в цьому контексті є південне географічне розташування «Східного» світу. Згодом, в XX – на початку XXI ст. інтерес до сходознавчих студій набуде подальшого розвитку.

Взаємовплив адресатів та адресантів в українському публічному дискурсі посилювався контекстом – епістолярною культурою інтелектуальної еліти періоду, відкритістю до дискусії та гостротою звучання в інтелектуальному просторі українського слова. Зовнішні межі останнього на інституційному рівні визначалися Російською імперією. Аналіз листування українських інтелектуалів дозволив встановити визначальну роль Кримського, як їхнього адресанта та конкретного читача. Це є особливо виразним у випадку з Лесею Українкою. В той же час, творчість Кримського, його чітка україноцентрична орієнтація є результатом існування та оперування українського публічного дискурсу. Українські пошуки «свого» через вивчення «чужого» та увага до «іншого» відображалися в перекладах поезії Хафіза, Фірдоусі, Сааді Кримським, змалюванні Криму Лесею Українкою та Коцюбинським. Особі Хафіза Ширазі, та його текстам належить помітне місце

в українському публічному дискурсі: від зацікавленості Куліша, до перекладів та академічного дослідження Кримським.

Розвиваючи ідеї Драгоманова та Франка про взаємовпливи у світовому літературному процесі, Кримський поглибив україністику перекладами східної класики, збагативши тим самим реального українського читача. Академічні сходознавчі праці Кримського мали іншого імпліцитного читача – добре обізнаного в історії, культурі, літературі народів Сходу. Отже, Кримський орієнтувався на віддалену перспективу та накреслював напрямки розвитку українського сходознавства, друге відродження якого в Україні відбувається зараз. Дане дослідження підкреслює та робить наголос на релевантності ісламознавчих студій для сучасного українського інтелектуального простору.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела

Гаспринский, И., 1881. *Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина*. Симферополь: Тип. Спиро.

Гаспринський, І., 2021. *Молла Аббас*. Київ: МастерКниг.

Дорошенко, В., 1912. *Систематичний Показчик до «Киевской Старины» і «України»: критична оцінка, поправки у доповнення*. Львів; Київ: Издание Полтавской ученой архивной комиссии.

Драгоманов, М., 1876а. Про українських козаків, татар та турків. *Ізборник*, [онлайн] Доступно: <http://litopys.org.ua/drag/drag07.htm> [Дата звернення: 20 червня 2022].

Драгоманов, М., 1876b. *Турки внутренние і внешние: Письмо к издателю «Нового времени»*, Geneve-Bale-Lyon: H. Georg, Libraire-Editeur.

Драгоманов, М., 1991. *Про українських козаків, татар та турків : з дод. про життя Михайла Драгоманова*. Київ: Дніпро.

Закревский, Н., 1862. Старосвѣтскій бандуристъ. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Листопадъ (октябрь). С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша. Тиблена и к°, с. 27-48.

Записки крымскаго горн. клуба, 1896. Отношенія между Запорожьем и Крымом. Л. Львова. *Кіевская старина*. Т. LIII. Іюнь. Кіев. с. 106-107.

Исмаил, 1903. Самодеятельность мусульманки, *Терджиман*, № 45.

Ка-па, 1861. Мои воспоминанія. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Ноябрь-декабрь. С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 62-74.

Козак Белебень, 1861. Листи съ хутора. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Ноябрь-декабрь. С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 122-128.

Комаров, Б., 1971а. *Леся Украинка и семья Комаровых: страницы воспоминаний*. Москва.

Комаров, Б., 1971b. *Одеські зустрічі. Спогади про Лесю Українку*. У: Костенка А. І., упоряд. Київ: Дніпро.

Комарова, ГМ., 1904. Роксолана. *Київська старина*, Т. LXXXV. Іюнь, Київ: типографія Імператорського Університету Св. Володимира. Акц[ионер]. О-ва Н.Т. Корчак-Новицького, с. 597-604.

Кондратович, Ф., 1883. Задунайська Сечь (по міснім воспомініям и разсказам). *Київська старина*. Т. V. Январь. Київ: Типографія Г.Т. Корчак-Новицького, с.27-66

Коран, 2016. Переклад смислів українською мовою / переклад Михайла Якубовича. Дніпро: Середняк Т.К.

Костомаров, М., 1862. Черты южнорусской народной истории. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Листопадъ (октябрь). С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша. Тиблена и к°, с. 1-19.

Костомаров, Н., 1861. Ответ на выходки газеты (краковской) «Czas» и журнала «Revue contemporaine» *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Февраль. Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 121-135.

Котляревський, ОО., 1862. Были-ли малоруссы исконнымн обитателями полянской земли. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Листопадъ (октябрь). С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша. Тиблена и к°, с. 1-12.

Коцюбинський, М., 1899. *В путях Шайтана і інші оповідання*. Львів: Українсько-руська видавнича спілка.

Коцюбинський, М., 1902. На камені. Чернігів. [Онлайн] Доступно: [https://docs.google.com/viewer?url=https%3A%2F%2Fshron3.chtyvo.org.ua%2FKotsiubynskyi%2FNa\\_kameni.pdf&urp=gmail\\_link](https://docs.google.com/viewer?url=https%3A%2F%2Fshron3.chtyvo.org.ua%2FKotsiubynskyi%2FNa_kameni.pdf&urp=gmail_link) [Дата звернення: 17 квітня 2021].

Коцюбинський, М., 1905. Під Мінаретами (Оповідання), *Київська старина*, Т. LXXXVIII, Март. Київ: типографія Імператорського Університету Св. Володимира. Акц[ионер]. О-ва Г.Т. Корчак-Новицького, с. 373-422.



Коцюбинський, М., 1974а. *Твори в семи томах. Т.2. Повісті та оповідання (1897 – 1908)*. Київ: Наукова думка.

Коцюбинський, М., 1974б. *Твори в семи томах. Т.5 Листи (1886-1904)*. Київ: Наукова думка.

Кримський А., 1973. *Твори в п'яти томах. Т. 5. Кн.1: Листи (1890-1917)*. Київ: Наукова думка.

Кримський, А., 1904. *Мусульманство і його будучність*. Львів.

Кримський, А., 1928. *Старий схоластичний мусульманський університет при мечеті Азгар у Каїрі*. В: Збірник історично-філологічного відділу ВУА, № 83, с. 58-59, с. 72-78.

Кримський, А., 1972. *Твори у п'яти томах. Т. 1: Поетичні твори, оповідання*. Київ: Наукова думка.

Кримський, А., 1974. *Твори у п'яти томах. Т. 4. Сходознавство*. Київ: Наукова Думка.

Кримський, А., 1996. *Історія Туреччини*. Передмова О. Пріцака. Київ-Львів: ОЛІР.

Кримський, А.Ю, 2010. *Вибрані сходознавчі праці у 5 томах. Т. 3: Тюркологія*. Київ: ВД «Стилос».

Кримський, А.Ю. ред., 1930. *Студії з Криму, I-IX: відбитки з «Записок Історично-Філологічного Відділу»*. Київ: УАН.

Кримський, А.Ю., 1919. *Бейрутські оповідання (1897)*. Київ: Друкарня Українського Наукового Товариства.

Кримський, А.Ю., 2007. *Вибрані сходознавчі праці: в 5 т. Т. 1: Арабістика*. Київ: ВД «Стилос».

Кримський, Х., 1890. Один з перських протестантів – Хейям. *Народ*. № 22. С.353-354.

Крымский, А., 1899. *Мусульманство и его будущность*. Москва: Издание магазина «Книжное Дело».

Крымский, А., 1903. *Всемусульманский университет при мечети 'Азхар в Каире, его прошлое, его современная наука, печать и журнальная*

деятельность. В: Древности восточные. Труды Восточной комиссии Московского археологического общества, с. 169-199.

Крымский, А., 1895. Рецензия на: Мюллер А., *История ислама с основания до новейших времен*. Перевод с немецкого под редакцией приват-доцента Н. А. Медникова. *Этнографическое обозрение*, кн. 24, № 1. Москва. с.135-137.

Крымский, А.Е., 1975. *Письма из Ливана (1896-1898)*. Москва: Наука.

Крымский, А.Е., 2003. *История мусульманства*. Москва: Кучково поле.

Крымский, А.Е., 1892. *Персидский язык и литература*. В: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, Т. XXIII, СПб.

Кузьменко, П., 1861. Погане поле. *Основа: южно-русский литературно-ученый вѣстникъ*, Февраль. Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 41-44.

Кузьмичевский, П., 1886а. Турецкие анекдоты в украинской народной словесности. *Кіевская старина*, Т. XIV, Февраль. Киев: Тип. А. Давиденко, с. 209-239.

Кузьмичевский, П., 1886б. Турецкие анекдоты в украинской народной словесности (Окончаніе). *Кіевская старина*, Т. XIV, Март. Киев: Тип. А. Давиденко, с. 445-467.

Кулеш, П.А., 1843. Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад. Киев: Университетская типография.

Куліш, П.А., 1883. *Магомет і Хадиза*. Львів: друкарня Кароля Будвейсера.

Куліш, П., 1861а. Виговщина. *Основа: южно-русский литературно-ученый вѣстникъ*, Ноябрь-декабрь. С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 1-15.

Куліш, П., 1861б. Примѣчанія къ поэмѣ «Настуся» *Основа: южно-русский литературно-ученый вѣстникъ*, Ноябрь-декабрь. С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 13-16.

Куліш, П., 1861с. *Иванъ Петровичъ Котляревскій, Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Февраль. Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 163-175.

Куліш, П., 1874. *Исторія возсоединенія Руси*. Т. 1. Санкт-Петербург: Общественная польза.

Куліш, П., 1899. *Маруся Богуславка*. [Онлайн] доступно: [https://shron2.chtyvo.org.ua/Kulish/Marusia\\_Bohuslavka\\_vyd\\_1899.pdf?](https://shron2.chtyvo.org.ua/Kulish/Marusia_Bohuslavka_vyd_1899.pdf) [Дата звернення: 20 вересня 2022].

Куліш, П., 1993. *Щоденник*. Вступне слово, упоряд. тексту, приміт. С.М. Кіржаєва. Київ.

Кухаренко, ЯГ., 1861. *Чорноморський побить. Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Ноябрь-декабрь. С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 6-41.

Л.М., 1861. *Талантъ. Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*. Ноябрь-декабрь. С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 75-87.

Лазаревский, А., 1897. Как Основалась «Киевская Старина». *Кіевская старина* (3). с.63–64.

Леся Українка, 1904. *На крилах пісень*. Доступно: [https://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainka/Na\\_krylakh\\_pisen\\_vyd\\_1904.pdf?](https://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainka/Na_krylakh_pisen_vyd_1904.pdf) [Дата звернення: 15 липня 2023].

Леся Українка, 1975-1979 *Зібрання творів: у 12 т.* Т. 10. Київ: Наукова думка, с. 113.

Леся Українка, 1978. *Листи (1898-1902)*. Зібрання творів в дванадцяти томах. Т.11. Київ: Наукова думка.

Леся Українка, 1979. *Листи (1903-1913)*. Зібрання творів в дванадцяти томах. Т.12. Київ: Наукова думка.

Леся Українка, 1981. *Кримські відгуки: Вірші, оповідання*. Сімферополь: Таврія.

«Лист» печерського архимандрита Іннокентія Гизеля на сбор милостыни для выкупа у татар пленника. Сообщ. А. Л., 1895. *Кіевская старина*. Т. 48 (февр.). Кіевъ. с. 53–54.

Львов, Л., 1895. *Отношения между Запорожьем и Крымом*. Одеса: Тип. Штаба Округа.

М.Л., 1904. Останній Гирей. *Кіевская старина*. с.73-102. [pdf] Доступно: [https://iht.knu.ua/library/ks/1904/pdf/kievskaya-starina-1904-4-F-\(0786-0815\).pdf](https://iht.knu.ua/library/ks/1904/pdf/kievskaya-starina-1904-4-F-(0786-0815).pdf) [Дата звернення: 15 листопада 2022].

Максимович, М., 1861. Письма о Богданѣ Хмельницкомъ, *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Февраль. Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 105-120.

Мельник, К., 1896. Сведенья о походе в Крым Михайла Дорошенка. *Кіевская старина*, Ноябрь. Кіев. с.274-286 .

Мизко, НД., 1861. Воспоминаніе о Соленикѣ, знаменитѣйшемъ украинскомъ актерѣ. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Февраль. Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 176-184.

Мюллер, А., 2004. *История ислама: От мусульманской Персии до падения мусульманской Испании*. Москва: АСТ.

Мюллер, А., 2018. *История ислама. От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов в XVI веке*. Пер. с нем. Москва: Центрполиграф.

Номись М., 1861. Крѣпостное населеніе въ Россіи по 10-й народной переписи. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*. Февраль. Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с.245-251.

Олена Пчілка, 1887. Дебора. *Перший вінок. Жіночий альманах*. Львів: з друкарні Товариства ім. Шевченка, с. 103-106.

«Основа» (1861–1862 pp.). *eScriptorium 2002-2024*. [онлайн]. Доступно: <http://escriptorium.univer.kharkov.ua/handle/1237075002/8354> [Дата звернення: 27 листопада 2022].

Письма протоіерея Арсенія Лебединцева, б. благочинаго церквей южного берега Крыма, к преосвященному Іннокентію, архієпископу

Херсонському и Таврическому, с донесеніями о ходе военных действий и состояніи церквей и духовенства во время 11-ти месячной осады Севастополя. 1896. *Кіевская старина*. Т. LII. Кіев: Типографія Г.Т. Корчакъ-Новицкаго, с. 1-37.

Письмо Орлика къ Стефану Яворському. 1862. Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ. Листопадъ (октябрь), С.-Перербург: Типографія И.А. Кулиша. Тиблена и к°, с. 1-28.

Распоряжение генерал-губернатора Глебова по случаю проезда турецкаго посланика через г. Кіев (1764 г.). 1892. А.А., *Кіевская старина*, Т. XXXVI. Кіев: Типограія Г.Т. Керчак-Новицкаго, с.146-148.

*Собрание ханумов*. 1904. Терджиман. № 07.

*Среди мусульманок*. 1903. Терджиман. № 41.

Стороженко, А.В., 1899. Где жили Переяславские торки? *Кіевская старина*, Т.64, февраль. с. 283-290.

Стороженко, О., 1861. Закоханий чортъ. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Февраль. Петербург: Типографія И.А. Кулиша, с. 14-40.

Странствованія чумака, бурсака и раба. 1897. Сообщ. Н.М., *Кіевская старина*. Октябрь. Кіевъ: Типографія Г.Т. Корчакъ-Ковицкаго, с.16-20.

Тургенев, И.С., 1987. *Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма*. В 18 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 4. Письма, 1859–1861. Москва.

Фірдоусі, А., 1896. *Шаг-Наме або Іранська книга царів*. Переклад з перської А. Кримський. Львів: друк. Ін-т Ставропіг.

Франко, І.Я., 1984. *Нарис з історії української літератури до 1890 року*. Зібрання творів у 50 т., Т. 41. Київ: Наукова думка.

Франко, І., 1898. Із секретів поетичної творчості. Львів: *Літературно-науковий вісник*, 1. с.17-26

Франко, І., 1955а. Леся Українка. У Франко Іван. Твори в 20-ти томах, Т. XVII, *Київ: Літературно-критичні статті*. с. 237-256.

Франко, І., 1955b. *Леся Українка*. [pdf] Доступно: [https://library.vspu.edu.ua/polki/franko/statti/Lesia\\_Ukrainka.pdf](https://library.vspu.edu.ua/polki/franko/statti/Lesia_Ukrainka.pdf). [дата звернення 16 травня 2023]

Франко, І., 1969. *Із секретів поетичної творчості*. Київ: Рад. письменник.

Франко, І., 1976–1986. *Зібрання творів: У 50 т. Т. 31*. Київ: Наук. думка.

Франко, І., 1981. Передмова [до видання: Уїльям Шекспір. Гамлет, принц датський. Переклад П.О. Куліша ... Львів, 1988] *Зібрання творів: У 50 т. Т. 32*, Київ: Наукова думка.

Шевченко, Т., 2003. *Зібрання творів у 6 т. Т.5*. Київ: Наукова думка.

Шевченко, Т.Г., 1861. Дневник. *Основа: южно-русский литературно-ученый вѣстникъ*. Сентябрь. Санкт-Петербург: Тип.Н. Тиблена і Ком., с. 13-24.

Якушкин, П., 1861. Путевыя Письма. *Основа: южно-русский литературно-ученый вѣстникъ*. Ноябрь-декабрь с. 88-121. [онлайн]. Доступно: [https://ia903207.us.archive.org/22/items/osnova\\_1861\\_11-12/osnova\\_1861\\_11-12\\_text.pdf](https://ia903207.us.archive.org/22/items/osnova_1861_11-12/osnova_1861_11-12_text.pdf) [Дата звернення: 10 листопада 2021].

The Holy Quran. 2013. English Translation by Maulana Muhammad Ali. Lahore, USA. URL: [https://islamforallmankind.com/wp-content/uploads/woocommerce\\_uploads/2019/12/Quran\\_by\\_Part.pdf](https://islamforallmankind.com/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2019/12/Quran_by_Part.pdf) [дата звернення 23 серпня 2023].

## Література

Абдулаева, Г., 2021. *Крымские татары: от этногенеза до государственности*. Київ: Гамазин.

Аблаєва, У., 2015. Традиційні головні убори кримських татар: до проблеми класифікації. *Народознавчі зошити*. № 4 (124), с. 860–867.

Агєєва, В.П., 2001. *Поетеса зламу століть: творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації*. Київ: Либідь.

Алимова Д. ред., Багирова И., 2012. *Історія общественно-культурного реформаторства в Центральной Азії и на Кавказе (XIX – начало XX века)* Самарканд: МИЦАИ.

Ананченко, Т., 2008. Одеськими стежками Лесі Українки (до 120-річчя першого приїзду Лесі в Одесу), *Наука і освіта: науково-практичний журнал*, № 8–9, с. 291–297.

Андрєєва, СС., 2023. Історичні взаємини українців з ісламським світом у рецепціях Бориса Грінченка (1863 - 1910). *Zaporizhzhia Historical Review*, 7(59), с. 216–222.

Андросова-Байда, ДО., Барабаш, НО., 2011. Петербург в історії роду Білозерських (в XIX – на поч. XX ст.) *Література та культура Полісся*, Вип. 66, с. 98–106.

Асанова, Е., 2021. Ісмаїл Гаспринський – провідник модернізації ісламського просвітительства та культури в Криму. *Українське Релігієзнавство*, (93), с. 87–105.

Бабишкін, О., 1955. *Леся Українка в Криму*. Сімферополь: Кримвидав.

Бабишкін, О.К., 1967. *Агатангел Кримський: літературний портрет*. Київ: Дніпро.

Барыков, О., 1862. Обычаи наследования у государственныхъ крестьянъ. *Основа: южно-русскій литературно-ученый вѣстникъ*, Листопадъ (октябрь). С.-Петербург: Типографія И.А. Кулиша. Тиблена и к°, с. 49-77.

Бекірова, Г., Іванець, А., Тищенко, Ю., Громенко, С., та Аблаєв, Б., 2020. *Історія Криму та кримськотатарського народу. Навчальний посібник*. Київ: «Кримська родина»; «Майстер Книг».

Бетлій, О., 2012. Історик на позовах із простором, або Чи можлива синхронізована історія? *Український гуманітарний огляд*, Вип. 16-17, с. 132-151.

Бикова, ТБ., 2017. Кримські татари в імперській Росії: витіснення з Батьківщини. *Український історичний журнал*, (4), с. 47-67.

Богдан, СК., 2011. Вербалізація образу моря в епістолярних текстах Лесі Українки. *Актуальні проблеми слов'янської філології*. Серія XXIV, частина 1, с. 116-123.

Богданович, І.О., 2002. Відображення обновленських реформ жіночої освіти мусульманської громади Російської Імперії на межі XIX – XX ст. на сторінках газети «Терджиман». *Культура народів Причорномор'я*. (27).

Бойко, ВВ., 2008. Эмиграционные движения крымских татар в Турцию в середине XIX – начале XX века: причины и влияние на социально-экономическое развитие Крыма. *Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «История»*, 21(60), с. 27-34.

Бондаренко ГП., Рецепція Біблії в поетичній спадщині українських поетів XIX СТ. *Закарпатські філологічні студії*, 2021, Випуск 19, Т. 1, с. 11-15.

Бондаренко, В., Єфімова, В., 2020. До 160-річчя від виходу друком журналу «Основа» (1861, Петербург). [онлайн]. Доступно: <http://pmu.in.ua/virtual-exhibitions/osnova/> [дата звернення 17 січня 2022].

Боряк, Г. ред., Баран, В., Гісцова, Л., Демченко, Л., Музичук, О., Найдено, П., та Шандра, В. 2013. *Українська ідентичність і мовне питання в Російській імперії: спроба державного регулювання (1847–1914): Збірник документів і матеріалів*. Київ: Інститут історії України, НАН України; Укрдержархів, ЦДІАК України.

Брехуненко В., Грибовський В., Мицик Ю., Піскун В., Синяк І. та Тарасенко І., 2018. *Між конфронтацією та взаємодією: українсько-кримські та українсько-ногайські стосунки в XVII – першій половині XX ст.* Київ: ІУАД.

Брехуненко, В., Бойко, П., та Заяць, А., 2023. *Просторові межі українського світу: комплекс уявлень та їхня реалізація в ранньомодерній Україні (XVI - XVIII ст.)*. Львів; Київ.

Брильов, Д.В., 2021. *Історія ісламу в Україні кінця XIX - початку XXI століть*. Доктор філософських наук. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова.



Бублейник, Л., 2005. Концепт море в ліриці Лесі Українки. У: Н. Сташенко (Упоряд.), *Леся Українка і сучасність: зб. наук. праць (Т. 2)*, Луцьк: Волинська обласна друкарня, с. 281–290.

Бур'ян, ЛМ, упоряд., 2016. *Закоханий в українське слово : до 170-річчя від дня народження Михайла Комарова : зб. матеріалів*, ред. ІС Шелестович, Одеса.

Василенко, М., 2007. Іван Франко – перший видавець творів Лесі Українки. У *Леся Українка і сучасність: зб. наук. пр.* Т. 4, книга 1, с. 344-357. Луцьк.

Василюк, О., 2014. Каїрський університет Аль-Азгар у дослідженнях Агатангела Кримського, *Сходознавство*, (65-66), pp. 32-42.

Василюк, ОД., 2009. Листи Лесі Українки до Агатангела Кримського, *Східний світ*, № 4, с. 79-87.

Ващенко, В., 2013. Ментальна географія епохи модерну: конструювання М. Грушевським «історичного простору» України, Європи та Росії, *Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки*, Вип. 7, с. 33-58.

Ващенко, В., 2023. Рецепція образу турок і кримських татар в інтелектуальній історії М. Драгоманова: Російська Імперія як «Російська Туреччина». *Zaporizhzhia Historical Review*, 7(59), с. 211–215.

Венгерська, ВО., 2013. «Українські проекти» та націотворення в імперіях Романових Габсбургів: ідеї, концепції, практики. Доктор наук. Інститут історії України НАН України.

Венгерська, ВО., 2011. Український національний проект та російські столиці в ХІХ ст. *Гілея: Науковий вісник*, 5(47), 12-17.

Верменич, Я., 2014. Просторове моделювання історії: зміна парадигм, *Схід і Південь України: час, простір, соціум*, Т. 1, pp. 13-40.

Вечірко, О., 2018. Художній світ «Кримських сонетів» Адама Міцкевича: методичний аспект. *Наукові записки. Серія: Філологічні науки*, 1(164), 176-181.

Вишняк, М., 1993, Крим в житті і творчості Лесі Українки. *Леся Українка і сучасність : Тези доповідей та повідомлень міжнародної науково-теоретичної конференції*, Одеський державний університет ім. І.І. Мечникова, Одеса, с. 73-75.

Вівчар, С., 2020. *Українські просвітителі та іслам*, 2-га ред., допов., Київ.

Вівчар, С., 2016. *Про перший український переклад поеми «Шах-наме»*. [онлайн] Доступно: <https://islam.in.ua/ua/islamoznavstvo/pro-pershyy-ukrayinskyu-pereklad-roemu-shah-name> [Дата звернення: 22 травня 2021].

Вітязь, АВ., 2023. Образи та символи у кримськотатарській літературі, історії, культурі та їх значення, *Міжнародний науковий журнал «Грааль науки»*, [електронний журнал], № 29, pp. 377-381. DOI: 10.36074/grail-of-science.07.07.2023.065.

Вічар, С. упоряд., Чернієнко, В., 2021. *Іван Франко і мусульманський світ: твори Івана Франка*. Київ: Львівський національний літературно-меморіальний музей Івана Франка.

Вовк, ДВ., 2022. «Магомет і Хадиза» П. Куліша й «Повстання ісламу» П. Б. Шеллі: порівняльний аспект. *Філологічні студії: зб. наук. пр. студентів і магістрантів ф-ту філології та журналістики, XVIII*, с.41-42.

Волькенштейн, М., 1970. *Стихи как сложная информационная система*. «Наука и жизнь», 1. [онлайн] Доступно: [https://lib.misto.kiev.ua/CULTURE/stihi\\_v.dhtml](https://lib.misto.kiev.ua/CULTURE/stihi_v.dhtml) [Дата звернення: 18 травня 2021].

Воронов, ВІ., 2024. Комеморація Тараса Шевченка на українських землях на рубежі ХІІІ – ХХ ст. (за матеріалами «Киевской старины»). *Грані: наук. альманах*, 27(1), 23–35. [електронний журнал] <https://doi.org/10.15421/172404>

Вульф, Л., 2009. *Винайдення Східної Європи. Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва*, Київ.

Гавриловська, М., 2013. Особливості зображення татар у творах та епістолярії Михайла Коцюбинського. *Синопис: текст, контекст, медіа*, 3-4, [Онлайн] Доступно: <https://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/70/60> [Дата звернення: 25 жовтня 2022].

Ганкевич, В., 2000а. Основні напрямки джадидистського руху серед кримських татар (кінець XIX – початок XX ст.), *Сходознавство*, № 9–10, с. 222–229.

Ганкевич, В., 2000b. На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851-1914). Симферополь: ДОЛЯ.

Ганкевич, В., 2002. Ісмаїл Бей Мустафа оглу Гаспринський (1851-1914). *Zaporizhzhia Historical Review*, 1(14), с. 67-72.

Ганкевич, В.Ю., Шендрикова, С.П., 2004. Виникнення першого кримськотатарського жіночого періодичного видання. *Культура народів Причорномор'я*. Т. 2, (49). с. 16–19.

Гафаров, А.А., 2009. Эволюция татарской общественно-политической мысли во второй половине XIX века: от просветительства к национально-освободительной идеологии. *ученые записки казанского государственного университета. Гуманитарные науки*, 151(2), с. 34-42.

Гафаров, А.А., Буравлёва, В.В., 2012. Социокультурные сдвиги в жизни российских мусульман в контексте общеисламской модернизации (XIX век). *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств*, (4), с. 141-146.

Гимадеева, Л.И., 2000. *Историко-лингвистический анализ языка газеты «Терджиман» (1883-1918) И. Гаспринского*. Ph.D. Казанский государственный университет.

Голик, Р., 2011. Книжна культура, читання й етносоціальні уявлення галичан кінця XIX – початку XX ст. *Вісник Львівського університету. Серія книгознавчої бібліотекознавства та інформаційних технологій*, 2011, Вип. 6. с. 98-108

Головій, ОМ., 2011. «Ми... вже привикли до моря і воно до нас»: мариністичні мотиви в епістолярній і прозовій спадщині Лесі Українки. *Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія XXIV, частина 1*, с. 123-132.

Гончар, О., 2019. П. Куліш і М. Костомаров у калейдоскопі українофільського руху (до 200-літнього ювілею П. Куліша). *Історіографічні дослідження в Україні*, Вип. 30, с. 6-35.

Горбатюк, В., 2010. Іван Франко та Леся Українка у літературі, громадських справах і у буденному житті. *Українська біографістика*, 6, с. 193-216.

Грабович, Г., 1997а, *Теорія та історія: «горизонт сподівань» і рання реценція нової української літератури*, в *До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка*. Київ: Основи.

Грабович, Г., 1997б. *До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка. Теорія та історія: «горизонт сподівань» і рання реценція нової української літератури*. Київ: Основи.

Грибовський, В., 2010/2011. Хитрість географічного розуму, *Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки*, Вип. 15, pp. 45-60.

Гримич, МВ., 2021. Особа дослідника-польовика в «Бейрутських оповіданнях» Агатангела Кримського. *Культура слова*. Вип.95, с. 43-52.

Грицик, ЛВ., 2020. Орієнтальні наративи Пантелеймона Куліша. *Літературознавчі студії*, 1(59), с. 14-23.

Гром'як, Р., ред. 2004. *Літературознавча реценція і компаративістський дискурс*. Тернопіль: «Підручники і посібники».

Гуменюк, В., 2015, Художнє осягнення кримськотатарських реалій у творчості Лесі Українки. Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності, *Збірник матеріалів IV Міжнародної науково-теоретичної конференції 1–2 жовтня 2015 року*, Житомир, с. 257.

Гурницький, К.І., 1971. *Кримський як історик*. Київ: Наукова думка.

Даниленко, С., 2013. Українська інтелігенція в Русі за національно-культурне відродження (др. пол. XIX – поч. XX ст.), *Український історичний збірник*, 16, с. 119-130.

Данилюк, Н., 2020. Мовний образ Криму в поезії Лесі Українки, *Культура слова*, [електронний журнал], №93, стор. 88-99. 10.37919/0201-419X-2020.93.7/.

Девдюк, ІВ., 2013. Російське письменство на сторінках «Щоденника» Пантелеймона Куліша. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Літературознавство*, (3), с. 36-38.

Десенко, М.Л., ред. 2015. *Леся Українка в Одесі: бібліогр. покажч.: Література за 1980–2014 рр.* Одеса: Літературна Одеса, вип. 15.

Дзера, ОВ., 2014. Історія українських перекладів Святого Письма. *Іноземна філологія*, Вип. 127(2), с. 214-222.

Динікова, Л., 2015а. Публіцистичний спадок І. Гаспринського на сторінках газети Терджиман. *Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія: Філологічні науки*, с. 101-108.

Динікова, ЛШ., Тільняк, НВ., та Сидоренко, ЛМ. 2015b. Жанротворчий потенціал видання «Терджиман». *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Серія : Філологія. Педагогіка*, 6, с. 34-38.

Динікова, ЛШ., Новак, ОМ., 2012. Ісмаїл Гаспринський: власне просвітництво заради просвітництва кримськотатарського етносу. *Культура народів Причорномор'я*, № 237, с. 147-151.

Дмитренко, В., 2008. Особливості рецепції творчості Лесі Українки в романі Г. Брасюка «Донна Анна». *Леся Українка і сучасність: Зб. наук. пр.* . Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, т. 4, кн. 2, стор. 116-123.

Драй-Хмара, М., 2002. Леся Українка: життя й творчість. *Літературно-наукова спадщина*. Київ: Наукова думка.

Дранов, А.В., 1999. Горизонт ожидания. *Современное зарубежное литературоведение (стран Западной Европы и США): концепции, школы, термины, Энци. Справочник*. Москва: Интрада – ИНИОН, с. 27-29.

Дубровіна, Л.А., 1998. *Історія Національної бібліотеки України імені В. Вернадського, 1918–1941*. Київ: НБУВ.

Дудко, В., 2007. Марко Вовчок у журналі «Основа»: реалії і міфи, *Спадщина: Літературне джерелознавство. Текстологія*, Київ, 3, pp. 7-56.

Дудко, В., 2013. Хронологія видання журналу «ОСНОВА», *Український археологічний щорічник*, 18, с. 272-295. [

Дудко. В., 2012. *Журнал «Основа» як проект петербурзької української громади*. [онлайн]. Доступно:

<http://www.historians.in.ua/index.php/en/statti/456-viktor-dudko-zhurnal-osnova-iak-proekt-peterburzkoj-ukrainskoi-hromady>. [дата звернення 13 листопад 2023].

Єрмоленко, О. упоряд., та ін., 2007а. *Листи до дружини*. Київ: Ярославів Вал.

Єрмоленко, О. упоряд., та ін., 2007б. *Я так поріднився з тобою*. Київ: Ярославів Вал.

Єрмоленко, О.І., Коцюбинська, Н.М., 2010. Михайло Коцюбинський (1864 – 1913): Життя та творчість. Чернігів.

Єрмоленко, С., 2010. Пантелеймон Куліш в історії української літературної мови. *Культура слова*, Вип. 72, с. 6-15.

Жулинський, М., Сулима, М., Скупейко, Л. та ін. 2003. *Леся Українка і сучасність: зб. наук. пр.: до 130-річчя від дня народж. Лесі Українки*. Луцьк: Вид-во «Волинська обласна друкарня».

Забужко, О., 2018. *Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*. Київ: Комора.

Зеленська, Л., 1995. Іван Пулюй та подружжя Кулішів. *Сіверянський літопис*, № 3, с. 73-76.

Зіядінова, ЕА., 2007. Символіка образів тварин та птахів у кримськотатарських народних піснях. *Культура народів Причорномор'я*. 116, с. 13-19.

Іваненко, В.Г., 1986. *Крим у житті й творчості Лесі Українки. Кримські спогади: вірші, поеми, проза, листи*. Сімферополь: Таврія.

Івашків, ВМ., 2019. Пантелеймон Куліш – «перший справді національний письменник український». *Слово і Час*, № 8, с. 3-13.

Ісмагілов, С.В., Козловський, І.А., Халіков, Р.Х., та Якубович, М.М., 2021. *Іслам: Енциклопедичний словник*. Київ: Бібліотека ісламознавства, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Видавництво Руслана Халікова.

Ісмагілов, С.В., Якубович, М.М., 2018. *Ісламознавство: навчальний посібник*. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД».

Калениченко, Н., 1967. *Великий сонцеклонник: життя і творчість Михайла Коцюбинського*. Київ: Дніпро.

Капленко, ОМ., 2022. Концептуально і натхненно. Рецензія на книгу Самойленка Г. В. «Пантелеймон Куліш і Ганна Барвінок: доля, Україна, любов (мотронівський період життя і творчості)»: монографія. *Література та культура Полісся*, № 106, Серія «Філологічні науки» № 20, с. 232-235.

Кемпер, М., 2008. *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789– 1889): исламский дискурс под русским господством*. Казань: Российский исламский ун-т.

Кемпер, М., 2018. Шихалиев Ш. Кадимидская и джадидская система образования в Дагестане: взгляд на преподавание арабского языка и ислама в XX в. *Восток (Oriens)*, (6), с. 105-123.

Керимова, С., 2002а. *Страницы истории крымскотатарского довоенного театра и драматургии: Монография*. Симферополь: ДОЛЯ.

Керимова, С., 2002b. Страницы истории крымскотатарского театра. *Ученые записки Крымского государственного инженерно-педагогического университета*. ВЫП. 2. с. 56.

Кириленко, Н.І., П'ятаченко, С.В., 2019. *Фольклор і література: художня рецепція етнокультурних кодів* [монографія]. Суми: ФОП Цьома С.П.

Кирилова, Т., 2015. Культурне імажинарне як трансдисциплінарна категорія німецького літературознавства. *Сучасні літературознавчі студії*, 12, с. 242–258.

Кириєнко, О., 2008. Родина Коцюбинських – осередок духовно-інтелектуального життя Чернігова. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 6. Історичні науки*, 5, с. 209-212.

Клещикова, В., 1996. Агатангел Кримський, *Педагогіка і психологія*, №1, с. 180-186.

Клер, ІГ., 2013. Петербурзька українська громада у дослідженнях істориків другої половини ХІХ – початку ХХ ст., *Вісник Маріупольського державного університету Серія: Історія. Політологія*. Вип. 7-8, с. 72-74.

Клочек, Г., 2007. Трактат Івана Франка «Із секретів поетичної творчості» як предтеча вітчизняної рецептивної поетики. *Слово і час*, 4. с. 39-45.

Ковпик С.І., 2014. *Поетика густативів (на матеріалах творів української прози ХІХ ст.)* : монографія Кривий Ріг.

Козар, Л., 2016. Київська Громада, Часопис «Киевская старина» (1882–1906) і Українська Фольклористика. *Міфологія і Фольклор* (3-4). с.61-71.

Колесник, П., 1964. *Коцюбинський – художник слова*. Київ: Наукова думка.

Корновенко, С., 2020. Хутірська філософія П.Куліша: біля джерел українського аграризму. *Український історичний журнал*, № 5, с. 64-76.

Костенко, А.І., 1985. *Леся Українка: художньо-документальна біографія*. Київ: Дніпро.

Костенко, М., 1969 *Художня майстерність Михайла Коцюбинського*. Київ: Рад. Школа.

Котенко, А., 2012. До питання про творення українського національного простору в журналі «Основа», *Український історичний журнал*, 2, с. 42-57.



Коцюбинская-Ефименко, З., 1958. *Крым в жизни и творчестве М.М. Коцюбинского*. Симферополь: Крымиздат.

Кочерга, С., 1998. *Іфігенія в Тавриді : Сторінки кримського літопису Лесі Українки*. Кримське навчально-педагогічне державне видавництво, Сімферополь.

Кочерга, С.О., 2015. Під знаком Криму (українська література XIX і першої третини XX століття) : навчальний посібник. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія».

Кочерга, С.О., Вісич, О.А., 2023. Художня реконструкція етнообразу кримських татар в українській літературі раннього модернізму. *Східний світ*, [електронний журнал] 1(118), стор. 69-84. <https://doi.org/10.15407/orientw2023.01.069>.

Кочубей, Ю., 2001. *Арабістика*. Енциклопедія сучасної України. [Онлайн] Доступно: [https://esu.com.ua/search\\_articles.php?id=43149](https://esu.com.ua/search_articles.php?id=43149) [Дата звернення: 22.05.2022].

Кочубей, Ю., 2004. Ісламознавчі студії в науковій спадщині академіка А. Кримського *Українське релігієзнавство*, (3-4), с. 183-190.

Кральнок, П., 2014. Тарас Шевченко: заперечення імперськості. *Психологія і суспільство*, 1, с. 11-15.

Крачковский, ИЮ., 1958. *Избранные сочинения*. Т. V. М.-Л., с. 118.

Кримологія, 2021. Кримский горный клуб, [онлайн] Доступно: [http://krymology.info/index.php/%D0%9A%D1%80%D1%8B%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9\\_%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BD%D1%8B%D0%B9\\_%D0%BA%D0%BB%D1%83%D0%B1?fbclid=IwAR0UOGySIIL5S2rX-ZCoim-xqV7VIDEA2SSD2rHRUFYSM3nfgNvq19EX2RQ](http://krymology.info/index.php/%D0%9A%D1%80%D1%8B%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D0%BA%D0%BB%D1%83%D0%B1?fbclid=IwAR0UOGySIIL5S2rX-ZCoim-xqV7VIDEA2SSD2rHRUFYSM3nfgNvq19EX2RQ) [дата звернення жовтень 2021].

Крохмальний, Р., 2009. Фундаментальне наукове дослідження як важливий внесок у кулішезнавство. Рецензія на книгу: Івашків В. Художня, літературознавча і фольклористична парадигма ранньої творчості

Пантелеймона Куліша: Монографія. *Міфологія і Фольклор*, №2-3(3), с. 113-116.

Кучеренко, ОП., 2008. О. Куліш – перекладач творів світового письменства. В: *Волинь філологічна: текст і контекст*, упорядкув.: Л.К. Оляндер, Вип. 6 : *Польська, українська, білоруська та російська літератури в європейському контексті*, Ч. 2. Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки, с. 498-508.

Лазанська, Т.І., 2008. Коцюбинський Михайло Михайлович. [Онлайн] Доступно: [http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu\\_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Kotsyubinskii\\_M](http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Kotsyubinskii_M) [Дата звернення: 10 липня 2023].

Лановик, МБ., Лановик, ЗБ., 2019. «Східні поеми» П. Куліша на перехресті азійського містицизму і європейського романтизму. *Слово і Час*, 8. с.57-58.

Левченко, Г., 2009. Інерція біографізму чи адекватна методологія? (До проблеми біографічного канону в сучасній рецепції творів Лесі Українки). *Літературознавчі студії*, Випуск 3, с. 56-72.

Лутаєва, ТВ., 2011. Роль подорожі А. Кримського до Сирії та Лівану в його науково-педагогічній діяльності. *Вісник Луганського університету ім. Т. Г. Шевченка* с. 158-165.

Малиновська, Н., 2018. Гендерна політика кримських татар у націотворчих процесах першої половини ХХ століття. *Матеріали V Всеукраїнської науково-практичної конференції «Політика пам'яті в теоретичному та практичному вимірах»*, Рівне. [онлайн] Доступно: [http://mnemonika.org.ua/wp-content/uploads/2018/07/Malynovska\\_N..pdf](http://mnemonika.org.ua/wp-content/uploads/2018/07/Malynovska_N..pdf) [Дата звернення: 08 березня 2019].

Малиновська, Н., 2019. Уривки з історії кримських татарок у націотворчих процесах Криму 1905-1917 років: гендерний аналіз комеморацій

в Україні. с. 1. [онлайн] Доступно: [https://www.researchgate.net/publication/333489357\\_Urivki\\_z\\_istorii\\_krimskih\\_tatarok\\_u\\_naciotvorcih\\_procesah\\_Krimu\\_1905-1917\\_rokiv\\_gendernij\\_analiz\\_komemoracij\\_v\\_Ukraini](https://www.researchgate.net/publication/333489357_Urivki_z_istorii_krimskih_tatarok_u_naciotvorcih_procesah_Krimu_1905-1917_rokiv_gendernij_analiz_komemoracij_v_Ukraini) [Дата звернення: 10 липня 2023].

Малиновська, Н., 2023. «Жіночий емірат»? Політичині мусульманського світу. [електронна книга] Київ: Сафран. Доступно: <https://ridmi.com.ua/contents/zhinochyi-emirat-politykyni-musulmansko-ho-svitu-ebook.pdf>. [дата звернення 22.12.2023].

Мануйкін, О., 2009. Іван Франко і Леся Українка в літературознавчій інтерпретації Михайла Драй-Хмари. *Вісник Черкаського університету. Серія Філологічні науки*, 167, с. 100-105.

Матвєєва, ЛВ., 2012. Сходознавство, орієнталістика. *Енциклопедія історії України*. Т. 9 (Прил-С) с. 925-926.

Меншій, А., 2015. Образи «нових» жінок у новелістиці М. Коцюбинського та М. Могілянського. *Збірник наукових праць (філологічні науки)*, № 6, с. 189-195.

Мех, НО., 2019. Український мислитель П. Куліш: аксіологічний вимір літературної творчості. *Мова і міжкультурна комунікація, Збірник наукових праць*, Випуск 2, с. 88-96.

Михайленко, В.М., 2018. *Підбитий журавель, або Забутий талант: нарис життя і творчості українського письменника, етнографа, фольклориста Петра Кузьменка (1831-1874)*. Чернігів: Десна Поліграф.

Мороз, ТВ., 2016. Перший повний переклад Біблії українською мовою: історія створення та видання. *Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»]*. Серія : Філологія. Мовознавство, Т. 278, Вип. 266, с. 82-87.

Назарець, В., 2015. Адресованість як фактор комунікативної організації ліричного твору. *Рідне слово в етнокультурному вимірі. № 1 (2015)*, с. 388-393.

Назарець, ВМ., 2016. Різновиди внутрішньотекстових адресатів в адресованій ліриці Лесі Українки. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія» Серія «Філологічна»*, Випуск 61, с. 264-266.

Нахлік, Є., 2007а. *Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель, у 2 т. Т. 1: Життя Пантелеймона Куліша*. Київ: Український письменник.

Нахлік, Є., 2007б. *Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель, у 2 т. Т. 2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша*. Київ: Український письменник.

Нахлік, ЄК., 2006-2007. Особливості релігійно-філософського світогляду Пантелеймона Куліша. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. № 15, с. 487-497

Негодченко, О., 2007. Журнал «Киевская Старина» (1882–1906) як оригінальне та унікальне явище української культури ін. *Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету*. Запоріжжя: Просвіта, с.352-358.

Нос, НМ., 2008. П. А. Плетнєв – редактор пушкинського «Современника» (1838–1846). *Мова і культура*, 10(104), с. 210-216.

Останіна, ГГ., 2013. Східний світ у художньому моделюванні Пантелеймона Куліша. *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія : Філологічні науки*, Вип. 4.12, с. 170–174.

Павличко, Д., 2007. Крим у творчості Лесі Українки. У *Літературознавство. Критика*. У 2 томах. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Павличко, С., 2000. *Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Павличко, С., 2002. *Теорія літератури*. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи».

Павличко, С., 1994. Пристрасть і їда: особиста драма Михайла Коцюбинського. *Сучасність*, 12 (404), с. 142-155.

Пазюра, Н., 2011. До історії взаємин Пантелеймона Куліша та Миколи Стороженка. *Український історичний збірник*, Вип. 14, с. 216-222.

Палий, Е.Н., 2008. *Салон как феномен культуры России XIX века: традиции и современность*. Доктор наук. Москва. Государственная академия славянской культуры.

Палієнко, М., 2000. Місце журналу «Киевская старина» в українській історіографії. *Спеціальні історичні дисципліни: притання теорії та методики*, Випуск 5, стор. 275-314.

Палієнко, М., 2005. «Киевская старина» у громадському та науковому житті України (кінець XIX – початок XX ст.). Київ: Темпора.

Погребенник, ВФ., 2017. Кримськотатарські мотиви української літератури XIX – поч. XX ст.: особливості «олітературнення» іміджу народу-сусіда та міжнаціональних стосунків із ним. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 8: Філологічні науки (мовознавство і літературознавство)*, 8, с. 97-102.

Поліщук, Я., 2010. І ката, і героя він любив... Михайло Коцюбинський. *Літературний портрет*. Київ: Видавничий центр «Академія».

Полторак, В., 2020. Ойконіми межиріччя Дністра та Дунаю: спроба імперського присвоєння. У: О. Репан, ред., *Нариси з історії освоєння Південної України XV – XVIII ст.: колективна монографія*. Київ: К.І.С.

Пріцак, О., 1993, Про Агатангела Кримського у 120-і роковини народження, *Східний світ*, № 1, с. 10-27.

Присташ, А., 2022а. Август Мюллер і Агатангел Кримський: міжкультурний діалог про історичну арабістику. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика*, [електронний журнал] 33(72) №3. <https://doi.org/10.32838/2710-4656/2022.3/52>.

Присташ, А., 2022b. Легенда про ефеських печерників у порівнянно-літературознавчій рецепції Агатангела Кримського, *Folia Philologica*, (3), с. 68-74.

Присяжнюк, ОМ., 2010. Поетичний образ міста в «Кримських спогадах» Лесі Українки. *Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст.* Вип. XXIII, ч. 2. с. 328-335.

Пріцак, О., 1991. Про Агатангела Кримського. У 120-ті роковини народження. *Україна. Наука і культура*, вип. 25, с. 103–120.

Пуліна, ВІ., 2010. Романтична спрямованість естетичних поглядів Пантелеймона Куліша. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Наук. журнал*, № 1, с. 26-30.

Пупурс, І.В., 2017. *Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно- й східноєвропейських літератур кінця XVIII – XIX ст.)*. Суми: Університетська книга.

Радишевський, Р., 1983. *Іскри єднання. До питання про інтернаціональні мотиви творчості Лесі Українки*. Київ: Дніпро.

Радишевський, Р., 1999. Адам Міцкевич і Леся Українка (до питання літературних традицій). В: *Адам Міцкевич і Україна: 36 наук, праць*. Київ: Б-ка українця, с. 286-302.

Райківський, І., 2005-2006. Галичина на сторінках літературно – наукового місячника «Основа» (1861–1862 pp.). *Українські студії*. 6-7, с. 300-309

Регрут, П.В., 2017а. Новаторські ідеї Михайла Коцюбинського на шляху від класичного реалізму до імпресіонізму на початковому етапі творчості. *Синопсис: текст, контекст, media*. [Онлайн] Доступно: <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/241> [Дата звернення: 10 грудня 2023].

Регрут, П.В., 2017b. Рецепція творчості Михайла Коцюбинського: сучасні літературні тенденції. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна»*, вип. 65, с.75-80.

Регрут, П.В., 2017с. *Рецептивні моделі творчості Михайла Коцюбинського*. Кандидат наук. Одеса. Одеський національний університет імені І.І. Мечникова. [Онлайн] Доступно: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Rehrut\\_Pavlo/Retseptyvni\\_modeli\\_tvorchosti\\_Mykha\\_ila\\_Kotsiubynskoho.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Rehrut_Pavlo/Retseptyvni_modeli_tvorchosti_Mykha_ila_Kotsiubynskoho.pdf)? [Дата звернення: 10 листопада 2021].

Регрут, П.В., 2017d. Рецепція творчості Михайла Коцюбинського: основні стратегії та етапи, *Science and Education a New Dimension. Гуманітарні та соціальні науки*, V(21), I.: 130, с. 25-28.

Рогульська, О., Тарасова, О., 2021. Проблематика «Кримських сонетів» Адама Міцкевича: методичний аспект. *Збірник наукових праць Актуальні проблеми філології та перекладознавства*, 21(1), с. 101-108.

Романов, С., 2012. Леся Українка – Агатангел Кримський: історія становлення та спілкування. У: *Волинь філологічна: текст і контекст. Портрет кафедри української літератури у часі: зб. наук. пр. №13*, Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, с. 158-175.

Саїд, Е. 2001. *Орієнталізм*. Переклад з англійської В. Шовкун. Київ: Видавництво Соломії Павличко Основи.

Світленко, СІ., 2016. Історія України в історіософському осягненні молодого П. О. Куліша. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Історія та археологія»*, № 24. с. 22-32.

Сейдаметов, Э. Х., 2005. Эмиграция крымских татар в XIX – нач. XX вв. *Культура народов Причерноморья*, 1(68), с. 30-33.

Семотюк, О., 2006. Агатангел Кримський – орієнталіст, *Волинь філологічна: текст і контекст. А. Кримський у контексті української та світової культури*, с. 67-73.

Сенчило-Татліліоглу, НО., 2020. Образ Бахчисарая в оповіданні Михайла Коцюбинського «Під Мінаретами», *III-IV Конгрес сходознавців (до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського): Збірник матеріалів*, Київ, 23-24 грудня 2020 р. Київ: Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського. с. 161-164.

Сич, О., 2008. Драгоманов в оцінці української зарубіжної історіографії другої половини ХХ ст. *Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова*. с. 3-5.

Скиба, С.М., 1998. *Художній час і художній простір у творчості Лесі Українки : автореф. дис. ...канд. філол. наук: спец. 10.01.01 «Українська література»*, Кіровоград.

Солончак, В., 2020. Леся Українка і Крим. Урядовий кур'єр. [Онлайн]. Доступно: <https://ukurier.gov.ua/uk/articles/lesya-ukrayinka-i-krim/> [Дата звернення: 26 травня 2022].

Стецюк, Ю., 2021. Вклад Агатангела Кримського в розвиток українського сходознавства. *Студентський науковий вісник*, 46, с. 9-11.

Сюта, Г., 2017. Текст як об'єкт пізнання і стрижневе поняття рецептивної естетики та поетики. *Українська мова*, 3, с. 64-76.

Сюта, ГМ., 2019. Термінологія рецептивної стилістики: адаптація іншодисциплінарних понять. *Термінологічний вісник*, 5, с. 104-111.

Тожиева, М., Хасанов, А., 2023 Особенности использования джадидами зарубежного опыта в сфере образования. *O'zbekistonda fanlararo innovatsiyalar va ilmiy tadqiqotlar jurnali*, vol. 2, no. 17, с. 662-666.

Тоїчкін, Д.В., 2007. *Козацька шабля XVII–XVIII ст.: історико-зброєзнавче дослідження*. Київ: Стилос.

Тоїчкін, Д., Галенко, О., 2008. Козацький шамшир: реальність чи гарна вигадка? (На основі іконографічних і речових джерел в українських музеях). *Військово-історичний альманах*, 2(17), с. 126-154.

Тоноян, А., 2023. Відносини журналу «Основа» (1861–1862) з Галицькими інтелектуалами. *Літопис Волині*, (28), с. 168.

Фальштинский, И.М., 1999. *История арабов и халифата (750-1517 гг.)*. Москва: Муравей-Гайд.

Філянін, Є., 2021. Рецепції мусульманського світу на сторінках «Киевской старины». *Чорноморська минушина: записки Відділу історії козацтва на півдні України: зб. наук. пр., Вип. 16*, с. 57-64.



Філянін, Є., 2023а. Агатангел Кримський: рецепція мусульманського світу в контексті українського простору кінця XIX – початку XX ст. *Zaporizhzhia Historical Review*, Т. 7, № 59, с. 223-228. <https://doi.org/10.26661/zhv-2022-7-59-22>

Філянін, Є., 2023b. Мусульманська культура кримських татар кінця XIX – початку XX ст.: рецепція Михайла Коцюбинського. *Чорноморська минувшина: записки Відділу історії козацтва на півдні України : зб. наук. праць*, Вип. 18. с. 103-116.

Філянін, ЄП., Каюк СМ., 2023с. Образ сходу в українському публічному дискурсі кінця XIX ст. (на прикладі текстів Пантелеймона Куліша). *Східний світ*, №. 4, с. 142–154.

Фоменко, И.В., 2001. «Путешествие» как одна из моделей авторского цикла. В: И. Кубанов (ред.), *Polonica. Rossica. Cyclica* (с. 229-239). Москва: Дом интеллектуальной книги.

Хаяли, РИ., 2007. Джадидистская реформа крымскотатарского народного театра в конце XIX – начале XX столетия. *Культура народов Причерноморья*. №111. с. 149-152.

Циганкова, Е., 2007. *Сходознавчі установи в Україні. Радянський період*. Київ: Критика.

Чередник, Л.А., 2022. Міжкультурний простір новел кримського циклу Михайла Коцюбинського. *Закарпатські філологічні студії*, 23(2), с. 233-236.

Чибирак, С., 2009 Фольклорно-етнографічні матеріали на сторінках журналу «Основа», *Народна творчість та етнографія*. [онлайн]. Доступно: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/20377/19-Chybyrak.pdf> [Дата заверенная: 11 вересня 2021].

Чижевський, ДІ., 2003. *Історія української літератури*. Київ: Видавничий центр «Академія», с. 554.

Чухліб, Т., 2017. *Козаки і татари. Українсько-кримські союзи 1500–1700-х років*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».

Чухліб, Т., 2020. *Козаки та Яничари: Україна у християнсько-мусульманських війнах 1500–1700*. 2-е вид. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».

Шелестович, І.С. ред., 2016. *Закоханий в українське слово: до 170-річчя від дня народження Михайла Комарова: зб. Матеріалів*. Одеса.

Шмігер, Т., 2018. Перекладацька спадщина Пантелеймона Куліша як внесок у вироблення сучасної української літературної мови. *Slovo i Chas*, 2018, №3, с. 118-120. Гончар, О. 2019.

Шокало, О., 2002. «Гафіз-наме» Гете і «Гафіз та його пісні», *Укр. світ*, №1-6, с. 9-12.

Шокало, О., 2005. Агатангел Кримський – дослідник і перекладач Гафіза Ширазького (освоєння феномену суфізму на українському ґрунті), *Східний світ*, № 1, с. 142-151. [Онлайн] Доступно: [http://history.org.ua/JournALL/orientworld/orientworld\\_2005\\_1/13.pdf](http://history.org.ua/JournALL/orientworld/orientworld_2005_1/13.pdf) [Дата звернення: 25 жовтня 2022].

Щурат, В.Г., 1922. Філософічна основа творчості Куліша. В 25-ліття смерти письменника. Львів.

Якобсон, Р.О., 1975. *Лингвистика и поэтика*. Перевод с английского И. А.Мельчука. В *Структурализм: «за» и «против»*. Москва.

Якубович, М., 2012. Некласичний орієнталізм Агатангела Кримського. [онлайн]. Доступно: <https://rusy.org.ua/ua/index/blog/~mykhaylo/46318/> [Дата зварення 20 жовтня 2022]

Якубович, М., 2016. *Іслам в Україні: історія і сучасність*. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД».

Якубович, М.М., 2020. Передмова в книзі Вівчар, С. *Українські просвітителі та іслам*. Київ: Бібліотека ісламознавства. с.5-7.

Якубчак, НВ., 2007. Кримські перегуки: подорожні цикли Лесі Українки й Адама Міцевича. *Марістеріум. Випуск 29. Літературознавчі студії*, с. 97-100.

Ярещенко, А., 1996. Кримський – орієнталіст. *Феномен А. Кримського: Матеріали ювілейної конференції, присвяченої 125 роковинам ученого*. Харків, с. 5-11.

Ярош, О., 2020. *Іслам у публічній сфері: теорії та суспільні практики*. Монографія. Київ.

Ясь, О., 2007. Історичні погляди Пантелеймона Куліша в світлі інтелектуальних Метаморфоз 1870-1880-х років. *Історіографічні дослідження в Україні: Зб. наук. пр.*, Вип. 17, с. 78-105.

Ясь, О., 2019. Історичне письмо пізнього П. Куліша як предтеча консервативного проекту української історіографії початку ХХ ст. (До 200-річчя від дня народження). *Український історичний журнал*, № 4, с. 61-87.

Ясь, ОВ., 2010. Основа – часопис. В: Смолій, В.А., гол. ред. *Енциклопедія історії України: у 10 т: Т.7: Мл-О*. Київ: наукова думка, с. 664-665.

Aiello, L., 2013 *After Reception Theory Fedor Dostoevskii in Britain, 1869–1935*, Modern Humanities Research Association and Taylor & Francis, NY, pp. 4-6.

Aneer, G., 1999. Unity and diversity: intentional multidimensionality in Persian Sufi language and the method of decoding it. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 17(2). <https://doi.org/10.30674/scripta.67261>.

Aydin, C., 2017. *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Кембридж: Harvard University Press.

Baldauf, I., 2001. Jadidism in Central Asia Within Reformism and Modernism in the Muslim World. *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam*, 41(1), p.72-88.

Batunsky, M., 1992. «Racism in Russian Islamology: Agafangel Krimsky.» *Central Asian Survey*. Vol. II. No 4. p. 75-84.

Black, E., 2013. The Second Persona. In: Ott, B. L. and Dickinson, G. (eds.) *The Routledge Reader in Rhetorical Criticism*. New York: Routledge, pp. 595–603.

De Man, P., 1982. *Introduction» from Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press,

DeWeese, D., 2016a. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59(1–2), p. 37–92.

DeWeese, D., Eden, J., & Sartori, P. 2016b. Beyond Modernism. Rethinking Islam in Russia, Central Asia, and Western China (19th – 20th centuries). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59(1-2), p. 1–36.

Eley, G., 1990. *Is All the World a Text? From Social History to the History of Society Two Decades Later* [pdf]. Доступно: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/51212/445.pdf?sequence=1> [Дата звернення: 25 жовтня 2022].

Filianin, Y., 2022 The Turkic World Through The Eyes Of Ukrainian Intellectuals Of The Late XIX - Early XX Century (Based On M. Drahomanov's Works). *Congress of International Eastern European Studies, Izmir*, p. 102-108.

Frank, A. J., 2012. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden: Brill.

Goldstein, P., 2022. *The Theory and Practice of Reception Study*.

Halliday, M.A.K., 1978. *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold.

Hardwick, L., 2023. *Reception Studies*. Greece and Rome: New Surveys in the Classics (33). Oxford, U.K.: Oxford University Press.

Hirji, Z., 2010. *Diversity and Pluralism in Islam: Historical and Contemporary Discourses amongst Muslims*. The Institute of Ismaili Studies, London. [Онлайн] Доступно: [https://prod-static-iis.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/diversity\\_and\\_pluralism\\_in\\_islam\\_zulfiqr\\_hirji.pdf](https://prod-static-iis.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/diversity_and_pluralism_in_islam_zulfiqr_hirji.pdf) [дата звернення 22 травня 2021]

Holub, R.C., 1984. *Reception Theory: A Critical Introduction*. London and New York: Methuen.

Holub, R.C., 2003. *Reception Theory*, by Routledge. 2 Park Square. Milton Park. Abingdon. Oxon

Ifversen, J., 2003. *Text, Discourse, Concept: Approaches to Textual Analysis* [pdf]. KONTUR. Доступно: [https://kontur.au.dk/fileadmin/www.kontur.au.dk/OLD\\_ISSUES/pdf/kontur\\_07/jan\\_ifversen.pdf](https://kontur.au.dk/fileadmin/www.kontur.au.dk/OLD_ISSUES/pdf/kontur_07/jan_ifversen.pdf) [Accessed: 25 October 2022].

Ihde, D., 1986. *Experimental Phenomenology: An Introduction*. New York: State University of New York Press.

Iser W., 2000. *The Range of Interpretation*. New York: Columbia University Press.

Iser, W., 1974, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, pp. xi.

Jakôbiec, M., 1971. Lesia Ukrainka i polska literatura romantyczna. *Slavia orientalis*, 20(4), p. 371-378.

Jauss, H.R., 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*. Translated by Bahti, T. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kaiuk, S., and Filianin, Y., 2023. The Muslim World in the Ukrainian Public Discourse of the Late 19th and Early 20th Centuries: Edited by Elmira Muratova, Elmira Akhmetova. 2023. *Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century: Daily Life, Identity, Intellectual Thought and Education*. «Idrak» Public Union, Baku. Chapter 4. p. 87-105.

Kemper, M., 2018. Russian Orientalism. Oxford Research Encyclopedia of Asian History. Oxford University Press. [Онлайн] Доступно: <https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-297> [дата звернення 02 грудня 2023].

Khalid, A., 2006. What Jadidism Was, and What It Wasn't: The Historiographical Adventures of a Term. *Central eurasian studies review*, 5(2), 3-7.

Kinoshita Y., 2004. Reception theory. [pdf] Department of Art. University of California Santa Barbara. Доступно: <https://yumikinoshita.com/receptiontheory.pdf> [Дата звернення: 25 жовтня 2022].

Kjeldsen, J.E., 2017. Audience Analysis and Reception Studies of Rhetoric. In: Unknown editor (ed.) *Rhetorical Audience Studies and Reception of Rhetoric: Exploring Audiences Empirically*, pp. 1-42.

Knight, M., 2010. Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory, *Journal for the Study of the New Testament*, pp. 137-146.

Kuhn, T., 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago : University of Chicago Press

Leerssen, J., 2007. *Imagology: History and method*. [онлайн]. Доступно: <https://pdfs.semanticscholar.org/8929/fa34818abc36c6b940652a52bbe398210226.pdf> [дата звернення червень 2022]

Medvedev, N., 2009. *The Contradictions in Vereshchagin's Turkestan Series: Visualizing the Russian Empire and Its Others*. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles.

Morrison, A., 2016. Muslims and Modernity in the Russian Empire. *Slavonic and East European Review*, 94(4), p. 715-724.

Morton, T., 2010. Ecology as Text, Text as Ecology, *The Oxford Literary Review*, [електронний журнал] 32(1), pp. 1-17. Edinburgh University Press. 10.3366/E0305149810000611.

Nasr, S.H., 2003. *Islam. Religion, History, and Civilization*. HarperCollins e-book. Retrieved from. [Онлайн] Доступно:[https://www.academia.edu/31814531/Islam\\_Religion\\_History\\_and\\_Civilization](https://www.academia.edu/31814531/Islam_Religion_History_and_Civilization) [дата звернення: 02 грудня 2023].

Nasr, S.H., 2007. *The essential Seyyed Hossein Nasr*. Bloomington. С. 56-57 New Voices in Classical Reception Studies. 2006. [онлайн]. Доступно: <https://fass.open.ac.uk/research/newvoices>. [Дата звернення: 23 травня 2021]

Oroskhan, M.H., 2021. Devotional Mysticism: An Analogical Study of Hafez-e Shirazi and William Blake. *Theory and Practice in Language Studies*, [онлайн] Доступно: <https://tpls.academypublication.com/index.php/tpls/article/view/903/673> [Дата звернення 20 жовтня 2023].

Piotrowski, W., 1958. Lesia Ukrainka a Adam Mickiewicz. *Pamiętnik słowiański*, 6, c. 89-97.

Ricoeur, P., 1973. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text, *New Literary History*, 5(1), pp. 91-117.

Saeed, A., 2006. *Islamic Thought: An Introduction*. Routledge.

Schimmelpenninck van der Oye, D., 2010. *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven, CT: Yale University Press.

Selden, R., Widdowson, P., Brooker, P. 1997. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Essex: Prentice Hall.

Sonntag, H.S., 2011. *Genesis of the Turkestan Album 1871–1872: The Role of Russian Military Photography, Mapping, Albums and Exhibitions on Central Asia*. Ph.D. dissertation, Madison, WI.

Taroutina, M., Leigh, A. 2023. *Russian Orientalism in a global context Hybridity, encounter, and representation, 1740–1940*. Manchester University Press.

Tolz, V., 2011. *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford: Oxford Studies in Modern European History.

Volkov, S., 1995. *St. Petersburg: A Cultural History*. New York: The Free Press.

Wander, P., 2013. *The Third Persona: An Ideological Turn in Rhetorical Theory*. In *The Routledge Reader in Rhetorical Criticism*, ed. Brian L. Ott and Greg Dickinson, p. 604–623. New York: Routledge.

Wedel, E., 1994. Lesia Ukrainkas Lyric im Kontext europäischen Literatur und Kultur. In *Lesia Ukrainka und die europäische Literatur* (c. 63-104). Köln; Weimar; Wien: Bohlau.

Wood, N., 2022. *Shakespeare and Reception Theory*. London: Bloomsbury Publishing Plc, pp. 13-14.

Zakirov, AA., Kashaf, ShR., & Mukhametshin, RM. 2022. Religious reformism and Jadidism in the Volga-Ural region of Imperial Russia (XIX – the beginning of XX centuries). *Orientalistica*, 5(3), p. 543-556.