ІСЛАМ І УКРАЇНА

РОБОТИ УЧАСНИКІВ ПЕРШОГО ВСЕУКРАЇНСЬКОГО
ім. А. КРИМСЬКОГО КОНКУРСУ
ІСЛАМОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ МОЛОДИХ УЧЕНИХ

КИЇВ—2005

МІЖОБЛАСНА АСОЦІАЦІЯ ГРОМАДСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ „АРРАІД“

ВСЕУКРАЇНСЬКА ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
„УКРАЇНСЬКИЙ ЦЕНТР ІСЛАМОЗНАВСТВА“

ІСЛАМСЬКИЙ ГРОМАДСЬКИЙ КУЛЬТУРНИЙ ЦЕНТР М. КИЄВА

ІСЛАМ І УКРАЇНА

РОБОТИ УЧАСНИКІВ ПЕРШОГО ВСЕУКРАЇНСЬКОГО ім. А. КРИМСЬКОГО КОНКУРСУ ІСЛАМОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ МОЛОДИХ УЧЕНИХ

Упорядник та автор передмови М. І. Кирюшко

Київ
„Ансар Фаундейшн“
2005

ББК 86.3
І 87

Іслам і Україна: Роботи учасників Першого Всеукраїнського ім. А. Кримського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених. – К.: Ансар Фаундейшн, 2005. – 252 с./ Упорядник та автор передмови М.І. Кирюшко.У надз. Міжобласна Асоціація громадських організацій „Арраід"; Всеукраїнська громадська організація „Український центр ісламознавства"; Ісламський громадський культурний центр (ІКГЦ) м. Києва.

Журі конкурсу:
Бушаков Валерій Анатолійович – кандидат філологічних наук. Старший науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України; **Ганкевич Віктор Юрійович** – доктор історичних наук, професор. Завідувач кафедри історії України Сімферопольского національного університету ім. Г. Вернадського; **Жангожа Рустем Наїльули** – доктор філософських наук, професор. Провідний науковий співробітник Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України. Віце-президент ВГО „Український центр ісламознавства"; **Кирюшко Микола Іванович** – кандидат філософських наук. Провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України. Президент ВГО "Український центр ісламознавства"; **Колодний Анатолій Миколайович** – доктор філософських наук, професор. Заступник директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, Української Асоціації релігієзнавців; **Кочубей Юрій Миколайович** – кандидат філологічних наук. Провідний науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України. Надзвичайний і Повноважний Посол України. Президент „Українського товариства зовнішньої політики". Головний редактор журналу „Східний світ"; **Лубський Володимир Іонович** – доктор філософських наук, професор. Завідувач кафедри релігієзнавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка; **Сігал Валерій Львович** – доктор технічних наук, професор, академік Академії інформаційних наук, член Нью-Йоркської Академії наук. Заступник директора Міжрегіонального гуманітарного інституту Київського славістичного університету; **Павленко Юрій Віталійович** – доктор філософських наук, професор Києво-Могилянської Академії. Головний науковий співробітник Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України. Головний редактор журналу "Софія"; Филипович Людмила Олександрівна – доктор філософських наук, професор. Завідувач відділу релігійних процесів в Україні Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України; **Швед В'ячеслав Олександрович** – кандидат історичних наук. Завідувач сектору міжнародного регіонального співробітництва Інституту стратегічних досліджень. Віце-президент ВГО „Український центр ісламознавства".

Ця збірка вийшла в світ за сприяння МАГО „Арраід", ВГО „Український центр ісламознавства", ІГКЦ м. Києва та Громадської організації „Ансар Фаундейшн".

Збірку складають роботи, представлені на Перший Всеукраинський конкурс ісламознавчих досліджень молодих учених, який відбувся у 2004 р. Роботи репрезентують різні підходи до вивчення ісламу та мусульманской спільноти з позицій різних суспільних наук.

Розрахована на науковців, аспірантів, студентів гуманітарних спеціальностей, політиків, журналістів, громадських діячів, всіх, хто цікавиться проблематикою ісламу в Україні.

ББК 86.3

За достовірність фактів, дат, назв і точність цитування відповідають автори.

ISBN 966-7927-29-6

© МАГО „Арраід", 2005
© Оригінал-макет.
„Ансар Фаундейшн", 2005

ЗМІСТ

Фарук Ашур
Слово к читателю 4

Передмова 5

Олена Авраменко, Андрій Авраменко
Порівняльний аналіз судових систем України та мусульманських країн 7

Борис Бабін
Релігійна самобутність кримських татар як критерій їх визнання корінним народом України 35

Олена Бездітько
Виникнення та еволюція стереотипів сприйняття мусульман та ісламу православно-християнським населенням України 50

Юлія Гранат
Особливості відродження ісламу в Автономній Республіці Крим (1989–2004) 68

Эльвира Зарединова
Традиции мусульманского воспитания и формирование нравственно-ценностных взаимоотношений в крымскотатарской семье (кросс-культурный аспект) 86

Костянтин Івангородський
Ісламський Крим і православна українська народність: міжспільнотні взаємини в контексті етносоціальних трансформацій XV–XVII століть 101

Ігор Куліш
Соціально-історичні та політичні джерела виникнення ісламського фундаменталізму 135

Мария Лобанова-Гулак, Александр Тортика
„Река славян" (нахр ас-сакалиба) в системе географических реалий Восточной Европы: по данным средневековых мусульманских авторов 155

Эльмира Муратова
Политологический анализ процесса возрождения ислама в Крыму 175

Наталія Мусійко
Історичні передумови та особливості поширенняісламу в Україні 215

Эмир Рустамов
Ислам–Туран–Украина 229

Олена Сирінська
Образ терористичного акту в українському медіа-просторі та його вплив на формування уявлення про іслам в Україні (на прикладі публікацій про події 11 березня у Мадриді) 240

Костянтин Івангородський
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького

Ісламський Крим і православна українська народність: міжспільнотні взаємини в контексті етносоціальних трансформацій XV–XVII століть

„Татари – це не дикі зайди, грабіжники,
а нарівні із запорожцями – наші предки"
(Омелян Пріцак)
„Ідея національної винятковості
була чужою для руських людей"
(Лев Гумільов)

ВСТУП

Осмислення взаємовідносин кримської й української етносоціальних спільнот за доби середньовіччя та раннього Нового часу перебуває поки що досить далеко від всебічних і ґрунтовних концепцій. Те ж становище, в якому опинилася ця сфера вітчизняної гуманітаристики, засвідчує, наскільки фрагментарне, а подекуди й контроверсійно аналізуються питання міжспільнотних взаємин середньовічних України та Криму. І якщо в науковій сфері останнім часом зрештою таки намітилися позитивні зрушення щодо неупередженості поглядів на ці проблеми, то в побутовій – продовжують існувати старі міфи, стереотипи, а то й ідеологічні кліше.

Охопити весь комплекс питань, який порушується розглядом міжспільнотних взаємин на рівні етносоціальних трансформацій навіть на незначному часовому відрізку й у межах двох спільнот, у одній незначній розробці безумовно неможливо. Однак актуальність цих питань, їхня значущість у сучасному етнополітичному просторі також не викликають сумнівів. Адже, як засвідчує історія взаємовідносин Криму та України в XV–XVII ст., саме тоді розпочався конструктивний діалог між українцями та кримськими татарами як у етносоціальному, так і (що найголовніше) – в етноконфесійному вимірах.

З огляду на специфіку запропонованої теми – іслам і Україна – ми спробуємо зробити акцент саме на обставинах динаміки розвитку етноконфесійних відносин, формах і проявах релігійного взаємовпливу. На наш погляд, це дозволить з інших позицій оцінити насамперед роль і місце ісламу в українському етносоціогенезі, зокрема на етапі формування української та кримськотатарської націй. Водночас, слідом за М. Кирюшком, можна стверджувати, що так склалося історично, що Україна була країною на порубіжжі між християнським і мусульманським світами, українці століттями перебували у непростих відносинах із південними сусідами – мусульманами. Отже, сьогоднішня мета діалогу між християнами та мусульманами в Україні полягає, зокрема, у подоланні помилкових поглядів і упередженостей [79].

Тим більше сучасна практика культурної взаємодії у мусульманських країнах свідчить про домінування процесів діалогу і взаємозбагачення перед конфронтацією і протистоянням. І зовсім недаремно деякі сучасні дослідники вважають хрестоматійним приклад мирного співіснування різних етнічних спільнот у Криму в XV–XVII ст., незважаючи на „воєнний" характер Кримського ханства [214]. Водночас ми ставимо собі й інші завдання: простежити фактори, що зумовлювали міжспільнотні взаємини; проаналізувати механізми та шляхи взаємостосунків українців і кримських татар; реконструювати не тільки конфесійні, а й решту проявів етносоціальних трансформацій.

Об'єктом запропонованого дослідження виступають етносоціальні організми тогочасних України та Криму. Предметом є міжспільнотні взаємовідносини між зазначеними етносоціальними

організмами. Хронологічні межі охоплюють XV–XVII ст. – етап, на нашу думку, найбільш значущого взаємовпливу спільнот України та Кримського ханства. Територіальні межі дослідження охоплюють Кримський півострів, південні, східні та центральні області сучасної України, де в означений період фіксується найістотніша зона міжетнічного спілкування. Мета дослідження полягає у неупередженому аналізі міжспільнотних взаємин у площині етносоціальних трансформацій і взаємовпливів тогочасних українського та кримськотатарського етносів. Практичне значення дослідження полягає у тому, що методологічні підходи, апробовані в роботі, можуть застосовуватися для вивчення міжспільнотних взаємин між іншими етносоціальними організмами на відповідних хронологічних етапах. Крім цього неупереджений аналіз заявленої проблематики сприятиме налагодженню діалогу між християнськими та мусульманськими громадами сучасної України, а, можливо, й не тільки нашої держави.

На жаль, проблема упередження щодо місця кримських татар в українському етносоціогенезі поки ще не зникла. Таке відбувається тому, що і досі „працюють" не тільки шкільні підручники, а й уся українська культурна традиція ще з часів романтизму, згідно якої татарин – це одвічний хижий ворог, це одвічний ясир та плач невільників з України тощо. Однак це не зовсім справедливі, до того ж ще й однобічні визначення. Упереджене ж ставлення до кримських татар (причому з якоюсь впертістю, коли обумовлюється заздалегідь негативне оцінювання за будь-яких обставин) простежується ще в перських книжників середньовіччя, котрі зображають їх дикими та грубими: „...хоч би... татарин і був неперевершеним в усіх науках, але й тоді не відійшов би він від *вродженої* (? – Авт.) жорстокості" [7, с. 80]. Що вже тоді говорити про радянські ідеологічні кліше, якщо й деякі сучасні відомі вітчизняні історики впевнені, що „загроза з боку мусульманського світу була великою небезпекою не тільки для України, а постійні наїзди татар не давали змоги розвиватися економіці та культурі". Цікаво, а як же бути з усіма запозиченими культурними надбаннями в козацькому війську, у побуті, у мові, у мистецтві?

На таких самих позиціях стояла, щоправда, вся „національна" школа українських істориків, починаючи з XIX ст., разом із її фактичним засновником М. Грушевським. Відповідно до романтичних концепцій унікальності та культурної самодостатності нації життєвий простір українського етносу ними модельовано як певну метафізичну позачасову цілість. Згідно з таким засновком, як каже Н. Яковенко, усе що не є українським, що опинялося на просторі „народу", асоціювалося з агресором, який прагне заволодіти „нашою" землею, підкорити „нашу" віру тощо [110, с. 334]. Приблизно з таких же поглядів виходила й „національна" російська історіографія XIX ст. (М. Карамзін, С. Соловйов), що разом із західноєвропейською мала потужний вплив і на українську. У останній ще міцніше вкоренилася антимусульманська концепція (так звана „чорна легенда"), що сягає своїми витоками ще часів хрестових походів. Радянська історіографія також не далеко пішла від сповідування цих історичних міфів. Сьогодні ситуація міняється вже на краще, що позначено неупередженим і об'єктивним аналізом вивчення заявленої проблематики. Насамперед це стосується праць таких сучасних істориків, як О. Пріцак, Н. Яковенко, О. Бойцова, Я. Дашкевич, В. Возгрін, О. Галенко та ін.

Наскільки б це не виглядало дивним, але, здається, полярність і непримиренність поглядів на проблему українсько-кримських взаємин у минулому зумовлюється в першу чергу не лише захопленням якоюсь апріорною концепцією вищого рангу, але, на чому наголошує зокрема й Я. Дашкевич, також недостатньою вивченістю фактичного матеріалу [51, с. 31]. Хоча молоді українські історики дедалі частіше намагаються підходити до цього питання більш об'єктивно. Слід визнати правомірним і погляд стосовно того, що сучасній українській історіографії досі властивий нав'язливий пошук місця України, за в'їдливим, але влучним визначенням редакції часопису „Критика" – „між чимось і кимось"[1]. Тому цілком правий, на наш погляд, академік В. Смолій, коли доводить, що Україна постає не в якості буферного плацдарму між Сходом і Заходом, а виступає повноправним творцем відповідного цивілізаційного мікроклімату [166, с. 5] .

Отже, проблема „перебування" України в сконструйованій проекції на площинах Сходу і Заходу як своєрідних „цивілізаційних" феноменів залишається малоз'ясованою. При цьому зовсім не обов'язково „записувати" її до лона якогось із цих досить умовних теоретичних конструктів, так само, як і „відводити" їй місце „міжцивілізаційного гібриду", сприймаючи без застереження саму

[1] Критика. – 1998. – № 7–8. – С. 1.

концепцію „історії цивілізацій". Однак не варто й ігнорувати повністю впливи як „сусідів", так і „несусідів", оскільки жодна етносоціальна спільнота не існує ізольовано, а тому пасивно чи активно завжди контактує з подібними собі організмами, що досить часто визначає її історичний поступ та етносоціальну (національну) ідентичність.

На наше глибоке переконання, етносоціальні трансформації відбувалися й у XV–XVII ст. внаслідок досить активних взаємовідносин українців і кримських, а також ногайських татар, що помітно вплинуло як на історичний розвиток, так і на спільнотний спектр ознак цих контактуючих організмів. Як уже відзначалося, цей комплекс проблем вимагає ґрунтовних фундаментальних досліджень. Проаналізувати їх на сучасному етапі досить важко й передусім через відчутний брак історичних джерел. Існуюча ж джерельна база дає можливість лише частково вивчити окремі аспекти таких міжспільнотних взаємин, а також, можливо, окреслити перспективні шляхи розв'язання проблеми.

Стосовно джерел написання запропонованого дослідження слід відзначити як об'єктивні, так і суб'єктивні причини їхньої небагаточисельності. До об'єктивних потрібно віднести в першу чергу брак доступу до турецьких, російських, польських і західноєвропейських архівів, з яким стикаються українські вчені. Крім цього, навіть ті документальні крихти, що публікуються закордоном, як правило, не потрапляють до рук українських дослідників. Вітчизняна (у тому числі кримська) археографія також перебуває не в кращому становищі.

Не кращим чином на джерельній базі позначилися й суб'єктивні причини. Скажімо, тепер не викликає сумнівів факт тісного співжиття українського козацтва й кримських татар. Проте з певних етичних міркувань на тогочасному ментальному рівні свідомості воно, як правило, замовчувалося. Аналіз такої компромісної „ідеології замовчування" на прикладі християнсько-мусульманського пограниччя, зокрема, міститься в дослідженні М. Рябчука. Крім цього, до суб'єктивних причин можна віднести і факт свідомого нищення документів, які стосувалися історії Кримського ханства [52, с. 24]. Водночас джерелами заявленого дослідження став актовий матеріал (опублікований і архівного зберігання), наративні джерела (літописи, хроніки), мемуарна спадщина (спогади і мемуари, зокрема Е. Челебі, Г. Боплана, М. Броневського, М. Литвина, Е. Лясоти, К. Собеського та ін.), епістолярій (передусім міждержавне листування кримських ханів із сусідніми монархами), подекуди й фольклорні джерела (у першу чергу українські думи, а також перекази, легенди, прислів'я) та інші документальні матеріали.

Водночас нами застосовується й так званий „цивілізаційний підхід". Це дозволяє у свою чергу, зокрема, відобразити, осмислити та переосмислити значущість етнокультурних факторів у динаміці етносоціальних, етноконфесійних і етнополітичних взаємовідносин настільки відмінних за духовно-культурними та соціально-економічними ознаками спільнот, як православна українська народність (котру автор розглядає як етап розвитку етносу), з одного боку, і кримськотатарська народність й інші етносоціальні спільноти Кримського ханства – з іншого. Потрібно також відзначити, що ми намагалися відійти й від оцінки тих чи інших причин і явищ, які виникали в процесі міжспільнотного спілкування. Тобто в цьому відношенні автор притримується концепції культурного релятивізму, що позбавляє необхідності оцінки через поділ „позитивного або негативного" стосовно „священних корів" (зокрема мови, культури, віросповідання, національної міфології тощо) передусім власної етносоціальної спільноти. Нарешті, ми прагнули, з огляду на всю складність цього засобу, аналізувати міжспільнотні взаємини з виокремленням ментального поля, в якому перебували тогочасні контактери. Передусім у межах „феномену Великого Кордону" робилися спроби розкривати „нетипові" явища з урахуванням „кочової ментальності", що подекуди „випадає" з більшості досліджень, присвячених цій проблемі.

Етносоціальні та геополітичні фактори міжспільнотних взаємин

Перш ніж перейти до безпосереднього аналізу зазначеного феномену, варто декількома словами пояснити основні теоретично-термінологічні аспекти дослідження. На жаль, єдиний категоріальний апарат у цій сфері поки відсутній. Водночас складається враження, що для істориків давно вже все зрозуміло, а отже, категоріальний рівень не має значення. Відомою мірою це спричинило плюралістичне та контроверсійне застосування передусім таких понять, як „етнос", „народ", „народність", „нація", „етнічність", які взагалі нерідко ототожнюються і ставляться в один таксо-

номічний ряд, що є неправомірним. На нашу думку, етнос виступає самостійним явищем (не соціальним, не біосоціальним, не біогеографічним і не етносоціальним), що в поєднанні з іншим феноменом планетарного масштабу – соціумом (соціальністю) веде до появи третього явища – етносоціального, основа якого – більшість людських спільнот: роди, племена, народності, нації. Причому, на відміну від етносу, ці етносоціальні організми є більш динамічними і підвладними трансформаціям (змінам) внаслідок значної кількості факторів, що взаємодіють із ними. Динаміка цих трансформацій і представлена явищем і співвідносним поняттям „етносоціальних процесів". Розглянути детально етно- й соціогенез обох спільнот ми не маємо можливості з огляду на незначний обсяг роботи, тому основну увагу зосередимо саме на етнічній природі кримських татар, що пояснюється малодослідженістю та маловідомістю цих процесів у вітчизняній історіографії.

Етногенетичні процеси, у ході яких формувався кримськотатарський етнос, відбувалися на основі симбіозу автохтонного населення Криму та тюркомовного допливу з причорноморських і приазовських степів. Майже цілковита географічна ізольованість півострову фактично перетворила його „на унікальний тигель, де змішувалися десятки етносів" [34, с. 3]. Однак неправомірно вважати, що початок формування кримськотатарського етносу відбувся лише в XIII ст. внаслідок проникнення „орд Батия", оскільки цей етнос утворився на основі злиття автохтонних етносів із допливами як „європейськими", так і „азійськими". З етнічних компонентів у різний час до нього увійшли таври, скіфи, сармати, готи, алани, греки. Із тюркомовних етносів – булгари, хозари, печеніги, кипчаки, монголо-татари, ногайці. Поступово етнонім „татари" переймає більшість кримських тюркомовних етносів. Велике значення для еволюції кримськотатарської державності мав також іслам [96]. З іншого боку, це зумовило відчутний субетнічний поділ кримських татар.

Одним із головних механізмів формування кримськотатарської етносоціальної спільноти стало прийняття ісламу та перехід до осілого способу життя, що безсумнівно виступило потужним етноконсолідаційним фактором. Не менше значення для формування народності мало й поширення татарської мови в межах Криму. Все більше простежується чітка етносоціальна самоідентифікація, заснована на стереотипному сприйнятті себе „через сусідів" і витворах „національної" міфології. Так, Михалон Литвин у середині XVI ст. писав: „Хоча ми й вважаємо татар варварами та злидарями, але вони пишаються стриманістю свого життя та стародавністю свого скіфського походження" [103, с. 6].

Можливо, й деякі елементи скіфської державності мали місце в кримськотатарській етнополітичній свідомості. Хоча не викликає сумнівів і те, що „національна" державність кримських татар сягає своїми джерелами Золотої Орди, з якої поступово виділяється самостійний Кримський юрт, що перетворився в XV ст. на незалежну державу за династії Гіреїв, які проголосили себе спадкоємцями легендарного Чінгіз-хана [18, с. 522]. Однак єдності серед членів цього роду не було: кожний мав право на частину влади, улусів і прибутків. Крім цього, незважаючи на номінальну незалежність хана, він фактично залишався юридично самодержавним згідно з волею Аллаха, а практично був „конституційно" обмеженим організованою аристократією (Диван).

У контексті геополітичних факторів етносоціальних процесів у Криму для дослідників залишається досить дискусійною проблема так званої васальної залежності Кримського ханства від Османської імперії. Не вдаючися в дискусійні баталії з цього приводу, відзначимо, що, на нашу думку, відносини між Туреччиною та Кримом були своєрідною політичною унією, котра оформилася в 1475 р. Одночасно зовнішньополітична діяльність ханства характеризувала досить високу питому вагу його незалежності. Зокрема хан Менглі-Гірей так писав Московському царю: „Султан посадил в Кафе сына своего: он теперь молод й моего слова слушается (цікаво, хто ж мав кого слухати? – Авт.), а как вырастет, то слушаться перестанет, я также не стану слушаться (цікава позиція васала. – Авт.), и пойдет между нами лихо: две бараньи головы в один котел не лезут..." [154, с. 288]. Водночас хан був володарем хутби (згадування в п'ятничній молитві його імені), мав право карбувати власну монету, мав власний герб – родову тамгу, санджак-шеріф (хоругва). Досить незалежною була й економічна основа ханів – ерзміріе (своєрідний домен), прибутки з соляних озер, набігів, податки з населення.

Кримське ханство було від початку ісламською державою з досить давніми традиціями. За переказами татар, іслам у Криму був поширений ще подвижниками Мухаммада – Малік Аштером і Газі Мансуром у першому столітті Хіджри (VII ст.). Щоправда й „османський" іслам у свою чергу

помітно вплинув на татар. Суфійські шейхи мали тут величезний авторитет. Часто вони, поза духовним керівництвом, володіли військовою владою і стояли на чолі загонів. Проте й улеми (богослови з духовенства) не відставали від шейхів [20, с. 42]. Таким чином, слід погодитися з думкою В. Смірнова, що вся „політична історія Кримського ханства відбувалася за постійної дії двох факторів: місцевого, національно-татарського, що тяжів до самостійності та самобутності, й зовнішнього, стороннього, турецько-османського, що намагався з якомога меншими для себе турботами й ускладненнями зберегти за собою верховенство над Кримом у суто політичному вигляді" [163, с. 307].

Цікаво складалися й геополітичні взаємини Криму з Україною ще з давньоруських часів. Активізації етносоціальних контактів на цьому етапі безумовно сприяло утворення Тмутороканського князівства – „сієї української Січі XI в." [45, т. 2, с. 512]. І ці предки майбутніх українців досить еластично взаємодіяли з номадними елементами Великого Степу тих часів. Щоправда цьому сприяла й досить значна етноконтактна відкритість самих номад і в „домонгольський" період, і за часів Золотої Орди. Цілком „нормальний" міжспільнотний діалог тривав і за часів Великого князівства Литовського (далі – ВКЛ). Ягайло і Мамай на Куликовому полі виступили як союзники; у 1392 р. до Ягайла пише Тохтамиш, що йде „на ворогів і просить, аби й він дав поміч" [45, т. 4, с. 313]. Проте більш енергійного союзника хан знайшов тоді в особі литовського князя Вітовта, за допомогою якого фактично й утворилося незалежне Кримське ханство, а перший його хан Хаджі-Гірей сприймався як „усердный друг Литвы" [15, с. 47].

Взагалі ж у геополітичному контексті взаємовідносини Кримського ханства з Литвою, Польщею, Новгородом, Москвою, Сараєм, Казанню XV–XVI ст. більш справедливо, на наш погляд, розцінювати не як загарбницьку агресію, а як намагання підкорити всю територію колишньої Золотої Орди. Основними ж суперниками у цьому „збиранні" для Криму були Москва й Литва. Напруження ж відносин ханства з останньою починається лише з кінця 70-х рр. XV ст. і не через „науськування" турецького султану, як подають справу деякі дослідники, а внаслідок укладання союзу ВКЛ із ханом Великої Орди Ахматом проти Москви. Кримський же хан, боючися посилення як Литви, так і Золотої Орди, вступає в союз із московським Великим князем і розпочинає військові дії проти півдня Литви, тобто проти українських земель. Саме цей етап відомий в історії як „менглігіреєва війна", що була куди відчутнішою від „батиєвої". Тому вже в 1507 р. Сигізмунд змушений був прийняти принизливий ярлик від Менглі-Гірея, згідно якого хан йому „пожалували... сталець у Литовській землі дали..." [4, с. 4–5]. Зрештою, Сигізмунду вдалося розірвати кримсько-московський союз і в 1517 р. укласти певну „мирну угоду" [198, с. 12].

Потрібно звернути увагу на ще одну досить істотну обставину: більшість істориків схильні „підносити" Кримське ханство як єдиний геополітичний суб'єкт, але, як зауважує Я. Дашкевич, „насправді Крим поділявся на дві майже рівнозначні частини: Кримське ханство зі столицею в Бахчисараї і турецький еялет із центром у Кафі" [52, с. 25–26]. Проте існувала ще й третя частина – Ногайська (Буджацька) Орда з геополітичним центром у Білгороді. Так, Г. Боплан у середині XVII ст. відзначав: „Ми розрізнятимемо два види татар – ногайських і кримських..." [28, с. 53]. Усвідомлювали це й інші сучасники. Потрапивши до сфери впливу Кримського ханства, кочові ногайці тим не менше вважали себе незалежними, вони „роблять усе, що їм заманеться, часто бунтують, і влада хана ніколи не була достатньою, щоб тримати їх у покорі" [176, с. 46]. Перебуваючи ж у цілковитому оточенні осідлих етносоціальних спільнот, для ментальності яких вони не могли не бути „дикими варварами", вони виступали основним ядром дестабілізації кримсько-українських взаємин, постійно набігаючи на Україну.

Проблема татарських набігів у XV–XVII ст. є й досі однією з найпекучіших і водночас, як це не парадоксально, малодослідженою сторінкою вітчизняної історіографії. Пояснюють її зазвичай поверхово й однобічно, як правило, посилаючися на екстенсивність господарства татар та природні лиха. Проте це абсолютно не відповідає дійсності [34, с. 163–164]. Ще М. Грушевський відзначав, що основною причиною нападів слід визнати політичну [45, т. 4, с. 329]. Не останню роль у цьому відігравала й геополітична стратегія Османської імперії [51, с. 33].

Аналізуючи виникнення цієї екстремальності умов на Великому Кордоні, варто, на нашу думку, й чітко уявляти, як самі татари ставилися до цього свого безсумнівно жорстокого промислу, тобто з'ясувати так би мовити „ментальність нападів". Як би це не було прикро з патріотичних і сучас-

них позицій, але слід визнати, що для представників Великого Степу така діяльність була однією з найбільших чеснот. Водночас, як засвідчують джерела, у цей час походи з метою військової здобичі не вважалися ганебними не тільки в Криму, але й у всій тогочасній Європі й Азії. Великим перебільшенням буде й ототожнення цього промислу з „джихадом" або „газаватом". Водночас і за тих часів кримські татари, крім газавату, займалися ще й скотарством і землеробством, причому далеко не в останню чергу.

Деякі аспекти взаємовідносин українців і кримських татар

Сьогодні, зрештою, все впевненіше лунають голоси, котрі стверджують, що між українцями та кримськими татарами і в XV–XVII ст. були мирні відносини. І все ж таки основні аспекти останніх позначалися й багаточисельними конфліктами, що зумовлювалися згадуваними вище походами та набігами татар Кримського ханства, причому не в першу чергу кримських. Проте факти свідчать, що й ці екстремальні форми відносин не мали тієї „апокаліптичності", котру малюють деякі дослідники проблеми. Не зовсім правильно, на нашу думку, „списувати" все на погану оборону, оскільки перевага татар у набігах була не стільки технічною, як соціальною: „кочовик завжди народжується воїном, він завжди готовий виступити в похід" [24, с. 71]. Причому значні походи татар ніколи не були спонтанними, а завжди ретельно готувалися. Траплялися випадки, коли успіхові нападів сприяли звичайні провали порубіжної української оборони: „...пора де, была зимняя й они де, татарского приходу не чаяли, [тому татари] пришли на них безвестно..." [59, т. 1, с. 77], – повідомляли, наприклад, московські посли в 1615 р.

Проте так бувало не завжди. Спостерігалися й досить відчутні поразки самих татар не так уже й рідко, і причин цьому також було чимало. Багатотисячна орда рідко коли могла пройти в українські землі непоміченою. Якщо ж це їй вдавалося, то на зворотному шляху вона була досить вразливою внаслідок переобтяження здобиччю, а тому сама часто ставала жертвою нападів українців. Крім цього на татар чекали нерідко засідки місцевого населення. Особливо ж знижується „продуктивність" набігів із контрнаступом у Степ козацтва, котре зривало більшість походів у зародку. Водночас, як стверджує свідок подій, „коли татари прориваються, то їм рідко вдається уникнути козаків, які атакують їх при поверненні і позбавляють здобичі" [125а, с. 59]. Ще одним невдалим фактором татарських походів часто були погодні умови, як правило, люті зими.

Навіть не ставлячи собі за основну мету „інвентаризацію" татарських набігів на українські землі впродовж XV–XVII ст. з диференціацією на „вдалі" та „невдалі", можна помітити, що категорія останніх не буде „пасти задніх" за такої спроби. Про це за поверхового розгляду свідчать і досить гучні провали татарських походів вже кінця XV – першої половини XVI ст.: 1497, 1506, 1508, 1512, 1527, 1532, 1541, 1545 рр. тощо. Від середини XVI ст. зі зміцненням козацтва на Великому Кордоні невдачі взагалі стають для татарських походів хронічним явищем. Так само розвивається ситуація і впродовж всього XVII ст. І хоча „непродуктивність" нападів була очевидною, вони все ж таки мали продовження, хоча обходилися дорогою ціною і українцям, і татарам. Неможливо їх кваліфікувати і як „геноцид" українців, до чого схиляються деякі дослідники.

Однією з найважливіших проблем залишається й оцінювання етнодемографічних втрат як катастрофічних. Проте навіть із позицій здорового глузду зрозуміло, що в тогочасному кількісному співвідношенні 10 до 1, (відповідно українців і кримських татар) ні про який геноцид не можна й вести мови. Причому „населення міст і сіл протягом століть зуміло максимально пристосуватися до своїх винятково складних умов життя, про що свідчать хоч би факти святкування великодня в лісі поруч із татарськими грабіжниками, а також торгівлі в обложеному місті" [86, с. 137].

Проблема кількості ясиру, забраного татарами, також, на нашу думку, є далеко не безсумнівною. Ті ж „апоккаліптичні" цифри, що з джерел перекочовують до наукових монографій, дуже рідко відповідають дійсності [6, с. 106; 16, с. 150–153; 152, с. 152; 168, с. 267]. Те ж саме стосується й кількості самого війська татар, яке здійснювало набіги. З іншого боку, не варто забувати, що для самого Кримського ханства набіг із великими втратами означав демографічну катастрофу, оскільки військо складали майже всі дорослі чоловіки ханства. Зрештою, це часто обумовлювало саме невеликі походи, внаслідок яких полонених вдавалося набрати не так уже й багато. Очевидна ще одна деталь: бережливе ставлення до ясиру з боку татар. Водночас при обчисленні „демографічних втрат" слід згадувати й про те, що не весь і не завжди ясир прибував до Криму, а якщо й прибував,

то не всі ставали рабами. Більше того не можна не пам'ятати, що частину ясиру становили „старі й слабкі, за яких не можна багато виручити" [39, с. 144]. Характерним слід визнати й процес постійного обміну полоненими. Були й інші шляхи повернення на батьківщину (звісно, за такого бажання).

Однак постійні конфронтації між українською та кримськотатарською сторонами не були єдиною формою взаємовідносин. І було б несправедливим заперечувати мирні стосунки між ними. Етнічні ж контакти взагалі тривають постійно і навіть у формі конфліктних ситуацій не повинні оцінюватися однозначно негативно чи позитивно. Водночас порубіжні змагання втягнули в промисел набігів і українську сторону, що проявилося зокрема в здобуванні так званого „козацького хлібу". Постійно треба також мати на увазі й „дух тієї епохи", коли взагалі було мало безпечних шляхів у всій Євразії. Причому в усіх тогочасних набігах не існувало моральних відмінностей: чи збиралося таке воїнство в Луцьку, на Січі чи в Карасубазарі, його мета була жорстоко одноманітною: пограбування заради наживи. Тому й татарам від козаків траплялися значні неприємності, подекуди й з надмірною жорстокістю, коли й сучасники сприймали цей український степовий люд „горше неприятелей албо злых татар" [17, с. 187].

Залишилися й згадки про проекти спільних походів, що також свідчить про існування „нормальних" взаємин. Причому, як ми пам'ятаємо, механізм мирного співжиття українців з етносоціальними спільнотами Великого Степу відпрацьовувався задовго до появи кримських татар. З появою у сусідстві останніх українці також безсумнівно вбачали „нормального" партнера. Навіть сама геополітична взаємонеобхідність підштовхувала ці спільноти до мирного співіснування. Більше того татарам було вигідніше дружити з українцями, ніж із турками.

Мирні взаємини між татарами й українцями позначилися й спільним господарюванням у Причорноморській зоні, що вело й до адаптації різних етносоціальних парадигм. Цілком нормальним було й ставлення з боку обох титульних спільнот до емігрантів. І якщо в Криму вже в цей час відомі козацькі поселення, то не менш характерним є використання переселенців-татар на українському порубіжжі з метою його охорони від нападів їхніх же співплемінників. Промовистим є факт примирення козаків і татар після битв, що закінчувалися, як правило, спільним бенкетом, у чому також була своя логіка, етика та необхідність [210, с. 200]. Ще однією стороною нормальних міжспільнотних взаємин слід визнати досить активну татарсько-українську торгівлю, як „офіційну", так і „степову".

Як ми вже відзначали, Кримське ханство як державне утворення не мало геополітичної монолітності. Водночас його північна кочова домінанта не дає нам жодних підстав стверджувати, що ця держава була „дикою", „варварською" чи „розбійницькою". Навпаки, це була цілком нормальна держава, до того ж з високим ступенем культурного розвитку. І хоча його етносоціальний організм мав „степову ментальність", поступово відбувалося його „осідання", ускладнення соціальної стратифікації, консолідація в етноконфесійній площині – ісламізація. Зі сфери культурної специфіки виділяються своєрідна кримськотатарська архітектура, сільськогосподарська традиція, східний аристократизм знаті, вишуканість одягу та страв, гостинність, віротерпимість. Деякі побутові моменти перевищували навіть „європейську" культуру, наприклад, лазні, благочинність. Окремо слід сказати про освіченість татар, скажімо, про Зинджирли медресе в Бахчисараї, куди прибували на навчання юнаки зі всього Сходу [2]. „Висококультурність" кримських татар виявлялася й у культурі більшості кримських ханів, серед яких були чудові музиканти, поети [90], оратори, меценати. „Культурність" (у європейському та сучасному розумінні) кримських татар виявлялася й серед простого люду. Вельми промовистою щодо цього є згадка, скажімо, Г. Боплана про те, що „кожний [татарин] має у кишені квадрант (тобто кишеньковий годинник. – Авт.)" [28, с. 53].

Слід відзначити й таку деталь, що, незважаючи на „буяння" негативних стереотипів один щодо одного (це є взагалі типовим для усіх етнічних спільнот щодо сусідів), мали місце й прояви взаємоповаги. Найкращим же зразком цього, як і всієї проблеми мирного співжиття українців і татар, слід визнати численні союзи татар і козаків. Адже багато причин змушували останніх „брататися з татарами" [5, с. 120]. Історія подібних взаємовідносин простежується вже з початку XVI ст., з часів старостовування на Київському порубіжжі Остафія Дашкевича. Існують припущення щодо проекту військового союзу з татарами Дмитра Вишневецького [10]. Досить резонансним став і „відкритий" союз Січі з ханством у 1624–28 рр., пов'язаний із династичною боротьбою Мухаммеда- і Шагін Гіреїв з ханом Джанібек-Гіреєм, коли „...с Шанкгиреем, царем татарским, козаки примири-

ли; и на Запорожью коновал Шанкгирей и с татары своими..." [116, с. 95]. Збереглися відомості про намагання хана Інайєт-Гірея в 1635 р. укласти угоду із Січчю, а також козаків – військовий союз із Кримським ханством у 1638 р. (Д. Гуня) [45, с. 228–229].

Спільна боротьба кримців і українців за часів союзу гетьмана Б. Хмельницького і хана Іслам-Гірея III добре відома історіографії. Водночас і після розірвання стосунків внаслідок Переяславської ради 1654 р. мирні відносини продовжувалися і союзні угоди з татарами укладали майже всі гетьмани другої половини XVII ст., зокрема, І. Виговський, Ю. Хмельницький, І. Брюховецький, І. Самойлович, деякі кошові, скажімо І. Сірко, Петрик, „...чому хан і орда [завжди] барзо ради..., сподіваючися до себе з України войска прихиленая" [104, с. 145].

Отже, ми бачимо, наскільки динамічними, складними, різнобічними були взаємини між кримськотатарською та українською спільнотами впродовж XV–XVII ст. І це не були стосунки, що подаються часто досить односторонньо, винятково або як „геноцидні", або ж як розбійницькі. Навпаки, все було набагато складніше та цікавіше. Так, були конфронтації, взаємні виправи „за товаром", проте це слід визнати певним „необхідним злом" епохи, зумовленим тими конкретними обставинами, в яких перебували обидві спільноти. Проте це не перешкоджало мирному діалогу двох етносоціальних спільнот, налагодженню контактів, а також зростанню взаємної міжетнічної комплементарності. Які ж конкретні наслідки цих міжспільнотних взаємин слід визнати як основні в контексті етносоціальних трансформацій?

Феномен Великого Кордону у проявах етносоціальних трансформацій

Реконструювати етносоціальні процеси та трансформації у контексті міжспільнотних взаємин у повному обсязі завжди складно. В нашому ж випадку це завдання ускладнюється ще через низку обставин. До них слід зарахувати нестабільність сучасної теоретично-методологічної основи таких студій, невизначеність категоріальних принципів, специфіку етнічних і етносоціальних процесів доби середньовіччя та раннього Нового часу, слабкість і недослідженість джерельної бази. Водночас, не ставлячи собі за мету здійснити подібну реконструкцію етносоціальних трансформацій у повному обсязі в контексті україно-кримських міжспільнотних взаємин, ми все ж таки спробуємо, бодай частково, вичленувати сферу та прояви цих трансформацій, що, з іншого боку, дозволить проаналізувати динаміку та значення міжспільнотних взаємин у вигляді певної цілісності.

Безумовним фактором міжспільнотних взаємин кримських і ногайських татар зі спільнотою українців упродовж XV–XVII ст. виступала унікальна зона етнічного контактування, що відома як територія з різними назвами: „Поле", „Дике Поле", „Степ", „Великий Кордон". Незважаючи, проте, на всю геодетермінічну дію в етносоціальних трансформаціях у зазначений час, цей феномен доцільніше інтерпретувати передусім не як причину, а як результат і прояв міжетнічних контактів із наступним впливом на етносоціогенез спільнот, які контактували. Іншими словами, Великий Кордон був не лише причиною етносоціальних процесів, а й сам одним з них виступав. Це свідчить також про значну різноманітність і складність у його етноісторичному контексті.

Феномен „Поля" можна пояснити насамперед етносоціальною „нетиповістю" тих спільнот, які контактували в його межах, а також своєрідними природними маркерами, котрі підсилювали і без того відчутну етносоціальну диференціацію. Ця етноконтактна зона була представлена передусім *геополітичними* (різні держави, спільноти яких входили в контакт), *соціально-економічними* (осілі, кочові, напівкочові спільноти), *конфесійними* і *„цивілізаційними"* (іслам, шаманізм, православ'я, католицизм), *етнічними* (спільноти, що на початковому етапі контактування взагалі були відчутно відмінними в антропологічному расовому типах) маркерами. Зрештою, давалися взнаки і природно-географічні особливості основних ареалів життєдіяльності контактуючих спільнот, які умовно можна поділити на Північ–Південь. Поєднання цієї вісі з віссю Схід–Захід (у „цивілізаційному та етносоціальному контекстах) зумовлювало фактично статус Великого Кордону як зони відчутної метисації обох контактуючих спільнот. А те, що вони таки контактували між собою в етносоціальній площині, є безсумнівним явищем.

«Перед нами, – відзначає Н. Яковенко, – неначе гігантський маятник, де певна критична маса в сусідстві двох етносів – руського і татарського – переміщується то на користь однієї, то на користь іншої сторони. В епіцентрі її, на буферній порубіжній смузі між кочовою і хліборобською цивілізаціями, за власними законами виживання побутує етноконтактна зона. Цей мобільний поясс-

амортізатор не переймається етнічними та релігійними упередженнями. Нічиї люди на нічиїй землі – ось головна суть дітей поля, які взаємно перемішують одяг і тип їжі, мову і звичаї, збройні навички й спосіб мислення" [209, с. 112]. На наш погляд, така інтерпретація досить влучно характеризує феномен Великого Кордону. І потрібно підкреслити ще й таку специфіку, як відсутність тут етнічної домінанти, що за безумовного просторового наближення цих етносів створювало для них цілком однакові умови міжспільнотних взаємовпливів.

Як відомо, подібна специфіка фактично була закріплена свідомою „практикою" ще з XIII ст. Тобто з часів, коли між руськими князівствами й власне Ордою встановилася своєрідна нейтральна „сфера впливу" без чітко відмежованого адміністративного кордону, що використовувалася обома сторонами в господарських потребах і надовго пережила свій час. Її відгомоном, як доводить Н. Яковенко, аж до кінця XVI ст. були періодичні легальні кочування татар у „Литовській землі", а з руського боку – так звані „уходи" порубіжних міст, куди міщани виїжджали на промислове полювання, бджільництво, рибальство. Як у тогочасній свідомості сприймалася ця буферна зона, добре видно зі слів одного із кримських ханів, який на початку XVI ст. писав до Великого князя литовського про безкраї простори на південь від Канева й Черкас: „То земля не моя і не твоя, лишень Богова" [209, с. 108].

Водночас це не була земля якихось „транзитних" трансформацій, що випливає з відомої концепції про „Україну між Сходом і Заходом". Тим більше не була вона якимось „щитом" від кочового наступу, котрий нерідко для підсилення упередженості „одягається" дослідниками цілком несправедливо в шати „ісламського джихаду". І як ми вже констатували, у цьому сенсі більш плідною є думка В. Смолія, згідно якої Україна у феномені Великого Кордону постає не в якості якогось „буферного плацдарму між Сходом і Заходом", а цілком окремим об'єктом (а на наш погляд навіть окремим етносоціальним організмом) – „творцем відповідного цивілізаційного мікроклімату". Слідом за С. Рудницьким, „можна відзначити цю територію й як "країну кордонів" [150, с. 116], а радше маркерів, які, з одного боку, не дозволяли відбуватися тут процесам активної етнічної метисації, а, з іншого, – обмежували домінування чиїхось етнокультурних особливостей, які „вживлялися" в обидві спільноти повільно й з відчутними трансформаціями, що дозволяло сприймати їх не як запозичення, а як органічні елементи „власної" спільноти.

На нашу думку, така специфіка акультурації кримськотатарської й української етносоціальних спільнот зумовила цікавий парадокс в історіографії, коли прояви міжспільнотних взаємовпливів вважаються за цілком властивий природний компонент тієї чи іншої спільноти (скажімо, хоча б козацтво). Тому й окреслюється „вельми характерний нюанс", котрий, з погляду Н. Яковенко, виявився на диво живучим, зберігаючися в українській науковій думці аж до сьогодні. „Йдеться про наполегливий „західний" акцент, відшукування в історії та культурі України лише елементів спорідненння з Європою" [210, с. 340]. Однак, зважаючи на це, варто сьогодні також усвідомити, що і Крим у свою чергу був „переплетенням цивілізацій" і не в останню чергу (якщо не в першу) завдяки контактам саме з українською спільнотою, до того ж не лише на етапі XV–XVII ст., а й раніше, і пізніше. Так само Крим відіграв певну роль і в процесі історичного розвитку українців.

Прояви ж етносоціальних трансформацій внаслідок взаємовпливів двох спільнот помітні вже й у XVII ст. Зокрема, у творі турецького подорожнього в Криму Евлії Челебі можна виділити досить характерні щодо цього записи: „Але історики арабські й автор "Книги коштовностей" святий Мух'ї ед-Дін Арабі називають острів Кримський і землю непокірних козаків [єдиною] країною – Солгат"; „Багато сотень християнських народів – це татари, що виродилися, так написано"; „У давні часи її (фортецю Сар-Кермень (Херсонес). – Авт.) побудували польські королі. Тут один із синів польського бея не зміг ужитися з братом, і *син польського бея на ім 'я Михайло* втік до московського короля...". Отже, перенесення татарських титулів, сприймання християн за колишніх татар, а Великого Кордону як спільної території у свідомості тогочасних людей були, на наш погляд, яскравим сегментом процесу взаємовпливу на етапі, який досліджується.

Потрібно погодитися і з Я. Дашкевичем, що Великий Кордон „в минулому – не уявний вияв географічного або геополітичного детермінізму, а історична реальність" [49, с. 6]. Причому необхідно також усвідомлювати, що „Великий Кордон" не був якоюсь чітко окресленою межею, а виступав як етногеографічний феномен. До речі, на це звертав увагу ще І. Лисяк-Рудницький: „Ця урожайна рівнина була дуже сприятлива для рільництва, але рівночасно вона творила вимріяне пасовище для

отар номада. Це спричинювало відсутність виразної граничної лінії між заселеною країною й так званим „диким полем". Ця лінія була дуже мінливою і динамічною. Щоб бути точним, тут узагалі не доводиться говорити про лінію, але радше про граничну смугу, широкий пояс рубіжних земель" [102, с. 4].

Однією зі специфічних ознак Великого Кордону була і його, так би мовити, етносоціальна розмитість, яка не дозволяла якійсь із спільнот домінувати в діалозі. Зокрема ще німецький дослідник козацтва Г. Штокль поставив проблему „пограниччя" як суспільно-історичного явища інтернаціонального масштабу, що характеризується специфічними умовами й організацією життя в постійній непевності [125, с. 35]. Тому, як стверджує Я. Дашкевич, „непроникливого бар'єру не було", оскільки контури Великого Кордону постійно розмивалися з обох сторін [51, с. 37].

Однак процес взаємовпливів кримськотатарської та української спільнот не розпочався на „порожньому місці". Тут слід пригадати значення для Русі ще Тмутороканського князівства. Виходячи з дослідження кавказького епосу, Б. Рибаков стверджує, що на Кавказі взагалі вже в середині І тис. знаходилися значні масиви слов'ян, які зберігали епічні твори щодо подій у Причорномор'ї та на Дунаї. З іншого боку, це, а також утворення Тмутороканського князівства, зумовлювали тісні етносоціальні контакти русів і касогів (адигів). З появою у XII ст. у Великому Степу половців (кипчаків) відкривається вже нова сторінка спілкування мешканців українських земель із „кочовим Сходом". Саме з цього часу ідентифікуються і значні еміграційні потоки степняків („чорні клобуки") у межах Середньої Наддніпрянщини. Тому, на нашу думку, і поява згодом „монголо-татар" у середині XIII ст. не стала для населення Русі етнокультурним шоком, про що, зокрема, засвідчує співпраця з ними, скажімо, „слов'ян"-бродників.

Українське козацтво: феномен ісламський чи християнський?

За таких обставин (усвідомлення етносоціальної непевності Великого Кордону) не видається (на перший погляд досить несподівано) вже такою незрозумілою спроба польського короля Сигізмунда III, аби „козаки на будуще пробували на певних кочовищах, визначених їм Річею Посполитою і гетьманами літом і зимою..." [45, т. 7, с. 541]. І як тут не згадати, що, попри слабкість обґрунтування, попередниками українських козаків досить часто й сьогодні вважають бродників. Так чи інакше, ідея козацтва народилася в Степу і, поєднавшися із давно використовуваним інститутом прикордонного військового населення, почала реалізовуватися на північному боці Великого Кордону [51, с. 39]. Отже, одним із найпомітніших проявів етносоціальних трансформацій слід визнати передусім українське козацтво.

Те, що козацтво як явище не було „винаходом" українського етносоціального організму, і сьогодні не такий уже й відомий для декого факт. Проте незаперечним є те, що ареал козаччини як явища сягав Середньої Азії, вбирав у себе степи південної Волги, а також і Крим. Тому й не дивно, що цей соціальний інститут бурхливо розвивався і в Причорномор'ї, і в українських степах [185]. Зокрема, ще С. Соловйов – російський історик XIX ст. – відзначав: „Цікаво, що супроти наших російських козаків мусульманський світ із протилежної степової України виставляв також своїх козаків; з часів Іоанна III азовські татарські козаки згадуються як люті розбійники; Василій Іоаннович вимагав від султана, щоб той заборонив азовським і білгородським козакам надавати допомогу Литві. Відомо, що у татар під назвою козаків мали на увазі третій, найнижчий відділ війська" [168, с. 316].

Підсумкову характеристику тюркського козацтва дав у „Енциклопедії Ісламу" відомий сходознавець В. Бартольд: „Починаючи з XV ст., тюрки й монголи називали козаком особистість, яка з політичною метою відокремилася від своєї держави і сама чи з родиною вкупі шукала шляхів опанування степу... Ця назва поширилася пізніше й на цілі племена чи союзи, які відділилися від своєї держави, щоб стати козаками. І нарешті, у деяких кочових народів увійшло в звичай посилати юнака, здатного до військової служби, у степ, аби він там загартувався. До найвідоміших козаків минулого зараховують Тімур-бека з його послідовниками та узбека Шайбані-хана (1500–10) з його побратимами, їхньою політичною метою була зміна державного порядку – вони не визнавали за правопорядок установлені відносини. Політична мета, а саме: покращення становища свого народу чи шляхом зміни уряду, чи шляхом збагачення його на кістках ворога – все те було тільки приводом до завоювання слави, яка для героїчної особистості є перш за все. Коли ж тяжкі часи XVII ст. привели до особистого збагачення, то це було виродженням козацтва" [185, с. 157].

Більш того, як відзначає Н. Яковенко, саме в „тюркському" розумінні слово „козак", тобто як людина, що відкололася від певного стабільного нормативу і живе сама по собі в степу, побутує ще в середині XVIII ст. (зокрема в щоденнику Я. Маркевича), а отже, свідчить про „східну орієнтальну степову генезу козаків". Причому „це не той орієнт", де „вишукані мечеті та мінарети Стамбула", – це „той орієнт, де на конях" [147]. Таким чином, проблема залишається відкритою: виникло українське козацтво з українського населення лише як повторення тюркського чи стало результатом поступового вливання тюрків у цей український лицарський орден або ж навпаки, чи, зрештою, постало з двомовної тюрксько-української етнічної спільноти в просторах Гуляй-поля? (Г. Халимоненко).

Як би там не було, але очевидним залишається факт, що українське козацтво постало „не без ісламського орієнту". Значну кількість татар у складі української козаччини відзначав ще на початку минулого століття вітчизняний історик А. Стороженко [172, с. 21–22]. Не менш знаний дослідник української козаччини Д. Яворницький також відзначав, що „на початку політичного життя кримських татар ворожнечі між мусульманами та християнами ще не було; татари навіть зблизилися зі слов'янами литовсько-руського князівства" [206, с. 321]. І хоча дослідник не каже відверто, що це не могло не вплинути на формування українського козацтва, слід пам'ятати, що останнє не було „винаходом" українців. Уже тому, що в житті будь-якої спільноти навряд чи знайдеш явище, котре виникало б саме із себе, не обплутуючись масою подеколи непрямих і важко вловлюваних сторонніх впливів. Тому слід погодитися із Н. Яковенко, що й „у проблемі генези козаччини доцільно вичленовувати швидше баланс свого з чужим, бо саме в такому сплаві зароджувалася козацька стихія, котрій з часом судилося визначити оновлене національне обличчя України–Русі, таке відмінне від строгого візантійського лику Русі Київської" [209, с. 111].

І вельми промовистим у цій проблемі, на нашу думку, є те, що це „нове" українське етносоціальне обличчя сучасники чомусь досить часто в джерелах плутають із „лицем" південних сусідів – кримських татар. Так, Л. Горецький у „Полонії", змальовуючи військову тактику татар, приписує її козакам. Натомість А. Теве, автор „Всесвітньої космографії" (1578), характеризує „дніпровських черкасів" взагалі як мусульман, між якими „немає жодних християнських пристанищ" [209, с. 116]. Посланець до козаків короля С. Баторія львівський каштелян Ян Сеннинський також говорить про козаків, що „релігія їхня найбільше магометанська" [172, с. 22]. Є подібні курйози й у творах тогочасних українських письменників. Наприклад, Й.Ерлич у таборі під Хотином у 1621 р. пише: „Надвечір виникла тривога, [бо] підійшли запорожці, яких прийняли за татар" [125, с. 113]. У цей же час, тобто в середині першої половини XVII ст., і французький автор Курменен „оригінально" відмежовує козаків від поляків: „...ті ж люди, що живуть ближче до Туреччини й Малої Татарії і називаються козаками, за спорядженням і виглядом схожі на турків і татар..." [125, с. 114].

І це здається зовсім не дивним з огляду на те, що в середині того ж XVII ст. відзначав А. Кисіль, козаки й татари „не тільки з собою живуть і кочують, але й військо собі навзаєм посилають" [45, т. 9, с. 56]. Навіть у думах того періоду присутні схожі метаморфози. Як зауважував з цього приводу М. Драгоманов, „минув кінець XV і більша частина XVI ст., поки козацька колонізація у степах південних знову не вступила з татарами, які, відзначимо, в наших піснях стоять поруч і змішуються, не вступила в суперечку за володіння і степом, і берегом моря" [61, с. 53]. А ось як ідентифікують у народній пісні козаки самі себе: „Хоч дивись на мене, та ба – не вгадаєш, // Звідкіль родом і як звуть, нічичирк не взнаєш. // Кому ж траплялось хоч раз у степу бувати, // Той може і прізвище моє угадати..." [76, с. 267]. До речі, цей текст містився як підпис на одному з давніх варіантів картини „Козак Мамай", а її „східність" просто вражає.

Польський історик З. Вуйцік пояснює такий „маргіналізм" тим, що в українське козацтво відразу влилося чимало татар, і це зробило специфічною всю організацію їхнього військового братерства, котре становило спочатку „понаднаціональну спільність і не визнавало жодної релігії" [229, с. 19]. Так само й вітчизняний дослідник В. Сергійчук констатує, що суспільному й політичному устроєві Запорозької Січі було властиве надання всім втікачам, незалежно від їхньої національної та релігійної належності, права вступати до товариства [157, с. 3]. Деякі дослідники, скажімо П.Куліш, взагалі схильні твердити, що „у наших дніпровських козаків, за їхніми інстинктами, було більше спільного з татарами, ніж із будь-якою частиною польсько-руського населення Малоросії" [95, с. 3].

Отже, навіть у XIX ст. дослідники „відчували" етносоціальну близькість татар і українського ко-

зацтва у певному „ментальному полі" („за їхніми інстинктами"). Принагідно пригадати, як руського-український літописець ставив у один „ментальний" причинний ряд татар і українських козаків, коли останні „шкоду содомию чинили горше злых неприятелей албо злых татар" [17, с. 187]. Схожого висновку доходить і сучасна дослідниця Н. Яковенко, на думку якої, можна „говорити про існування – принаймні, в комунікативному просторі Речі Посполитої, а, можливо, почасти й Криму – окремої, функціонально спеціалізованої субкультури, котра "обслуговувала" всіх людей ризику і в котрій мотив фахової самоідентифікації домінував над етнічною чи конфесійною тотожністю" [210, с. 208].

Водночас немає жодних підстав стверджувати, що ця ментальна „субкультурна схожість" була незрозумілою обом етносоціальним спільнотам (українській і татарській) загалом. Тим більше, що такою специфікою взагалі відрізнявся етап середньовіччя та раннього Нового часу, для якого характерним був становий поділ, цехові організації, лицарські та чернечі ордени тощо. Тому й не бентежило обивателів те, що під час дії військових союзів козаки й татари називали один одного братами. Цим, на наш погляд, можна пояснити і органічне входження „східних елементів" в українську спільноту, котра сприймала їх не як запозичення, а швидше за все як закономірну реальність і даність.

Одним словом, здається, слід погодитись із думкою російського історика В. Татіщева, що, намагаючися „докопатися" до витоків козацького роду, ми неминуче наштовхуємося на татар [174, с. 80]. Причому залишається й не вповні зрозумілим, чому більшість дослідників часто оминають і ту обставину, що українські козаки „випливають" у джерелах якось миттєво. Ще десятиліття тому про них ніхто нічого не чув, а сьогодні ними вже заповнений увесь Степ. Чи міг це бути наслідок розколу степової козаччини (за невідомих обставин) за етнополітичним критерієм, завдяки якому руська-українська його частина перейшла в опозицію? Чи випадково це відбувається саме за правління Менглі-Гірея, котрий, як відомо, оголосив війну Литовсько-Руській державі? І чи не позначилася остання обставина якимось чином на степових козакуючих „литовських людях" (тобто тогочасних українцях), які могли зазнати якихось кривд від татарських колег, що й змусило їх відособитися та перейти в опозицію до нового ворога? Всі ці питання залишаються нез'ясованими та відкритими. Однак і заперечувати їх через брак відповідної інформації навряд чи можна. На жаль, на Великому Кордоні зовсім не переймалися адміністративною рутиною.

Разом з тим не можна стверджувати, що українське козацтво було цілком ідентичне тюркському. Адже саме на українському ґрунті цей соціальний феномен Степу виявився найбільш живучим. Крім цього незаперечним є і те, що тільки завдяки українській „осілій основі" на Великому Кордоні виникло не менш феноменальне утворення – Січ Запорозька. У кочовому тюркському козацтві це було практично неможливим. Хоча й на Запорожжі був досить відчутним „східний вплив" передусім у військовому мистецтві, побуті, організаційних формах. При цьому Січ не могла стати й суто „національною" хоча б тому, що на Великому Кордоні існували власні закони та закономірності життєдіяльності. І це було зрозуміло тогочасним людям. Згадаймо хоча б козацького нащадка, який наприкінці XVIII ст. ще пам'ятав, як „воювали за старовини", котра „мала свої правила воїнські та розум політичний" [70, с. 242].

Формування оновленої української ідентичності

Ця специфіка порубіжжя, принаймні українського, сприяла безсумнівно і зростанню відчуття етнічної окремішності не лише від тюркських сусідів, а й на всіх інших смугах етноконтактних зон українського етнічного ареалу тих часів. З іншого боку, активізація та „збереження місцевої політичної старовини сприяли незалежності" українських порубіжних регіонів [108, с. 61]. Фактично обставини примушували їх самих дбати про питання державного управління, замки їх нечисленних поселень виступали майже самостійними центрами адміністрації, а „місцеві старости діяли часто самостійно" [177, с. 336]. Це впливало й на відому соціальну „вільність" порубіжжя, тоді як скрізь „была тяжкая работа, бо плугами робят" [191, с. 302]. Або ж, як відзначав єврейський хроніст середини XVII ст. Натан Ганновер, тут „вони звільнені від податей королю і панам і зобов'язані тільки промешкувати на кордоні Русі" [146, с. 85]. Відзначав це невдовзі й Самовидець: „...не звыкла быша Україна терпити вымыслы от старостов и жидов..." [104, с. 46].

Зі свого боку все це також відіграло значну роль у етносоціальних трансформаціях української

спільноти, а „основним ядром, де етносоціальні процеси відбувалися найінтенсивніше, стало Середнє Подніпров'я" [177, с. 488]. Хоча потрібно також пам'ятати, що на цьому етапі в принципі „не було будь-якої потужнішої альтернативи Наддніпрянщині як етноконсолідуючому ядру" [115? с/ 33]. Тому порубіжжя Південної Київщини з його домінуючим козацтвом виступило фактично в ролі і збирача, і „творця нової нації" українців, а отже, органічно вплітало в нову (а радше таку, що оновлювалася) етносоціальну культуру української спільноти ті „східні елементи", що відтепер ставали не запозиченням, а „національною" (етносоціальною) специфікою українців. Навіть ментальне поле останніх не залишилося внаслідок цього константним. Зокрема, як стверджує І. Грабовська, міжспільнотний діалог на порубіжжі „відіграв особливу роль у становленні української психіки, зумовлюючи її екзистенційно-межовий стан, що в пограничному існуванні стимулювало вольовий максималізм і агресивність як інстинктивний засіб до збереження самобутності" [44, с. 66–67].

Непересічної значущості все це також набуває з огляду на ту роль, яку відіграло козацтво в етносоціальних процесах, які фактично ґрунтували вже модерну українську націю. Адже козацтво стало і „первинною організуючою клітиною, котра перетворювала неорганічну соціальну матерію на органічну речовину" [62, с. 47]. Тому й не дивно, що з середини XVII ст., як стверджує В.Щербак, українці дістали назву „козацька нація" [205, с. 2]. У цьому контексті варта уваги й аналогія М.Грушевського, що „козацтво представляло українську народність, подібно до того, як "народ шляхетський" представляв польську народність" [45, т. 7, с. 87]. Водночас „козацька міфологема" безсумнівно сприяла, на думку П. Саса, „нарощенню компонента національно особливого в самосвідомості репрезентантів українців" [153, с. 247]. Сам же „міф козацької України", як стверджують дослідники формування модерної української нації, зберігав свою притягальну силу для неї безпосередньо до початку XX ст. [48, с. 100]. Отже, українське козацтво стало чи не найважливішим „етносоціальним трансформатором" для української спільноти, що в контексті нашої розмови відводило йому статус основного посередника в міжспільнотних взаєминах із татарським етносоціальним організмом впродовж XV–XVII ст.

Підтвердженням тому є і той факт, що для самих татар козаки стали репрезентантами українців. Недарма ж у Кримському ханстві (до речі, й у Московській державі також) слово „козаки" („черкаси") стало екзоетнонімом українців обох статей (!). Тому необхідно погодитися з І. Лисяком-Рудницьким, що „українською людиною пограниччя був козак, що в XVI–XVII століттях став репрезентативним типом свого народу" [102, с. 5]. І якщо „завдяки козацтву з'явилася українська нація" [208, с. 188], то не можна не відзначити, що козацтво досягло цього не в останню чергу завдяки міжспільнотному діалогові з кримськотатарською народністю на Великому Кордоні і як „забороло православної цивілізації" в негативно-стереотипному контексті, і як основний „постачальник" ідеї самоорганізації власної спільноти за законами Поля, що творилися в процесі міжспільнотних взаємин, а отже, набували метафізично позитивних відчуттів серед українського загалу тієї епохи.

Слід окремо наголосити на ще одній стороні впливу козацького імпульсу з Великого Кордону, що виступав малопомітним у повсякденному житті, але функціонував як істотний фактор етносоціальної консолідації українців. Мається на увазі зростання динамічності етноінформаційних зв'язків у межах української народності завдяки безпосередньо саме „степовій" динамічності козацтва. Адже добре відомо, що саме щільність етноінформаційних зв'язків свідчить про ступінь сформованості та сконсолідованості будь-якого етносоціального організму. Одним же з головних мотивів створення й інституалізації розвиненої комунікативної інформаційної мережі є організація безпеки. Зокрема, саме цим, як стверджує К. Булст, керувалися й західноєвропейські законодавці XIV–XVI ст., запроваджуючи спеціальні служби оповіщення щодо небезпеки [218, с. 127–143].

За такою ж схемою функціонувало й українське козацтво, котре неодноразово „...доносило тую престрогую..., весть... в лепшой опасности быша рачили, ничим перед тем не легцеважечи собе того замислу безсурманского..." [13, с. 153]. Крім цього міжспільнотні комунікативні відносини дозволяли козацтву також „транслювати" в український етносоціальний організм інформацію, котра „унормальнювала" сприйняття татар і сприяла подоланню упереджень. При цьому всі тогочасні українці (та й не тільки вони) завжди прислухалися з огляду на небезпеку татарських набігів до того, що приносили козаки з Великого Кордону на „материк". Внаслідок цього козацтво виступало своєрідним „інформагентством", яке сполучало в єдиний організм усіх „руських людей". І не в останню чергу завдяки цьому українці все більше починають усвідомлювати свої спільність та

єдність, тобто з'являється ще один важливий компонент етносоціальної ідентичності, що, за Б. Андерсоном, кваліфікується як „уявлення" (власної) спільноти як за ареальним принципом (етногеографічне самоототожнення), так і за міфологічним (історична свідомість, етногенетичні легенди, картина світу).

Не варто забувати, що й до появи етноконтактної зони із кримськими татарами українці мали вже значний досвід спілкування з тюркськими (подекуди ісламськими) спільнотами. З іншого боку, це не могло не позначитися на асимілятивній еластичності обох спільнот, які безболісно для себе „віддавали" частини, котрі згодом швидко нівелювалися. Водночас певною мірою вони вносили не лише антропологічну, зокрема й расову різноманітність, а й власне ментальне їство. Останнє, взаємодіючи з домінуючим (українським чи татарським), ставало фактично важливою підосновою, що дозволяла протягом століть, як ми вже бачили, підтримувати тісні й широкі взаємини між спільнотами без особливих етнокультурних непорозумінь.

На переконання Н. Яковенко, степовий „схід" був не менш органічним складником українського культурно-національного типу, ніж „схід" візантійський [209, с. 12]. Причому саме такий погляд на цей історично-культурний контекст і дозволяє зсередини зрозуміти „внутрішню тканину української культури в широкому сенсі – від етнопобутових навичок до способу самовираження в соціумі та політичних чинах". Водночас це строкате багатоголосся або й контрастне неспівпадання цивілізаційних координат, що впритул підступали до українського етнічного простору, сприяло, як це не парадоксально, „збереженню української національної єдності". На кожен з сусідніх впливів знаходилася антитеза (як на степове козацьке коло – шляхетський сеймик парламентського типу), що не дозволяло неорганічним елементам культури абсолютизуватися в тому чи іншому регіоні, відділяючи цей фрагмент етносу від суцільного масиву. Власне „завдяки цьому, – продовжує Н. Яковенко, – всупереч сильній вестернізації, лишилася українською Галичина і майже безслідно (якщо йдеться не про антропологічний тип, а про етнічну свідомість) промайнула тюркізація південної Наддніпрянщини чи русифікація Новгород-Сіверщини" [209, с. 13].

Етнодемографічні процеси в контексті міжспільнотних взаємин

Окрім сфери так званих суб'єктивних ознак оновленої ідентичності, прояви міжспільнотних взаємин можна відзначити й у більш „візуальних" трансформаціях, зокрема з огляду на етнодемографічні процеси. При цьому також не варто повністю відкидати етнодемографічного впливу на суб'єктивні прояви етносоціальних контактів татар і українців. Адже кілька століть спілкування між цими спільнотами у межах і України, і Кримського ханства не минули в антропологічному відношенні безслідно. Безпосередньо щодо України, то кількість татарських переселенців точно визначити неможливо внаслідок їхньої асиміляції у межах Великого Кордону, у козацькому середовищі та й на самій „материковій" частині. Водночас про значущість цих допливів свідчить і чисельність тут тюркської антропонімії, що зафіксувалася в джерелах, а також дані гематологічного аналізу (тобто ДНК).

Ще далі в своїх висновках іде, зокрема, Л. Гумільов, який стверджує, що в формуванні етносу українців взагалі основним етнічним субстратом стали торки (південнокиївське тюркське населення Русі) [46, с. 215]. Безперечно це лише одне із багатьох його гіпотетичних припущень, яке навряд чи цілком відповідає істині. Проте нас цікавить інше – „помітність" в організмі українців тюркського субстрату. І як тут не згадати знаменитих слів щодо ідентифікації українців Тараса Шевченка: „...німець скаже: і ви моголи, моголи! // Золотого Тамерлана онучата голі...". Водночас його сучасник М. Костомаров одним із перших в історіографії також відзначав, що вже з другої половини XII ст. Русь-Україна „починає мало по малу жити самостійно", а вкраплення в неї „тюркських племен під іменами торків, берендеїв, печенігів, чорних клобуків згодом до певної міри увійшли до складу південноруської народності й внесли в неї азійську стихію" [88, с. 35]. Зупиняються на цій специфіці й сучасні дослідники. Разом з тим, на нашу думку, це повністю спростовує досить поширену та живучу тезу про те, що буцім татаро-монгольська навала цілком зупинила демографічний розвиток Наддніпрянщини [220]. Тут можна говорити, мабуть, лише про якісні трансформації в етнодемографічному розвиткові української спільноти.

Причому таке міжетнічне контактування не було чимось унікальним у мусульмансько-християнських взаєминах. Так, дещо раніше, у X ст. Волзька Булгарія безпосередньо межувала з двома

руськими князівствами – Муромом і Суздалем. У конфліктах між ними, котрі майже не вщухали, брали гору то булгари, захоплюючи Муром, то слов'яни, займаючи бунтарські становиська. Внаслідок постійної боротьби на кордонах населення Волзької Булгарії (до речі, воно стало й одним із попередників казанських татар) було змішаним. Адже, нападаючи на руські поселення, булгари вбивали чоловіків і захоплювали в полон жінок і дітей. Останніх вони, як правило, продавали в рабство, а перших робили своїми коханками, часом дружинами. Від змішаних шлюбів народжувалися Мурати й Фатіми. Однак згодом на булгарські поселення нападали суздальці та муромці. Захоплених дітей вони перетворювали на своїх робітників, а полонених булгарок брали за дружин. На світ з'являлися Всеслави та Любави. Таким чином, відмінність між двома етносами стала згодом релігійною і лише віросповідання стало індикатором диференціації булгар і русів [46, с. 54].

На нашу думку, механізм функціонування та наслідків етносоціальних і етнодемографічних взаємин на Великому Кордоні між українцями та кримськими татарами, якщо був і не ідентичним, то безперечно дуже близьким до вище описаного прикладу. Разом з тим варто звернути увагу на ще один аспект цих взаємин завдяки конфесійній відмінності. Йдеться про формування (передусім у спільноти українців) історичної свідомості як потужного етноконсолідаційного фактору, що найяскравіше виявилося в козацьких думах. І ми схильні вбачати в такому контексті у цих „невільничих плачах" не тільки негативні етностереотипи щодо „бусурман", а й механізм самоідентифікації українців засобом етноконфесійного відмежування. Адже, як слушно відзначає сучасний польський історик С. Козак, таке формування власної тотожності українців „наводить на думку, що на свідомість української відрубності вирішальний вплив мала вірність батьківській вірі, її захист, одне слово – релігійна свідомість, згідно з якою "бусурманська віра проклята" [84, с. 145].Тому не можна мати сумніву, що ці прояви етноконфесійної й історичної свідомостей виконували потужну інтеграційну функцію, мобілізуючи почуття солідарності. Вже хоча б тому, що в цю епоху будь-яка „епопея впливала на уяву сильніше, на відміну від книжки, бо адресувалася не виключно до очей, а застосовувала всю теплоту живої людської мови" [24, с. 118].

Водночас межа між етносоціальними організмами татар і українців, незважаючи й на етноконфесійну відмінність, не була жорсткою і в демографічному відношенні. На північ „невимушено" (наприклад, через усобиці) „або вимушено" (як полонені) „мігрували татари" [51, с. 118], а на південь – українці. Зрештою, на „литовській землі" й у Буджацькому степу кочували („уходничали") і ті й інші. Досить характерною є популярна історія про молоді літа Хаджі-Гірея, котрий, тікаючи від ворогів, подався в „руські" землі, перебуваючи тут до покращення політичного становища в Криму. У русько-литовській традиції мали місце й перекази про побут і навіть уродження Хаджі-Гірея на Литві [103, с. 9].

Саме від часів Великого князя литовського Вітовта на українських, литовських і польських землях з'являються найбільші татарські поселення. Причому татари, будучи знаними вояками, і на новому помешканні не залишалися сторонніми мешканцями, а були активними громадянами своєї нової держави. І не випадково саме в цей час в очах Західної Європи Велике князівство литовське стало „безпечною оазою для вихідців із різноманітних країн мусульманського сходу (татари, турки, ногайці, черкеси тощо)" [124]. Більш того – татари, що перейшли на службу Литовсько-Руській державі, отримували за неї від князів і земельні наділи, що було звичайною практикою у більшості феодальних суспільств. Таким чином вони набували статусу литовсько-руських бояр із гарантованою свободою віросповідання та дотримання власних традицій. Досить промовистим є і той факт, що й у другій половині XVI ст. польсько-литовські татари в молитвах і переказах називали Вітовта „опорою ісламу в немусульманських країнах", а одного дня в рік взагалі молилися за врятування його душі [124].

Однак не всі татари-переселенці в Литовсько-Руській державі ставали шляхтою. Серед їхніх нащадків були також козаки, духовенство, слід припустити, що й селяни. Вони походили зі звичайних воїнів, які прибували сюди за своїми мурзами. За службу новому сюзерену вони отримували незначні земельні ділянки, а тому були не лише воїнами, а й слугами заможних бояр. Цікаво, що згодом з'явилися навіть династії татарських ротмістрів, які проіснували до Першої світової війни [124]. У середині XVI ст. у межах Великого князівства Литовського мешкало вже близько 4 тис. татар. Деякі з них також поселилися в містах і займалися тут, зокрема, торгівлею кіньми та худобою. Пізнішим переселенням також сприяла ліберальна, так би мовити, „етнодемографічна політика" великих князів литовських стосовно емігрантів-татар, яким і тепер пропонували „на границах наших, за городы нашими мешкати" [4, с. 190–191].

Досить значну групу повітової шляхти, скажімо Київщини, становили саме татари. Так, у 1545 р. бачимо черкаських бояр „на имя Берендей й Ян Малик-Баши", а в 1536 р. тут згадуються татари-ясачники „на имя Шашко й Бебей" [5, с. 10]. У 1632 р. у документах згадується „пан Александр Кирдеевич Дзюся, арендар места Лисянки" [193, с. 1]. За підрахунками ж Н. Яковенко, загальна чисельність тюркського елементу у масі боярства-шляхти Київщини становила близько третини [212, с. 171]. У цілому ж по ВКЛ татарська шляхта становила 4,7 % усіх землевласників і володіли вони 3,2 % землі. З них 79 % були козаками, що володіли 59 % землі [119, с. 167]. Причому, як ми вже відзначали, нерідко ці татари використовувалися литовсько-руською порубіжною адміністрацією як охоронці південних кордонів держави.

Значна кількість татарських переселенців саме на порубіжних землях була закономірним явищем. Це мало неабияку значущість у тому контексті, що ця земля була, як згадувалося вище, однією з найактивніших у етносоціальних і консолідаційних процесах серед української спільноти. Так, у джерелах відобразилися й етнодемографічні процеси на Великому Кордоні. Скажімо, у 1570 р. султан писав до Сигізмунда-Августа, що козаки під час набігу на Кримське ханство забрали в полон багато татар, що „і дотепер у Черкасах, у Києві, у Брашіаві й у Каневі та в Переяславі славнім... більше ніж тисяча наречених (sic! – Авт.) і дітей мусульманських знайдеться, така річ, такі шкоди татарські..." [63, с. 49].

У свою чергу й П. Клепатський, аналізуючи етнодемографічну специфіку Київщини, відзначав, що тут після українців найбільший відсоток населення посідають саме татари, а за ними білоруси й поляки [81, с. 446]. З цього приводу цікавим є і запис у Львівському літописі: „В тім же року [1637 р.] татаров поддалося дванадцять тисячий королю польському і присягнули пред гетьманом Конецьпольським, і указано їх мешканнє за Дніпром межи козаками" [107, с. 117]. Безперечно, кількість переселенців-татар тут перевищена (про завищені цифри в джерелах уже йшлося вище), але характерним, на нашу думку, є факт розселення їх саме в південній Київщині, що була частиною Великого Кордону та ще й „межи козаками".

Не менш реальним було й осідання татар на українських порубіжних землях під час походів і набігів на них. Так, узимку 1488 р. татари кочували на Поділлі, причому ще й у вересні 1489 р. чуємо про татар, що вони кочують „в королівських землях" зі своїми родинами і господарством, „і не хочуть уступатися – орють і сіють" [45, т. 4, с. 328–329]. Одночасно сприяли осіданню татар і порубіжні старости. Наприклад, коли в 1528 р. внаслідок міжусобного конфлікту між Саадат- й Іслам-Гіреєм останній вимушений був утекти з Батьківщини, він прийшов саме під Черкаси і через О. Дашкевича просив у Сигізмунда притулку та захисту. Король не противився цьому і староста черкаський і канівський досить енергійно почав облаштовувати кримців, виділивши їм місце для кочів'я. Крім того він забезпечив їх їжею та одягом на майбутню зиму. Іслам-Гірей пізніше з подякою згадував той прийом, який влаштував йому О. Дашкевич у важку годину випробувань [196, с. 63].

У цьому відношенні досить закономірним постає й проект Б. Хмельницького, котрий у 1654 р. планував переселити в південну Київщину ногайців, що „на польського короля з гетьманом... йти войною готові, й прикочували вони з жінками та дітьми до Черкаських городів" [45, с. 9, с. 938]. Невдовзі гетьман надіслав листа головним ногайським мурзам Кельмамету, Юсупу, Урусу та Нафату, закликаючи спільно виступити проти Речі Посполитої. На випадок згоди ногайці отримували великі території поблизу Чорного лісу, а, на думку Г. Саніна, в умовах гострої недостатності пасовиськ у Криму це був досить вагомий аргумент [152, с. 122].

Значна кількість татар у межах українських етнічних земель з'являлася і внаслідок виведення козаками татарського полону. Проблема „двостороннього ясиру" також розглядалася вище, але значущим залишається його вплив на етнодемографічні процеси, що відзначав у своїх відомих сьогодні підрахунках Евлія Челебі, згідно яких (тут можливе перебільшення) в окремих місцевостях майже три чверті кримського населення становили люди, за походження пов'язані з українцями. Натомість Д. Бантиш-Каменський відзначав, що козаки, „упражняясь в безпрерывных битвах с татарами, похищая у ордынцев жен и дочерей, предали потомкам черты азиатския, отличавшия запорожцев" [15, с. 64–65]. Промовистою з цього приводу є й згадка про те, як „писарь Богуславец захвачен был турками в плен при городе Козлове; но после запорожцами выручен помощію Семиры, жены паши турецкого, которая выехала вместе с Богуславцем в Малоросію и была его женою" [70,

с. 32]. Отже, подеколи козаки не лише силоміць збройно, але й силою „тривіального" кохання сполучалися в мішаних шлюбах зі своїми привабливими південними сусідками. І хіба ж ми маємо право звинувачувати їх або тих українських жінок, які овдовівши, виходили заміж за симпатичних і не менш мужніх татарських чоловіків? І як ми вже відзначали, це був не лише своєрідний „порубіжний спорт", а й звичайний засіб виживання в умовах постійної непевності на Великому Кордоні.

Одночасно істотний вплив на етносоціогенез кримськотатарської народності робили й українські поселенці в його межах. Однак вони там опинялися також не лише через „систему ясиру", про що мова вже йшла. Проте більшість українців тут все ж таки була невільниками, причому жіноча половина в більшості ставала суто демографічним „товаром", оскільки потрапляла до гаремів. З чоловіками поводилися гірше – їх, як правило, кастрували, що свідчить, мабуть, про не досить приємні прецеденти під час участі татарських чоловіків у походах. Звільняли рабів у Криму через 6–7 років і вони досить часто залишалися на півострові. Тому слід погодитись із Я. Дашкевичем, що українці на цьому етапі „спричинили значні зміни в Криму в антропологічному, демографічному і навіть культурно-релігійному відношеннях" [52, с. 25]. Міжетнічні шлюби зумовили появу в Кримському ханстві значного прошарку метисів або так званих „тумів". Поступово кримські татари втрачали монголоїдний расовий тип.

Щоправда українці в Криму зустрічаються ще до утворення тут татарської держави. Зокрема М. Грушевський говорить про появу русів тут у X ст. і аналізує значення цього для відносин Криму з Київською Руссю [45, т. 2, с. 514–515]. Досить символічним є і перше згадування слова „козак" у „Кодексі Куманікус", що був створений у Кафі близько 1330 р., у якому вже помітні й інші впливи руської мови. У XIV ст., згідно слів іспанця П. Тафура, у Кафі мешкало багато християнських націй, з яких першими він згадує русів. Тому на час появи Кримського ханства майже в кожному великому місті півострова мешкали „русини", маючи свої церкви та квартали. Причому в турецькому центрі – Кафі русько-український квартал не припиняв свого існування й впродовж XVI – першої половини XVII ст., на жаль, подальша його доля невідома [52, с. 24–25]. Мешкали українці й у інших частинах Кримського ханства, зокрема в Придунав'ї, наприклад, у місті Кілія [138, с. 29], досягали тут певних кар'єрних успіхів. Щодо останнього, то можна відзначити згадку про „татарського посла Джан Антона" [74, с. 53], що з огляду на ім'я міг бути українцем.

Отже, можна відзначити, що одним із проявів міжспільнотних взаємин, який впливав на етносоціальні трансформації обох спільнот, які контактували, стала порівняно еластична та компліментарна асиміляція як татар українцями, так і навпаки. Водночас цей процес слід визнати не одномоментним, а таким, що мав своє продовження з давньоруських часів, грунтуючися на досвіді та динаміці ментальних змін передусім українців, оскільки вони були по відношенню до тюркських етносів осілим контактором. Крім цього явищу „нормального" ставлення етносоціальних організмів один до одного сприяв і фактор постійного мешкання в Криму населення з тогочасною українською ідентичністю ще з давньоруських часів. І якщо сучасний російський сходознавець В. Шеремет наполегливо доводить, що „два південних сусіди Росії – Туреччина та Іран – неминуче присутні в ментальному полі росіянина" [201], то що вже говорити тоді про присутність кримських татар у ментальному полі українців і відповідно останніх у ментальності татар. І хоча виміряти потужність ментального поля як метафізичної категорії навряд чи можна, все ж таки слід думати, що чи не найбільшу його трансформацію стосовно обох спільнот мали саме взаємини між ними в XV–XVII ст.

Іслам і православ'я в дискурсі Великого Кордону

У цьому контексті особливої значущості, на нашу думку, набувають і прояви етносоціальних трансформацій у міжконфесійних взаєминах. І хоча в етнічних процесах різні віросповідання татар і українців мали відчутний диференціюючий аспект, то в етносоціальних міжспільнотних взаєминах вплив обох релігій – ісламу та християнства – був менш помітним, але водночас мав свої наслідки для тих спільнот, які контактували. Потрібно відзначити, що релігійний фактор у ту епоху мав величезне значення як чинник етносоціального ідентитету. Безперечно, сьогодні виступає вже явним анахронізмом теза про те, що релігія є однією з етнічних ознак, оскільки жодна релігія сама по собі не може ні встановити, ні зберегти етнічну спільноту, а може лише сприяти цим процесам. Однак слід визнати, що в площині взаємин ісламського Криму та православної української

народності (народу, що формувався) конфесійна ознака була найголовнішою для самоідентифікації цих спільнот.

У такому амплуа ці релігії перетворювалися фактично на основну підвалину їхньої „національної" єдності, грунтуючися на кристалізації саме релігійної свідомості й ідентичності (пригадаймо українські думи). Водночас втрата релігійної ідентичності окремих етнофорів не вела одразу до нівеляції їхньої етносоціальної свідомості, а в умовах Великого Кордону взагалі слід визнати, що фактор віросповідання не був тотальним (всеохопним) і жорстким, що зумовлювало подекуди й взаємозамінність духовних субстанцій його мешканців. Тим більше, що справа порозуміння між людиною й Богом у середньовіччі була цілком приватною, релігійна тотожність не контролювалася суспільством, а відтак і Церквою. Крім цього значна кількість сучасних дослідників сходяться в тому, що в цей час мала місце досить істотна (а подекуди й просто дивовижна) релігійна толерантність і віротерпимість. І не лише в Україні.

Зокрема щодо Криму слід також пам'ятати, що всі міста Кримського ханства ніколи не були моноетнічними. Більше того – це були по суті й поліконфесійні конгломерати, співіснування яких без віротерпимості просто було б неможливим. І навіть радянські вчені змушені були визнати, що ця риса різко виокремлювала тогочасних кримських татар із усього „ісламського світу", адже це була дивовижна навіть для сунітів „найширша віротерпимість" [34, с. 134; 60, с. 180]. На наше глибоке переконання, традиції релігійної толерантності кримських татар, як це не парадоксально, сягають своїми витоками часів Золотої Орди, котра також була феноменально поліконфесійною. Зокрема, її фундатор хан Батий був язичником, хоч його й називали „таємним мусульманином". Молодший його брат Берке сповідував іслам, а старший син Сартак був християнином. Хан Гуюк, за свідченнями Плано Карпіні, збирався прийняти християнство і тримав біля себе багато православних „кліриків", дозволяючи їм проводити служби „згідно звичаю греків у каплиці перед своїм наметом" [53]. У Золотій Орді було також чимало несторіан.

Так і Л. Гумільов неодноразово підкреслював, що у монголів подекуди домінувало християнство, особливо несторіанського толку. І ця релігія також могла стати новою етноконфесійною ідентичністю татар, зокрема і кримських. І лише хан Узбек (1312–42) оголосив новою єдиною релігією татар іслам. Викорінюючи язичництво, він між тим був цілком лояльним до монотеїстичних вірувань, що взагалі входить у догматику ісламу. Водночас прийняття останнього позитивно позначилося на загальному рівні життя Золотої Орди. Була побудована нова столиця Сарай аль-Джадід, яка розквітла за дивовижно короткий термін [53]. Археологічні розкопки віднайшли у Новому Сараї і чимало християнських поховань. Тут же були руїни, що їх відносять до давньоруської церкви, а це свідчить про існування тут свого „руського" кварталу.

Тому й у Кримському ханстві продовжувалися традиції толерантного співжиття мусульман з представниками різних конфесій, причому не лише християнських. Зокрема, на самому півострові без особливих труднощів разом з мусульманами уживалися караїми, що сповідували певну версію іудаїзму. І хоча за канонами ісламу караїми не могли ночувати разом із мусульманами, вони навіть у тому неспокійному світі знайшли форму мирного діалогу: караїми просто щоночі поверталися з Бахчисараю до свого стану в горах (Чуфут-Калє). Так і Тунманн відзначав, що татари „надзвичайно гостинні й охоче поділяють із подорожнім усе, що можуть, незалежно від його релігії". Водночас „християнам й іудеям вони надають багато релігійної свободи; вірмени та греки мають у містах і селах свої церкви; є тут також два вірменських єпископи..." [176, с. 22, 28]. Порівняно широка віротерпимість спостерігалася й у Буджаку. Навіть після окупації його Туреччиною у Білгороді, Кілії збереглися православні християнські храми. Молдавський господар Василь Вовк (1634–53) взагалі побудував у Кілії нову церкву св. Миколи [138, с. 29].

Стосовно християнства добре відомо, що в межах Криму воно з'явилося значно раніше за іслам і пустило досить глибоке коріння ще з часів домінування тут готів і візантійців. Звідси ж (а саме з Херсонесу) перейшло християнство й на саму Русь, а отже, і в Україну. Так, і у подальші часи православ'я мало тут міцні позиції. З VIII ст. у Криму візантійці заснували багато монастирів, як правило, вирубуючи келії та церкви в горах. Серед печерних комплексів відомі Шулдан, Мармара, Качі-Кален, Тепе-Кермен, Мангуп-Кале, Інкерман, Балаклава тощо [23, с. 35–36]. У XIV ст. поблизу Солхата виник відомий монастир св. Хреста (Сурп Хач), який існує донині. На одній із церковних бань зберігся й напис дати заснування монастиря – 1338 р. Існувала в Криму і західна гілка

християнства. Проте навіть утвердження в Тавриді генуезців і виникнення римсько-католицьких кафедр із покладеними на їхніх представників місіонерськими обов'язками не похитнуло позиції православ'я.

І надалі в Криму існувало чотири православні єпархії: Херсонеська, Готська, Сугдейська та Боспорська. У всіх списках єпархій Константинопольського патріархату завжди згадуються ці автокефальні кафедри, їхні представники активно співробітничали із Царгородським Синодом і часто беруть участь у соборах. З XIV ст. їх уже підвищили у ранзі, завдяки чому вони стали митрополитами. Водночас православні в Криму підтримували та відновлювали старі церкви, створювали нові [93]. Справді велике значення мав „столичний" Успенський монастир поблизу Бахчисарая. Характерне співжиття різних конфесій спостерігалося й у Кафі. Зокрема, д'Асколлі повідомляв, що в цьому місті було до 70 мечетей, 15 православних церков і православний митрополит, у вірмен до 28 церков і єпископ, у євреїв і караїмів дві синагоги, *у католиків один храм, який викупили* у турок вірмени й передали місіонеру, котрий прибув у місто. Схожі цифри подає і Г. Боплан [28, с. 49].

Отже, християни грецького сповідання, будучи одним із найбільших сегментів „туземного" населення Криму, знаходилися у безпосередньому спілкуванні з татарами, що панували, і це співжиття було цілком мирним. Про це свідчить і давня кримська легенда з приводу виникнення згаданого вже Успенського монастиря. Під час небезпеки місцеве населення звернулося по допомогу з молитвою до Пресвятої Діви Марії. Невдовзі в щілині в скелі з'явилася свічка, що горіла. Вирубавши східці й діставшись до свічки, вони побачили перед нею ікону Божої матері. З того часу ця ікона шанувалася й місцевими християнами, й татарами. Зокрема існують згадки, що коли хан Девлєт-Гірей був у поході, він звертався до неї по допомогу, а коли переміг ворогів, то продав двох коней, а на ці гроші наказав зробити дві свічки, котрі було запалено перед чудотворною іконою Божої матері. З того часу свічки ставилися безперервно, й спадкоємці Девлєт-Гірея дотримувалися цієї традиції.

Досить промовистим із цього приводу є й такий епізод. Коли в 1778 р. місцеві православні мешканці переселялися, попри протести і татар, і решти християн вони забрали й цю печерну ікону. Причому вдалося їм це зробити не без ускладнень, оскільки вона дуже вшановувалася татарами,котрі намагалися повернути її і після цього переселення. Водночас слід погодитися з Ф.Хартахаєм, що „Бахчисарайський скит" фактично був „головним двигуном" православ'я, а також „головною причиною єднання духовності та енергії християн і, зрештою, головною причиною, що підтримувала християнство на всьому півострові" [187, с. 6].

Стосовно мирних взаємин свідчить і запис 1587 р. підчас відкриття церкви в ім'я Йоанна Предтечі в поселенні Бісала: „...рукою моєю смиренного Констатия архієрея... за допомогою та утриманням пана Біната, сина Теміріке, на пам'ять його і його батьків..." [93, с. 131]. Отже, подеколи татари навіть сприяли побудові певних православних храмів на території Криму. Тому православ'я на півострові мало помітний вплив на етносоціальні трансформації. Зокрема, це виявилося в переході більшості християн на мову кримських татар. Тут слід пригадати приклад залишків генуезців у Солхаті, що досить швидко були асимільовані татарами. Характерним є й епізод щодо спільного користування лазнями без конфесійних обмежень. Свідчать про це й імена деяких християнських священиків, ченців і мирян із явною приналежністю до тюркського елементу (Анна, дочка Ачипая, Чолак, шок Аладжі, Кутлуц, Василь Туркмен, Токтемір, Чохача та ін. [93]). Навіть непереслідування самих татар, які хрестилися, що траплялося нерідко, на думку В. Возгріна, слід визнати фактом їхньої „виняткової" толерантності [34, с. 135]. У джерелах містяться не одиниці – десятки християн татарського походження, змішані мусульмансько-християнські родини, більше того – у сім'ях частину дітей, бувало, хрестили, частину – обрізали за шаріатським звичаєм. Самі хани зовсім не цуралися тісних контактів із православними владиками, котрі ніколи не думали про антиханську політику на відміну від беїв-мусульман. Тому, як стверджує той же В. Возгрін, „тільки тут, у краї, де покоління за поколінням ще з домусульманських часів виховувалися в дусі мирного співжиття, де "язичництво", його рудименти не зробили впливу, що робив би жорстокішими мусульман і християн, де спокон віку свобода совісті гармонійно доповнювалася демократією, став можливим цей дивовижний, можливо унікальний, феномен кримської віротерпимості" [34, с. 139].

На наш погляд, ще одним фактором „унікальної" релігійної толерантності кримських татар став приклад не менш широкої віротерпимості їхнього „протектора" – Османської імперії. З іншого бо-

ку, свідома терпимість османідів була запорукою цілісності їхньої держави. Навіть Іван Грозний розумів, що принцип віротерпимості необхідний у поліконфесійній державі. Про це свідчать і слова московського посла Новосельцева до султана Селіма в 1570 р.: „...казанские люди... по своим местам живут, а от веры государь их не отводит, мольбищ их не рушит. Вот теперь государь наш посадил в Касимове городке царевича Саип-Булата, мюгити (мечети) й кишени (кладбища) велел устроить, *как ведется в бусурманском законе*, и ни в чем у него воли государь не отнял; а если б государь наш бусурманский закон разорял, то не велел бы Саип-Булата среди своей земли в бусурманском законе устрашать" [168, с. 605].

Разом з тим, як ми вже відзначали, іслам був і є найбільш політизованою релігією. Цей принцип нерідко використовували й кримські хани, котрі вбачали в ньому лише зовнішнє підґрунтя, а не внутрішнє прагнення для організації набігів „на землі невірних". З цього погляду в окремих ситуаціях ідеологія ісламу практично виступала своєрідним військовим статутом кримських татар, які в такий спосіб пояснювали джихад і газават. І в ментальності татар це „зусилля на шляху віри" було у вищій мірі благочестивим. Проте у самих тогочасних кримських татар поняття „джихад" помітно трансформувалося у своєрідний симбіоз – війну як засіб до існування, що був спочатку залишений у спадщину „дому Чингізову" і прикритий вищим ідеалом духовності. Адже газават вважався священним обов'язком татарина і той, хто загинув на війні, „до того ж" ставав ще й шахідом, що завжди гарантувало безумовне перебування на вищому щаблі раю [53]. Однак і без цього „додаткового" стимулу татари охоче ходили в походи.

Те, що іслам часто сприймався учасниками військових походів татар як ідентифікуючий фактор, підтверджується майже повною відсутністю у Криму, на відміну від його мусульманських сусідів, спеціальних військово-релігійних спільнот або орденів типу муттавіїв, що фанатично та упереджено ставилися до чужинців. І взагалі уявлення про джихад та іслам узагалі як нібито релігію насилля та війн є звичайним захисним стереотипом деяких апологетів християнства, для яких християнська мораль є винятково життям у любові та мирі, що поширилася тільки завдяки слову, а не зброї. Історично християнство в низці країн впроваджувалося владою (зокрема на Русі), яка до того ж інколи виступала організатором хрестових походів.

Крім схильності до міжрелігійної толерантності кримськотатарський іслам у XV–XVII ст. мав ще декілька особливостей. Незважаючи на те, що в Кримському ханстві діяли закони шаріату, котрі вважалися серед правовірних мусульман правилами життя, в багатьох питаннях татари дотримувалися старого права – чингізового тєре. Яскраво помітними в ісламі кримських татар довгий час були й рудименти язичництва в побуті, що виступали швидше за все як своєрідні природознавчі знання того часу (уявлення про духів природи, покійників, упирів, віра в силу води, вплив неба тощо). І ці язичницькі вірування довго уживалися і з християнськими, і з ісламськими уявленнями, з пізнішими знаннями про світ і з „науковим" атеїзмом. Проте щоразу, нашаровуючися на монотеїстичну парадигму, ці прадавні уявлення часто роблять ту чи іншу релігію „національною", що стало причиною культурних особливостей ісламу серед кримських татар.

Так, історично кримський реліктовий шаманізм не був чисто монгольським різновидом цієї системи, але виступав більш синкретичним і складнішим віруванням, яке включало в себе елементи багатьох місцевих конфесій [178, с. 180], які, на наш погляд, значно трансформували й кримськотатарську ісламську традицію. Тому й відрізнялися культурними традиціями від мусульман турецьких. Добре відомо і те, що ногайські орди також сповідували іслам дуже своєрідно, зберігаючи прив'язаність до давніх язичницьких тюркських культів. Через це в „цивілізованому" Криму (передгірській частині) були поширені анекдоти про „мусульманство" степняків-ногайців [19, с. 42]. На Русі-Україні також сприймали місцевих татар як „мало знаюших Бога", але передусім у протиставленні „неверным жидам", хоча „...в панстве его королевской милости... законы их без всякого нарушенья хранимы суть..." [4, с. 101].

Так, згодом і Тунманн уже в XVIII ст. відзначав, що хоч „ногайці – сунітські магометани, як і кримці, але у них дуже обмежені поняття стосовно своєї релігійної системи". У той же час „у них багато забобонів язичницьких монголів". Наприклад, „вони все ще вішають кінські голови на паркани, вважають кожний тринадцятий рік нещасливим тощо". Однак при цьому „вони не переслідують нікого через його релігію й зовсім не намагаються навертати інших до своєї віри" [176, с. 48]. Той же самий рівень сповідування ісламу бачимо й у „черкесів" Кримського ханства: „Що стосуєть-

ся релігії, то їхні беги визнають магометанську, але в ній надзвичайні невігласи, нижчі ж прошарки не знають навіть нічого про обрізання" [176, с. 65]. Навіть турки, котрі вважалися зовсім небезпідставно найпослідовнішими мусульманами, інколи також виявляли недостатній рівень релігійної освіченості. Зокрема у відомій турецькій хроніці Туги Челебі „Ібретнюма" зазначено, що „коли під час походу (під Хотин у 1621 р. — Авт.) поблизу священної корогви Пророка щоденно читалася священна сура "аль-Фатіха", то декілька чештеджи, зовсім не слухаючи читання благородного Корану, прославляли Хусейна-пашу. На що один з хафізів зауважив: "Мій султан, коли читають священний Коран, не слід ставитися до цього недбало" [68, с. 88].

Сьогодні потрібно відмовитися лише від негативного зображення ісламу в історії українського середньовіччя. І слід погодитися з Н. Яковенко, що великою мірою цьому сприяє нова хвиля орієнталістики, налаштована на неупереджене вивчення ісламського світу та євразійського кочового Степу [210, с. 344]. Справедливо цей процес пов'язують і з ім'ям О. Пріцака та його школи, котра сягає витоками його вчителя А. Кримського. Водночас сам О. Пріцак висунув гіпотезу, що ще князь Володимир Великий був близький до ісламу, а то й взагалі, можливо прийняв його (згідно арабського автора аль-Марвазі) і лише його перехід із Новгорода до Києва змусив звернутися до духовного союзу з Константинополем. Проте українська земля мала і дотепер зберігає пам'ять про існування своїх мусульманських центрів, що виникли тут ще у XV ст.: Хаджібей (Одеса), Азан (Азов), Аккермен (Білгород) тощо.

Запозичення ж певних позитивних моментів у контактах України-Руси з мусульманським Сходом було започатковане ще середньовічною церковною історіографією та публіцистикою з їхньою алегорією до „бусурманів" [209, с. 12]. Водночас деякі українські книжники тих часів не лише полемізували з Кораном, а й, як наприклад Петро Могила, „покладалися на нього у позитивному сенсі" [49, с. 6]. Однак і сьогодні досить часто можна почути твердження, що для етнічних груп середньовічної України іслам був нібито зовсім чужинецькою релігією. Іслам же в Україні, як і в Східній Європі загалом, має багатовікову, сповнену різними аспектами історію. Адже ще задовго до початку значного поширення навіть серед предків кримських татар у середині XII ст. і до його прийняття Золотою Ордою у першій чверті XIV ст, у межах України вже мешкали і перебували мусульмани, як відзначають О. Бушаков [31] та М. Кирюшко [80, с. 458].

Водночас знавці ісламу відзначають, що протягом століть у мусульманських країнах практика культурної взаємодії свідчить про переважання процесів пошуку діалогу і взаємозбагачення перед конфронтацією та протистоянням. Хрестоматійним слід вважати щодо цього згаданий тільки що приклад мирного співіснування різних етноконфесійних спільнот у Кримському ханстві. Проте й на українських землях, як свідчать численні джерела, особливо в межах Великого Кордону, також значного поширення набула релігійна толерантність. Крім умовності віросповідного фактора в Полі та впливів у цьому відношенні сусідів-мусульман, принцип віротерпимості мав місце і в Литовсько-Руській державі, й за часів Речі Посполитої. Зрештою, це також зумовлювалося відчутною поліконфесійністю їхніх суспільств. Широкі права мала й „руська" Православна церква, хоч і була в Речі Посполитій часто лише терпимою. Толерантність, зокрема, виявлялася також у заповітах і польської, і української шляхти, в яких досить часто відписували одночасно майно і Православній, і Католицькій, і протестантським церквам.

Елементи толерантності часом існували у ставленні польських католиків до українців, а також і кримських татар („погані не вшистки послушники римські"). Більш того – навіть участь у відправах у деяких храмах „чужого" обряду не була на ті часи справою надзвичайною: співіснування грецького і латинського обрядів тривало певний час до Унії 1596 р. Мирні принципи співжиття поліконфесійного соціуму порубіжжя також вимагали культивації релігійної толерантності. Промовистим прикладом цього може бути згадувана Еріхом Лясотою „стара татарська мечеть" у гирлі Тясмину [110, с. 102]. Так, і Г. Мустафін відзначає, що навіть коли в Польщі посилилася агітація католицького кліру проти іновірців, мусульмани мали велику свободу віросповідання: „у Польщі в цілому не було переслідування татарського населення за релігійною ознакою" [124]. Відомо також, що татарське населення на всій території Речі Посполитої послуговувалося власним релігійним правом – шаріатом, який спирався на Коран. Причому так було в усіх татарських поселеннях цієї країни без винятку.

І коли ми звернемося до щоденних взаємин між людьми різних обрядів за Нового часу, зокрема

в межах українсько-татарських взаємин XV–XVII ст., то не знайдемо того драматичного протистояння, на яке можна було б очікувати, довірившись творам служителів Східної Церкви. Навпаки, каже Н. Яковенко, „джерела раз по раз фіксують приклади цілком мирного співжиття – як у родинному колі, так і у сфері публічного побуту, ба – навіть у релігійних практиках" [210, с. 21]. Більш того, як ми бачили вище, традиції мусульманських сусідів в Україні навіть поважали. Зокрема є свідчення, що в південних землях досить позитивно ставилися до воїнів турецької армії, тому що вона не була найманим військом і мала єдину для всіх мету, більш сувору дисципліну, кращі звичаї, тут вбачали її перевагу навіть у релігійності вояків, що досить часто доходила до релігійної відданості (Й. Цинкайзен) [6, с. 81]. У тогочасній Україні чудово орієнтувалися навіть у мусульманських святах. Зокрема, це видно зі слів посланця гетьмана С. Конєцпольського до кримського хана в 1643 р., який повідомляв, що „*хан сам вибирається великим походом на Україну, зараз по байрамі*" [45, т. 8, с. 171].

Зрештою варто звернути увагу й на буденнішу річ – на мусульманські анклави на землях держав Нового часу, які без перешкод виконували свої релігійні практики, та на протегування іновірчим єврейським і християнським групам. Наприклад, лише в невеликому Острозі на початку XVII ст., окрім православних церков, функціонували: мечеть, синагога, аріанська молільня, кальвіністський і католицький храми [210, с. 52]. Слід думати, що повагу до ісламу серед тогочасних українців зумовлювала, зокрема, й екологічна культура татар навіть під час набігів. Адже в джерелах практично не зустрічається згадок, скажімо, про знищення врожаю, засипання криниць, вирубку чи випалення лісів і т. ін., що пояснюється самою догматикою ісламу. Адже в Корані йдеться про заборону знищення врожаю чи будь-якої руйнації довкілля під час війни. Мусульманська релігія наполягає на тому, що люди – не володарі землі, а лише намісники на ній [156, с. 37].

Привертає увагу ще одна обставина. Це домінування не власне антиісламських стереотипів у Речі Посполитій, тим більш не щодо Кримського ханства, а насторожене ставлення саме до Оттоманської Порти. У письменстві тогочасної Польщі, для якої османська загроза наприкінці XV ст. стала найактуальнішою, „турецька тема" просякнута ненавистю й страхом [209, с. 116]. Тому саме „турецько-антиісламські" мотиви живлять поезію, хроніки, літературні твори, публіцистику. Потужний вплив на це мали й негативні антитурецькі стереотипи західноєвропейських інтелектуалів. Однак з мусульманського боку до всього цього виявляємо мудре порозуміння, наприклад у мусульманській поезії у вуста Диявола (Ібліса) вкладалися такі слова: „Мене малюють у лазнях таким потворним, тому що пензль – у долоні мого ворога" [46, с. 100].

Натомість на Великому Кордоні релігійна толерантність була ще поширенішою, оскільки виступала одним із основних принципів міжспільнотних взаємин. Тут українське козацтво мало певні можливості для ознайомлювання з ісламом. Принаймні ми ясно бачимо в той же час у Степу відсутність конфесійних обмежень у міжспільнотних контактах і зближенні двох етносоціальних організмів. У такому контексті не такими вже й фантастичними виглядають описувані вище аналогії та ідентифікації стосовно українських козаків із мусульманським віросповіданням. Разом з тим певна конфесійна індиферентність „дітей Поля" змушує дослідників говорити взагалі про те, що „ні релігія, ні народність не мали серед козаків великого значення" [173, с. 118].

При цьому, на наш погляд, цілком незрозумілою залишається така констатація. А чому, власне кажучи, для козаків повинна була мати „велике значення" етнічна та релігійна ідентичність? Чи дослідники хочуть бачити в тогочасному Полі чітко сформульовані „національні інтереси" та агресивно-войовничий „релігійний фанатизм", які б мали заперечувати вогнем і мечем реальне буття сусідів із їхнім ісламом, як стверджували „свою цивілізацію" одночасно із цим іспанські конкістадори в Латинській Америці?! Віра та „народність" мали певне значення і для козаків, і для татар, але вони не переймалися цими ідентичностями, коли мова йшла про звичайнісіньке виживання людини в Степу [229, с. 16]. Тому й „не було місця на побожність у тім братстві лицарсько-піратському". Хоча ситуація змінилася після 1620 р., коли козацтво безпосередньо втягнулося в орбіту релігійних суперечок і це „була ціна, яку мала заплатити Річ Посполита за невирішення проблеми рівноправності православних і неправославних і нещасливу справу Берестейської унії" [76, с. 53].

Ще І. Крип'якевич зауважував, що „гасло боротьби з бусурменами не завжди знаходило ревний відгук на Запоріжжі" [89, с. 226], причому тут слід мати на увазі боротьбу саме з бусурманами, а не з татарами. Багато про що говорять і слова гетьмана Б.Хмельницького до кримського хана: „...ми

душею і тілом будемо в союзі з вами служити..." [45, т. 8, с. 176]. Отже, союз із татарами розумівся не тільки для користі України, а й саме усвідомлення сприяння в ім'я розвитку ісламу було цілком нормальним для тогочасної ментальності принаймні частини українських козаків. І слід думати, що згадувана вище „дивовижна" релігійна толерантність Кримського ханства та (меншою мірою) Османської імперії мали безпосередній вплив на конфесійну компліментарність щодо ісламу як Б.Хмельницького, так і усього козацького загалу. Що ж стосується Б. Хмельницького, то згідно з джерельними матеріалами Ю. Мицика [121–122], він звернувся згодом за допомогою насамперед до турецького султана Ібрагіма, бо знав, що від султана не буде ніяких релігійних зазіхань. І це було не останньою причиною всієї протурецької політики українських гетьманів другої половини XVII – початку XVIII ст.

Зрештою сама історія ісламу в Україні, як ми вже відзначали вище, починається майже одночасно з християнізацією Русі. Деякі етносоціальні спільноти – пізніші послідовники ісламу (наприклад, булгари, кипчаки, чорні клобуки) згодом частково влилися в український етнос і з огляду на адаптивно-прагматичні міркування прийняли християнство, а не з якихось теологічних міркувань щодо останнього. І це не могло не позначитися на ментальному полі українців, як у позитивному ставленні до мусульман Криму, так і в певній релігійній індиферентності щодо ісламу як віровчення. Все це безсумнівно сприяло і виникненню прецедентів діалогу між мусульманами та християнами впродовж XV – XVIII ст. Найпромовистішим же епізодом стосовно цього слід визнати широкий розголос, якого набули теологічні диспути між християнськими та мусульманськими богословами в бахчисарайському Зинджирли медресе.

„Етносоціальні химери"

Ми маємо визнати, що в українському ментальному полі присутні сегменти як мінімум трьох „цивілізацій" – православної, католицько-протестантської та ісламської. Причому ці переплетення нерідко визначали й етносоціальну специфіку української спільноти, й набирали вигляду певних „цивілізаційних нетиповостей". Щодо останніх ми пропонуємо визначення „етносоціальні химери", тобто явища, котрі також стали реальністю внаслідок тісних і динамічних міжспільнотних взаємин (у цьому разі щодо українців і татар), які мали вплив на етносоціальні трансформації цих спільнот.

Одним із найпомітніших утворень такого ґатунку слід визнати саме українське козацтво. Адже „навряд чи правомірно вважати українську козаччину породженням споконвічного протистояння осілого хліборобського люду з кочовою цивілізацією, як звично твердиться. Навпаки, її поява це – свого роду компроміс із Полем, де саме життя витворило еластичну буферну смугу, на якій поєдналися навички виживання в Полі з орієнтацією на цінності осілого світу" [210, с. 112]. Ще одним „нетиповим" явищем став, згідно визначення І. Житецького, „мілітаризм населення "южно-руссов" етнографічного характеру" [64], що був наслідком екстремальних умов, які домінували на Великому Кордоні.

«Закономірним" (у лапках) слід визнати і такий досить цікавий прояв взаємовпливів у міжконфесійних відносинах, на який свого часу звернув увагу автор „Історії Русів": „А що точно володіли татари Малоросією рівноправно з іншими князівствами Русі, про те, крім записок і переказів... доводять самі герби їхні Магометанські на старих церквах і дзвіницях під хрестами, що залишилися, тобто напівмісяці, Магометанством за святість почитаємі, котрі в час татарського володіння єдині були поставлені на тих будівлях за їхнім примусом, а по скиненню іга татарського залишені вони спочатку в підніжжі хреста на знак знищення святині магометанської силою та знаменням хреста Господа...". Проте нас цікавлять не ці „малоросійські побрехеньки", а те, що автор-українець сприйняв як норму саме те, що „потім залишилося це звичайним вживанням майстрів, що робили хрести ці, заради їхньої прикраси" [70, с. 6].

Цікавими виявами „етносоціальної химерності" як наслідку міжспільнотних взаємин слід визнати й наступні факти. Наприклад, козаки, знаючись на різноманітних екстравагантних вигадках, використовували, зокрема у своїй „карно-правовій" практиц,і елементи негативних стереотипів щодо татар, які побутували в українській спільноті. Це виявилося в одній із найганебніших, на їхню думку, форм страти, коли катом виступав татарин. Так, зокрема, вони вчинили з гетьманом Г. Чорним, запідозривши його в зносинах із уніатами, „...по різних тортурах наказали татаринові, відрубавши йому руки (тобто гетьману. – Авт.), відтяти голову" [155, с. 239].

Зовсім небезпідставно бентежив і непокоїв литовського канцлера Лева Сапєгу і „смисл крику народного" (С. Соловйов): „Краще в неволю турецьку, ніж терпіти такі утиски!" [168, с. 440]. Під „такими утисками" розумілася боротьба православних з уніатами за церковне майно, але ревний католик Сапєга явно був немало здивований такими заявами. Водночас характерними в цьому контексті є численні відомості про те, що, потрапивши до Кримського ханства, вихідці з України часто приймали іслам і не дуже прагнули до повернення назад. Зокрема, відомо, що декілька тисяч таких українців були знищені за наказом запорозького кошового Сірка. Водночас, якщо українці в Криму і не приймали іслам, а залишалися православними, вони, як правило, входили до місцевих православних громад і їхньою повсякденною мовою ставала татарська. Так само було з татарами в межах української народності.

І як би не підходити до проблеми гіперболізації „чотирьох п'ятих українського населення Криму в другій половині XVII ст.", навіть враховуючи його обмежені можливості репродукції в кримських умовах, слід погодитися з Я. Дашкевичем, що, „виходячи з етносоціологічної точки зору, майже не підлягає сумніву, що через деякий час українці, колишні невільники, разом із тумами-метисами повинні б були утворити якусь окрему етнічну спільноту зі збереженими українськими та духовними прикметами" [52, с. 26]. І досить міцні мирні взаємини татар і українців, як ми бачили, не лише в Криму, а й у межах всієї етноконтактної зони потужно сприяли процесу формування нового субетносу з українським підгрунтям на півострові. Однак „короткозора, якщо не просто по-жорстокому тупа і обмежена політика деяких керівників Запорозької Січі, хоча б того ж І. Сірка" (його вчинок з убивством ісламізованих українців також можна вважати „нетиповим", „химерним"), фактично „кинула кримських українців, оголошених зрадниками, в обійми ісламізації та тюркізації" [52, с. 26].

Значні прояви „етносоціальних химер" спостерігаються й серед татарського народу Криму, де вони зумовлені передусім впливами християнства. Е. Челебі писав, що в Акмечеті були дервіші, суфійські ченці, які захоплено розповідали йому про матір „пророка козаків" Ісуса. Це чимало здивувало правовірного мусульманина, тому він заключає: „ось, душа моя, які там є суфії". Натомість записки судацького синаксара ще XIII–XIV ст. фіксують значну кількість татар-християн [45, т. 4, с. 297]. Пригадаємо, що й сам хан Сахіб-Гірей був народжений християнкою, а згодом і одружений на християнці. Водночас у татар, як зауважував Михалон Литвин, „однаково і всі міністри..., євнухи, секретарі та відомчі люди, а також воїни походять із нашої християнської крові" [103, с. 20–21]. Тому нерідко можна було тоді почути, що в Криму багато мурз і татар говорять, буцім у їхніх священних книгах написано, „що їм бути в своїй вірі й володіти Кримом небагато років... А то де буде все православна віра". Ці чутки помітно збуджували мусульман: „Сказывали волхвы их, абызы, что де идет Крымскому юрту кончина, и немного де быть им [татарам] на Крымском юрте" [152, с. 189–193].

Нерідко всі ці „етносоціальні химери" настільки позбавляли тогочасних людей Поля ідентичності, що вони починали шкодити „своїм" же. Наприклад, у документі від 1616 р. (повідомлення московського посла з Криму) зазначено: „...приходил... из Перекопа запорожской козак Тимошко Донилов. И сказывал в разговоре мне...", що він був перебіжчиком до татар, спільно з якими брав у полон запорожців, виступаючи фактично гідом по січових землях [59, с. 100]. Не менш „химерним" є свідчення про те, що деяким кримським татарам дуже імпонувало те, що їх називають „бусурманами" [69].

Достатньо рідкісним „цивілізаційним феноменом" слід визнати й взаємини турецького султана та Вселенського православного патріарха, який жив тоді у Стамбулі під повним та постійним захистом султана. Водночас завдяки мирному спілкуванню між ними кожний отримував те, що бажав [201]. Таким же рідкісним цивілізаційним феноменом можна визнати й входження до кримського пантеону православних святих Газі Мансур-султана, грека за походженням (Н. Гудзій). А крім цього зберіглася ще у XX ст. пам'ять серед татар про православного єпископа Іоанна Готського (VIII ст.), якого полонили завойовники-хозари [34, с. 84–85].

Цікавий приклад явища „етносоціальної химери", що з'явилося внаслідок міжспільнотних взаємин, містить і розповідь мандрівника Ібн-Батути, котрий у XIV ст. був в Криму. Зокрема він відзначив наступне: „Я побачив церкву, підійшов до неї. Зустрів у нійченця й на одній зі стін церкви побачив зображення чоловіка арабського, в чалмі, оперезаного мечем і зі списом у руці. Перед

ним горіла лампада. Я сказав ченцю: "Цо це за зображення?" Він відповів: "Це зображення пророка Алі", я здивувався (ще б пак – Авт.) його відповіді..." Згодом ще одна цікава деталь: „Місцевість ця, в якій ми зупинилися, належить степові, відомому приналежностю до імені Дешт-Кипчак... Один із купців, наших товаришів, відправився до тих в цьому степові, котрі належать до народу, відомому під ім'ям Кипчаків, – вони християнської віри..." [175а, с. 283]. Останнє повідомлення цікаве тим, що кипчаки (половці) були язичниками або мусульманами. Проте водночас спадає на думку, чи не переплутав арабський автор слово „кипчак" зі словом „козак".

Не менш промовистим є і наступний епізод. Так, в середині XVII ст. Евлія Челебі згадує в місті Інкермані 200 „домів грецьких невірних і один їхній храм". Тоді ж, а саме у 1657 р., московське посольство, відвідавши також це місто, занотувало: „И полоненики-черкасы старые сказывали посланникам, что... они в городе Инкермане видели в горе церковь великую и стенное письмо на паперти... И что в церкви [той] образов нет... И в ней де лежит человек во плоти, невредим ничем, в священнических одеждах и до днесь. А лежит в гробе каменном не покрыт и всем виден. Только де татаровя не смеют прикоснуться к нему... Да и татаровя им про того человека сказывали, что лежит из давних лет и влас на главе и на браде иво и он весь бел. И то де знают они, что по нашей вере тот человек свят" [152, с .30]. Принагідно згадаймо, як татари не хотіли віддавати переселенцям-православним ікону з Успенського монастиря в Бахчисараї.

Однак однією з найпомітніших „етносоціальних химер", які зафіксовані в тогочасних джерелах, слід визнати описане Е. Челебі ставлення кримських татар до Бога, в якого вірують православні й яке, на наш погляд, є найкращою ілюстрацією впливу міжспільнотних взаємин на трансформацію, зокрема, кримськотатарської народності: „...святий Іса (Ісус Христос. – Авт.) був створений у подобі гарного татарина. Навіть... християни-греки в один голос описують святого Ісу, мир йому (!!! – Авт.), за виглядом, за одягом, за благородною зовнішністю абсолютно в татарському образі". Отже, можна з упевненістю сказати, що не лише іслам вплинув на етносоціальну специфіку української спільноти, а й християнські впливи мали певне проникнення в „мусульманську" святість татар. Водночас такі тісні контакти у межах Великого Кордону зумовили появу низки дивних цивілізаційних феноменів – „етносоціальних химер", які також стали проявами трансформацій спільнот, що контактували між собою у цьому ареалі.

ВИСНОВКИ

Мусульманський Крим і православна українська народність протягом XV–XVII ст. перебували в тісних міжспільнотних взаєминах, що не могло не позначитися на відчутних етносоціальних трансформаціях обох спільнот. Динаміка відносин зумовлювалася багатьма чинниками та факторами, але передусім геополітичними комбінаціями розвитку та процесами етногенезу українського і кримськотатарського етносів.

На жаль, проблема упередження щодо місця кримських татар в українському етносоціогенезі поки ще не зникла. Таке відбувається тому, що досі „працюють" не тільки шкільні підручники, а й уся українська культурна традиція ще з часів романтизму, згідно якої татари – це одвічний хижий ворог, це одвічний ясир та плач невільників з України тощо. Однак це не зовсім справедливі, до того ж ще й однобічні визначення.

На наше глибоке переконання, етносоціальні трансформації відбувалися й у XV–XVII ст. внаслідок досить активних взаємовідносин українців і кримських, а також ногайських татар, що помітно вплинуло як на історичний розвиток, так і на спільнотний спектр ознак цих контактуючих організмів. Як уже відзначалося, цей комплекс проблем вимагає ґрунтовних фундаментальних досліджень. Проаналізувати їх на сучасному етапі досить важко й передусім через відчутний брак історичних джерел.

Взагалі ж у геополітичному контексті взаємовідносини Кримського ханства з Литвою, Польщею, Новгородом, Москвою, Сараєм, Казанню XV–XVI ст. більш справедливо, на наш погляд, розцінювати не як загарбницьку агресію, а як намагання знову підкорити всю територію колишньої Золотої Орди. Основними ж суперниками у цьому „збиранні" для Криму були Москва й Литва.

Сьогодні, зрештою, все впевненіше лунають голоси, котрі стверджують, що між українцями та кримськими татарами і в XV–XVII ст. були мирні відносини. І все ж таки основні аспекти останніх позначалися й багаточисельними конфліктами, що зумовлювалися згадуваними вище походами та

набігами татар Кримського ханства, причому не в першу чергу кримських. Проте факти свідчать, що й ці екстремальні форми відносин не мали тієї „апокаліптичності", котру малюють деякі дослідники проблеми. Водночас ми бачимо, наскільки динамічними, складними і різнобічними були взаємини між кримськотатарською та українською спільнотами впродовж XV–XVII ст. І це не були стосунки, що подаються часто досить односторонньо, винятково то як „геноцидні", то як розбійницькі. Все було набагато складніше та цікавіше. Так, були конфронтації, взаємні виправи „за товаром", проте це слід визнати певним „необхідним злом" епохи, зумовленим тими конкретними обставинами, в яких перебували обидві спільноти. За великим рахунком, це не перешкоджало мирному діалогу двох етносоціальних спільнот, налагодженню контактів, а також зростанню взаємної міжетнічної компліментарності.

Не варто забувати, що й до появи етноконтактної зони із кримськими татарами українці мали вже значний досвід спілкування з тюркськими (подекуди ісламськими) спільнотами. З іншого боку, це не могло не позначитися на асимілятивній еластичності обох спільнот, які безболісно для себе „віддавали" частини, котрі згодом швидко нівелювалися. Водночас певною мірою вони вносили не лише антропологічну різноманітність, а й власну ментальну суть. Остання, взаємодіючи з домінуючим (українським чи татарським етносом), ставала власне важливою підосновою, що дозволяла протягом століть підтримувати тісні й широкі взаємини між спільнотами без особливих етнокультурних непорозумінь.

Одним із проявів міжспільнотних взаємин, який впливав на етносоціальні трансформації обох спільнот, які контактували, стала порівняно еластична та компліментарна асиміляція як татар українцями, так і навпаки. Водночас цей процес слід визнати не одномоментним, а таким, що мав своє продовження з давньоруських часів, ґрунтуючися на досвіді та динаміці ментальних змін передусім українців, оскільки вони були по відношенню до тюркських етносів осілим контактером. Крім цього явищу „нормального" ставлення етносоціальних організмів один до одного сприяв і фактор постійного мешкання в Криму населення з тогочасною українською ідентичністю ще з давньоруських часів.

У цьому контексті особливої значущості, на нашу думку, набувають і прояви етносоціальних трансформацій у міжконфесійних взаєминах. І хоча в етнічних процесах різні віросповідання татар і українців мали відчутний диференціюючий аспект, у етносоціальних міжспільнотних взаєминах вплив обох релігій – ісламу та християнства – був менш помітним, але водночас мав свої наслідки для тих спільнот, які контактували. В умовах Великого Кордону фактор віросповідання не був всеохопним, що зумовлювало подекуди й взаємозамінність духовних субстанцій його мешканців. У той же час мала місце досить істотна, а подекуди й просто дивовижна релігійна толерантність і віротерпимість. І не лише в Україні, а й у Криму.

Сьогодні потрібно відмовитися лише від негативного зображення ісламу в історії українського середньовіччя. Більш того – саме приклад мирного співіснування різних етноконфесійних спільнот – ісламської кримськотатарської та православної української у XV–XVII ст., як свідчать численні джерела, особливо у межах Великого Кордону, слід визнати характерним для всієї парадигми історичного співжиття цих спільнот у єдиному геополітичному та етносоціальному просторі. Тому й сьогодні ми повинні усвідомити, наскільки цінним є саме мирне співіснування, міжспільнотний діалог і передусім у площині конфесійного взаєморозуміння.

Джерела та література

1. Абдуллаев И.А. Возрождаемый архив: цели и перспективы // Культурні цінності кримських татар: Шляхи повернення: Матеріали „Круглого столу". – Берегове, 2001. – www.cidct.org.ua.

2. Аірчинська Р. Зинджирлы медресе // Культурні цінності кримських татар: Шляхи повернення: Матеріали „Круглого столу". – Берегове, 2001. – www.cidct.org.ua.

3. Акты времени Междуцарствия (1610–1613 гг.) / Под. ред. С.К. Богоявленского, И.С. Рябинина. – М.: Типфія Г. Лисснера и Д. Собко, 1915. – [XVI]+240 с.

4. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. – Т. 2: 1506–1544 гг. – СПб.: Въ Тип. II Отделенія Собственной Е.И. В. Канцеляріи, 1848. – [III+15+14]+405 с.; Т. 4: 1588–1632 гг. – СПб.: Въ Тип. Э.Праца, 1851. – 529+[25+20] с.

5. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической ко-

миссией. – Т. 2: 1399 – 1637 гг. – СПб.: Въ Тип. Э.Праца, 1865. – [15] + 287 с.; Т. 10. – СПб.: Въ Тип. Э.Праца, 1879. – 644 с.

6. Алекберли М.А. Борьба украинского казачества против турецко-татарской агрессии в 1600-1621 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. / Институт истории Украины АН УССР. – К., 1951. – 244 с.

7. Алекберли М.А. Борьба украинского народа против турецко-татарской агрессии во второй половине XVI – первой половине XVII веков. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1961. – 271 с.

8. Алекберли М.А. Хотинская война (1621 г.). – Черновцы: б.и., 1957. – 123 с.

9. Аметка Ф.А. Кримське ханство: становлення і розвиток державності та права (перша половина XV–друга половина XVIII ст.). – Автореф. дис. ... канд. юр. наук. – Х., 2003. – 19 с.

10. Андреев А.Р. История Крыма. – М.: Изд-во „Межрегиональный центр отраслевой информатики Госатомнадзора России", 1997. – 255 с.

11. Андриевский А. Крым и крымские татары. – К.: Киевская комиссия народных чтений, 1892. – 34 с.

12. Апанович О.М. Запорізька Січ у боротьбі проти турецько-татарської агресії (50–70-і роки XVII ст.). – К.: АН УРСР, 1961. – 300 с.

13. Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов в 8 ч., 35 т. – К., 1859–1914. – Ч. 3. – Т. 1: Акты о козаках (1500–1648). – К.: Тип-фія И. и А.Давиденко, 1863. – [CXX]+433 с.; Ч. 8. – Т. 5: Акты об украинской администрации XVI–XVII вв. – К.: Тип-фія Императорс. Унив-та Св. Владимира, 1890. – [210]+644 с.

14. Базылев Л. Польско-турецкие дипломатические связи в XVI в. // Россия, Польша и Причерноморье в XV–XVIII вв. / Под ред. Б. Рыбакова. – М.: Наука, 1979. – С. 12–28.

15. Бантыш-Каменский Д.А. История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетманства. – К.: Час, 1993. – [16+IX]+656 с.

16. Баранович А.И. Опустошение и восстановление Правобережной Украины во второй половине XVII – начале XVIII века // История СССР. – 1960. – № 5. – С. 150–153.

17. Баркулабовская летопись // Полное собрание русских летописей – Т. 32: Белорусско-литовские летописи. – М.: Наука, 1975. – С. 174–192.

18. Бартольд В.В. Гирей // Бартольд В.В. Сочинения в 9 т., 10 кн. – Т. 5. – М.: Наука, 1968. – 760 с.

19. Бахревский Е.В., Ефимов А.В., Золотарёв Д.Ю. Ислам в Крыму: история, современность, перспективы // Профи. – 2000. – № 2. – С. 42–44.

20. Бахревський Є. Традиційні історичні уявлення кримських татар середини XVII ст. // Східний світ. – 1995. – № 1. – С. 32–39.

21. Бахрушин С. Основные моменты истории Крымского ханства // История в школе. – 1936. – № 3. – С. 30

22. Бачинська О. Колонізаційна політика Стамбула на Придунайських землях у XVIII ст. // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – К., 2003. – Вип. 3. – С. 243–252.

23. Башкиров А.С. Крым в его прошлом // Крым: Путеводитель / Под ред. И.М. Саркизова-Серазини. – Симферополь, 1925. – С. 35–44.

24. Блок М. Феодальне суспільство / Пер. з фр. – К., 2002. – 212 с.

25. Богоделов В.И. „Крымские татары" – кто они? // Русский Крым. – 2001. – № 9–10.

26. Бодрухин В.Н. Средневековый Крым и кочевники // Вісник Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Луганськ, 2003. – № 5. – С. 24–28.

27. Бойцова О.Є. Іслам в Криму: національно-релігійна ідентифікація кримських татар (друга половина XV – кінець XVIII ст.). – Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2000. – 16 с.

28. Боплан Гійом Л., де. Опис України. / Меріме П. Богдан Хмельницький / Пер. з фр. – Львів: Каменяр, 1990. – 301 с.

29. Борисенко В. Міждержавне зближення Запорозької Січі з Кримським ханством у 20 – 30-х рр. XVIII ст. // Історія України. – 1998. – № 11. – С. 7–8.

30. Броневский Мартин. Описание Татарии // Записки одесского общества истории и древностей (Далі – ЗООИД). – Т. VI. – С. 345–364.

31. Бушаков В. Етимологізація кримських топонімів // Східний світ. – 1994. – № 1 – 2. – С. 29–33.

32. Величко Самійло. Літопис Пер. з книжної укр. мови В.Шевчука. – Т.1. – К.: Дніпро, 1991. – 371 с.

33. Виноградов А. Крымские ханы в XVI веке // Отечественная история. – 1999. – № 2. – С. 58–69.

34. Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар. – М., 1992. – 450 с.

35. Воссоединение Украины с Россией: Док. и мат. в 3 т. – Т. 1: 1620–1647 гг. – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – 618 с.

36. Газін В.В. Крим – Україна: політичні стосунки періоду гетьманства П.Тетері // Український історичний журнал (Далі – УІЖ). – 2001. – № 1. – С. 62–73.

37. Галенко О. Лук та рушниця в лицарській символіці українського козацтва: парадокси козацької ідеології і проблема східного впливу // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – Т. V. – К.: Критика, 1998. – С. 93–110.

38. Галенко О.І. Про татарські набіги на українські землі // УІЖ. – 2003. – № 6. – С. 52–68.

39. Герберштейн С. Записки о Московии. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 430 с.

40. Гизер С.М. Кочевое и оседлое население Украинского Причерноморья в XVII в. // Національні та етносоціальні процеси в Україні: Матеріали Другої Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Чернівці: Б.в., 1997. – С. 12–14.

41. Гізер С.М. Ногайські племена на південному заході України (кінець XV–XVII ст.): Автореф. дис. ... кан. іст. наук: 07.00.01. – Одеса, 2002. – 20 с.

42. Гоман Ю. Ногайці в південноукраїнських степах в XIII–XVII ст. // Історія в школах України. – 1999. – № 1. – С. 20–24.

43. Горленко В.Ф. Об этнониме черкасы в отечественной науке конца XVIII – первой половине XIX в. // Советская этнография. – 1982. – № 3. – С. 96–107.

44. Грабовська І. Проблема засад дослідження українського менталітету та національного характеру. // Сучасність. – 1998. – №5. – С. 66–67.

45. Грушевський М.С. Історія України-Руси в 11 т., 12 кн. – К.: Наук. думка, 1991 – 1998. – К., 1991. – Т. 2. – 633 с.; Т. 4: XIV – XVI віки – відносини політичні. – К.: Наук. думка, 1993. – 544 с.; Т. 6: Життя економічне, культурне, національне XIV – XVII віків. – К.: Наук. думка, 1995. – 680 с.; Т. 7: Козацькі часи – до р. 1625. – К.: Наук. думка, 1995. – 624 с.; Т. 8 (у 3 ч.): Роки 1626 – 1650. – К.: Наук. думка, 1995. – 856 с.

46. Гумилёв Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – СПб.: ООО „Издательский дом "Кристалл"", 2002. – 352 с.

47. Гумилёв Л.Н. Чёрная легенда: Друзья и недруги Великой Степи. – М.: Экопрос, 1994.

є48. Грицак Я.Й. Нарис історії України: Формування модерної української нації XIX–XX ст. – К., 1996.

49. Дашкевич Я.Р. Великий кордон України: взаємопроникнення культур – нові аспекти // Етносоціальні процеси на Середньому Подніпров'ї: Минуле і сучасність: Тези доповідей та повідомлень Міжнародної науково-практичної конференції. – Черкаси: Черкаський державний університет, 1999. – С. 6.

50. Дашкевич Я.Р. Козацтво на Великому кордоні // Українське козацтво: сучасний стан та перспективи дослідження проблеми (Матеріали „круглого столу") // УІЖ. – 1990. – № 12. – С. 20 – 22.

51. Дашкевич Я.Р. Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV – XVIII ст.) // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Львів, 1991. – Т. CCXXII. – С. 28–44.

52. Дашкевич Я.Р. Українці в Криму (XV–початок XX ст.) // Народна творчість та етнографія. – 2003. – № 4. – С. 21–26.

53. Джаббаров Р. Ислам в истории Золотой Орды // Арраид. – 2002. – № 3. – www.arraid.org /gazeta.

54. Джаббаров Р. Религиозный фактор в военных походах крымских татар // Арраид. – 2002. – № 6. – www.arraid.org /gazeta.

55. Джангужин Р. Конфессиональная самоидентификация как способ ориентации в социально-политическом пространстве (к проблеме становления политического ислама в Украине) // Центральная Азия и Кавказ. – 2001. – № 12. – http: //ca-c.org /journal /.

56. Добролюбский А.О. Кочевники Северо-Западного Причерноморья в эпоху средневековья. – К.: Наук. думка, 1986. – 139 с.

57. Довнар-Запольский М.Ф. Украинские староства в первой половине XVI в. – К.: Тип. Импер. Унив-та Св. Владимира, 1908. – 118 с.

58. Документи Богдана Хмельницького / Упор. І. Крип'якевич, І. Бутич. – К.: Вид-во АН УРСР, 1961. – 740 с.

59. Документи російських архівів з історії України. – Т. 1: Документи до історії запорозького козацтва 1613-1620 рр. / Упор. Л. Войтович та ін. – Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича, 1998. – 442 с.

60. Дорогой тысячелетий. Экскурсии по средневековому Крыму. – Симферополь: Крым, 1966. – 191 с.

61. Драгоманов М.П. Вибране (...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні). – К.: Либідь, 1991.

62. Джерела до історії України-Руси / За ред. М.С. Грушевського. – Т. 8: Матеріали до історії української ко-

заччини / Укл. І.П.Крип'якевич. – Львів: Накладом НТШ, 1908. – [IX+46]+407 с.

63. Єфименко О.Я. Історія України та її народу. – К.: Мистецтво, 1992. – 256с.

64. Житецкий И. Смена народностей в южной России (Историко-этнографические заметки) // Киевская Старина. – 1894. – Т. X. – № 9. – С. 1–26.

65. Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры: Рассказы о монголах и Монголии. – М.: Наука, 1990. – 110 с.

66. Зайцев И. Крымские ханы: портреты и жизнь // Вокруг света. – 2003. – № 8. – С. 36–41.

67. Заруба В. Політика Кримського ханства щодо українських земель в останній чверті XVII ст. // Пам'ять століть. – 2003. – № 2. – С. 42–49.

68. Ибретнюма // Османская империя в первой четверти XVII века: Сб. док. и мат. / Сост. Х.М. Ибрагимбейли, Н.С. Рашба. – М.: Наука, 1984.

69. Иванов О.А. Крымские грозы над Москвой средневековой // Москва – Крым: Историко-публицистический альманах. – М., 2000. – Вып. 2.

70. История Русов или Малой России. – М.: Въ Университетской Типографіи, 1846. – [IV+V]+262+[45] с.

71. Іналджик Г. Боротьба за східноєвропейську імперію // Україна в Центрально-Східній Європі. – К., 2002. – Вип. 2. – С. 119 – 126.

72. Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. – Ф. V: Б.н. – Спр. 867: Кеппен П. Дела Крымские. – 11 арк.

73. Каманин И.М. К вопросу о козачестве до Богдана Хмельницкого // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. – Кн. 8. – Отд. 2. – К.: Тип-фія Г.Т.Корчакъ-Новицкаго, 1894. – С. 57 – 115.

74. Каменецкая хроника // Османская империя в первой четверти XVII века: Сб. док. и мат. / Сост. Х.М. Ибрагимбейли, Н.С. Рашба. – М.: Наука, 1984.

75. Карпов С.П. Из истории средневекового Крыма // Отечественная история. – 2001. – № 1. – С. 184–188.

76. Качмарчик Я. Гетьман Богдан Хмельницький. – Перемишль–Львів, 1996. – С. 120.

77. Киевская летопись // Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси, изданный комиссией для разбора древних актов. – К.: Тип-фія Г.Т.Корчакъ-Новицкаго, 1888. – С. 71–92.

78. Кинросс Л. Расцвет и упадок Османской империи. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1999. – 696 с.

79. Кирюшко Н. Мусульмане и христиане: анализ воззрений и поиски взаимопонимания // Арраид. – 2003. – № 12. – http: //arraid.org /gazeta.

80. Кирюшко М. Іслам в Україні: геополітичний контекст // Регіональна політика України: концептуальні засади, історія, перспективи. – К., 1995.

81. Клепатский П.Г. Очерки по истории Киевской земли. – Т. 1: Литовский период. – Одесса: Типографія „Техникъ", 1912. – [XLIII]+599 с.

82. Книш Ю. Крим і стародавня українська державність // Укр. історик. – 1993. – Т. 30. – С. 58–78.

83. Князьков Ю. Маловідомі події боротьби з Кримським ханством у Запорозькому краї в 1696 р. // Наукові праці історичного факультету Запорозького державного університету. – Запоріжжя, 2002. – Вип. 14. – С. 23–24.

84. Козак С. Народотворчий аспект козацького героїчного епосу // Український історик. – 1995. – № 1 /4. – С. 144–153.

85. Козловський А.О. Історико-культурний розвиток Південного Подніпров'я в IX–XIV ст. – К.: Наук. думка, 1992. – 184 с.

86. Компан О.С. Міста України в другій половині XVII ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1963. – 388 с.

87. Короленко Б. З історії політичної та етносоціальної інкорпорації Криму до Російської імперії // Пам'ять століть. – 2003. – № 6. – С. 35–51.

88. Костомаров Н. Южная Русь и казачество до восстания Богдана Хмельницкого // Отечественные записки. – 1870. – № 1. – С. 33–97; № 2. – С. 317–368.

89. Крип'якевич І.П. Історія України. – Львів, 1992. – С. 226.

90. Кримський А. Література кримських татар // Кримські студії. – 2001. – № 2–3. – www.cidct.org.ua.

91. Крот В.А. Перші вторгнення османських військ на Україну в 1498 р. // УІЖ. – 1986. – № 1. – С. 137–142.

92. Крым: прошлое и настоящее. – М.: Мысль, 1988. – 107 с.

93. Кулаковский Ю. Прошлое Тавриды. – К., 1906. – 141+[IV+3] с.

94. Кулиш П. История воссоединения Руси в 3 т. – Т. 1: От начала колонизации опустошенной татарским погромом Киево-Галицкой Руси до начала столетней козацко-шляхетской войны. – СПб.: Издание тов-ва „Об-

щественная польза", 1874. – 363 с.

95. Кулиш П.А. Отпадение Малороссии от Польши (1340-1654). – Т. 1. – М.: Университетская типографія, 1888. – 283 с.

96. Куртиев Р.И., Когоношвили К.К. Этнический термин „татар" и этнос „крымские татары" // Сквозь века: Народы Крыма. – Вып. 1. – Симферополь, 1995.

97. Лашков Ф.Ф. Архивные данные о бейликах в Крымском ханстве. – Одесса, 1884. – 15 с.

98. Лемерсье-Келькеже Ш. Литовский кондотьер XVI в. – князь Дмитрий Вишневецкий и образование Запорожской Сечи по данным оттоманских архивов // Франко-русские экономические связи: Сб. науч. тр. / Под ред. Ф.Броделя. – М.–Париж: Наука, 1970. – С. 38–64.

99. Леп'явко С.А. Козацькі походи на татар у 1570–1580-х роках. – http: //cossackdom.com.

100. Леп'явко С.А. Українське козацтво у міжнародних відносинах (1561–1591). – Чернігів: Сіверянська думка, 1999. – 216 с.

101. Летопись Гадячскаго полковника Григорія Грабянки („Действия презельной брани Богдана Хмельницкого..."). – К.: В университетской типографіи, 1854. – 271 с.

102. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе в 2 т. – Т. 1. – К.: Основи, 1994. – С. 1–9.

103. Литвин Михалон. О нравах татар, литовцев и москвитян // Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. – Вып. 1: XVI в. / Под ред. В.Антоновича. – К.: Тип-фія Г.Т.Корчакъ-Новицкаго, 1890. – С. 1–58.

104. Літопис Самовидця / Упор. Я.І.Дзира. – К.: Наук. думка, 1971. – 207 с.

105. Лопухина Т. Процесс социо-культурного освоения Крыма и место в нём рекреационной деятельности. – www.archipelag.ru.

106. Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV – XV вв. – М.: Наука, 1976. – 283 с.

107. Львівський літопис // Бевзо О.А. Львівський літопис і Острозький літописець. – К.: Наук. думка, 1971. – С. 99–124.

108. Любавский М. Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания Первого Литовского статута. – М.: Унив-кая тип-фія, 1892. – [VIII]+884 с.

109. Любавский М.К. Обзор истории русской колонизации с древнейших времён и до XX века. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 688 с.

110. Лясота Еріх. Щоденник // Жовтень. – 1984. – № 10. – С. 97–110.

111. Макарчук С.А. Український етнос (виникнення та історичний розвиток). – К.: НМК ВО, 1992. – 148 с.

112. Мальченко О. Укріплені поселення Брацлавського, Київського і Подільського воєводств (XV–середина XVII ст.). – К.: Інститут української археографії та джерелознавства, 2001. – 379 с.

113. Мальченко О. Шляхетські наїзди у світлі маєткових актів кінця XVI – першої половини XVII ст. (військовий аспект) // Київська Старовина. – 1997. – № 3–4. – С. 94–113.

114. Маркевич А.И. Краткий очерк истории Крымского ханства // Крым: путеводитель. – Симферополь, 1923.

115. Масненко В.В. Етноконсолідуюча функція Середньої Наддніпрянщини як. складова українського національного міфу // Етносоціальні процеси в Середньому Подніпров'ї. – Харків, 1999. – С. 33.

116. Межигорская летопись // Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси, изданный комиссией для разбора древних актов. – К.: Тип-фія Г.Т.Корчакъ-Новицкаго, 1888. – С. 95–99.

117. Мельникова Л.С. Монголо-татари у Подунав'ї (XIII–XIV ст.) // Науковий вісник Ізмаїльського державного педагогічного інституту. – Ізмаїл, 1999. – Вип. 7. – С. 12–14.

118. Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. – Вып. 2: XVII ст. / Под ред. В.Антоновича. – К.: Тип-фія Г.Т.Корчакъ-Новицкаго, 1896.–439 с.

119. Менжинский В.С. Структура феодального землевладения в Великом княжестве Литовском (По материалам Переписи войска 1528 г.) // История СССР. – 1987. – № 3. – С. 164–178.

120. Михайлина П.В. Визвольна боротьба трудового населення міст України (1569–1654). – К.: Наук. думка, 1975. – 259 с.

121. Мицик Ю. Нові дані до історії українсько-кримських дипломатичних зносин у середині XVII ст. // Пам'ять століть. – 1999. – № 5. – С. 19–27.

122. Мицик Ю.А., Плохій С.М., Стороженко І.С. Як козаки воювали. – Дніпропетровськ: Промінь, 1990. – 302 с.

123. Мыцык Ю.А. Украинские летописи XVII в.–Днепропетровск: РИО ДГУ, 1978. – 87 с.

124. Мустафин Г. Татарские джигиты на польской земле // Арраид. – 2003. – № 1. – www.arraid.org /gazeta.

125. Наливайко Д.С. Козацька християнська республіка (Запорозька Січ у західноєвропейських історико-літературних пам'ятках). – К.: Дніпро, 1992. – 495 с.

125а. Наливайко Д.С. Відгомін боротьби українських козаків з шляхетсько-католицькою експансією наприкінці XVI і в першій половині XVII ст. у Західній Європі. // Середні віки України. – К., 1971. – Вип. 1. – С. 80

126. Некрасов А.М. Возникновение и эволюция Крымского государства в XV–XVI века // Отечественная история. – 1999. – № 2. – С. 48–58.

127. Непомнящий А.А. Початок наукового вивчення Криму // Краєзнавство. – 2003. – № 1 /4. – С. 50–57.

128. Николаенко Д.В. Эссе о мифологизации, прогрессе и регрессе в освоении Крыма // Николаенко Д.В. Мифология Крыма. Весёлая наука. – Претория, 2004. – www.nikolaenko.ru.

129. Новосельский А.А. Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – 447 с.

130. Оглоблин О. Українсько-кримський договір 1692 року // Вісник Організації Оборони Чотирьох Свобід України. – Нью-Йорк, 1957. – Ч. 2. – С. 22.

131. Озенбашлы Э. Крымцы: Сборник работ по истории, этнографии и языку крымских татар. – Акмесджит: Доля, 1997. – 64 с.

132. Олійник О. Запорожці і татари – вороги чи сусіди? // Київська Старовина. – 1995. – № 1. – С. 72–78.

133. Описи Лівобережної України кінця XVI–початку XIX ст. – К.: Наук. думка, 1997. – 334 с.

134. Османская империя в первой четверти XVII века: Сб. док. и мат. / Сост. Х.М.Ибрагимбейли, Н.С.Рашба. – М.: Наука, 1984. – 213 с.

135. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV – XVI вв.: Главные тенденции политических взаимоотношений / Под ред. И.Б.Грекова. – М.: Наука, 1984.–301 с.

136. Острозький літописець // Бевзо О.А. Львівський літопис і Острозький літописець: Джерелознавче дослідження. – К.: Наук. думка, 1971.–С. 125 – 140.

137. От киммерийцев до крымчаков. Народы Крыма с древнейших времён до конца XVIII в. – Симферополь: Таврия-Плюс, 2004. – 208 с.

138. Паламарчук С.В. З історії Південної Бессарабії (кінець XIV–XVII ст.) // Науковий вісник Ізмаїльського державного педагогічного інституту. – Ізмаїл, 2000. – Вип. 9. – С. 26 – 30.

139. Панашенко В.В. Агресія Кримського ханства і султанської Туреччини на Україну в кінці XV – першій половині XVI ст. // Феодалізм на Україні: Зб. наук. пр. / За ред. В.Смолія. – К.: Наук. думка, 1990. – С. 114–132.

140. Панашенко В.В. Запорозька Січ і Кримське ханство у 20-х–30-х рр. XVII ст. // Українська козацька держава: Витоки та шляхи історичного розвитку: Матеріали [Перших] Республіканських читань. – К.: Інститут історії України АН України, 1991. – С. 48–56.

141. Панашенко В.В. Кримське ханство у XV–XVIII ст. // УІЖ. – 1989. – № 1. – С. 54–64.

142. Пиоро И.С. Крымская Готия. – К.: Лыбедь, 1990. – 200 с.

143. Полное собрание русских летописей. – Т. 13: Патриаршая или Никоновская летопись. – М.: Наука, 1965. – 533 с.

144. Пріцак О. Що таке історія України? // Слово і час. – 1991. – № 1. – С. 53–60.

145. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским Пер. с араб. – Вып. 2: От Днестра до Москвы. – М.: Университетская тип-фія, 1897. – 202 с.

146. Пучина бездонная. Хроника Натана Ганновера // Еврейские хроники XVII столетия (Эпоха „хмельничины") / Исследование, перевод и комментарии С.Я.Борового. – Иерусалим; Москва: Гешарим, Наука, 1997. – С. 81–152.

147. Радіожурнал „Країна Інкогніта" 24 лютого 2004 р. – www.radioswoboda.org.

148. Регушевський С. Українські топоніми в Криму // Культура народов Причерноморья. – Т. 1: Материалы II Научных чтений. – Б. м., 1997. – www.crimea.edu.

149. Рудницький С. Українські козаки [Оригінал: „Українські козаки в 1626–1630 рр.", ЗНТШ, 1899, Т. 31 /32; передрук] // Коли земля стогнала: друга половина XVI – перша половина XVII ст. / Упор. В.О.Щербака. – К.: Україна, 1995. – С. 219–279.

150. Рудницький С.Л. Чому хочемо самостійної України. – Львів: Світ, 1994. – 416 с.

151.Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской археографической комиссией. – Т. 18: Донские дела. – Кн. 1. – СПб.: Тип-фія Главного Управленія Уделовъ, 1898. – [VII+30+36]+1006 с.; Т. 24: Донские дела. – Кн. 2. – СПб.: Тип-фія Главного Управленія Уделовъ, 1906. – [55]+1112+[69] с.; Т. 26: Донские дела. – Кн. 3. – СПб.: Тип-фія Главного Управления Уделовъ, 1909. – [56]+1022+[83] с.

152. Санин Г.А. Отношения России и Украины с Крымским ханством в середине XVII в. – М.: Наука, 1987. – 270 с.

153. Сас П.М Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст.). – К., 1998.

154. Сборник Императорского Русского исторического общества. – Т. 41: Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымской и Ногайской ордами и с Турцией. – Ч. 1: С 1474 по 1505 гг. / Под ред. Г.Ф.Карпова. – СПб.: Тип-фія Ф.Елеонскаго, 1884. – [XXII]+558+[82] с.

155. Селянський рух на Україні 1569–1647 рр.: Зб. док. і мат. / За ред. М.Г.Крикуна та ін. – К.: Наук. думка, 1993. – 534 с.

156. Семчинський К. Порівняльний аналіз концепцій війни і миру в мусульманській та християнській традиціях // Українське релігієзнавство. – 2003. – № 27–28. – С. 32–40.

157. Сергійчук В.І. Іменем Війська Запорізького: Українське козацтво в міжнародних відносинах XVI – середини XVII ст. – К.: Україна, 1991. – 253 с.

158. Сергійчук В.І. Український Крим. – К.: Укр. Видавнича Спілка, 2001. – 304 с.

159. Симоненко Р.Г. Про геополітичний фактор в історії України. Геополітичні аспекти бездержавного періоду України (XIV – перша половина XVII ст.) // УІЖ. – 2002. – № 6. – С. 5–31.

160. Сімлянський Ю.В. Становлення Кримського ханства за правління Хаджи-Гірея // Вісник Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Луганськ, 2003. – № 5. – С. 195–202.

161. Січинський В. Крим: історичний нарис. – Нью-Йорк, 1954.

162. Скрынников Р.Г. Иван Грозный. – М.: Наука, 1975.

163. Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII ст. – СПб., 1887. – 772+[35] с.

164. Смирнов І.О. Кочове населення на південному заході України (кінець IX–перша половина XVII ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – Одеса, 1999. – 20 с.

165. Смирнова Д. Настоящее лицо мусульман. – http: //hillel.com.ua.

166. Смолій В.А., Гуржій О.І. Як і коли почала формуватися українська нація. – К.: Наук. думка, 1991. – 112 с.

167. Смолій В.А., Степанков В.С. Богдан Хмельницький (Соціально-політичний портрет). – К.: Либідь, 1993. – 504 с.

168. Соловьёв С.М. История России с древнейших времён в 15 кн. – Кн. 3. – М.: Изд-во социально-экономической лит-ры, 1960.–819 с.; Кн. 5. – М.: Изд-во социально-экономической лит-ры, 1961. – 755 с.

169. Станіславський В.В. Запорозька Січ і Кримське ханство: по дві сторони Великого кордону // Українська козацька держава: Витоки та шляхи історичного розвитку: Матеріали П'ятих Всеукраїнських історичних читань. – К.–Черкаси, 1995.

170. Станіславський В.В. Запорозька Січ у політичних відносинах з Кримським ханством (початок XVIII ст.) // УІЖ. – 1995. – № 6. – С. 3–22.

171. Статейный список И.П.Новосильцева (Турция) // Путешествия русских послов XVI – XVII вв.: Статейные списки / Под ред. Д.С.Лихачёва. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – С. 63–99.

172. Стороженко А.В. Стефан Баторий и днепровские козаки: Исследования, памятники, документы и заметки. – К.: Тип-фія Г.Л.Фронцкевича, 1904. – 327 с.

173. Стороженко І. Українсько- кримськотатарський союз 1648 р. // Історія України. – 2001. – № 13. – С. 4–6.

174. Татищев В. История Российская. – М. Л., 1962. – Т. 6. – С. 80.

175. Терлецький О. Україна заборолом культури й цивілізації перед степовиками. – Львів: Видавнича спілка „Діло", 1930. – 92 с.

175а. Тизенгаузен. Материалы по историн Золотой Орды. – С. 283..

176. Тунманн. Крымское ханство. – Симферополь: Таврия, 1990. – 95 с.

177. Українська народність: нариси соціально-економічної та етнополітичної історії / За ред. Ю.Ю.Кондуфора та ін. – К.: Наук. думка, 1990. – 560 с.

178. Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем Востоке в период феодализма. – М.: Наука,

1985.

179. Фадеева Т.М. Крым в сакральном пространстве: История, символы, легенды. – Симферополь.: Бизнес-информ, 2000. – 304 с.

180. Федорова Н.В. Историко-географические предпосылки: Говоря о влиянии политических факторов на межконфессиональные отношения, нельзя обойти вниманием роль информационного фактора. – Б.м.: идво ОО Василіян „Місіонер", 1996. – 262 с.

182. Федорук Я.О. Уряди України та Польщі в боротьбі за кримських союзників у 1654 р. // Українська козацька держава: Витоки та шляхи історичного розвитку: Матеріали Четвертих Всеукраїнських історичних читань. – Черкаси, 1994.

183. Флоря Б.Н. Запорозьке козацтво і плани турецької війни Владислава IV (політика верхів і суспільна свідомість низів) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр. – Вип. 1. – К.: Наук. думка, 1992. – С. 79–104.

184. Хазов Є. Нам є про що поговорити... // Кримська світлиця. – 2003. – 18 липня. – № 29. – http: //aspects.crimeastar.net.

185. Халимоненко Г. Інститут козацтва: тюркського й українського // Східний світ. – 1993. – № 1.

186. Хартахай Ф. Исторические судьбы крымских татар // Вестник Европы. – 1866. – № 2.

187. Хартахай Ф. Христианство в Крыму: Посвящ. незабвенной памяти Игнатия, митрополита Готии и Кафы. – М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2003. – 66 с.

188. Хензель В. Проблема ясыря в польско-турецких отношениях XVI–XVII вв. // Россия, Польша и Причерноморье в XV – XVIII вв. / Под ред. Б.А.Рыбакова. – М.: Наука, 1979. – С. 147–158.

189. Хроника Литовская и Жмойтская // Полное собрание русских летописей. – Т. 32: Белорусско-литовские летописи. – М.: Наука, 1975. – С. 15–127.

190. Центральний державний історичний архів України в м. Києві (Далі – ЦДІАУК). – Ф. 11: Житомирський гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 1: Актова книга 1588 р. – 367 арк.

191. ЦДІАУК. – Ф. 11. – Оп. 1. – Спр. 6: Актова книга 1611 р. – 394 арк.

192. ЦДІАУК. – Ф. 22: Кременецький земський суд. – Оп. 1. – Спр. 7: Актова книга 1579 р. – 129 арк.

193. ЦДІАУК. – Ф. 221: Колекція документів „Новая серия". – Оп. 1. – Спр. 148: Выписка з книг Київського каптурового суду. – 4 арк.

194. ЦДІАУК. – Ф. 221. – Оп. 1. – Спр. 160: Виписки з книги Київського гродського суду. – 8 арк.

195. Челеби Эвлия. Книга путешествий. Походы с татарами и путешествия по Крыму. – Симферополь: Таврия, 1996. – 240 с.

196. Черкас Б. Остафій Дашкович – черкаський і канівський староста XVI ст. // УІЖ. – 2002. – № 1. – С. 53–67.

197. Черкас Б.В. Політичні відносини Великого князівства Литовського з Кримським ханством у 1533–1540 рр. // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – К., 2003. – Вип. 3. – С. 117–128.

198. Черкас Б.В. Україна в політичних відносинах Великого князівства Литовського з Кримським ханством (1502–1540). – Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2003. – 20 с.

199. Чухліб Т. Кава по-турецьки, по-віденськи чи по-українськи? // Незнайома Кліо. – К.: Наук. думка, 2002. – С. 192–196.

200. Шабульдо Ф. Україна в державотворчих процесах у Криму в кінці XIV – першій половині XV ст. // Сучасність. – 1996. – № 5. – С. 82–88.

201. Шеремет В.И. Становление Османской империи. XIII–XVI вв. // Новая и новейшая история. – 2001. – № 1.

202. Шерер Жан-Бенуа. Літопис Малоросії, або Історія козаків-запорожців та козаків України, або Малоросії / Пер. з фр. – К.: Укр. письменник, 1994. – 311 с.

203. Шефов Н. Забытая победа // Независимое военное обозрение. – 2001. – 27 июля. – С. 5.

204. Щербак В.О. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV – середина XVII ст. – К.: Видавничий дім „КМ Academia", 2000. – 300 с.

205. Щербак В.О. Формування козацького стану в Україні (друга половина XV – середина XVII ст.): Автореф. дис. ... докт. іст. наук: – К., 1998. – 31 с.

206. Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків у 3 т. – Т. 1. – К.: Наук. думка, 1990. – 592 с.; Т. 2. – К.: Наук. думка, 1990. – 560 с.

207. Якобсон А.Л. Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврии // Материалы и исследо-

вания по археологии СССР. – № 168. – Л.: Наука, 1970. – 223 с.

208. Яковенко Н.М. Зрадливий перевертень чи цементуючий фермент нації? (до історії української шляхти) // Наше минуле. – 1993. – № 1. – С. 183–192.

209. Яковенко Н.М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – К.: Генеза, 1997. – 312 с.

210. Яковенко Н.М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К.: Критика, 2002. – 416 с.

211. Яковенко Н.М. Перші сто літ козаччини // Генеза. – 1994. – № 2. – С. 108–119.

212. Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К.: Наук. думка, 1993. – 416 с.

213. Яковлева Т.Г. Кримсько-турецький фактор у політиці гетьманів України в 60-ті рр. XVII ст. // УІЖ. – 2003. – № 2. – С. 14–24.

214. Ярош О. Іслам у контексті взаємодії культур: протистояння чи діалог? // Кримські татари: „національна меншина" або „корінний народ": Політичний і юридичний аспекти питання: Матеріали „круглого столу". – К., 1999. – http: //crimeatau.org.ua.

215. Barthold W. Kazak // Enzyklopaedie des Islam. – Leiden–Leipzig, 1927. – Bd. 2.

216. Bielski Marcin. Kronika Polska w 3 t. / Wyd. Kazimierza Jyzefa Turowskiego. – Sanok: Pollak, 1856. – T. 2. – S. [2]+701–1222.

217. Bogucka M. Dawna Polska: Narodziny, rozkwit, upadek. – Warszawa: Wiedza Powczechna, 1985. – 480 s.

218. Bulst N. Normative Texte als Quelle zur Kommunikationsstruktur zwischen stadtischen und territiorialen Obrigkeiten im spaten Mittelalter und in der fruhen Neuzeit // Kommunikation und Alltag in spadtmittelalter und fruher Neuzeit / Vorgelegt von Wolfram M.H. / Red. H.Hundsbchler. – Wien, 1992. – S. 127–143.

219. Chynczewska-Hennel T. Swiadomosc narodowa szlachty ukrainskiej i kozaczyzny od schuiku XVI do polowyni XVII w. – Warszawa: Panstwowe Widawnictwo Naukowe, 1985. – 189 s.

220. Jablonowski A. Starostwa Ukrainne w I polowine XVII wieku // Zrodia dziejowe. – T. V: Lustracye krylewszczyzn ziem ruskich Woiynia, Podola i Ukrainy z I polowsne XVII wieku / Wyd. A.Jablonowski. – Warszawa: Skiad giywny w Ksiкgarni Gebethnera i Wolfa, 1877. – S. I–C.

221. Kronika Pawia Piaseckiego biskupa Przemskiego. – Krakyw: W drukarni Universytetu Jagiellonskiego, 1870. – [LXXXVI]+457 s.

222. Kronika Polska, Litewska, Zmodska i wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego. – Warszawa: Nakiad Gustawa Leona Glьcksberga, 1846. – T. 2. – 572 s.

223. Pamiкtniki do panowania Zygmynta III, Wiadysiawa IV i Jana Kazimierza z rekopismu / Wyd. K.Wyycicki. – T. 1. – Warszawa: Nakiadem S.Orgelbranda, 1846. – 288 s.

224. Paprocki B. Herby rycerstwa polskiego, zebrane i wydane r.p. 1584. – Krakyw: Nakiadem Wydawnyctwa Biblioteki Polskiej, 1858. – 964+[CLXII+13] s.

225. Podhorodecki L. Sicz Zaporoska. – Warszawa: Wiedza, 1970. – 305 s.

226. Puiaski K. Dzikie Pola // Puiaski K. Szkice i poszukiwania historyczne. – Krakyw: Nakiad J.K.Zupanskiego & K.J.Heumanna, 1887. – S. 3–68.

227. Serczyk W.A. Historia Ukrainy. – Wrociaw: Wydawnictwo im. Ossolicskich, 2001. – 427 s.

228. Twardowski S. Woyna domowa z Kozaki, Tatary, Moskwa, potym Szwedami i z Wкgry przez lat Dvanancie za panowania Nayjasniejszego Jana Kazimierza. – Calissii: Typis Collegij Callissienis, 1687. – 284 s.

229. Woicyk Z. Dzikie pola w ogniu (O Kozaczyцnie w dawnej Rzeczypospolitej). – Warszawa: Wiedza Powczechna, 1968. – 242 s.

230. Ïrodia dziejowe. – T. XX: Polska XVI wieku pod wzglкdem geograficzno-statystucznym. – T. IX: Ziemie Ruskie. Ukraina (Kijyw – Braciaw). – Dziai I-szy / Opisane przez A.Jablonowskiego. – Warszawa: Skiad giywny w Ksiкgarni Gebethnera i Wolfa, 1894. – [89]+185+[XXVI] s.; T. XXII: Polska XVI wieku pod wzglкdem geograficzno-statystucznym. – T. XI: Ziemie Ruskie. Ukraina (Kijyw – Braciaw). – Dziai III / Opisane przez A.Jablonowskiego. – Warszawa: Skiad giywny w Ksiкgarni Gebethnera i Wolfa, 1897. – 736+[LIX] s.