

*Івангородський К.В.,
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри історії та етнології України
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького*

ВПЛИВ ВІРОТЕРПИМОСТІ НА ПРАВОСЛАВНУ ТА ІСЛАМСЬКУ ІДЕНТИЧНОСТІ ВЕЛИКОГО КОРДОНУ УКРАЇНИ В XV-XVII ст.

Анотація. В статті проаналізовані етносоціальні трансформації православної та ісламської ідентичностей Великого Кордону України в XV-XVII ст. Розглянуто вплив фактору релігійної толерантності українців та кримських татар на етносоціальні процеси в регіоні.

Ключові слова: віротерпимість, міжконфесійні відносини, православ'я, іслам, Великий Кордон України, українці, кримські татари, етносоціальні процеси, ідентичність.

Непрості взаємовідносини українців і кримських татар у історичній перспективі за кілька останніх століть обросли значною кількістю історіографічних міфів, які на сучасному етапі вимагають деконструкції та серйозного переосмислення в теоретичному вимірі. У цьому переліку можна виділити й проблематику міжконфесійних взаємин двох спільнот (ідентичностей) у межах Великого Кордону України періоду пізнього середньовіччя та ранньомодерної доби. Цей напрям видається доволі перспективним і з огляду на малодослідженість питання в історіографії. Зокрема означена тематика лише частково присутня у працях таких учених, як Ф. Хартахай, М. Алекберлі, В. Возгрін, Н. Яковенко, Я. Дашкевич та ін. Відтак, метою цієї статті є спроба реконструкції рівня віротерпимості в міжконфесійних відносинах українців і кримських татар впродовж XV – XVII ст. та її впливу на трансформації православної та ісламської етносоціальних ідентичностей.

Отже, сьогодні особливої значущості набуває аналіз виявів етносоціальних трансформацій у міжконфесійних взаєминах українців і кримських татар, зокрема впродовж XV – XVII ст. 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 в якості етносоціального ідентитету. В площині взаємин ісламського Криму та православної української народності конфесійна

ознака була найголовнішою для самоідентифікації цих спільнот. У такому амплуа ці релігії перетворювалися фактично в основну підвалину їхньої «національної» єдності, ґрунтуючись на кристалізації саме релігійної свідомості й ідентичності. 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» [1, 169]. Крім цього, значна кількість сучасних дослідників сходяться у 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» [2, 180; 3, 134]. На наше глибоке переконання, традиції релігійної толерантності кримських татар, як це не парадоксально, сягають своїми витокami 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» [4].

Тому й у Кримському ханстві продовжувалися традиції толерантного співжиття мусульман з іншими представниками різних конфесій, причому

не лише християнських. Так, Тунманн відзначав, що татари «християнам й іудеям надають багато релігійної свободи; вірмени та греки мають у містах і селах свої церкви; є тут також два вірменських єпископи...» [5, 22, 28]. Порівняно широка віротерпимість спостерігалася й у Буджаку. Навіть після окупації його Туреччиною у Білгороді, Кілії збереглися православні християнські храми. Молдавський господар Василь Лупул взагалі побудував у Кілії нову церкву св. Миколи [6, 29].

Стосовно християнства, то 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 (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 яких відомі Шулдан, Мармара, Качі-Кален, Тепе-Кермен, Мангуп-Кале, Інкерман, Бакла тощо [7, 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. Навіть утвердження в Тавриді генуезців і виникнення римо-католицьких кафедр із покладеними на їхніх представників місіонерських обов'язків не похитнуло позиції православ'я.

І надалі в Криму існують чотири православні єпархії: Херсонська, Готська, Сугдейська та Боспорська. В усіх списках єпархій Константинопольського патріархату завжди згадуються ці автокефальні кафедри. Їхні представники активно співробітничали із царгородським синодом і часто брали участь у соборах. З XIV ст. їх уже підвищують у ранзі, завдяки чому вони стали митрополитами. Водночас православні в Криму підтримували та відновлювали старі церкви, створювали нові [8, 57]. Справжнє велике значення мав і «столичний» Успенський монастир поблизу Бахчисарая. Характерне співжиття різних конфесій спостерігалось й у Кафі. Зокрема д'Асколлі повідомляв, що у 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 костел, який викупили у турок вірмени й передали місіонеру, котрий прибув у місто [9, 118 – 119].

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 молитвою до Пресвятої Діви Марії. Невдовзі в щілині скелі з'явилася свічка, що горіла. Вирубавши східці й діставшись до свічки, вони побачили перед нею ікону Божої матері. З тих пір ця ікона почиталася й місцевими християнами, й татарами. Зокрема існують згадки, що коли хан Девлет-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 тих пір свічки ставилися безперервно, й спадкоємці Девлет-Гірея дотримувалися цієї традиції.

Досить промовистим із цього приводу є і такий епізод. Коли в 1778 р. місцеві православні переселялися, попри протести і татар, і решти християн, вони забрали й цю печерну ікону. Причому вдалося їм це не без ускладнень, оскільки вона досить почиталася татарами, котрі намагалися повернути її і після виводу. 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» [10, 6].

Стосовно мирних взаємин свідчить і запис 1587 р., з нагоди відкриття церкви в ім'я Іоанна Предтечі, у поселенні Бісала: «...рукою моєю смиренного Константія архієрея... за допомогою та утримання пана Біната, сина Теміріке, на пам'ять його і його батьків...» [8, 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 виявилось в переході більшості християн на мову кримських татар. Тут слід пригадати приклад генуезців, які залишились у Солхаті, й які досить швидко були асимільовані татарами. Характерним є й епізод щодо спільного користування лазнями без конфесійних обмежень, про що повідомляв зокрема Евлія Челебі – турецький мандрівник по Криму XVI ст. Свідчать про це й імена деяких християнських священників, ченців і мирян із явною приналежністю до тюркського етнічного елементу (Анна – дочка Ачипая, Чолак, інок Аладжі, Кутлуц, Василь Туркман, Токтемір, Чохача та ін.).

Навіть непереслідування самих татар, які хрестилися, що траплялося нерідко, на думку В. Возгріна, слід визнати фактом їхньої «виняткової» толерантності [5, 135]. В джерелах містяться не одиниці – десятки християн татарського походження, змішані мусульмансько-християнські родини, більше того – в 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 виховувалося в душі 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» [3, 139].

Слід також враховувати й ту обставину, що іслам був і є найбільш політичною релігією. Цей принцип нерідко використовували й кримські хани, котрі знаходили в ньому лише зовнішнє підґрунтя, а не внутрішнє прагнення для організації набігів «на землі невірних». З цього погляду, іслам практично виступав своєрідним військовим уставом кримських татар, які в такий спосіб пояснювали свій 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 Чінгізову», 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, а відтак, завжди мав гарантії безумовного перебування на вищому щаблі раю [4]. Однак і без цього «додаткового» стимулу татари охоче ходили в походи.

Те, що іслам був у військових походах татар лише ідентифікуючим фактором, підтверджується відсутністю в Криму, на відміну від його мусульманських сусідів, спеціальних військово-релігійних спільнот або й орденів типу муттавіїв, що фактично та упереджено ставилися до чужинців. І взагалі уявлення про джихад та іслам як релігії насилля та війн є звичайним захисним стереотипом носіїв християнської моралі, для яких християнство винятково релігія любові та миру, що поширилася тільки завдяки слову, а не зброї. Однак тут виникає певне непорозуміння — як же могли відстоювати таку тезу учасники хрестових походів та ще й знаходити масове схвалення цієї агресії у середовищі віруючих християн (У. Уотт)?!

Крім цього, кримськотатарський іслам у XV-XVII ст. мав ще декілька особливостей. Незважаючи на те, що в Кримському ханстві діяли закони шаріату, котрі вважалися серед правдивих мусульман правилами життя, в багатьох питаннях татари дотримувалися старого права

— чінгізового торе. Яскраво помітними в ісламі кримських татар були й рудименти язичництва, що виступали, швидше за все, в якості «природознавчих знань» того часу (духи природи, покійники, упирі тощо). І ці язичницькі вірування до сьогодні чудово уживаються і в християнстві, і в ісламі, а подекуди і з «науковим» атеїзмом [7, 74]. Проте, щоразу, нашаровуючись на монотейстичну парадигму, вони часто роблять ту чи іншу релігію «національною».

Кримський реліктовий шаманізм не був чисто монгольським різновидом цієї системи, але більш синкретичним і складнішим віруванням, що включало в себе елементи багатьох місцевих конфесій [12, 180], які, на наш погляд, значно трансформували й кримськотатарський іслам. Тому в реальності мусульмани були з татар «дуже приблизні». Добре відомо і те, що ногайські орди також сповідували іслам формально, зберігаючи прив'язаність до давніх язичеських культів. Більше того в «цивілізованому» Криму ходили анекдоти про «мусульманство» степняків-ногайців [13, 42]. На Русі-Україні також сприймали місцевих татар як «мало знаючих Бога», але у протиставленні (тут же в документі наступна фраза) «неверным жидом», хоч «...в панстве его королевской милости... законы их без всякого нарушения хранимы суть...» [14, 101].

Так, згодом і Тунманн, уже у XVIII ст. відзначав, що хоч «ногайці — сунітські магометани, як і кримці, але у них дуже обмежені поняття стосовно своєї релігійної системи». В той же час «у них багато забобонів язичеських 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 у свою віру» [5, 48]. Таку ж саму умовність сповідування ісламу бачимо й у черкесів Кримського ханства: «Що стосується релігії, то їхні беги визнають магометанську, але в ній надзвичайні невігласи, нижчі ж прошарки не знають навіть нічого про обрізання» [5, 65]. Навіть турки, котрі вважалися зовсім небезпідставно найпопліднішими мусульманами, інколи також виявляли релігійний індіферентизм. Зокрема у відомій турецькій хроніці Туги Челебі «Ібретнюма» зазначено, що «коли під час походу (під Хотин у 1621 р. — К. І.) поблизу священної хоругви пророка щоденно читалася священна сура «Фатіха», то декілька чештеджи, зовсім не слухаючи благородний Коран, прославляли Хусейн-пашу... Коли ж один з хафізів помітив: «Мій султан, коли читають священний Коран, не слід ставитися до цього недбало» [15, 88].

На наш погляд, настав уже час, аби відмовитися лише від негативного зображення ісламу в історії українського середньовіччя. Тому слід погодитися з Н. Яковенко, що великою мірою цьому сприяє нова хвиля орієнталістики, налаштована на неупереджене вивчення ісламського світу та євразійського кочового Степу [16, 344]. Справедливо цей процес пов'язують і з ім'ям О. Пріцака та школою останнього, котра сягає витокami його вчителя А. Кримського. Водночас сам О. Пріцак стверджував, що іще князь Володимир Великий був близький до ісламу, а то й взагалі прийняв його (згідно арабського автора аль-Марвазі) і лише його перехід із Новгороду до Києва змусив звернутися до Константинополя [17]. Проте, українська земля мала і має дотепер свої мусульманські центри, що виникли тут ще у XV ст.: Хаджибей (Одеса), Азан (Азов), Аккерман (Білгород) тощо.

Заперечення ж будь-яких позитивних моментів у контактах України-Руси з мусульманським Сходом було започатковане ще середньовічною церковною історіографією та публіцистикою з їхньою «алергією» до «бусурманів» [18, 12]. Водночас деякі українські книжники тих часів не лише полемізували з «Кораном», а й, як наприклад Петро Могила, «поклалися на нього у позитивному сенсі» [19, 6]. Однак і сьогодні досить часто можна почути ствердження, що для етнічних груп середньовічної України іслам був 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 в першій чверті XIV ст., у межах України вже мешкали і перебували мусульмани.

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. 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 у часи Речі Посполитої. Зрештою, це також зумовлювалося відчутною поліконфесійністю їхніх суспільств. Широки права мала й «руська» православна церква, хоч і була лише терпимою. Толерантність виявлялася також у заповітах і польської, і української шляхти, в яких досить часто відписували одночасно майно

і православній, і католицькій, і протестантській церквам.

Толерантно ставилися до католиків і українці («погані не вшистки послушники римські»). Більше того навіть участь у відправах у храмі «чужого» обряду не була на ті часи надзвичайною. Мирні принципи співжиття поліконфесійного соціуму порубіжжя також вимагали культивування релігійної толерантності. Промовистим прикладом цього може бути, згадувана Еріхом Лясотою, «стара татарська мечеть» у гирлі Тясмину [20, 102]. Так, і Г. Мустафін відзначає, що, навіть коли в Польщі посилювалася агітація католицького кліру проти іновірців, мусульмани користувалися великою свободою віросповідання: «у Польщі в цілому не було переслідування татарського населення за релігійною ознакою» [21]. Відомо також, що татарське населення на всій території Речі Посполитої керувалося власним релігійним правом – шаріатом, який опирався на Коран. Причому так було в усіх татарських поселеннях без винятку.

І коли ми звернемося до щоденних взаємин між людьми різних обрядів, зокрема в межах українсько-татарських взаємин XV-XVII ст., то не знайдемо того драматичного протистояння, на яке можна було б очікувати, довірившись творам служителів Церкви. Навпаки, зауважує 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» [16, 21]. Не викликає сумнівів і те, що православне населення тогочасної України належно поважало традиції мусульманських сусідів. Зокрема, досить позитивно ставилися до турецької армії, оскільки вона не була найманним військом і мала єдину для всіх мету, більш сувору дисципліну, кращі звичаї і вбачали її переваги навіть у релігійності, що досить часто доходила до фанатизму [22, 81]. В тогочасній Україні чудово орієнтувалися навіть у мусульманських святах. Зокрема це видно зі слів посланця гетьмана С. Конопольського до кримського хана в 1643 р., який повідомляв, що «хан сам вибирається великим походом на Україну, зараз по байрамі» [23, 171].

На Великому Кордоні релігійна толерантність виступала одним із основних принципів міжспільнотних взаємин. І, скажімо, українське козацтво та іслам, хоч їх взаємини ще не досліджені, мали чимало спільних точок дотику. Принаймні ми ясно бачимо на той час у Степу відсутність конфесійних обмежень у міжспільнотних контактах і зближенні двох етносоціальних організмів. У такому контексті не такими вже й фантастичними виглядають аналогії та ідентифікації стосовно українських козаків із мусульманським віросповіданням. Разом із тим, певна конфесійна індиферентність

«дітей Поля» змушує дослідників говорити взагалі про те, що «ні релігія, ні народність не мали серед козаків великого значення» [24, 118]. Ще І. Крип'якевич зауважував, що «гасло боротьби з бусурменами не завжди знаходило ревний відгук на Запоріжжі» [25, 226], причому тут слід мати на увазі, що саме з бусурманами, а не татарами.

Зрештою, сама історія ісламу в Україні, як ми вже переконалися, починається одночасно з християнізацією Русі. Деякі етносоціальні спільноти — послідовники ісламу (наприклад, булгари, кипчаки, чорні клобуки, монголи) згодом частково влилися в український етнос і, з огляду на адаптивно-прагматичні міркування, прийняли християнство, а не з якихось теологічних переваг останнього. І це не могло не позначитися на ментальному полі українців, як у позитивному ставленні до самого ісламу, так і в певній релігійній індиферентності. Все це безсумнівно сприяло і налагодженню діалогу між мусульманами та християнами впродовж XV — XVII ст.

Література:

1. Тимошенко Л. Нове дослідження Берестейської унії / Л. Тимошенко // Київська старовина. — 2001. — № 5. — С. 166-174.
2. Дорогой тысячелетий. — М., 1966. — 191 с.
3. Возгрин В. Е. Исторические судьбы крымских татар / В. Е. Возгрин. — М., 1992.
4. Джабаров Р. Ислам в истории Золотой Орды / Р. Джабаров // Арраид. — 2002. — № 3.
5. Тунманн. Крымское ханство / Тунманн. — Симферополь, 1990.
6. Паламарчук С. В. З історії Південної Бессарабії (кінець XIV — XVII ст.) / С. В. Паламарчук // Науковий вісник Ізмайльського державного педагогічного інституту. — Ізмаїл, 2000. — Вип. 9.
7. Башкиров А. С. Крым в его прошлом / А. С. Башкиров // Крым: Путеводитель; под ред. И. М. Саркизова-Серазини. — Симферополь, 1925.
8. Кулаковський Ю. Прошлое Тавриды / Ю. Кулаковский. — К., 1906.
9. Д'Асколли Эмидио Дортелли. Описание Черного моря и Тартарии / Д'Асколли Эмидио Дортелли // Записки Одесского общества истории и древностей. — Одесса, 1902. — Т. XXIV.
10. Хартахай Ф. Христианство в Крыму: Посвящ. незабвенной памяти Игнатия, митрополита Готии и Кафы / Ф. Хартахай. — М., 2003.
11. Гумилёв Л. Н. От Руси до России: Очерки этнической истории / Л. Н. Гумилев. — СПб, 2002.
12. Усманов М. А. Этапы исламизации Джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII — XVI вв. / М. А. Усманов // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем Востоке в период феодализма. — М., 1985.
13. Бахревский Е. В. Ислам в Крыму: история, современность, перспективы / Е. В. Бахревский, А. В. Ефимов, Д. Ю. Золотарёв // Профи. — 2000. — № 2.
14. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. — Т. 4. — СПб, 1851.
15. Ибретнюма Османская империя в первой четверти XVII века: Сб. док. и мат. / Сост. Х. М. Ибрагимбейли, Н. С. Рашба. — М., 1984.

16. Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI — XVII ст. / Н. М. Яковенко. — К., 2002.

17. Хроніка—2000. — 1992. — № 1.

18. Яковенко Н. М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. / Н. М. Яковенко. — К., 1997.

19. Дашкевич Я. Р. Великий кордон України: взаємопроникнення культур — нові аспекти / Я. Р. Дашкевич // Етносоціальні процеси на Середньому Подніпров'ї: Минуле і сучасність: Тези доповідей та повідомлень Міжнародної науково-практичної конференції. — Черкаси, 1999.

20. Лясота Еріх. Щоденник / Лясота Еріх // Жовтень. — 1984. — № 10.

21. Мустафин Г. Татарские джигиты на польской земле / Г. Мустафин // Арраид. — 2003. — № 1.

22. Алекберли М. А. Борьба украинского народа против турецко-татарской агрессии во второй половине XVI — первой половине XVII веков / М. А. Алекберли. — Саратов, 1961.

23. Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський. — К., 1998. — Т. 8. — Ч. 2.

24. Стороженко А. В. Стефан Баторий и днепровские казаки / А. В. Стороженко. — К., 1904.

25. Крип'якевич І. П. Історія України / І. П. Крип'якевич. — Львів, 1992.

Ивангородский К. В. Влияние веротерпимости на православную и исламскую идентичности Большого Кордона Украины в XV — XVII вв. — Статья.

Аннотация. В статье проанализированы этносоциальные трансформации православной и исламской идентичностей Большого Кордона Украины в XV — XVII вв. Рассмотрено влияние фактора религиозной толерантности украинцев и крымских татар на этносоциальные процессы в регионе.

Ключевые слова: веротерпимость, межконфессиональные отношения, православие, ислам, Большой Кордон Украины, украинцы, крымские татары, этносоциальные процессы, идентичность.

Ivangorodski K. W. The Influence of Toleration on Orthodox and Islamic Identitys of the Big Frontier of Ukraine in XV — XVII centuries. — Article.

Summary. In the article ethnosocial transformations Orthodox and Islamic Identitys of the Big Frontier of Ukraine in XV — XVII centuries are analysed. The Influence of the factor of religious tolerance of Ukrainians and the Crimean Tatars on ethnosocial processes in region is considered.

Key words: toleration, interconfessional relations, Orthodoxy, Islam, the Big Frontier of Ukraine, Ukrainians, Crimean Tatars, ethnosocial processes, identity.