

UDC 94+930.1] (477)“18”:28

## THE IMAGE OF THE EAST IN THE UKRAINIAN PUBLIC DISCOURSE OF THE LATE 19<sup>TH</sup> CENTURY (BASED ON THE TEXTS OF PANTELEIMON KULISH)

*Yevhen Filianin*

Postgraduate student

Faculty of History

Oles Honchar Dnipro National University

72, Gagarin Ave., Dnipro, 49000, Ukraine

[yevhenfilianin@gmail.com](mailto:yevhenfilianin@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-5934-5263

*Svitlana Kaiuk*

PhD (History), Associate Professor

Faculty of History

Oles Honchar Dnipro National University

72, Gagarin Ave., Dnipro, 49000, Ukraine

[skaiuk22@gmail.com](mailto:skaiuk22@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-2452-2642

Eastern European scholars have been influenced by Western academic thought for a long time. This influence can be seen in the formation of views, the choices of topics, the applied methodology, etc. With the development of Oriental studies in Western Europe in the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> century, we are also observing the growth of the attention of Ukrainian researchers, thinkers, and authors to the East. However, the relevance of the study of Eastern cultures in Ukraine, in addition to external trends, was also determined by its internal factors. What is more important, the perception of the East by the Ukrainian historiographical tradition was not the same compared to the Western one. The difference in the Ukrainian point of view was determined primarily by the region's historical context, the centuries-old coexistence with representatives of the Eastern societies on the Southern Ukrainian frontier, which resulted in a significant intercultural exchange between the people of the Western and Eastern worlds.

The article examines the reception of the East in the Ukrainian public discourse of the late 19<sup>th</sup> century based on the works of Panteleimon Kulish, a famous Ukrainian author. He was distinguished by his relatively unconventional philosophical and religious views for the region, which led to his significant interest in studying other cultural systems. The results of these searches naturally appeared in his texts. Panteleimon Kulish wrote several works with Eastern themes that depict a non-trivial image of the Muslim world. These texts are examined, considering the context of the Ukrainian and Global Oriental studies, as well as intellectual history. The influence of the author's national and religious identity on his reception of Islam and Qur'anic texts, the author's connection to the Ukrainian community of Petersburg, and the historiographical situation around Kulish are analyzed.

**Keywords:** historiographical tradition; intellectual history; Muslim world; orientalism; Panteleimon Kulish; Ukrainian community of Petersburg

---

© 2023 Ye. Filianin and S. Kaiuk; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

## **ОБРАЗ СХОДУ В УКРАЇНСЬКОМУ ПУБЛІЧНОМУ ДИСКУРСІ КІНЦЯ XIX ст. (НА ПРИКЛАДІ ТЕКСТІВ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША)**

*Є. П. Філянн, С. М. Каюк*

### **Вступ**

Друга половина XIX – початок XX століття – період, який в українській історіографії дістав назву “українське національне відродження”. Українські академічні дослідження цього часу вирізнялися україноцентризмом, фокусувалися переважно на темах, дотичних до української історії та культури. Проте вивчення українського минулого не могло обійтися без охоплення сюжетів, пов’язаних зі східними культурами.

Українське сходознавство в цей період перебувало на етапі становлення і було представлене передусім низкою історичних, етнографічних та літературних праць. Академічний простір Наддніпрянської України адміністративно був пов’язаний із Петербургом, де ухвалювалися кадрові рішення, формувалися власні дослідницькі осередки. Водночас вплив західноєвропейських інтелектуалів залишався визначальним і для діячів Петербурзької академії наук. Українські дослідники були добре ознайомлені з поглядами, методологією та тематикою своїх західних колег безпосередньо, під час відряджень, особистих подорожей, листування тощо й через інтелектуальну мережу, що формувалася в Петербурзі.

У другій половині XIX – на початку XX ст. в українському інтелектуальному дискурсі з’являється низка робіт, що були пов’язані з дослідженням фольклору та етнографії і торкалися східної тематики. До них можна зарахувати такі праці: “Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)” Федора Кондратовича (Ф. Вовк) [Кондратович 1883], “Где жыли Переяславские торки?” Олексія Стороженка [Стороженко 1899], “Турецкие анекдоты в украинской народной словесности” Михайла Кузьмичевського (Драгоманова) [Кузьмичевский 1886]. Також бачимо низку художніх творів, пов’язаних з мусульманським світом: “Останній Гирей” [М. Л. 1904], “Роксолана” Галини Комарової [Комарова 1904] та “Під Мінаретами” Михайла Коцюбинського [Коцюбинський 1905]. Ці твори повністю або частково були присвячені Сходу, містили описи турецької і татарської культур. А те, що вперше ці праці були надруковані на сторінках “Киевской старины” – часопису Київської громади, головної академічної та публіцистичної трибуни українофілів, – красномовно підтверджує безпосередній історичний зв’язок, культурні взаємовпливи українського та тюркських народів, християн та мусульман. Таке сусідство на українських землях не могло не відобразитися на сторінках україноцентричного видання, було очевидним об’єктом дослідження українських інтелектуалів.

Проте треба зазначити деякі особливості розвитку вивчення Сходу в Україні. Особливо доцільним є розгляд історичного контексту. На відміну від більшості європейських суспільств, Україна та її землі історично були розташовані безпосередньо поруч зі східними культурами. Ще за часів Русі спостерігалися інтенсивні контакти з печенігами та половцями. З формуванням кримських татар як окремого етносу на території Криму та прилеглих південноукраїнських степів взаємодія зі Сходом набула ще більшої інтенсивності. Відмінні історичні обставини розвитку України сприяли виробленню її відмінного ставлення до Сходу. Ірина Пупурс зазначає, що в українському романтичному сходознавстві домінують ті варіанти Східного, що пов’язані з українським степовим фронтіром [Пупурс 2017; Кулеш 1843]. Людмила Грицик вказує на те, що протягом усього Середньовіччя Схід відіграв велику роль у розвитку української літератури через релігійний чинник та шлях східних пам’яток через Візантію в Україну. Після давньоруського періоду Схід і далі справляв вплив на український простір, надаючи матеріал і підстави для розвитку сходознавства в літературі. Як приклади постають такі твори, як “Повість

про Варлаама і Йоасафа”, “Повість про Акира Премудрого”, “Притча про сліпого і Кривого”, трактати “Аль Коран”, “Лебідь” Галятовського, “Мандри” Григоровича-Барського тощо [Грицик 2020, 16]. Михайло Якубович, сходознавець та перекладач Корану, у передмові до книги Соломії Вівчар “Українські просвітителі та іслам” зазначає, що українська література та духовна традиція мали постійне зацікавлення в темах, дотичних до Близького та Далекого Сходу, на додаток до зацікавлення у близьких сусідах. Така “вкоріненість” сприяла постанню мусульманського не завжди як “чужого”. Завдяки цьому українська література відрізняється від західно-європейського культурного простору, маючи спільні риси зі зразками балканської та центральноєвропейської традицій [Якубович 2020, 5].

У цьому контексті розвивалася літературна діяльність Пантелеймона Куліша, одного з найвідоміших українських письменників другої половини XIX ст. В українській історіографічній традиції Куліша вважають однією з ключових постатей у становленні модерної української культури. Ідеї, закладені в його творах, довго вивчалися та успадковувалися наступними поколіннями. Однак образ Куліша як видатного діяча “українського національного відродження” затьмарює інші багатогранні складники його творчості. Між тим вплив поглядів письменника на його сучасників є значним, тому маємо звернути увагу на їхню багатозаровість.

Ми розглядаємо рецепцію Куліша в контексті українського публічного дискурсу кінця XIX ст. Публічний дискурс у цьому разі виразився в публікації текстів академічного та художнього характеру задля надання іншим людям можливості ознайомитися з ними і в такий спосіб здійснити передачу інформації. Під дискурсом ми розуміємо використання мови для комунікації в усний чи письмовий спосіб [Discourse]. Під публічним – дозволене бачити та чути будь-кому [Public]. Тобто публічний дискурс розуміється у своєму конвенційному варіанті. Праці Куліша є використанням мови в письмовий спосіб для комунікації із читачем. Вони були опубліковані, отже, були публічні.

Історичні дослідження образу Сходу в творах Куліша в контексті українського публічного дискурсу кінця XIX ст. репрезентовані в академічній літературі доволі помірно. Більшість робіт, присвячених цій проблемі, носять літературознавчий характер. Історики ж схильні звертати увагу на постать Куліша, акцентуючи увагу на його зв’язку із націєтворчими процесами, діяльністю Кирило-Мефодіївського товариства тощо. Автори цієї статті, натомість, пропонують історичне дослідження, сфокусоване на рецепції східних культур, що відобразилась у творах письменника.

Серед творчого доробку Куліша є низка праць, що можуть бути категоризовані як східні за своєю тематикою. Автор демонстрував значну зацікавленість щодо вивчення інших культур, зокрема й тих, що представляють мусульманський світ. Пов’язано це передусім із філософськими та релігійними пошуками письменника. Результати цих пошуків відобразилися в його текстах, що природно для особи – творця художньої літератури. Отже, у своїй “Історії возсоединенія Руси” Куліш серед усього іншого висвітлює тему стосунків козацтва із кримськими татарами на південноукраїнському фронтірі. Інші ж його твори присвячені тематиці Сходу ще більшою мірою. Серед них заведено виділяти поеми “Магомет і Хадиза” та “Маруся Богуславка”. Висвітлення мусульманських культур можна також спостерігати в таких творах, як “Байда, князь Вишневецький” та “Дума про татарина й орапа”. Водночас зображення Сходу Кулішем відрізняється від того, що ми звикли бачити в західній літературі чи російській. Схід не постає в його текстах чужим та невідомим. Натомість автор намагається наблизити його до України, зрозуміти українську культуру через діалог із цим простором [Пуліна 2010, 10–11].

Куліш достатньо часу провів у Петербурзі, де в XIX ст. виникає і набуває вигляду окремої інституції центр академічного сходознавства Російської імперії [Tolz 2011]. Це середовище мало б виховувати в ньому послідовника російської традиції

сходознавства, що своєю чергою перебувала під сильним впливом західноєвропейських тенденцій, але з роками виробила свою власну специфіку, передусім імперського спрямування. А проте письменник став членом української громади в Петербурзі та перейняв погляд на Схід, властивий представникам української інтелектуальної думки.

Молодий Куліш потрапив до Петербурга в 1845 р., у віці 26 років, маючи до цього плідний етап навчання в Київському університеті Св. Володимира, тісне спілкування з Михайлом Максимовичем, знайомство і співпрацю з Василем Білозерським, Опанасом Марковичем і Тарасом Шевченком [Нахлік 2007, 22–25]. Зацікавленість українським фольклором, увага до історичних джерел, які почала опрацьовувати Тимчасова комісія для розгляду давніх актів (Київська археографічна комісія), визначили його світогляд, академічну зацікавленість та методологічні підходи. До Петербурга він потрапляє з найкращими рекомендаціями та за сприяння Петра Плетньова – ректора Петербурзького університету, редактора відомого на той час ліберального журналу “Современник”, члена Петербурзької академії наук. Отже, від самого початку свого перебування в Петербурзі Куліш потрапляє до кола академічної спільноти, відомих письменників, публіцистів того часу [Світленко 2016]. З огляду на дружні стосунки з Плетньовим, які збереглися на довгі роки, тісне спілкування (Куліш жив у Плетньова в перші тижні та часто гостював потім) легко зрозуміти коло ідей та поглядів, які панували в тому середовищі, у якому опинився Куліш [Давидюк 2013, 36–38].

У 1844 р. в журналі “Современник” надруковано статтю Плетньова “Наль и Дамайнти. Индейская повесть В. А. Жуковского” [Нос 2008]. Орієнтальне набуває дедалі більшого смаку в середовищі так званих російських лібералів. Василь Жуковський був другом Плетньова, його участь у долі Шевченка загальновідома. Поезії Жуковського часто звучали на літературних вечорах Плетньова, Куліш із приємністю згадував про це у своєму щоденнику [Куліш 1993, 87]. У 1840-х рр. Схід надихає Афанасія Фета на створення поезій “Похищение из гарема” (1840), “Мой сад” (1840), “Две розы” (1840), “Одалиска” (1840), “Талисман” (1842), “Соловей и роза” (1847), “Язык цветов” (1847) та інших. У 1850-х рр. Фет активно комунікує з журналом “Современник”, а в 1859–1860 рр. був надрукований його переклад циклу “Из Гафиза”, який наробив багато галасу і був критикований за недбалість. У зв’язку з цим цікавим видається зауваження Івана Тургенєва в листі Фету від 22 липня 1859 р. з Бельфонтеня: “Привезу Вам Даумера непременно” [Тургенєв 1987, 71]. Класик перської поезії, суфійський шейх Хафіз Ширазі був джерелом натхнення для багатьох європейських поетів (починаючи від Гете і Міцкевича). Проте німецького філософа Георга Даумера часто називали головним перекладачем Хафіза. Лист Тургенєва лише зайвий раз нагадує той колосальний вплив, який мали німецький орієнталізм, Берлінська школа сходознавства на російських інтелектуалів від початку зародження російського сходознавства.

У 1850-х рр. відбувається інституалізація академічного сходознавства в Петербурзі. У середині 1850-х рр. у Петербурзькому університеті з’являється східний факультет. Його постання стало можливим після того, як до столиці було переведено кафедру сходознавства Казанського університету [Кемпер 2018]. На думку Міхаеля Кемпера, академічне сходознавство в Російській імперії було тісно пов’язане з практичним і мало на меті забезпечення військово-адміністративних функцій чиновників у завойованих регіонах. Із прагненнями уряду наблизити Казанський сходознавчий осередок до центру пов’язана поява в Петербурзі професора Олександра Казем-Бека, який очолив арабо-перську кафедру. Постанова факультету під час Кримської війни, яку Росія програвала, роль Казані як центру, у якому довго існувало російське імперське сходознавство, обумовили особливий статус дослідження мусульманських і тюркських народів. Казем-Бек відомий своїми ісламознавчими

публікаціями, а також якісними перекладами кримських та дагестанських хронік, його граматики татарської мови використовувалася в німецьких університетах [Кемпер 2018]. За твердженням Віри Толз, протягом другої половини XIX ст., а саме до 1890-х рр., сходознавчі студії в Російській академії наук стали другими за значимістю та обсягом дослідження після слов'янознавчих і набули окремого інституційного статусу [Tolz 2011, 9].

### *Джерельна база східних творів Пантелеймона Куліша*

Достеменно не відомо, якими джерелами користувався Куліш під час написання своїх “східних творів”. Інформації про іслам українською мовою на той час не існувало в належному обсязі. “Енциклопедичний словник Брокгауза і Єфрона”, найпопулярніше джерело про Схід у Російській імперії, був виданий вже після написання Кулішем поеми “Магомет і Хадиза”. Щодо характеру західноєвропейської джерельної бази деякі дослідники висловили власні гіпотези. Існують твердження про вплив робіт Бенедикта Спінози на творчість Куліша [Щурат 1922]. В академічній літературі представлено думку про те, що професор Оксфордського університету Фрідріх-Макс Мюллер також справив вплив на формування тексту українського автора. З працями цього філолога-компаративіста та релігієзнавця Куліш ознайомлювався в російських та німецьких перекладах. У приватному листуванні письменник згадував, що подарував Іванові Пулюю працю Мюллера в німецькому перекладі. Куліш також перейняв від згаданого дослідника термін “природна релігія” (“Natural Religion”) [Нахлік 2006–2007, 489]. Мар’яна та Зоряна Лановик зазначають, що Куліш мав ознайомитися з європейськими сходознавчими розвідками, які він міг читати в оригіналі [Лановик 2019, 57]. Соломія Вівчар припускає, що Куліш мав користуватися популярним у Європі перекладом аятів Корану французькою та працями американського філософа-позитивіста Джона Вільяма Дрепера, а також іншими, невідомими нам західноєвропейськими джерелами [Вівчар 2020, 53]. Людмила Грицик вказує, що Куліш міг ознайомитися з книгою Густава Вейля “Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre”, виданою в Штутгарті 1843 року. Вейль також здійснив переклад двотомного “Життя Могамета”, написав чотиритомну “Історію Халіфату” і мав популярність серед європейських і російських сходознавців. Окрім академічних текстів, Вейль здійснив переклад чотирьох томів “1001 ночі” [Грицик 2020, 18–19].

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

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

Незалежно від вмісту переліку використаних письменником джерел, дослідники його східних за тематикою творів вбачають безпосередній або опосередкований вплив на ці тексти східних літературних традицій. В академічному дискурсі представлено думку про те, що романтична поема як жанр, до якої належить “Магомет і

Хадиза”, має зв’язок із класичною суфійською поезією мусульманського ренесансу. Сама ж назва поеми своєю чергою схожа на традицію найменування аналогічних за жанровістю творів у країнах Сходу. Як приклад тут виступають “Хосров і Ширін”, “Фархад і Ширін”, “Лейла і Меджнун”. Згадана “Лаон і Цитна” Шеллі теж могла бути названа під впливом східних традицій [Лановик 2019, 58]. Також при розгляді зв’язку творчості Пантелеймона Куліша із працями західних авторів Грицик не виключає, що “Анахорет” Куліша, написаний бейтами (дворядковим віршем, що був поширений серед арабів ще в доісламський період), міг з’явитися внаслідок роботи письменника над текстами Вейля [Грицик 2020, 18–19]. З огляду на інтелектуальні зв’язки Куліша з Плетньовим, а через нього з Фетом та Тургенєвим, захоплення останніми німецькими перекладами Георга Даумера варто припустити вплив поезії Хафіза на творчість Куліша. Такі зауваження спонукають до подальшого глибокого аналізу праць письменника з метою отримання більш вичерпної картини його рецепції Сходу.

### **“Історія возсоединенія Руси”. Рецепція Сходу**

“Історія возсоединенія Руси” – одна з академічних праць Куліша. Це тритомне історичне дослідження, надруковане в 1874–1877 рр. Як можна зрозуміти з назви, робота фокусується головню на включенні України до складу Російської імперії та подіях, що передували цьому процесу. Незважаючи на яскраву назву, а відповідно й предмет дослідження, маємо в цій праці достатньо коментарів Куліша щодо мусульманських культур, які мали інтенсивні контакти з українським населенням протягом століть. Присутність кримських татар на сторінках цього дослідження стає особливо помітною, коли розпочинається історія козацького періоду. Доволі показовим є саме той факт, що праця, присвячена висвітленню українського минулого, не може обійтись без зображення татарського складника. Такі випадки красномовно демонструють щільність переплетіння східних культур з історією України.

Кулішева рецепція кримських татар постає неоднозначною. Передусім у цьому тексті українські й татарські елементи тісно переплетені протягом усієї своєї історії. Куліш стверджує, що з давніх-давен у татар були власні козаки-промисловики [Куліш 1874, 32]. Наголошує він також і на запозиченні українською стороною численних елементів повсякденної культури у своїх сусідів-мусульман. Зокрема, у праці йдеться про запозичення дніпровськими козаками термінів “чабань” (пастух овець), “одамань” (начальник чабанів зведеного стада), “кхошь” (стадо овець). Автор вказує, що останні два є відповідно козацькими “отамань” та “кошь”. Окрім того, Куліш зазначає, що якщо не згадувати стиль волосся князя Святослава, то носіння чубів теж є запозиченням татарської традиції, у якій військова молодь, “царьки и мурзы” не брили голови, як інші, а залишали чуб, закручуючи його навколо уха [Куліш 1874, 34–35].

Є в тексті також і традиційні для української історіографії згадки про татарські набіги на українські поселення з метою захоплення полонених на продаж до Османської імперії [Куліш 1874, 37] та твердження про те, що походи козаків на татар сприяли становленню та розвитку їх як сили, що протидіяла азійському хижактву [Куліш 1874, 44].

Менш однозначним стає наратив, коли мова доходить до Девлета Герая (в тексті “Тирей”). Куліш називає його першим з династії, не згадуючи при цьому про Хаджі I Герая. Автор стверджує, що правитель намагався привчити татар до осілого життя, до мирних занять, ремесел та торгівлі, а його 29-річне правління було позначене дружніми відносинами з Росією (Куліш використовує це слово для позначення Московського царства XV–XVI століть) та союзом з Польщею:

“Дѣйствуя на смягченіе татарскихъ нравовъ посредствомъ распространенія въ Крыму магометанства на мѣсто язычества, онъ въ то же время отличался вѣротерпимостію

ко всѣм исповѣданіямъ, доходившею до величайшей кротости, и дѣлалъ вспоможенія даже христіянскимъ монастырямъ. При такомъ настроеніи хана, сношенія между ордою монгольскою съ одной – и ордою славянскою съ другой стороны ограничевались торговими сдѣлками: злопамятство русскихъ къ татарамъ было усыплено; они, можетъ быть, и дрались по немногу, но не воевали” [Куліш 1874, 36].

Також автор вважає за потрібне вказати, що цей правитель був “Хаджи” і що цей статус надається за подорож до Мекки (Куліш тлумачить термін як “богомалець”) [Куліш 1874, 36]. Отже, суперечки козаків і татар могли розпочатися тільки наприкінці XV ст., починаючи із правління Менглі Герая, який збуджував у татар дикий та войовничий дух, допомігши, наприклад, туркам захопити Кафу, влаштувавши там різню. Куліш також стверджує, що турки навіяли татарам мусульманський фанатизм і що коли додати до цього поширені чутки про християн, які страждають від гніту невірних по всій Європі, то посилення ворожого ставлення до сусідів з боку козацтва є закономірним. Подальші ж набіги на Київщину, Брацлавщину та Поділля, що почалися з Менглі Герая, та суперечки за пасовища й угіддя, на думку Куліша, сприяли початку постійної боротьби між “вихідцями із європейських та азійських поселень” [Куліш 1874, 36–37]. Такий наратив цілком відображає тогочасну українську історіографічну ситуацію щодо висвітлення ранньої історії козацтва, ролі Кримського ханату та Османської імперії у формуванні українського козацтва.

На думку Вікторії Пуліної, Схід Куліша, з одного боку, постає як деструктивна сила, що століттями загрожувала українському населенню, а татарські впливи на козацтво є такими, що “отруїли” добру хліборобську природу. Водночас дослідниця вказує, що Куліш визнає й конструктивну роль східних народів у розвитку української культури, вплив на розвиток у козаків віротерпимості та формування в них своєрідної республіканської системи [Пуліна 2010, 7–8].

Слід також зауважити, що ставлення Куліша до ролі козацтва в історії українського народу неодноразово змінювалося протягом його життя. Так само змінювався й погляд на Схід у бік більш позитивного. Цьому сприяла зацікавленість письменника історією релігії, філософією тощо. Твори, написані ним на східну тематику, які були безпосередньо пов’язані з мусульманською культурою, розкривають інший образ самого Куліша, передають його ідейні та моральні пошуки.

### **Образ (не)ісламської культури в поемі “Магомет і Хадиза”**

Пантелеймон Куліш за своє життя написав низку творів, присвячених Сходу. Письменник виявляв зацікавленість до східних культур, і не в останню чергу ця цікавість була пов’язана із власними релігійно-філософськими пошуками. Вивчення культур мусульманського світу надало йому натхнення на написання художніх текстів, в яких відобразилася авторська рецепція Сходу.

У цьому контексті цікавою та оригінальною є поема “Магомет і Хадиза”. Вона торкається речей, що пов’язані з коранічною культурою та витоками ісламу. Хоча більш точним буде твердження, що поема висвітлює сприйняття коранічної культури самим Кулішем.

Поема “Магомет і Хадиза”, як видно з назви, оповідає історію життя і стосунків мусульманського пророка Мухаммада і його дружини Хадіджі. Також вона змальовує історичний контекст християнської та язичницької історії регіону та виникнення ісламу. Головний герой – Мухаммад наділений позитивними людськими рисами. Він є чесною, хороброю і розумною особою, здатною до ширшої любові. Головна ідея твору – єдність загальнолюдських цінностей та світових релігій. Поема несе в собі наратив про гуманізм, любов до інших людей та міжконфесійну гармонію.

Твір є художнім за своєю природою, тому, очевидно, не мав на меті відобразити історично точну картину. Важливим моментом є те, що поема є художнім пере-

осмисленням сюжетів Корану і тому може нести відмінне від оригіналу семантичне навантаження. У цьому плані найперше, що привертає увагу, це наповнення тексту елементами, пов'язаними із традиційною українською культурою, зокрема Мухаммад порівнюється з гетьманом [Куліш 1883, 27], персонажі носять жупани [Куліш 1883, 20, 43, 45], до пророка звертаються, використовуючи слово “отаман” [Куліш 1883, 21, 22, 23, 27, 38] (саме слово має східне походження, але Куліш вказував на наявність цього терміна в козацькому контексті, так само як і на своє усвідомлення східної генези цього терміна), використовується слово “князь” [Куліш 1883, 17], згадується бандура [Куліш 1883, 29]. Також у тексті містяться такі образи, як караван із верблюдів, які розлягалися в пустелі, падаючи навколішки мов у чумацькому укладистому возі [Куліш 1883, 24]. Куліш проводить аналогії з мандрівними торговцями, добре відомими в Україні. Персонажі поеми не раз говорять про “рідну Україну” [Куліш 1883, 31, 34]. Є в тексті й такі слова: “Промовив Магомет жерцям серед Кааби: возьміть меча Дамаського ясного...” [Куліш 1883, 18], і водночас: “Я, сирота малий, убогий и незнаний, що в Бозі вся моя надія й сила, пійду з шаблюкою на первого між вами, и Асмодею обрубая крила” [Куліш 1883, 19]. В українському контексті, коли говорять про шаблю, найчастіше мають на увазі меч із зігнутих клинком. Незважаючи на те що в багатьох регіонах Сходу шабля є традиційним видом зброї, у період, який традиційно називається Середньовіччям, більшість арабських і чимало перських мечів мали пряму форму. Низка прикладів мусульманської зброї, яку заведено називати шаблею, – арабський саїф, перський шамшир, турецький кілідж у вигляді вигнутих мечів, – з'являються вже ближче до XVI ст., значно пізніше періоду життя пророка Мухаммада. В українській ментальності шабля зазвичай асоціюється з козацтвом, чие спорядження, як добре відомо, часто мало східне походження. Отже, можна висловити припущення, що, вказуючи як предмет озброєння свого персонажа шаблю, Куліш здійснює проєкцію української ментальності на арабський світ, незважаючи на те що сам тип зброї є властивим регіону Близького Сходу загалом. У такий спосіб він передає романтизований образ козацтва в декораціях арабського світу. Весь твір є неприхованою проєкцією української романтичної свідомості, що цілком виправдано в художньому тексті.

### ***Під впливом християнства***

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

Куліш виявляв інтерес до літератури, що вивчала історію християнської релігії. У його листах не раз згадується ім'я Ренана, серед доробку якого є такі праці, як “Історія походження християнства” (1864–1870) та “Життя Ісуса” (1863) [Грицик 2020, 18–19]. Також Куліш разом із Пулюєм у 1880 р. переклав Новий Заповіт Біблії [Грицик 2020, 18–19]. У 1890-х роках письменник вивчав тексти Едварда-Вільгельма Ройса, Еміля-Фрідріха Каутча та Моріса Верна для більш глибокого розуміння проблем біблістики. Це сприяло розвитку незадогматизованого погляду на релігію, інтерпретації її як пориву людської душі до триєдності Добра, Правди і Краси [Нахлік 2006–2007, 489].

Отже, залишаючись християнином, Пантелеймон Куліш демонстрував певну неконвенційність у своїх релігійних поглядах. Нестандартне мислення, толерантність до інших віросповідань та зацікавлення різними релігійними системами привели письменника до ідеї про єдність загальнолюдських цінностей у світових релігіях. Під час цих пошуків він, зокрема, прийшов і до вивчення ісламу.



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

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

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

Деякі дослідники творчості Куліша також висловлювали подібні думки. Можна знайти гіпотези про те, що вивчення Пантелеймоном Кулішем Вейля могло бути викликано тим, що німецький дослідник у праці “Могамет – пророк...” висловлює думку про те, що система, покладена в основу Корану, спирається передусім на вчення Нового Заповіту [Грицик 2020, 18–19].

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

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

осмисленню та художньому висвітленню багатовікової культури ісламської цивілізації [Пуліна 2010, 10]. Повністю ці плани не були реалізовані, ми маємо лише декілька поем.

### **Висновки**

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

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

### **ЛІТЕРАТУРА**

*Вівчар С.* Кримськотатарські мотиви в оповіданнях М. Коцюбинського // **Іслам в Україні**. 24.05.2018. URL: <https://islam.in.ua/ua/kultura/krymskotatarski-motyvy-v-opovidanniah-my-hayla-kosyubynskogo> (дата звернення: 23.08.2023).

*Вівчар С.* **Українські просвітителі та іслам**. 2-га ред., допов. Київ, 2020.

*Вовк Д. В.* “Магомет і Хадиза” П. Куліша й “Повстання ісламу” П. Б. Шеллі: порівняльний аспект // **Філологічні студії**: зб. наук. пр. студентів і магістрантів ф-ту філології та журналістики / Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. Вип. XVIII. Полтава, 2022.

*Грицик Л. В.* Орієнтальні наративи Пантелеймона Куліша // **Літературознавчі студії**. Вип. 59. 2020.

*Девдюк І. В.* Російське письменство на сторінках “Щоденника” Пантелеймона Куліша // **Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Літературознавство**, 2013, № 3.

*Комарова Г. М.* Роксолана // **Киевская старина**. Т. LXXXV. 1904.

*Кондратович Ф.* Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // **Киевская старина**. Т. V. 1883.

*Коцюбинський М. М.* Під Мінаретами (Оповідання) // **Киевская старина**. Т. LXXXVIII. 1905.

*Кузьмичевский П.* Турецкие анекдоты в украинской народной словесности // **Киевская старина**. Т. XIV. 1886.

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

*Кулеш П. А.* **Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад**. Ч. 1. Киев, 1843.

*Куліш П. А.* **Магомет і Хадиза**. Львів, 1883.

*Куліш П. А.* **Історія возєєдиненія Руси**. Т. 1. Санкт-Петербург, 1874.

*Лановик М. Б., Лановик З. Б.* “Східні поеми” П. Куліша на перехресті азіатського містицизму і європейського романтизму // **Слово і Час**, 2019, № 8. DOI: <https://doi.org/10.33608/0236-1477.2019.08.56-75>

*М. Л.* Останній Гирей // **Киевская старина**. Т. LXXXV. 1904.

Нахлік Є. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель. Т. 1: Життя Пантелеймона Куліша. Київ, 2007.

Нахлік Є. К. Особливості релігійно-філософського світогляду Пантелеймона Куліша // **Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність**. № 15, 2006–2007.

Нос Н. М. П. А. Плетнєв – редактор пушкинського “Современника” (1838–1846) // **Мова і культура**. № 10, т. IV (104). 2008.

Погребенник В. Ф. Кримськотатарські мотиви української літератури XIX – поч. XX ст.: особливості “олітературення” іміджу народу-сусіда та міжнаціональних стосунків із ним // **Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 8: Філологічні науки (мовознавство і літературознавство)**. Вип. 8. 2017.

Пуліна В. І. Романтична спрямованість естетичних поглядів Пантелеймона Куліша // **Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв**, 2010, № 1.

Пуцурс І. В. Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно- й східноєвропейських літератур кінця XVIII–XIX ст.). Суми, 2017.

Світленко С. І. Історія України в історіософському осягненні молодого П. О. Куліша // **Вісник Дніпропетровського університету. Серія “Історія та археологія”**. № 24. 2016.

Стороженко А. В. Где жили Переяславские торки? // **Киевская старина**. Т. LXIV. 1899.

Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма. В 18 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 4. Письма, 1859–1861. Москва, 1987.

Франко І. Я. Нарис з історії української літератури до 1890 року // Франко І. Я. **Зібрання творів у 50 тт.** Т. 41. Київ, 1984.

Щурат В. Г. Фільософічна основа творчості Куліша. В 25-літє смерти письменника. Львів, 1922.

Якубович М. М. Передмова // Вівчар С. **Українські просвітителі та іслам**. 2-га ред., допов. Київ, 2020.

Discourse // **Cambridge Dictionary**. URL: <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/discourse> (дата звернення: 02.12.2023).

Kemper M. Russian Orientalism // **Oxford Research Encyclopedia of Asian History**. Oxford University Press, September 26, 2018. URL: <https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-297> (дата звернення: 02.12.2023). DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277727.013.297>

Nasr S. H. **Islam, Religion, History, and Civilization**. HarperCollins e-book, 2003. URL: [https://www.academia.edu/31814531/Islam\\_Religion\\_History\\_and\\_Civilization](https://www.academia.edu/31814531/Islam_Religion_History_and_Civilization) (дата звернення: 02.12.2023).

Nasr S. H. **The essential Seyyed Hossein Nasr**. Bloomington, 2007.

Public // **Cambridge Dictionary**. URL: <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/public> (дата звернення: 02.12.2023).

**The Holy Quran** / English Translation by Maulana Muhammad Ali. Lahore, USA, 2013. URL: [https://islamforallmankind.com/wp-content/uploads/woocomerce\\_uploads/2019/12/Quran\\_by\\_Part.pdf](https://islamforallmankind.com/wp-content/uploads/woocomerce_uploads/2019/12/Quran_by_Part.pdf) (дата звернення: 23.08.2023).

Tolz V. **Russia’s Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods**. (Oxford Studies in Modern European History). Oxford, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199594443.001.0001>

## REFERENCES

Vivchar S. (2018), “Kryms’kotatars’ki motyv v opovidannyakh M. Kotsyubyns’koho”, in *Islam v Ukraini*, May 24, available at: <https://islam.in.ua/ua/kultura/krymskotatarski-motyvy-v-opovidannyah-myhayla-kocyubynskogo> (accessed August 23, 2023). (In Ukrainian).

Vivchar S. (2020), *Ukrayins’ki prosvityteli ta islam*, 2<sup>nd</sup> ed., Biblioteka islamoznavstva, Kyiv. (In Ukrainian).

Vovk D. V. (2022), “‘Mahomet i Khadyza’ P. Kulisha y ‘Povstannya islamu’ P. B. Shelli: porivnyal’nyy aspekt”, in *Filolohichni studiyi: zb. nauk. pr. studentiv i mahistrantiv f-tu filolohiyi ta zhurnalistyky*, Poltav. nats. ped. un-t imeni V. H. Korolenka, Issue XVIII, PNU imeni V. H. Korolenka, Poltava, pp. 34–42. (In Ukrainian).

Hrytsyk L. V. (2020), “Oriental’ni naratyvy Panteleymona Kulisha”, *Literaturoznavchi studiyi*, Issue 59, pp. 14–23. (In Ukrainian).

- Devdiuk I. V. (2013), “Rosiy’ske pysmenstvo na storinkakh ‘Shchodennyka’ Panteleymona Kulisha”, *Naukovyy visnyk Skhidnoyevropeyskoho natsional’noho universytetu imeni Lesi Ukrayinky. Filolohichni nauky. Literaturoznavstvo*, No. 3, pp. 36–38. (In Ukrainian).
- Komarova H. M. (1904), “Roksolana”, *Kievskaya starina*, Vol. LXXXV, pp. 597–604. (In Ukrainian).
- Kondratovich F. (1883), “Zadunayskaya Sech’ (po mestnym vospominaniyam i rasskazam)”, *Kiyevskaya starina*, Vol. V, pp. 27–66. (In Russian).
- Kotsiubynskyi M. M. (1905), “Pid Minaretamy (Opovidannia)”, *Kievskaya starina*, Vol. LXXXVIII, pp. 373–422. (In Ukrainian).
- Kuz’michevskiy P. (1886), “Turetskiye anekdoty v ukrainskoy narodnoy slovesnosti”, *Kiyevskaya starina*, Vol. XIV, pp. 209–239. (In Russian).
- Kulish P. (1993), *Shchodennyk*, Compl. by S. M. Kirzhayev, Instytut arheohraphiyi NAN Ukrayiny, Kyiv. (In Ukrainian).
- Kulesh P. A. (1843), *Mikheylo Charnyshenko, ili Malorossiya vosem’desyat let nazad*, Pt. 1, Kyiv. (In Russian).
- Kulish P. A. (1883) *Mahomet i Khadyza*, Lviv. (In Ukrainian).
- Kulish P. A. (1874), *Istoriya vozsoyedeniya Rusi*, Vol. 1, Saint Petersburg. (In Russian).
- Lanovyk M. B. and Lanovyk Z. B. (2019), “‘Skhidni poemy’ P. Kulisha na perekhresti aziats’koho mistytsyzmu i yevropeys’koho romantyzmu”, *Slovo i Chas*, No. 8 (704), pp. 56–75. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.33608/0236-1477.2019.08.56-75>
- M. L. (1904), “Ostanniy Hyrei”, *Kievskaya starina*, Vol. LXXXV, pp. 74–102. (In Ukrainian).
- Nakhlik Ye. (2007), *Panteylemon Kulish: Osobystist’, pys’mennyk, myslytel’*, Vol. 1: Zhittya Panteleymona Kulisha, Ukrayinskyy pysmennyk, Kyiv. (In Ukrainian).
- Nakhlik Ye. K. (2006–2007), “Osoblyvosti relihiyno-filosofs’koho svitohlyadu Panteleymona Kulisha”, *Ukrayina: kul’turna spadshchyna, natsional’na svidomist’, derzhavnist’*, No. 15 (96), pp. 487–497. (In Ukrainian).
- Nos N. M. (2008), “P. A. Pletnyov – redaktor pushkinskogo ‘Sovremennika’” (1838–1846), *Mova i kul’tura*, No. 10, Vol. IV (104), pp. 210–216. (In Russian).
- Pohrebennyk V. F. (2017), “Kryms’kotatars’ki motyvy ukrajyns’koyi literatury XIX – poch. XX st.: osoblyvosti ‘oliteraturnennya’ imidzhu narodu-susida ta mizhnatsional’nykh stosunkiv iz nym”, *Naukovyy chasopys NPU imeni M. P. Drahomanova. Seriya 8: Filolohichni nauky (movoznavstvo i literaturoznavstvo)*, Issue 8, pp. 97–102. (In Ukrainian).
- Pulina V. I. (2010), “Romantychna spryamovanist’ estetychnykh pohlyadiv Panteleymona Kulisha”, *Visnyk Natsional’noyi akademiyi kerivnykiv kadriv kul’turny i mystetstv*, No. 1, pp. 26–30. (In Ukrainian).
- Pupurs I. V. (2017), *Skhid u dzerkali romantyzmu (imaholohichna paradyhma romantychnoho oriyentalizmu: na materialy zakhidno- y skhidnoyevropeys’kykh literatur kintsya XVIII–XIX st.)*, Universytets’ka knyha, Sumy. (In Ukrainian).
- Svitlenko S. I. (2016), “Istoriya Ukrayiny v istoriosofs’komu osyahnenni molodoho P. O. Kulisha”, *Visnyk Dnipropetrovskoho universytetu. Seriya “Istoriya ta arkeolohiya”*, No. 24, pp. 22–32. (In Ukrainian).
- Storozhenko A. V. (1899), “Gde zhili Pereyaslavskiy torki?”, *Kiyevskaya starina*, T. LXIV, pp. 283–290. (In Russian).
- Turgenev I. S. (1987), *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem: V 30 t. Pis’ma. V 18 t.*, 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 4: Pis’ma, 1859–1861, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Franko I. Ya. (1984), “Narys z istoriyi ukrajyns’koyi literatury do 1890 roku”, in Franko I. Ya., *Zibrannya tvoriv u 50 tt.*, Vol. 41, Naukova dumka, Kyiv, pp. 194–470. (In Ukrainian).
- Shchurat V. G. (1922), *Fil’osofichna osnova tvorchosti Kulisha. V 25-litty smerty pys’mennyka*, s.n., Lviv. (In Ukrainian).
- Yakubovych M. M. (2020), “Peredmova”, in Vivchar S., *Ukrayyns’ki prosvityteli ta islam*, 2<sup>nd</sup> ed., Biblioteka islamoznavstva, Kyiv, pp. 5–7. (In Ukrainian).
- “Discourse”, in *Cambridge Dictionary*, available at: <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/discourse> (accessed December 2, 2023).
- Kemper M. (2018), “Russian Orientalism”, in *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, September 26, Oxford University Press, available at: <https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-297> (accessed December 2, 2023). DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277727.013.297>

Nasr S. H. (2003), *Islam. Religion, History, and Civilization*, HarperCollins e-book, available at: [https://www.academia.edu/31814531/Islam\\_Religion\\_History\\_and\\_Civilization](https://www.academia.edu/31814531/Islam_Religion_History_and_Civilization) (accessed December 2, 2023).

Nasr S. H. (2007), *The essential Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom, Inc, Bloomington.

“Public”, in *Cambridge Dictionary*, available at: <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/public> (accessed December 2, 2023).

*The Holy Quran, English Translation by Maulana Muhammad Ali* (2013), Lahore, available at: [https://islamforallmankind.com/wp-content/uploads/woocommerce\\_uploads/2019/12/Quran\\_by\\_Part.pdf](https://islamforallmankind.com/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2019/12/Quran_by_Part.pdf) (accessed August 23, 2023).

Tolz V. (2011), *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford Studies in Modern European History, Oxford Academic, Oxford. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199594443.001.0001>

Є. П. Філянін, С. М. Каюк

### Образ Сходу в українському публічному дискурсі кінця XIX ст. (на прикладі текстів Пантелеймона Куліша)

Протягом довгого часу західна академічна думка справляла вплив на дослідників Східної Європи. Цей вплив простежується у формуванні поглядів, виборі тематики та методології. З розвитком сходознавства в Західній Європі спостерігається й зростання уваги українських науковців, мислителів та письменників до проблематики Сходу. Проте актуалізація вивчення східних культур в Україні, окрім зовнішніх тенденцій, також була зумовлена і власними внутрішніми чинниками. Українська історіографічна традиція має свою специфіку щодо сприйняття та зображення Сходу. Відмінність українського погляду зумовлювалася передусім історичним контекстом регіону, багатотисячолетнім співіснуванням із представниками східних культур на південноукраїнському фронтірі, що позначилось на широкій міжкультурній комунікації людей Західного та Східного світів.

Стаття розглядає рецепцію Сходу в українському публічному дискурсі на прикладі творчості Пантелеймона Куліша, відомого українського письменника та громадського діяча. Куліш вирізнявся порівняно неконвенційними для свого регіону філософськими та релігійними поглядами, що зумовили його значний інтерес до вивчення інших культурних систем. Відображення результатів цих пошуків постало в його текстах. Пантелеймон Куліш написав низку художніх праць на східну тематику, зокрема “Магомет і Хадиза” та “Маруся Богуславка”, у яких зображено нетривіальний образ мусульманського світу. Ці тексти розглядаються в контексті світового та українського сходознавства, а також інтелектуальної історії. У статті аналізується вплив національної та релігійної свідомості Куліша на його рецепцію ісламу та коранічних текстів, а також зв'язок письменника з українською громадою в Петербурзі. Увагу зосереджено на нетипових для сучасної української історіографічної ситуації сюжетах багатогранної творчості Куліша.

**Ключові слова:** інтелектуальна історія; історіографічна традиція; мусульманський світ; Пантелеймон Куліш; сходознавство; українська громада в Петербурзі

Стаття надійшла до редакції 2.12.2023