МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ЗАПОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

БІЛОКОПИТОВА НІНА ІВАНІВНА

УДК 316.653:316.658:659.4 (043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОСТІ В ТЮРКСЬКОМУ СВІТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____Н .І. Білокопитова.

Науковий керівник : **Ель Гуессаб Карім**, кандидат філософських наук, доцент

Запоріжжя – 2021

АНОТАЦІЯ

Білокопитова Н. І. Феномен соціальності в тюркському світі: соціально-філософський аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Запорізький національний університет. Житомирський державний університет імені Івана Франка. – Житомир, 2021.

У дисертації досліджено генезу філософського та соціально-гуманітарного осмислення феномена тюркська соціальність, розвиток уявлень про еволюцію тюркського світу як «буття-разом», спів-буття відмінності та множинності. Проблема соціальності у тюркському світі розглядається як міждисциплінарна, така, що перебуває на стику філософії та історії, соціології, психології, політології, філософської антропології і культурології. Аргументовано, що основна складність в цілісному осмисленні феномена тюркської соціальності полягає в тому, що великий комплекс філософських ідей не використовується для аналізу соціальності тюркських народів і на яку вона заслуговує. Феномен тюркської соціальності виступає своєрідною об'єднуючою філософією та ідеологією різних тюркських народностей, які створили самостійні державно-політичні структури і певною мірою залишаються самостійними незалежними світовими акторами.

Виявлено, що поняття «тюркська соціальність» в дослідженнях часто асоціюється з поняттями «імідж території», «регіональна ідентичність» і використовується швидше в інструментальному ключі, зокрема, в політичній практиці і для розробки політико-державних брендів, ніж в контексті сучасного соціально-філософського знання, спираючись при цьому на конструктивістську науково-дослідницьку методологію. Доведено, що у такій онтології тюркський світ не є «онтологією суспільства» в сенсі «регіональної онтології», а онтологією «соціальності». Міждисциплінарний дискурс щодо визначення тюркської соціальності презентує знання розвитку тюрків під впливом культур попередніх епох.

Констатовано, що із найдавніших часів на великих територіях Центральної Азії проживали великі й малі народи, існували держави, які зробили свій внесок у розвиток світової цивілізації. Серед них були кочові держави народів Центральної Азії, відомі під загальною назвою «тюрк». Тюрки зливаються в єдину величезну кочову імперію від сходу Алтаю до Чорного моря, успішно проводячи зовнішню політику із сусідніми державами та імперіями.

Зазначено, що переважна більшість робіт з тюркської проблематики, особливо відносно світогляду й культури стародавніх тюрків, представлені історичним науковим дискурсом. Виявлено одну важливу методологічну особливість: більшість із представлених досліджень презентовані в межах декількох парадигм, які допомогли методологічно коректно впорядкувати суміш різноманітних концептів з тюркської культури і частково описаної соціальності, а також належним чином структурувати досліджувану проблему. Виокремлено такі парадигмальні підходи: формаційний підхід в методології дослідження тюркської соціальності; модернізаційні теорії як інструмент постійного оновлення співтовариств, що характеризується структурно-функціональною диференціацією й утворенням відповідних форм інтеграції; філософські теорії антропологічного конструктивізму, еволюціонізму та позитивізму.

Визначено єдине смислове поле щодо аналізу тюркської соціальності теоріями еволюціонізму, позитивізму, марксизму. Проблеми соціально-політичного розвитку кочового світу в працях європейських прихильників еволюціонізму і позитивізму засвідчують, що кочівники, зазвичай, розглядалися як приклад варварських народів, які стояли на кілька щаблів нижче цивілізацій хліборобів, а їх соціальний і культурний прогрес визначався впливом сусідніх осілих народів. Особлива увага звернена на роботи, в основі яких лежить методологія цивілізаційного підходу. Цивілізаційний підхід дозволив розглянути факт різноманіття культур, ідею єдності і загальної спрямованості історичного процесу, а також вказує на

зародження свого шляху, своєї долі для кожної культури. Відтак формується теорія локальних культур і теорія цивілізацій. Розгляд предметного поля дисертаційної роботи здійснюється в межах цивілізаційної інтерпретації.

Окреслено методологічну основу дисертаційного дослідження, яку репрезентують системно-історичний, соціально-конструктивістський, компаративний, світ-системний та цивілізаційний підходи до аналізу феномена тюркської соціальності. Аналіз різних підходів до процесів розвитку тюркської соціальності актуальний і в практичному плані у зв'язку з необхідністю концептуалізації феномена тюркської соціальності та її структур, зокрема поведінкових стандартів, які регулюють соціальні відносини, об'єктивовані в соціальну структуру тюркських суспільств.

Зазначено, що соціально-філософське осмислення тюркської соціальності спрямовано на дослідження соціокультурної логіки в умовах глобальної архітектоніки нового сучасного світу, на визначення принципів взаємин людей в різних культурах протягом людської історії. Соціально-філософський дискурс дозволив здійснити комплексний і цілісний підхід до феномена тюркська соціальність крізь призму потреб, інтересів соціальних суб'єктів та стратегії розвитку суспільства, реалізації людиною своєї стратегії життя. Констатовано, що саме соціально-філософський дискурс дає можливість врахувати людський фактор і перебороти фрагментарність і міждисциплінарну замкнутість при здійсненні наукового пошуку. Філософія покликана специфічними засобами і можливостями визначати для людей світоглядні орієнтири, залучати їх до ефективних соціальних практик і, таким чином, відкривати для них світ мудрості. Філософія сприяє формуванню уявлення про загальну, універсальну форму культурного надбання людства.

З'ясовано соціокультурну трансформацію феномену тюркська соціальність в ідеологічній матриці «Схід – Захід», що задається постмодерним культурним поліцентризмом, який, з одного боку, сприяє індивідуальній та колективній свободі, а з другого, – руйнує традиційну культуру з характерною для неї соціокультурною комунікацією, для якої

притаманна жорстка соціально-рольова ієрархія, усталені релігійні норми, наявність символічно-міфологічного простору, відсутність, в певному сенсі, внутрішньої культури інновацій. Встановлено, що вищезазначені ознаки характерні й для сучасної тюркської соціальності, яка ідентифікується в сучасному світі зі Сходом. Протистояння Сходу Заходу – це реакція на поширення європейського впливу насамперед в азіатських регіонах.

Охарактеризовано проблеми самоідентифікації, зокрема геополітичного, людського і культурного самовизначення. Ці соціальні механізми постали вельми актуально перед тюркськими народами. Підкреслено значення реалізації парадигми «сходоцентризму» як ***відповіді*** на той соціально-історичний і культурний ***виклик***, який визначався претензією «європоцентризму» на поширення у всьому світі. Європоцентристські та сходоцентристські установки залишаються в силі й до цього часу. Вони, з одного боку, перешкоджають плідній взаємодії, а з другого, – не обмежують використання чужого як засобу для досягнення власних цілей (у ситуації сходоцентризму – для модернізаторських, а європоцентризму – для ресурсної та культурної стабілізації). З'ясовано, що соціально-філософський погляд на діалог спонукає «розширити» уявлення про тюркську соціальність як про форму спілкування людей (соціальних суб'єктів в глобальному світі). Нова модель тюркського об'єднання ніколи не закликала ні до самоізоляції від решти світу, ні до повернення до давніх форм національно буття, ні до консервації / стагнації в своєму нинішньому культурному стані. Гасло тюркської ідеології – модернізація без вестернізації, тобто науково-технічний прогрес без тотального запозичення західних цінностей.

Аналіз еволюції світоглядних орієнтацій тюркського етносу уможливив виокремлення соціодуховної сутності тюркського «етосу» через сутність етнічного менталітету, сформованого на основі колективного несвідомого, який породжує архетипи та міфологічні «образи МИ». Визначено, що етнічна самоідентифікація в ментальності тюрків заснована на генетичному взаємозв'язку свідомого й несвідомого, міфологічного й релігійного, що

впливає на свідомість індивіда, а також зберігається упродовж тисячоліть. Тому слід говорити про усталеність архетипів тюркського етносу, яскравим прикладом чого є архетипи «Жер-ана» – Мати – земля, «Тайпа» – Рід – плем'я, «Кен-Дала» – Широкий степ та ін. Культуру тюрків можна охарактеризувати як культуру традиційного типу, в якій зберігається значимість міфологічного освоєння дійсності, враховується особлива роль міфологічної свідомості. Тому аналіз міфологічного – це фактично аналіз соціального, адже міф іманентний соціальному буттю тюрків, служить фундаментом для розвитку всіх форм суспільної діяльності та свідомості, є нередукованим явищем.

На основі звернення до аналітики тюркської соціальності через виявлення світоглядних механізмів етносу, встановлено, що інтеграція людини в соціальну спільність відбувається через залучення людини до «союзу» і його «закону». Положення про те, що норми культури народжуються з традицій, або ж у результаті свідомої кодифікації, що вони узаконені («законні діти» традиції), зумовлює діалектичність процесів встановлення нормативності та розвитку культури. Діалектичність ця виявляється в тому, що культура – це і продукт, і джерело нормативності; вона одночасно і збагачує людину, і збіднює її. Збіднює саме тому, що стримує її нормами, не дає реалізувати всі свої можливості.

Досліджено соціальну структуру суспільств тюркського світу та охарактеризовано специфіку її формування через аналітику політичної, економічної і духовної сфер буття тюркських народів. Визначено й узагальнено фактори ускладнення тюркського суспільства, формування державності (Тюркські каганати), перехід на рівень кочових імперій, формування соціальних і політичних інститутів, процеси урбанізації в степах, комплексна характеристика влади і громадських систем в масштабах об'єднання древніх тюрків.

Розгляд притаманних тюрському суспільству стійких соціальних зв'язків і взаємодії, зумовлених умовами і способом життя, спільністю

культури, дозволив виокремити соціальні якості тюрків, які відображають особливості устрою тюркської державності в умовах сучасного націєгенезу, а саме : ***манасовість*** і ***пасіонарність*.** Манасовість – це світоглядне охоплення світу в цілісному його баченні, де немає ворога і чужинця, де всі свої. Манасовість виробляє у людини, з одного боку, такі якості, як відвага, стоїчні терпіння, героїзм, а з другого, – великодушність, відсутність прихованих ворожих почуттів до кого-небудь, сприйнятливість новизни, здатність вчитися. Пасіонарність означає енергетичну напругу суспільних систем тюрків. Люди, що володіють саме такими характеристиками, виступають рушіями суспільних систем і надають їм відповідного вектору розвитку. Визначено, що соціальна система самозбереження та виживання тюркських народів будувалася за схемою: сім'я – рід – плем'я – суспільство – людство. Саме ця матриця є специфікою етнічного менталітету та етнічної самосвідомості тюрків.

Доведено, що релігія для тюрків – і стародавніх, і сучасних – є ідеєю історичної наступності буття. Відтворення і збереження суспільства через передачу релігійних цінностей і розвитку на цій основі соціальних відносин і духовних досягнень стає важливим завданням, від вирішення якого залежить тривалість буття суспільства, його розвиток або припинення існування. Сім'я для тюрків – це соціальна лігатура, смисл якої в прихильності як продукту тривалого суспільного розвитку. Виявлено, що навіть в основі формування державності тюрків лежать родинні зв'язки.

В умовах соціально-економічних трансформацій ключовими та безпосередніми елементами продуктивних сил стає соціально-філософська аналітика процесів соціальної взаємодії тюркських держав із глобальним світом щодо зовнішніх ризиків і пріоритетів в діалозі з сусідами. Це дає можливість побачити механізми формування сучасної тюркської соціальності як реальної тюркської цивілізації, що вибудовує регіональну інтеграцію, яка базується на прикордонному співтоваристві.

Констатовано, що соціальна культура тюркомовних народів сьогодні представлена понад тридцятьма етносами, що населяють території Туреччини, Центральної та Середньої Азії, Європи. Ця географічна карта тюркського етносу засвідчує, що тюркські народи вбирали в себе різні культурні впливи, переплавляючи й асимілюючи їх в горінні своїх споконвічних тюркських традицій.

Виявлено принципи і проблеми рівноправної інтеграції тюркських держав в глобальну архітектоніку світу. Водночас зазначено, що існують серйозні перешкоди у вигляді великої відмінності економічних потенціалів тюркських країн. Економічна нерівність має і політичні наслідки. Ступінь привабливості тюркської інтеграції безпосередньо залежить від практичного втілення принципу рівноправності, неприпустимості гегемонії будь-якої країни, незважаючи на природну відмінність у впливі на цей процес різних потенціалів окремих тюркських народів і країн.

Зазначено, що стрижнем тюркської інтеграції традиційно виступає гуманітарна складова, де центральним є питання спільної мови. Як правило, необхідність її введення обґрунтовується посиланнями на існуючу раніше єдину культурно-історичну спільність. Однак існують певні проблеми з переходом на латиницю.

Підкреслено, що формування та інтеграція в глобальний світ тюркської ідеї відбувається на тлі загального послаблення традиційних зв’язків між поколіннями, що призводить до втрати спадкоємності поколінь, моральної деградації сучасних тюркських суспільств. Тому тюркська культура і соціальність актуалізує цінності й установки, які раніше перебували або під ідеологічною забороною, або носили винятково декларативний характер. Констатовано, що світоглядна трансформація є процесом повільним, тоді як зміна політичних й економічних структур дуже активна. Як наслідок для більшості тюркських суспільств соціальні проблеми певною мірою залишаються декларованими і носять характер залишкового рішення, ніж

проблеми економічного розвитку або проблеми своєкорисливої політики правлячих і панівних там груп.

Досліджено специфіку україно-тюркських відносин, здійснено порівняльний аналіз культури, соціуму та цінностей українського і тюркських суспільств, пов'язаних з економічним та глобалізаційним розвитком і виходом на світову арену держав тюркського ареалу та України.

Презентована аналітика ідентифікаційних особливостей тюркської та української ментальності дозволила не тільки визначити специфічні риси ментальних автоматизмів: «культурних кодів», «звичок свідомості», «стилів мислення», «стилів світосприйняття», а й осмислити форми прояву дуальності природи в етнічній та соціальній історії двох етносів. Констатовано, що на відміну від українських світоглядних настанов, де свобода вибору становить основу буття, тюркська світоглядна модель носить імперативний характер. Парадигмальним ядром тюркської ментальності виступає поняття «релігійно-історична традиція», тоді як української філософської ментальності – «кордоцентризм».

Досліджено специфіку україно-тюркських відносин, здійснено порівняльний аналіз культури, соціуму та цінностей українського і тюркських суспільств, пов'язаних з економічним та глобалізаційним розвитком і виходом на світову арену держав тюркського ареалу та України.

Звернення до методологічного інструментарію ономастики дало можливість зрозуміти природу соціального через мову, бо мова завжди була і залишається духом, ідентифікатором соціального, суспільного, об'єктивним механізмом і фактором соціогуманітарних наук і філософії. Кожен онім як власна назва містить інформацію про особливості іменованого об'єкту; історичну епоху, в якій виникла назва; етнос, котрий створив назву; мову, якою створена назва, та ін. Власні імена виникли дуже давно в процесі розвитку мови. Вони відрізняються від загальних назв, оскільки належать конкретному об'єкту.

Визначено детермінанти оптимізації україно-тюркського діалогу. Констатовано, що українці далеко не завжди усвідомлюють сенс тюрксько-українського пограниччя для своєї історії та культури, часто трактуючи тюркський чинник як щось маргінальне для себе. І це при тому, що на теренах Південної України з XV ст. існувала потужна й культурно розвинута тюркська держава – Кримське ханство, а окремі південні терени України в входили до складу Османської імперії. Доведено, що на цих південноукраїнських землях інтенсивно розвивалася мусульманська культура, яка фактично для нинішніх українців є своєрідною «терра інкогніта». Тому є гостра потреба в соціально-філософському дослідницькому екскурсі, який хоча б частково розкрив внутрішній ментальний феномен тюркської та української соціальності. Йдеться насамперед про «феномен місця», що містить в собі накопичені століттями традиції та духовність етносу. Виявлено, що зазначений ментальний феномен властивий як представникам тюркського етосу, так і українцям, тому аналіз взаємодії кримськотатарського народу й українців в сучасних умовах демонструє пошук соціально-політичного діалогу в розбудові української державності.

Наголошено, що існує гостра потреба інформаційної, зокрема соціокультурної, взаємодії України з тюркськими державами. Зазначено, що економічний вектор україно-тюркських відносин в сучасних умовах не вельми цікавить владу нашої країни. Висновується, що для ефективного досягнення поставлених Україною політичних, економічних та безпекових цілей необхідно посилити соціо-гуманітарну взаємодію з Турецькою республікою та державами тюркського пострадянського простору в сфері культури, освіти.

Ключові слова: соціальність, тюркська соціальність, структура тюркського соціального буття, ідеологія тюркської соціальності, ідентифікаційні особливості, соціальні взаємодії, тюркська та українська ментальність, релігійна культура тюрків, патерналізм.

SUMMARY

Bilokopytova N. I. The Phenomenon of Sociality in the Turkic World: a socio-philosophical analysis. – Manuscript.

Thesis for a candidate degree in Philosophy, specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – Zaporizhia National University. Zhytomyr State University named by Ivan Franko, Zhytomyr, 2021.

In the dissertation investigated the genesis of philosophical and socio-humanitarian understanding of the phenomenon of Turkic sociality, the development of ideas about the evolution of the Turkic world as «being-together», co-existence of difference and plurality. The problem of sociality in the Turkic world is seen as interdisciplinary, one that is at the intersection of philosophy and history, sociology, psychology, political science, philosophical anthropology and culturology. It is argued that the main difficulty in a holistic understanding of the phenomenon of Turkic sociality is that a large set of philosophical ideas is not used to analyze the sociality of the Turkic peoples and which it deserves. The phenomenon of Turkic sociality is a kind of unifying philosophy and ideology of different Turkic nationalities, which have created independent state and political structures and to some extent remain independent world actors.

It was found that the concept of «Turkic sociality» in research often associated with the concepts of «image of the territory», «regional identity». Used faster in the tool key. In particular, in political practice and for the development of political and state brands than in the context of modern socio-philosophical knowledge, while relying on constructivist research methodology. It is proved that in such an ontology the Turkic world is not an «ontology of society» in the sense of a «regional ontology», but an ontology of «sociality». Interdisciplinary discourse on the definition of Turkic sociality presents knowledge of the development of the Turks under the influence of cultures of previous eras.

It is stated that from ancient times in large areas of Central Asia lived large and small nations, there were states that contributed to the development of world civilization. Among them were the nomadic states of the peoples of Central Asia, known collectively as the Turks. The Turks merged into a single huge nomadic empire from the east of the Altai to the Black Sea, successfully pursuing foreign policy with neighboring states and empires.

It is noted that the vast majority of works on Turkic issues, especially regarding the worldview and culture of the ancient Turks, are represented by historical scientific discourse. One important methodological feature is revealed: most of the presented researches are presented within several paradigms, which helped us to methodologically correctly organize a mixture of various concepts from Turkic culture and partially described sociality, as well as to properly structure the researched problem. The following paradigmatic approaches are singled out: formational approach in the methodology of research of Turkic sociality; modernization theories as a tool for constant renewal of communities, characterized by structural and functional differentiation and the formation of appropriate forms of integration; philosophical theories of anthropological constructivism, evolutionism and positivism.

The only semantic field for the analysis of Turkic sociality by the theories of evolutionism, positivism, and Marxism is determined. The problems of socio-political development of the nomadic world in the works of European proponents of evolutionism and positivism show that nomads were usually seen as an example of barbarian peoples who were several steps below the civilizations of farmers. Their social and cultural progress was determined by the influence of neighboring settled peoples. Particular attention is paid to the work, which is based on the methodology of the civilizational approach. The civilizational approach allows us to consider the fact of cultural diversity, the idea of unity and the general direction of the historical process. It also points to the origin of its own path, its own destiny for each culture. Thus, the theory of local cultures and the theory of civilizations

are formed. Consideration of our subject field falls exactly within the limits of civilizational interpretation.

The methodological basis of the dissertation research is outlined, which is represented by system-historical, social-constructivist, comparative, world-system and civilizational approaches to the analysis of the phenomenon of Turkic sociality. The analysis of different approaches to the processes of development of Turkic society is relevant in practical terms due to the need to conceptualize the phenomenon of Turkic society and its structures, including behavioral standards governing social relations, objectified in the social structure of Turkic societies.

It is noted that the socio-philosophical understanding of Turkic sociality is aimed at the study of socio-cultural logic in the global architectonic of the new modern world, to determine the principles of human relations in different cultures throughout human history. Socio-philosophical discourse allowed to take a comprehensive and holistic approach to the phenomenon of Turkic sociality, in terms of needs, interests of social actors and development strategies of society, the implementation of human life strategy. It is stated that it is the socio-philosophical discourse makes it possible to take into account the human factor and overcome fragmentation and interdisciplinary isolation in the implementation of scientific research. Philosophy is called by its specific means and possibilities to determine worldviews for people, to involve them in effective social practices and, thus, to open for them the world of wisdom. Philosophy contributes to the formation of the idea of a general, universal form of cultural heritage of mankind.

The socio-cultural transformation of the phenomenon of Turkic sociality in the ideological matrix «East – West», defined by postmodern cultural polycentrism, is clarified. This promotes, on the one hand, individual and collective freedom, and on the other hand, destroys traditional culture with its characteristic socio-cultural communication. This communication is characterized by a rigid socio-role hierarchy, established religious norms, the presence of symbolic and mythological space, the absence, in a sense, the internal culture of innovation. It is established that the above features are very characteristic of

modern Turkic sociality, which is identified in the modern world with the East. The confrontation between the East and the West is a reaction to the spread of European influence, especially in Asian regions.

Problems of self-identification, in particular geopolitical, human and cultural self-determination, are characterized. These social mechanisms are very important for the Turkic nationals. The importance of implementing the paradigm of «East-centrism» as a response to the socio-historical and cultural challenge, which was determined by the claim of «Eurocentrism» to spread around the world. Eurocentric and East-centric attitudes remain in force to this day. On the one hand, they hinder fruitful interaction, and on the other hand, they do not limit the use of others as a means to achieve one's own goals (in the situation of Orientalism - for modernization, and Eurocentrism – for resource and cultural stabilization). It was found that the socio-philosophical view of dialogue encourages the «expansion» of the idea of Turkic sociality as a form of communication between people (social actors in the global world). The new model of Turkic unification has never called for self-isolation from the rest of the world, for a return to ancient forms of national existence, or for conservation / stagnation in its current cultural state. The slogan of Turkic ideology is modernization without Westernization, is scientific and technological progress without total borrowing of Western values.

Analysis of the evolution of worldview orientations of the Turkic ethnos made it possible to distinguish the socio-spiritual essence of the Turkic «ethos» through the essence of the ethnic mentality formed on the basis of the collective subconscious, which generates archetypes and mythological «images of WE». It is determined that ethnic self-identification in the mentality of the Turks is based on the genetic relationship of conscious and unconscious, mythological and religious, which affects the consciousness of the individual, and also persists for millennia. Therefore, we should talk about the stability of the archetypes of the Turkic ethnic group, a clear example of which are the archetypes «Zher-ana» – Mother – land, «Taipa» – Reed – tribe, «Ken-Dala» – Wide steppe, and others. The culture of the Turks can be described as a culture of the traditional type, which retains the

importance of mythological development of reality, taking into account the special role of mythological consciousness; therefore, the analysis of the mythological is in fact an analysis of the social, because the myth is immanent to social existence, serves as a foundation for the development of all forms of social activity and consciousness, is an unreduced phenomenon.

Based on the appeal to the analysis of Turkic sociality through the identification of ideological mechanisms of the ethnos, it is established that the integration of man into the social community occurs through the involvement of man in the «union» and its «law». The provision that the norms of culture are born of traditions, or as a result of conscious codification, that they are legitimized («legitimate children» of tradition), determines the dialectic processes of establishing norms and development of culture. This dialectic is manifested in the fact that culture is both a product and a source of normativity: it both enriches man and impoverishes him. It impoverishes precisely because it restrains it by norms, prevents it from realizing all its possibilities.

The social structure of the societies of the Turkic is studied and the specifics of its formation are characterized through the analysis of the political, economic and spiritual spheres of existence of the Turkic peoples. Factors complicating Turkic society, formation of statehood (Turkic khaganates), transition to the level of nomadic empires, formation of social and political institutions, processes of urbanization in the steppes, complex characteristics of power and social systems in the scale of unification of ancient Turks are identified and generalized.

Consideration of the stable social ties and interactions inherent in Turkic society, due to the conditions and way of life, common culture, allowed to distinguish the socio-qualities of the Turks, which reflect the features of the Turkic state in modern nation-genesis, namely: ***Manasing*** and ***Passionism***. Manasing (from Manas) is a worldview coverage of the world in its holistic vision, where there is no enemy and no stranger, where all their own. Manasing produces in a person, on the one hand, such qualities as courage, stoic patience, heroism, and on the other - generosity, the absence of hidden hostile feelings towards someone, the

receptivity of novelty, the ability to learn. Passionism (from Passion) means the energy tension of the social systems of the Turks. People with such characteristics are the drivers of social systems and give them the appropriate vector of development. It is determined that the social system of self-preservation and survival of the Turkic peoples was built according to the scheme: family – clan – tribe – society – humanity. It is this matrix that is specific to the ethnic mentality and ethnic identity.

It is proved that religion for the Turks, both ancient and modern, is the idea of the historical continuity of existence. Reproduction and preservation of society through the transfer of religious values and the development on this basis of social relations and spiritual achievements becomes an important task, the solution of which depends on the duration of society, its development or termination of existence. For the Turks, the family is a social staple, the meaning of which is commitment as a product of long-term social development. It has been found that even the formation of the statehood of the Turks is based on family ties.

In the conditions of socio-economic transformations, the key and direct elements of productive forces become the socio-philosophical analysis of the processes of social interaction of the Turkic states with the global world in relation to external risks and priorities in dialogue with neighbors. This provides an opportunity to see the mechanisms of formation of modern Turkic society as a real Turkic civilization, building regional integration based on the border community.

It is stated that the social culture of Turkic-speaking peoples today is represented by more than thirty ethnic groups inhabiting the territories of Turkey, Central Asia and Europe. This geographical map of the Turkic ethnic group shows that the Turkic peoples absorbed various cultural influences, melting and assimilating them in the burning of their original Turkic traditions.

The principles and problems of equal integration of Turkic states into the global architectonics of the world are revealed. At the same time, it is noted that there are serious obstacles in the form of a large difference in the economic potential of the Turkic countries. Economic inequality also has political

consequences. The degree of attractiveness of Turkic integration directly depends on the practical implementation of the principle of equality, the inadmissibility of the hegemony of any country, despite the natural difference in the impact on this process of different potentials of individual Turkic peoples and countries.

It is noted that the core of Turkic integration is traditionally the humanitarian component, where the central issue is the common language. As a rule, the need for its introduction is justified by references to the once unified cultural and historical community. However, there are some problems with the transition to Latin.

It is emphasized that the formation and integration into the global world of the Turkic idea is based on the general weakening of traditional ties between generations, which leads to the loss of succession of generations, to the moral degradation of modern Turkic societies. Therefore, Turkic culture and socialism actualize values and attitudes that were previously either under ideological prohibition or were exclusively declared. However, it is obvious that worldview transformation is a slow process, but the change of political and economic structures is a very active process. As a result, for the majority of Turkic societies, social problems remain to some extent declared and have the character of a residual solution, rather than problems of economic development or problems of selfish policy of the ruling groups there.

The specifics of Ukrainian-Turkic relations, comparative analysis of culture, society and values of Ukrainian and Turkic societies are studied. The processes related to economic and globalization development and entry into the world arena of the Turkic region and Ukraine are analyzed.

The presented analysis of the identification features of the Turkic and Ukrainian mentality allowed not only to determine the specific features of mental automatisms: «cultural codes», «habits of consciousness», «thinking styles», «worldview styles», but also to understand the forms of duality of nature in ethnic and social history of the two ethnic groups. It is stated that in contrast to the Ukrainian worldviews, where freedom of choice is the basis of existence, the Turkic worldview model is imperative. The paradigmatic core of the Turkic

mentality is the concept of «religious-historical tradition», while the Ukrainian philosophical mentality – «cordocentrism».

Historical and cultural discourse testified to the historical significance of the influence of the Turkic socio-cultural component on the development of Ukrainian culture and civilization. Common mental constructs, synthesis of the linguistic component of the socio-cultural Ukrainian-Turkic historical dialogue are revealed and described. Recourse to the methodological tools of onomastics, made it possible to understand the nature of the social through language, because language has always been and remains a spirit, an identifier of social, objective mechanism and factor of socio sciences and philosophy. Each «onym» as its own name contains information about the features of the named object; the historical epoch in which the name arose; the ethnos that created the name; the language in which the name is created, etc. Proper names originated a long time ago in the process of language development. They differ from common names because they belong to a specific object.

The determinants of optimization of the Ukrainian – Turkic dialogue are determined. It is stated that Ukrainians are not always aware of the meaning of the Turkic – Ukrainian border for their history and culture, often interpreting the Turkic factor as something marginal for themselves. And this despite the fact that in southern Ukraine since the XV century. There was a powerful and culturally developed Turkic state - the Crimean Khanate, and some southern territories of Ukraine were part of the Ottoman Empire. It has been proved that Muslim culture developed intensively in these southern Ukrainian lands, which in fact is a kind of «terra incognita» for today's Ukrainians. Therefore, there is an urgent need for a socio-philosophical research excursion, which at least partially revealed the internal mental phenomenon of Turkic and Ukrainian society, it is primarily a «phenomenon of place», which contains centuries-old traditions and spirituality of the ethnos. It was found that this mental phenomenon is characteristic of both the Turkic ethos and Ukrainians, so the analysis of the interaction of the Crimean Tatar people and Ukrainians in modern conditions demonstrates the search for socio-political dialogue in the development of Ukrainian statehood.

It was emphasized that there is an urgent need for information, in particular socio-cultural, interaction of Ukraine with Turkic states. It is noted that the economic vector of Ukrainian-Turkic relations in modern conditions is not very interesting for the authorities of our country. It is concluded that in order to effectively achieve Ukraine's political, economic and security goals, it is necessary to strengthen socio-humanitarian cooperation with the Republic of Turkey and the states of the Turkic post-Soviet space in the field of culture and education.

Key words: Turkic sociality, structure of Turkic social life, ideologies of Turkic sociality, identification features, social interactions, Turkic and Ukrainian mentality, religious culture of Turks, paternalism.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці,
в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Білокопитова Н. І. Сутність та зміст поняття «тюркська соціальність». *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. Запоріжжя*, 2015. Вип. 34. С. 156-160.

2. Білокопитова Н. І. Соціально-політичні паралелі тюркського та перського суспільства. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2014. Вип. 8. С. 160-163.

3. Білокопитова Н. І. Діалектичність світогляду та ідеології тюркської соціальної культури. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 90. С. 291-295.

4. Білокопитова Н. І. Компаративний підхід до ґендерного питання в тюркських, перських і арабських суспільствах. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 87. С. 312-317.

5. Білокопитова Н. Особливості етносоціальної ідентифікації тюркомовних діаспор, *Схід.* 2015. № 1. С. 101-106.

6. Білокопитова Н. Аксіологічний підхід до симбіотичних україно-тюркських відносин. *Схід.* 2014. № 5. С. 97-101.

7. Білокопитова Н. І. Місце тюркської соціальної культури у поліетнічних суспільствах. *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя, 2014. Вип. 33. С. 213-218.

Статті в закордонних періодичних виданнях:

8. Белокопытова Н. Парадигматика тарикатов в украинском философском дискурсе, *Проблемы восточной философии*. *Международный научно-теоретический журнал Института Философии и Права Национальной Академии Наук Азербайджана*. Баку, 2015. № XX. С.24-30.

9. Белокопытова Н. Специфика украинской и турецкой философской ментальности, *Вестник Института рукописей им. Физули НАН Азербайджана.* Баку, 2015 №4, 460 с. С. 41-49.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

10. Белокопытова Н. Развитие философской мысли при Махмуде Газневи. *Материалы Международной научной конференции «Туркменская литература эпохи Газневидов и духовная культура мира»* (4-5 декабря 2013 г., г. Ашхабад, Туркменистан). Ашхабад, 2013. С. 422.

11. Білокопитова Н. Феномен Євроісламу як виклик вестернізації, Materialy X Miedzynarodowej naukowi-praktycznej konferencji *«Aktualne problemy nowoczes nuchnauk – 2014»*. 2014. Volume 17. Filologiczne nauki. Filozofia: Przemysl. Nauka i studia. Str. 43.

12. Белокопытова Н. Современное тюркское сообщество Украины. Zbior raportow naukowyh. *«Miedzynarodna konferencja naukowa w ymia nyosiagniec naukowych». (30.08.2014 – 31.08.2014).* Warszawa: Wydaw: Sp.zo.o. «Diamond trading tour». 2014. Str. 46.

13. Білокопитова Н. Проблематика ідентифікації тюркомовних діаспор. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2015»*: у 5 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2015. Т. 5. С. 155-157.

14. Білокопитова Н. Етносоціальні та правові відностини України і Туреччини. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2016»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2016. Т. 1. С. 318-320.

15. Білокопитова Н. Феміністська парадигма соціокультурного розвитку. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2017»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2017. Т. 1. С. 214-215.

16. Білокопитова Н. Проблеми соціально-культурної адаптації українських мігрантів в Туреччині. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2018»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2018. Т. 4. С. 87-88.

17. Білокопитова Н. Аналогічний підхід до сучасної компаративістської методології. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2019»:* у 5 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2019. Т. 4. С. 102-104.

18. Белокопытова Н. Творчество гения нации как вершина поэзии и философии мирового масштаба. *Махтумкули Фраги и общечеловеческие культурне ценности: материалы Международной научной конференции.* Ашхабад: Ылым, 2014. С. 18-19.

ЗМІСТ

ВСТУП……... 24

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА СОЦІАЛЬНОСТІ В ТЮРКСЬКОМУ СВІТІ…… 30

1.1. Стан наукового опрацювання феномена соціальності в тюркському світі у суспільствознавчих науках ……... 30

1.2. Методологічні засади дослідження феномена соціальності в тюркському світі ……..…… 49

1.3. Концептосфера «Захід» – «Схід» в ідентифікаційних процесах тюркської соціальності…… 68

Висновки до розділу 1 …. …… 83

РОЗДІЛ 2. ПАРАМЕТРИ КОНСТРУЮВАННЯ ТЮРКСЬКОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ ТА ПРОБЛЕМИ ЇЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ: ВІД ДАВНИНИ ДО СУЧАСНОСТІ ……..…….... 88

2.1. Структура тюркського соціального буття……... 88

2.2. Світоглядні настанови, поведінкові стратегії та соціальність тюркського світу……..…… 115

2.3. Соціальна інтеграція тюрків у світ: проблеми та перспективи….. 136

Висновки до розділу 2 ……. 156

РОЗДІЛ 3. СПЕЦИФІКА СОЦІОКУЛЬТУРНОГО УКРАЇНО-ТЮРКСЬКОГО ДІАЛОГУ…….. 161

3.1. Аксіологічний підхід до симбіотичних україно-тюркських відносин ….....……. 161

3.2. Детермінанти оптимізації україно-тюркського діалогу: архітектоніка соціальної цілісності ……..……. 180

Висновки до розділу 3….……... 198

ВИСНОВКИ…….... 202

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ…… 207

ДОДАТОК А ……. 238

ДОДАТОК В ..…….. 241

ВСТУП

Актуальність дослідження обумовлена новими викликами постмодерного глокалізованого світу, які супроводжуються інформаційними війнами, розмиванням культурних цінностей, фрагментацією і кризою національних ідентичностей, розвитком мережевих суспільств і віртуальних форм соціальності. Успішно протистояти викликам сучасності можна тільки через консолідацію зусиль, пошук об'єднуючої ідеї. У глобалізованому світі, коли під загрозу тотальної уніфікації потрапило безліч різноманітних культур, гостро постає питання збереження їх унікальності та своєрідності. Тому звернення соціальної філософії до дослідження феномена соціальності у тюркському світі дає можливість зрозуміти, що об'єднане людське співтовариство перестає бути лише науковою абстракцією, воно стає реальністю. Подібного роду еволюційний зсув соціального дозволяє усвідомити зміни зв'язків та орієнтацій наукових, культурних, політичних та інших підсистем, зі всією очевидністю засвідчує їх залежність від досить суттєвих змін, що відбуваються у свідомості людей.

Сьогодні вивчення проблеми соціальності в тюркському світі проявляється в міждисциплінарному дискурсі, тобто на стику філософії, історії, соціології, психології, політології, філософської антропології та культурології. Основна складність в цілісному осмисленні матеріалу з цієї проблематики полягає в тому, що великий комплекс філософських ідей не використовується для аналізу тюркської соціальності тією мірою, якою, на наш погляд, це можливо і на яку вона заслуговує. З огляду на це, предмет нашого дослідження тюркська соціальність виступає своєрідною об'єднуючою філософією та ідеологією різних тюркських народностей, які створили самостійні державно-політичні структури і певною мірою залишаються незалежними світовими акторами. Зважаючи на глобальну та багато в чому кон'юнктурну сучасну ситуацію, тюркські держави об'єднуються задля збереження як матеріального, так і духовного багатства свого унікального світу.

Соціально-філософське дослідження феномена соціальності у тюркському світі актуально і в практичному плані у зв'язку з необхідністю концептуалізації феномена тюркської соціальності та її структур, зокрема поведінкових стандартів, які регулюють соціальні відносини, об'єктивовані в соціальну структуру тюркських суспільств. Саме соціально-філософський аналіз дозволяє краще зрозуміти трансформаційні процеси глобалізованого світу, в якому тюркський світ, тюркська соціальність формують нову архітектоніку сучасного розвитку.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана в межах науково-дослідної теми № 0114U00266 «Стратегічне прогнозування політичних ситуацій та процесів», затвердженої наказом МОН України № 1193 від 25.10.2012 року; відповідає планам науково-дослідних робіт Запорізького національного університету, у межах яких розробляється тема «Стратегічне прогнозування транскордонних відносин: суб'єктність миротворення в умовах глобального конфлікту» (№ 0164004921).

Мета і завдання дисертаційного дослідження. *Метою* дисертаційної роботи є соціально-філософський аналіз феномена соціальності у тюркському світі та його вплив на взаємодію індивідів і тюркських держав.

Відповідно до мети визначено такі дослідницькі **завдання**:

– розглянути еволюцію тюркської соціальності у річищі соціогуманітарних наук та охарактеризувати сучасні інтерпретації зазначеного феномена;

– з'ясувати основні теоретико-методологічні підходи в осмисленні поняття тюркська соціальність;

– розкрити міждисциплінарну модель аналізу дискурсів тюркської соціальності в умовах історичних та сучасних соціокультурних трансформацій концептосфери «Схід – Захід»;

– визначити параметри конструювання тюркської соціальності та особливості її репрезентації в історичному і соціокультурному дискурсах;

– окреслити структуру духовного феномена тюркської соціальності, пояснити вплив світоглядних орієнтацій тюркського етосу на практичну діяльність людини, суспільне життя;

– проаналізувати соціальні, культурні та релігійні фактори формування тюркського соціального і суспільного простору, їх значення в інтеграції тюркських народів в архітектоніку світового порядку;

– дослідити соціокультурну специфіку україно-тюркського діалогу в історичній ретроспективі і в умовах сучасності;

– розкрити аксіологічні складові симбіотичних україно-тюркських відносин, виявити детермінанти оптимізації україно-тюркського діалогу в постмодерному глокалізованому світі.

Об'єктом дослідження є феномен соціальності та його історичні й сучасні соціально-філософські репрезентації.

Предметом дослідження є смислове розгортання тюркської соціальності в світоглядному горизонті буття людини і суспільства.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Дослідження базується на соціально-філософській методології пізнання тюркської соціальності й містить комплекс загально- і конкретно-наукових методів та принципів. У роботі використано методологічний потенціал системно-історичного, соціально-конструктивістського, компаративного, соціокультурного, світ-системного підходів. Системно-історичний підхід дозволив дослідити ґенезу тюркської соціальності як складної цілісної системи, котра зумовлена комплексом історичних соціокультурних, політичних, економічних, релігійних та інших чинників. Соціально-конструктивістський підхід сприяв розкриттю природи й сутності тюркської культури і соціальності та вихідних онтологічних підстав. За допомогою компаративного методу здійснено порівняння світоглядних орієнтацій тюркської людини зі світоглядними настановами інших народів, зокрема українців. Соціокультурний підхід використано під час аналізу глибинних історично сформованих стійких соціально-ціннісних структур тюркської соціальності, національних архетипів, які зумовлюють певну специфіку світоглядних настанов тюркських народів та їх соціальності в єдиному глобальному просторі. Світ-системний підхід забезпечив з'ясування цінностей світоглядних настанов тюркських народів та ментальних засобів входження держав тюркського ареалу в сучасний глобалізований світ.

Методологічний пізнавальний рух визначення онтологічних, соціально-філософських підстав тюркської соціальності спрямовувався за схемою «від концепту до концепції», тобто до створення авторської систематизації тюркської соціальності як особливого різновиду пізнавальної діяльності в сучасних умовах. Основою, концептуально-значущим поняттям у створенні концепту «тюркська соціальність» виступає «національно-культурна пам'ять» тюркських народів.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження полягає в тому, що в ньому вперше в українській соціальній філософії здійснено соціально-філософський аналіз феномена соціальності у тюркському світі та проаналізовано його вплив на взаємодію індивідів і тюркських держав, на архітектоніку сучасного світу.

Наукова новизна результатів дисертаційного дослідження розкривається у таких положеннях:

Вперше:

– засобами сучасних методологічних і теоретичних засад соціальної філософії здійснено концептуалізацію феномену тюркської соціальності та визначені основні принципи та підходи її соціально-філософського аналізу. Дано авторське визначення поняття соціальності у тюркському світі як наявності стійких цивілізаційно-культурних взаємодій, що характеризуються світоглядною єдністю екзистенціалів тюркського етносу, умовами і способом життя, спільністю культур різних держав-націй тюркського ареалу;

– визначено соціально-філософську специфіку буття тюркської соціальності – як еволюцію властивої їй культури, її різноманітні досягнення, організацію політичного простору, що базуються на смислових лігатурах етнічної самоідентифікації в різні історичні епохи; зазначено, що тюркська соціальність для націй-держав тюркського ареалу в сучасному глобальному світі постає об'єднувальною філософією та ідеологією, що зберігає культурну структуру світ-організму тюрків.

Удосконалено:

– уявлення про структуру тюркського соціального буття, факторами

якого є формування державності, розвиток урбанізаційних процесів в степах, формування відповідної духовної релігійної ідеології тенгріанства та ісламу;

– соціально-філософський аналіз специфіки тюркської соціальності, що визначається кореляцією між поведінковою цінністю та інститутом, і претендує на пояснення інституціональної структури тюркських суспільств, які характеризуються наявністю стійких соціальних взаємодій, що презентується умовами і способом життя, спільністю культур;

– аналітику ідентифікаційних особливостей тюркської та української ментальності, що дозволить не тільки визначити специфічні риси ментальних автоматизмів: «культурних кодів», «звичок свідомості», «стилів мислення», «стилів світосприйняття», але й побачити форми прояву дуальності природи в етнічній та соціальній історії двох етносів.

Набуло подальшого розвитку:

– з'ясування світоглядних засад (прагнення до гармонії, спів-буття разом, духовне самозаглиблення, традиційна, релігійна культура, патерналізм, домінування доброчесності), які виступають важливим чинником об'єднувальної філософії та ідеології тюркської соціальності в умовах глобальних викликів;

– уявлення про цінності (сім'я, любов до держави), об'єкти поклоніння (Великий Тенгрі, вовк), знання про місце і роль тюркських держав у новій архітектоніці світу;

– знання про спільне та відмінне у світоглядних, ментальних константах сучасного українця та тюркської людини.

Практичне і теоретичне значення одержаних результатів визначається тим, що отримані результати можуть бути використані в подальшому осмисленні соціальності в тюркському світі в умовах сучасних трансформацій соціальності, для розробки соціальної стратегії державного та регіонального розвитку, соціально-політичного програмування, інформаційної безпеки та впливу на соціальну поведінку. Запропоновані методологічні підходи до розуміння сучасних соціокультурних тенденцій розвитку сучасного світу можна застосувати у викладанні дисциплін «Соціальна філософія»,

«Соціологія» «Соціологія масових комунікацій», «Політологія», «Етнопсихологія», «Філософія соціальної культури» та ін.

Особистий внесок дисертанта. Результати дисертаційної роботи, які виносяться на захист, отримані авторкою особисто та відображені в наукових публікаціях.

Апробація результатів дисертації. Основні ідеї, положення й висновки дисертаційної роботи обговорювалися на методологічних семінарах кафедри соціальної філософії і управління Запорізького національного університету, висвітлювались у виступах і доповідях на низці міжнародних і всеукраїнських наукових конференцій, зокрема: III Всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Науковий діалог Схід–Захід» (м. Кам'янець-Подільський, червень 2014 р.); VIII університетській науково-практичній конференції студентів, аспірантів і молодих учених «Молода наука –2015» (м. Запоріжжя, квітень 2015 р.); Міжнародній науковій конференції «Туркменська література епохи Газневидів та духовна світова культура» (м. Ашхабад, Туркменістан, грудень 2013 р.); III Всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (м. Кіровоград, травень 2014 р.); XI Міжнародній науково-практичній конференції «Глобалізація у сфері економіки та технологій» (м. Чернівці, квітень 2014 р.); XII університетській науково-практичній конференції студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука –2019» (м. Запоріжжя, квітень 2019 р.).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи опубліковані у 18 працях, з них: 7 статей у фахових наукових виданнях із філософських наук, зареєстрованих МОН України, 2 статті у міжнародних періодичних виданнях; 9 – у збірниках і матеріалах конференцій.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, восьми підрозділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Обсяг основного тексту дисертації – 182 сторінки. Список використаних джерел і літератури налічує 283 найменування, з них – 28 іноземною мовою.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОСТІ В ТЮРКСЬКОМУ СВІТІ

1.1. Стан наукового опрацювання феномена соціальності в тюркському світі у суспільствознавчих науках

Найпоширеніше розуміння суспільства ґрунтується на системному підході, згідно з яким суспільство – комплекс взаємозалежних соціальних, економічних, політичних, правових, релігійних відносин, які виникають у процесі історичного розвитку цивілізацій. При цьому соціальну сферу суспільного буття пов’язують із простором «живих людських індивідів», «акторів», здатних до створення та відтворення відносно стійких спільнот та інституцій, отже, із соціальною структурою суспільства [32, с. 157].

Соціально-філософська специфіка вивчення тюркської соціальності зі всією очевидністю вимагає нових некласичних підходів, які дозволять перейти від парадигми соціального конструктивізму до соціального реалізму. Тому, звертаючись до аналізу наукової літератури, зробимо одне методологічне зауваження, яке дозволить систематизувати багатогранну міждисциплінарну науково-теоретичну літературу з досліджуваної проблеми. Пропонуємо розглядати наявну літературу з точки зору двох підходів аналітики соціального буття, взявши за основу методологію Ж.-Л. Нансі. Він слушно зазначає, що соціальне буття потрібно розглядати як взаємодію різноманітних асоціацій та як пізнання онтології таких спільнот [157, с. 68].

Таким чином, феномен тюркської соціальності буде аналізуватися нами як «буття-разом», спів-буття відмінності та множинності. «У такій онтології, яка не є "онтологією суспільства" в сенсі "регіональної онтології", а онтологією як "соціальністю", або як "асоціацією", від початку більш

первинною, вихідною, ніж будь-яке суспільство, ніж будь-яка "індивідуальність" і будь-яка "сутність буття". В цій онтології буття є все разом; воно є як щось із-самого буття (спів-буття самого буття). При цьому, хоча буття й не ідентифікується як таке (як буття буття), але ставить себе, дається або відбувається собі самому, диспозиціонує себе – здійснює подію, історію, світ як своє власне одиничне множинне разом» [157, с. 68].

Тюркська соціальність розвивалась під впливом культур попередніх епох. Із найдавніших часів на великих територіях Центральної Азії проживали великі й малі народи, існували держави, які робили свій внесок у розвиток світової цивілізації. Серед них були кочові держави народів Центральної Азії, відомі під загальною назвою «тюрк».

Тюрки зливаються в єдину величезну кочову імперію від сходу Алтаю до Чорного моря, успішно проводячи зовнішню політику із сусідніми державами та імперіями [109]. Починаючи з VIII-го століття, замість великого тюркського каганату, що існував протягом двох століть, відбувається зародження і становлення держав тюргешів, каруків, уйгурів, а пізніше і карах нидів. За цей період історії тюркські каганати, зазнаючи радості перемоги і гіркоти поразок, зайняли особливе місце в політичній історії світу. А культура Тюркської епохи, що постає єдністю осілого і кочового способу життя, надала світові зразки великих досягнень прикладного мистецтва, містобудування, духовних основ різних релігій, зіграла величезну роль в становленні й розвитку культури та освіти народів Середньої Азії, а також у розвитку світової культури.

У зазначеному смисловому аспекті нас, в першу чергу, цікавить дослідження предметного поля тюркської соціальності, культури та, як результат, формування в сучасному світі нового конгломерату тюркських держав (тюркських світів) як своєрідного та унікального глобалізаційного проєкту в конкуруючому світі.

У сучасному світовому суспільстві з наявними в ньому політичними, економічними, духовно-культурними, релігійними кризовими процесами тюркомовний ареал (зокрема, Туреччина, Азербайджан, Туркменістан, Узбекистан, Казахстан, Киргизстан) займає особливу позицію, яка, значною мірою, пояснюється специфікою соціокультурних, ментальних й світоглядних настанов. У цьому зв'язку постає питання: що таке феномен тюркської соціальності, якщо ми говоримо про конгломерати сучасних євразійських держав, які складають структуру автономних одиниць.

Світ тюркської соціальності, на наш погляд, – це еволюція досягнень у сферах культури, організації політичного, економічного і духовного простору в історичній динаміці. В сучасній інтерпретації тюркська соціальність – це об'єднуюча філософія тюркських народів, яка глибоким корінням сягає в далеке минуле. І тому, щоб приступити до аналітики дослідження феномена тюркської соціальності, доцільно презентувати кілька методологічних підстав, які дозволять нам вибудувати комплексне дослідження соціальних процесів, що відбуваються в тюркомовних країнах і регіонах.

На сучасному етапі вивчення тюркської соціальності особлива увага приділяється узагальненню досліджень з цієї проблематики, здійснених різними авторами у різний час. Серед них Н. Арістова [13; 14], С. Аязбекова [20; 21], В. Бартольд [26; 27], Р. Груссе [75], Л. Гумільов [79; 80], М. Закієв [93; 93], А. Кариєва [109], В. Трепавлов [213], А. Хазанов [229] та ін. Ґрунтовні філософсько-історичні, соціо-географічні, культурологічні, філологічні праці дозволяють виокремити соціальні структури і владні системи древніх тюрків як тієї етносоціальної основи, яка дозволить розкрити процеси соціальної модернізації суспільств у національних варіаціях, надасть можливість зробити висновки про схожість і відмінності тюркських націй-держав у їх сучасному економічному і соціально-культурному розвитку.

На думку В. Кемерова, соціальна філософія завжди прагнула описати, пояснити, зрозуміти сумісне життя людей, що цілком природно [112, с. 18]. Але як вона це робила, який метод реалізації цього прагнення? Типовою була установка на виявлення найбільш загальних властивостей буття людей, характеристику найбільш стійких залежностей між ними, зв'язків, норм, стандартів, які можна було б розглянути як свого роду мірки для визначення соціальних аспектів життя.

Тому у дослідженні феномена соціальності у тюркському світі необхідно передусім виявити загальні закономірності, норми, стандарти, які, починаючи з давніх-давен, сформували нинішню соціокультурну платформу тюркських народів. Щоб простежити еволюцію соціальних форм тюркського світу, слід почати з аналітики історичних структур древніх тюрків, виявити схеми діяльності як способів зв'язку буття древніх тюрків, які в подальшому породять певне соціальне мислення як стародавнього, так і сучасного тюркського світу.

Зауважимо, що, аналізуючи соціальність тюркського світу, ми звернемо увагу на процеси створення кочівниками державності через аналітику проблем етногенезу взагалі, етногенезу окремого народу зокрема. Як слушно зазначає Г. Гейбулаєв, зародження народу – це результат тривалого історичного процесу. Як великі річки утворюються від невеликих потоків, так і великі народи утворилися від злиття окремих родинних, а іноді й неспоріднених племен і народностей. На цей процес вплинули різні чинники: від соціально-політичних до духовних аспектів [68, с. 164].

У працях А. Карієвої [109], М. Закієва [92], В. Лободи [137], В. Познанської [172], Х. Классена [260], Р. Рахманалієва [183] та багатьох інших дослідників зазначається, що становлення тюркської соціальності, мови, державності було підготовлено попередніми культурами, а також під впливом подій, що відбуваються на Великому Шовковому шляху. До цього часу

Центральна Азія стала місцем співіснування різних релігійних систем, зокрема, таких як буддизм, маніхейство, тенгріанство, християнство. Географічно зручне розташування створювало відповідні умови для розвитку гірничодобувної промисловості, розвитку внутрішньої і зовнішньої торгівлі. Як зазначає А. Кариєва, в тюркську епоху в Середній Азії відбулося становлення культури землекористування, тваринництва, збільшилася кількість міст і населених пунктів. Тут утворився своєрідний симбіоз культур тюркських народів [109].

Соціальний світ тюрків, його еволюція, культура, досягнення, організація політичного й економічного простору в історичній динаміці – одна з найважливіших «точок тяжіння» світової історичної науки. На сучасному етапі питаннями історії та археології номадів цього регіону займаються фахівці з Монголії, Росії, Китаю, Кореї, Японії, Казахстану, Великобританії, США, Австралії, Німеччини, Франції, України та інших країн. За останні роки суттєво збільшилася інтенсивність досліджень, особливо в Зовнішній і Внутрішній Монголії. Відбулися десятки міжнародних наукових конференцій, форумів, проводяться спільні дослідження археологічних пам'яток хунну, уйгурів, киданів, монголів. Особлива увага приділяється урбанізаційним процесам у степах, оцінці політичних і соціальних інститутів, факторів ускладнення суспільства і формування державності, питанням взаємовідносин кочових соціумів з Китаєм, вивченню археологічних пам'яток кочових імперій Центральної Азії.

Зазначені смислові аспекти стали предметом дослідження багатьох культурологів, філософів, істориків. Це праці М. Алаєва [4], А. Алікбєрова [7], М. Амеркулова [9], Н. Арістова [13], Г. Ахатова [18], В. Бартольда [27], А. Берштама [30], Л. Васильєва [53], С. Васютіна [57], Л. Вікторової [59], О. Гольд [70], Р. Гроссе [75], А. Ішмухамєдова [102], С. Кляшторного [117], Ю. Кочубея [126], М. Крадіна [127], В. Лободи [137], Є. Мелетинського [152], Р. Мухаметдінова [156], О. Пріцака [177], В. Радлова [180], Р. Рахманалієва

[183], К. Тищенка [205], В. Трепавлова [213] і багатьох інших авторів. Все це говорить про те, що порівняльне дослідження кочових імперій перебуває в річищі сучасних досліджень з історії Центральної Азії і є актуальним.

Зазначимо, що майже всі роботи з тюркської проблематики, особливо ті, які стосуються стародавніх тюрків, представлені переважно історичним науковим дискурсом. Підкреслимо ще одну важливу методологічну особливість: більшість із представлених досліджень презентовані в межах декількох парадигм, які допоможуть нам методологічно коректно впорядкувати суміш різноманітних концептів з тюркської культури і частково описаної соціальності, а також належним чином структурувати досліджувану проблему.

Звернемо насамперед увагу на місце формаційної теорії в методології дослідження тюркської соціальності. Серед робіт цієї теоретичної групи слід назвати насамперед праці багатьох радянських вчених-орієнталістів, зокрема, С. Агаджанова [2], Б. Андріанова [10], Л. Вікторова [59], С. Васютіна [58], М. Крадіна [127]. Дослідження соціогуманітарної літератури презентує також і наявність інших методологічних теорій і концептів з тюркської соціальності. Це, передусім, модернізаційні теорії (як інструмент постійного оновлення спільнот, що характеризується структурно-функціональною диференціацією і утворенням відповідних форм інтеграції); філософські теорії антропологічного конструктивізму, еволюціонізму, позитивізму. До цієї теоретичної групи належать роботи А. Шаісламова [240], С. Алікберова [6, 7], С. Аязбєкової [20, 21].

А. Алікберов правомірно зазначає: «Суспільні процеси адекватно пояснюються лише тоді, коли повною мірою враховуються якісні зміни, що відбувалися під впливом різних факторів, в тому числі дією зовнішніх сил, але всередині самих товариств. Іншими словами, недостатньо спостерігати за еволюцією або трансформацією суспільства. Не менш важливим є розуміння прихованих механізмів взаємовпливу різних елементів один на одного,

логіки зміни вихідних орієнтирів і цілей в ході самого процесу, сукупності факторів випадковості (адже наука, на відміну від релігії, не вважає, що все заздалегідь визначено), ролі особистості з урахуванням усвідомлених або неусвідомлених нею акциденцій, а головне – виявлення сенсу в кожному конкретному процесі: де, коли, як довго та в якому саме сегменті суспільного життя він би не протікав» [158, с. 26].

Одна з найвпливовіших матеріалістичних теорій – класична формаційна, або марксистська, спочатку будувалася за моделями європейської історії, тому вона найкраще відповідає історичній хронології європейських народів. Щоб вписати інші народи в єдину канву всесвітньої історії, розділеної на формації, марксистська традиція розробила низку теорій, що різною мірою пояснюють виключення їх з теорії формацій. В їх числі – теорія про азіатський спосіб виробництва, або концепція первісного способу виробництва. Особливі умови прописувалися для відсталих, з погляду марксизму, суспільств. Для обґрунтування можливості їх прискореного суспільного розвитку була розроблена теорія про перехід від одного ладу до іншого, більш розвиненого, минаючи проміжні стадії [158, с. 16].

Криза марксизму в наприкінці XX ст. змусила методологів історії шукати шляхи відновлення теорії формацій в бік її більшої універсалізації, щоб вона більш адекватно відображала хід історичного процесу. На цьому етапі були зроблені спроби змінити число формаційних стадій: від шести формацій, де між первісним устроєм і рабовласництвом розташовувався «азіатський (політарний) спосіб виробництва» (І. Семенов), до чотирьох: «велика феодальна формація» замість рабовласницької і феодальної (Ю. Кобищанов), і навіть двох формацій – єдиної докапіталістичної, або «станово-класового суспільства», і капіталістичної (В. Ілюшечкін) [158, с. 16].

У цьому зв’язку А. Шаісламов зазначає, що у марксистській (вітчизняній та зарубіжній) історіографії залежно від того, як дослідники

оцінювали особливості та ступінь класоутворення кочівників, були запропоновані різні варіанти інтерпретацій феодального розвитку кочових суспільств (включаючи теорію про «кочовий феодалізм»), «докласова» і «ранньокласова» концепції розвитку кочівників, а також концепція так званого «номадного» способу виробництва, що характеризує номадизм не тільки як особливу форму господарства, а й як специфічну систему суспільних відносин [240, с. 85-96].

У дослідженні С. Васютіна констатується, що «проблеми соціально-політичного розвитку кочового світу в працях європейських прихильників еволюціонізму і позитивізму піднімалися рідко». Автор констатує, що кочівники, зазвичай, розглядалися як приклад варварських народів, які стояли на кілька щаблів нижче цивілізації хліборобів, а їх соціальний і культурний прогрес визначався впливом сусідніх осілих товариств» [57, с. 41].

Еволюційний дух розвитку представлений об'єктивним створенням варварських імперій-держав (гуни, жужани, тюрки, уйгури, сельджуки та ін.) через механізми завоювань і грабежів. Однак долі таких імперій різнилися: одні з них переживали крах під ударами інших номадів (жужани); другі, завойовуючи землеробські народи, брали їх віру, культуру, включалися в процес цивілізування (болгари, тюрки-сельджуки).

Про особливості трансформації марксизму в питаннях тюркської культури і соціальності пише у своїх роботах Л. Алаєв, який дуже точно показує еволюцію соціальних форм східно-азіатської (тюркської) історії. Автор спрямовує своє дослідження на безсмертні битви на полях «азіатського способу виробництва» (АСВ), «феодалізму», «великої феодальної формації» (ВФФ). І задається питаннями, серед яких вияснення того, що саме становило суть Сходу: абсолютний деспотизм влади і тотальне придушення індивідуального, за версією «АСВ»; класичний підхід, що виріс з рабовласницького ладу до феодалізму; система васальної залежності з її «сходами» і політичною

роздробленістю; або ж, можливо, просто сталість експлуатації експлуатованих спадковим феодальним класом, як у «ВФФ»? [4, с. 49].

Л. Алаєв воліє говорити про «східний феодалізм», тим самим намагаючись спростувати «нейтральну», або «незмінну форму» азіатського способу виробництва. Він створює нову соціокультурну схему, яка в подальшому дозволить нам говорити про тюркську соціальність, відмінну від західної, європейської соціальності. Цей методологічний аспект дуже важливий в нашому дослідженні.

Теза смілива – з його точки зору той «феодалізм», який існував у Європі і за яким виводили «класичний» його варіант, не відповідає класичним формам. Зате їм відповідають країни Сходу. У чому особливість? Після епохи «Старожитності» в перші століття нашої ери аграрний сектор перегруповується й організовується за корпоративною, територіальною і господарською ознакою, при збереженні багаторівневої соціальної стратифікації, де кожна людина в різних пластах несе на собі певні ролі, перебуває в якомусь статусі. Звичайно, в категорію соціальних відносин входить, за Л. Алаєвим, «право власності» в його «дворівневому» аспекті. Цей аспект тримається на двох пластах соціально-політичної структури: на різних соціальних прошарках, що регулюють між собою різні відносини, над якими нависає «влада – власність» держави, яка виражається у вигляді ренти-податку незалежно від того, який соціальний статус має платник податків.

Саме звідси й випливає дивне, на перший погляд, формулювання Л. Алаєва про те, що «феодалізм – це лад, заснований на інституті дарування» [4, с. 56]. Держава вступає в якийсь договір з групою людей, що здійснюють їх владу, що гарантують її, і в обмін на надані «послуги» дарують їм право збору податків, або землю, або залежних людей. Таким чином, стрижень концепції феодалізму – дарування права здійснення влади-власності над певними територіями або верствами населення.

Звідси ж, за Л. Алаєвим, витоки концепції відставання Сходу від Заходу. На Заході, на його думку, існує щось на зразок соціальної мутації, головним в якій є нове співвідношення індивіда й суспільства. Якщо Захід рухався від архаїчного індивідуалізму малої сімейної групи до колективізму античності і класичного Середньовіччя, то вже в ході «Реформації XII століття» відбувається перелом, що знаменує собою новий якісний прояв особистісного начала, що виразилося, наприклад, в місті-комуні. Схід же пішов іншою, більш універсальною стежинкою. Від архаїчного індивідуалізму – до зміцнення соціальності, а пізніше – до скам'яніння державної влади, вертикалізації соціальних відносин. Держава на Сході набуває пріоритет і перед індивідом, і перед громадськими стратами, має владу над ними, що має місце і в економічній, і в правовій сфері. Тому, як не дивно це звучить, Л. Алаєв висновує, що зміцнення та розвиток держави і призвело країни Сходу до поступового відставання від Заходу [4, 6-13].

Зміна наукових парадигм презентує нові теоретичні підходи до дослідження тюркської соціальності. Йдеться про цивілізаційний підхід, де ціннісна складова культури, людина і суспільство виходять на перше місце, а презентація суб'єктивної картини світу є об'єктивним початком мікросистеми. І. Валлерстайн говорить про зазначене явище таким чином: «Світосистема – це не світова система, а система, яка сама є світом і яка може бути, а фактично майже завжди була менша, ніж увесь світ» [51, с. 211]. Тому особливий інтерес для нашого дослідження представляють роботи, в основі яких лежить методологія цивілізаційного підходу. Цивілізаційний підхід дозволяє розглянути факт різноманіття культур, ідею єдності і загальної спрямованості історичного процесу. Цивілізаційний підхід вказує на зародження свого шляху, своєї долі для кожної культури. Так формується теорія локальних культур і теорія цивілізацій. Розгляд нашого предметного поля потрапляє насамперед в межі саме цивілізаційної інтерпретації.

Саме цивілізаційний підхід активно витісняє формаційну теорію, перш за все в області новітньої історії, етнології і культурології, і, звичайно ж, соціальної філософії. Але, як можемо констатувати, подібних робіт із соціальної філософії дуже небагато. А узагальнене бачення метафізичних підстав у формуванні та розвитку тюркської соціальності практично відсутнє.

Серед представників цього теоретичного напрямку виділимо роботи таких авторів, як М. Аджі [3], Б. Андріянова [10], С. Аязбекової [20], К. Байбосунова [23], А. Балаєва [22], І. Валлерстайна [51], А. Досимбаєва [86], З. Майданали [146], Н. Масанова [150], Р. Рахмалієва [183], Б. Умір'яєва [220], Г. Файзрахманова [223] та інших.

Наведемо лише один з уривків, що підтверджує наявність альтернативної «неєвропейської» смислової канви, яка пояснює розвиток життя «неєвропейських культур і цивілізацій». Праця Б. Умір'яєва починається з пояснення того, хто такі тюрки? «Тюрки – давньозбірне найменування народів однієї етнокультурної спільноти, що утворилася в результаті дезінтеграційних процесів арійських тюрко-перських племен. Арійські племена слід виводити від тюрко-перського терміна "ар" – гідність. Праформа "ар" в цьому значенні збереглась у багатьох народів. Європейськими вченими запозичений цей етнонім, і ототожнюється він із древніми скотарями, які мігрували з Казахстану і Сибіру на Захід Азії, в Європу та Індію. В подальшому концепція індоєвропеїстики розвивалася на цій базі» [220, с. 34].

Б. Умір'яєв у своїй роботі презентує й перші спроби соціальної інтеграції тюркського етосу в глобальний світ. Прабатьки сучасних тюрків протягом своєї тривалої історії мали тісні контакти з шумерами, протоперсами, семітами, протогреками, латинами, індусами. Вони підтримували стосунки з предками монголів, китайцями, романами, слов'янами, корейцями, японцями. Проникали тюрки і на американський континент. В середовищі тюрків відбувалися глибокі процеси

диференціювання. Вони призвели до утворення численних мовних груп із загальною синтаксичною і морфологічною конструкціями [220].

У межах традиції цивілізаційного підходу заслуговує на увагу історико-соціальна теорія про цивілізації тюрків, запропонована французьким істориком Рене Гроссе [75]. Автор презентує своє дослідження в рамках вивчення формування та розвитку соціальних структур в широкому сенсі, вказуючи при цьому на механізми і фактори формування тюркської цивілізації. Масове осідання тюрків сприяло інтенсивному росту міст і селищ Семиріччя, прискорило процес взаємопроникнення і взаємовпливу двох культур. На розвиток міської та землеробської культури великий вплив справили географічне розташування і Великий Шовковий шлях.

Рене Гроссе в монографії «Імперія степів. Історія Центральної Азії», незважаючи на назву, дав обширне зведення відомостей про соціально-політичну історію євразійських кочівників давнини, від античності до XIX ст., включаючи аналіз політичного розвитку Тюркських каганатів. Його розповіді засновані на глибокому і всебічному аналізі арабських, перських, монгольських і китайських першоджерел. Відомості про політичні структури номадів в основному обмежувалися короткою згадкою про титули і посади кочових «чиновників», наприклад, по тюркам вказані дані про 29 (в оригіналі 28) розрядів сановників [75, с. 115]. Він дає також і соціальну характеристику тюрків: «Народ лютий та неприборканий! Його коні швидші від пантер і вечірніх вовків». Зазначимо, що «Тюрки або Монголи відносяться до розумної, збалансованої, практичної раси, виплеканої в жорстких умовах навколишнього середовища, підготовлені для того, щоб командувати» [75, с. 127].

Р. Гроссе одним із перших висловився про тюрків як про степову цивілізацію (міста, маніхейство як «державна релігія», писемність та ін.). Уточнюючи при цьому, що тюрки, порівняно з іншими кочівниками, були «професорами цивілізації». Але культурні досягнення тюрків «ослабили їх з

військової точки зору» [75, с. 153-154]. Підкреслимо продуктивний методологічний факт дослідження соціальності древніх кочівників у цього автора, адже він розглядає питання людської географії як питання формування соціального через вирішення проблем етноґенезу.

Історики, представники інших соціогуманітарних наук Туреччини, Азербайджану, Казахстану та інших тюркських держав не зуміли внести ясність в питання походження не тільки тюркомовних народностей, а й інших етнічних груп, що мешкають на території перерахованих держав. На думку Г. Гейбуллаєва, «окремі публікації і висловлювання на цю тему страждають загальним недоліком – відсутністю концептуального підходу до проблеми. Якщо називати речі своїми іменами, то з усією визначеністю треба сказати: етнічну історію тюркських народів слід писати заново» [68, с. 10].

Нині в соціогуманітарних науках існує невелика кількість досліджень, присвячених опису загальної структури соціальності тюрків. До них можна віднести роботи С. Аязбекової [20], К. Байбосунова [23], А. Кариєва [109], Р. Рахмалієва [183]. Так, А. Кариєв, розвиваючи вчення уже згадуваного Р. Гроссе, чітко виписує чинники, які формують соціальність древніх тюрків. Йдеться насамперед про розвиток міської культури в епоху тюркських каганатів в другій половині I тис. н. е. Автор характеризує цей соціальний феномен сприятливим географічним середовищем, багатими природними ресурсами і торгівлею по Великому Шовковому шляху. «Торгівля займала важливе місце в економічному житті тюркських каганатів. Такі міста, як Суяб, Атлаха, Невакет, Ош, Узген, що розташовані на території сучасного Киргизстану, були важливими торговими і політичними центрами тюрків» [109].

Розвиток міст був тісно пов’язаний також із видобутком і розробкою корисних копалин. На світовій арені тюрки були визнані як народи, які першими в Центральній Азії освоїли видобуток заліза для використання його в промисловості. Звичайно, що і до них здійснювався видобуток заліза, але

тюрки робили це в масовому обсязі. Із високоякісного заліза майстри створювали військову зброю та інші вироби. Тюрки добували не тільки залізо, а й золото, срібло, мідь. У IX-X ст. видобуток металу набув особливо інтенсивного розвитку [109].

Основою для спадкоємності державного ладу служить специфіка державного життя як особливої діяльності людей з регулювання соціо-політичних зв'язків між ними. Оскільки будь-яка держава, будучи самостабілізуючою системою, прагне зберегти свої суттєві характеристики (територіальний поділ, публічну владу, фіскальну), то вона неминуче залишає слід в історії. І цей слід тим більший, чим міцнішою була сама держава і тривалішою була її історія.

Послідовники еволюціоністської теорії розвитку тюрків-кочівників уважали і прописували в своїх роботах, що стійкі соціально-політичні структури у тюрків не могли зародитися завдяки кочовому способу життя, адже тільки особистість правителя і воєначальників здатна була об'єднати розрізнені сім'ї та роди тюрків. Можна зробити висновок, що і виникнення державності у тюрків пов'язувалося, як правило, тільки з військовими і політичними здібностями вождів. Підтвердження цієї тези ми зустрічаємо у М. Арістова [14], В. Бартольда [26], Л. Гумільова [79], Н. Кардіна [128] В. Радлова [180] та інших дослідників.

Так, М. Арістов зазначає: «Виявляється, що роди і їх підрозділи у тюрків-кочівників перебувають між собою в певних співвідношеннях, що мають частиною фіктивний, частиною істинний кровно-родовий характер. Сталося це, без сумніву, внаслідок могутнього впливу родового побуту, в якому ці кочівники продовжують перебувати. У ньому ж вкорінена причина оформлення відносин між родами виключно в форму кровно-родову, генеалогічну. Втрачаючи через два-три покоління ясні спогади про історичні події, як, між іншим, і про обставини освіти родових союзів, їх видозміни і розпадання,

тюрки-кочівники завжди уявляли собі походження своїх родів із громадських одиниць або з їх підрозділів таким же, як воно відбувається внаслідок природного розмноження людей при утворенні нових родових поділів» [13].

М. Арістов наголошує на тому, що роди не лише користувались всеосяжним значенням у повсякденному житті тюркських кочівників, а й відігравали вельми важливу роль і в їх політичній історії. Природно, що при такому значенні родів, коли все життя і доля кочівника визначалась приналежністю до роду, родові імена повинні були мати неймовірну міцність, стійкість, усталеність. Роди могли входити в різні союзи цілковито й повністю, але повинні були твердо зберігати свої автохтонні імена.

Справді, як ми надалі побачимо, родові імена, записані багато віків тому назад китайськими істориками, – звичайно, внаслідок політичного значення родів, що їх носили, – частково зберігаються й понині. Ця обставина значною мірою дає можливість визначити етнічний склад тих із нині існуючих тюркських племен і народностей, які зберегли кочовий спосіб життя і родовий побут, а разом із ними й родові імена. У тюрків, що давно перейшли до осілості і втратили родовий побут, зникли й родові імена. Ось чому для вияснення етнічного складу цих осілих тюрків залишається користуватись лише тими даними про їх родовий склад, які залишились на час, що передував їх наверненню до осілого стану [14].

До числа найбільш ранніх авторів, в працях яких були здійснені спроби аналізу підходів до вивчення історії тюрків і характеру їх соціального й політичного розвитку, слід віднести російського сходознавця академіка В. Бартольда. У своїх працях і рецензіях він вперше наводить критичні оцінки поглядів російських і західноєвропейських дослідників, які тією чи іншою мірою торкались історії тюрків, причин утворення кочових держав та особливостей їх внутрішнього устрою [26].

Наведені витримки з історіософських праць яскраво демонструють основу та ідеологію тюркського світогляду в соціальному спектрі. Наявний сучасний соціо-гуманітарний контекст висвітлюють також інші філософи й культурологи. Серед них Мурад Аджі [3]; С. Аязбекова [20]; В. Бочаров [44]; Л. Гумільов [81]; В. Закієв [93], Р. Мухаметдінов [156]; В. Тишин [206].

Соціальна система самозбереження й виживання тюркських народів будувалась за схемою: сім'я – рід – плем'я – суспільство – людство. Саме ця матриця обумовлює специфіку етнічного менталітету й етнічної самосвідомості тюрків. Цьому світоглядному аспекту присвячені праці вітчизняних і зарубіжних дослідників. Серед них М. Горбунова [73], К. Гірц [69], С. Тер-Минасова [201], Е. Мелетинський [52], В. Трепавлов [213].

Так, в роботі М. Горбунової дуже барвисто і точно описані ментальні смисли тюркської культури та соціальності, які актуальні й донині, тому що вони передаються «з молоком матері», із покоління в покоління: «За переказами, стародавні тюрки були войовничими і заповзятливими людьми. Своє життя вони проводили в боях, які були настільки жорстокими, що «води річок ставали червоними від крові» [73, с. 32].

Дослідниця зазначає, що специфікою військових союзів кочівників було об'єднання племен з метою збільшення армії для подальших захоплень; при цьому кожне нове плем'я розглядалося як потенційний ворог. Яскраво проілюструвати цей принцип можуть такі прислів'я турецької мови, як «Düşman karıncaysa da kork» – «І маленького ворога варто боятися» (букв. «Навіть якщо ворог – мураха, бійся його»), «Su uyur, düşman uyumaz» – «Вода спить, а ворог ніколи». Тому турок не міг довіряти нікому, крім свого коня. При цьому момент приборкання коня, який є основою кочової культури, теж несе в собі мотив завоювання, схиляння перед силою. Цей момент підпорядкування, покори, доказу своєї сили і лежить в основі

войовничості кочівника. Ідея війни і військової служби пронизувала всі сторони кочового життя. Війна і мир знаходилися на одній площині буття.

Однак це споконвічно закладене насильство проявляється не тільки фізично, а й в управлінському розрізі: в дисциплінованості, вмінні організовувати військові походи та перерозподіляти доходи від торгівлі, зборі данини і набігах на сусідні країни. Перманентний стан війни, в якому кочові народи перебували протягом тривалого часу, породжував у житті й особливі соціальні інститути виховання чоловіка–воїна, особливий менталітет. Так, наприклад, в турецькій традиції сини після досягнення ними 10-12 років виховуються в основному чоловічою частиною сім'ї: вони навчаються ремеслам, шанобливому ставленню до старших, пізнають основи релігійних вчень.

Отже, тюркський світ з його домінуванням кочового способу буття сприймався багатьма як хаотичний набір племен, що не мають ні історії, ні державності, ні культури. Європа в повній мірі змогла ознайомитися з найдавнішою Орхонсько-Талласською тюркською писемністю тільки в XX столітті. Незнання письмових джерел, а, можливо, і пам'ять про військову експансію тюрків-кочівників, страх і жах, які вони викликали, – все це, ймовірно, сприяло тому, що на підсвідомо-генетичному рівні відбулося якесь відторгнення, і тюркський світ був сприйнятий дослідниками XVIII – XX ст. як світ дикості і варварства.

Продовжуючи аналіз ступеня розробленості проблеми в соціо-гуманітарному та філософському дискурсі не можливо обійти увагою вітчизняні дослідження з питань тюркської культури, соціальності, цивілізації. Велику наукову цінність, актуальність і практичну значущість представляють опубліковані збірники наукових праць останніх років, де на конкретних фактах і соціологічних даних показані регіональні особливості, історичні основи, сучасний стан міжетнічних, міжконфесійних тюрко-українських відносин. У колективних монографіях розглянуті міграційні

процеси, взаємини і співпраця народів, інтеграційні процеси, ментальні порівняльні характеристики двох народів, аналіз світоглядних орієнтацій людей двох культур, двох етосів та ін. Глибоким науково-теоретичним аналізом в цьому напрямку відрізняються наукові роботи українських вчених. Серед них О. Бойцова [42], Д. Брильов [46], А. Васильєв [52], О. Гольд [70], М. Гоманюк [72], Р. Додонов [83], Ель Гуессаб [247], А. Зубко [97], О. Карпенко [108], І. Ковальчук [120], Ю. Кочубей [126], В. Лобода [137], В. Познанська [172], Д. Свириденко [274], В. Скуратівський [191], А. Слубська [190], В. Стасевич [193], В. Титаренко [203], К. Тищенко [204], Ф. Туранли [215], А. Туран [214], Л. Чернишова [237], Л. Ямпольська [254], Н. Яковенко [251], М. Якубович [253] та ін.

Проголошення Україною незалежності до певної міри змінило напрямок наукових праць українських сходознавців. Набули актуальності відносини з нашими південними сусідами. Особливої уваги з боку українських сходознавців потребували наші співгромадяни – корінні народи Криму, доля яких в умовах радянського тоталітарного режиму склалася трагічно. Як зазначається в працях Ю. Кочубея, В. Скуратівського, Л. Матвєєва та інших дослідників, «культура була затоптана, і потрібні були великі зусилля, щоб її відродити і поставити на шлях розвитку. Для цього насамперед треба було зберегти культурну спадщину, повернути цим народам їхню історичну пам’ять» [126; 191; 151]. Так сходознавці повертаються обличчям до проблем тюркології.

Тюркологічні інтереси сходознавця Ю. Кочубея охоплюють весь обшир тюркського світу, переплітаючись із його пошуками в галузі історії українського сходознавства. Зокрема, він розробляє тему внеску українських науковців у вивчення азербайджанської культури.

Цікаві аспекти з проблеми тюркської соціальності можна зустріти в роботах істориків, філологів, соціологів. Так, наприклад, в роботах

Л. Чернишової [237], О. Карпенко [108], М. Гоманюка [72] та ін. піднімаються питання етносоціальної ідентифікації тюрків в сучасній українській реальності.

Ментальні константи, світоглядні орієнтації тюрків в українській культурі, взаємодія двох культур аналізуються в роботах орієнталістів, істориків, етнографів, літераторів – йдеться про праці В. Скуратівського [191], А. Зубка [97], К. Тищенка [204, 205], В. Титаренко [203], В. Лободи [137], В. Познанської [172], Ю. Кочубея [126] та ін.

Тюркський пласт лексики в північноукраїнських пам'ятках XVI –XVII ст. досліджувала у своїй дисертації В. Титаренко [203]; В. Лобода [137] дослідила відображення українсько-тюркських мовних контактів в українській топонімії, а В. Познанська [172] – у прізвищах південно-східної України.

Однак залишаються недостатньо вивченими питання феномена «тюркська соціальність» в межах специфіки соціально-філософського підходу. Дослідження тюркської соціальності, виділення її типологічних, структурно-функціональних, динамічних та інших характеристик актуалізується найбільше в періоди криз. Визначення соціально-філософської специфіки предмета дослідження передбачає необхідність відштовхування від системи загального взаємозв'язку людей.

Аналіз соціогуманітарної літератури, з'ясування ступеня вивченості проблеми дозволяє виокремити універсальні характеристики соціальності, до яких слід віднести поняття «взаємозалежність», «взаємозумовленість», «спільне буття людей». Останні слід визнати як основні детермінанти, що дозволяють виявити загальний зміст спільного буття людей в глобальному світі і відповісти на питання, чи можливо таке буття за людськими правилами і що таке жити по-людськи.

Ґрунтовні історико-філософські, соціо-географічні, культурологічні, філологічні праці орієнталістів дають підстави вичленувати соціальні структури і владні системи древніх тюрків як тієї етносоціальної основи,

яка дозволить розкрити процеси соціальної модернізації суспільств у національних варіаціях, дасть можливість зробити висновки про схожість і відмінності тюркських націй-держав у їх сучасному економічному і соціально-культурному розвитку. Тому в подальшому викладі нашої роботи маємо презентувати логіку і методологію соціально-філософського дослідження тюркської соціальності.

1.2. Методологічні засади дослідження феномена соціальності в тюркському світі

Соціально-філософський аналіз проблеми соціальності в тюркському світі потребує вироблення методологічних підходів, здатних найбільш адекватно забезпечити вихідні науково-філософські принципи й понятійний інструментарій дослідження.

Методологічну основу дисертаційного дослідження складають системно-історичний, соціально-конструктивістський, компаративний, світ-системний підходи до аналізу феномена соціальності у тюрському світі. Аналіз різних підходів до процесів розвитку тюркської соціальності актуальний і в практичному плані у зв’язку з необхідністю концептуалізації феномена тюркської соціальності та її структур, зокрема поведінкових стандартів, які регулюють соціальні відносини, об’єктивовані в соціальну структуру тюркських суспільств. Саме соціально-філософський аналіз дозволяє краще зрозуміти трансформаційні процеси глобалізованого світу, в якому тюркський світ, тюркська соціальність формують нову архітектоніку сучасного розвитку.

Формування нового понятійного апарату соціально-філософського дослідження тюркської соціальності тісно пов’язане із системним розкриттям

мінливих історичних обставин, які розкривають ґенезу, природу й сутність тюркської культури і соціальності та їх вихідні онтологічні підстави.

Методологічний пізнавальний рух визначення онтологічних, соціально-філософських підстав тюркської соціальності буде спрямований за схемою «від концепту до концепції», себто до створення авторської систематизації тюркської соціальності як особливого різновиду пізнавальної діяльності в сучасних умовах. Основою, концептуально-значущим поняттям у створенні концепту «тюркська соціальність» буде «національно-культурна пам'ять» тюркських народів. Як слушно зазначає вітчизняний дослідник К. Кислюк, завдання національно-культурної пам'яті – це (етно)культурна трансляція та (етно)культурна консолідація, а також етнокультурне самозбереження. «Національно-культурна пам'ять – це все те, що було наділене історичною "дороговказністю" та національно-культурною значущістю для повсякденної свідомості широких мас і символічно виявляло себе в численних топосах: географічні пункти, реальні або вигадані події, міфи, назви та імена» [114, с. 233].

Ці думки К. Кислюка вельми важливі у контексті вивчення тюркського етосу, який сьогодні ідентифікується з багатьма сучасними спільностями і формує соціальну матрицю тюркських народів – це застосування складних етнонімів «турецько-татарські народи» або «тюрко-татари», «тюрко-монголи» та інші інтерпретації. В межах теоретичних досліджень М. Закієва зустрічаємо методологічну поправку до розуміння тюркської соціальності. Автор зазначає, що лише в 1923 р. вчені зважилися на застосування загального етноніма тюрки або тюркські, а для анатолійських тюрків залишили етнонім турки [93, с. 13].

Зазначене методологічне зауваження досить важливе, оскільки тюркська соціальність в нашому дисертаційному дослідженні буде розглядатися в соціокультурній матриці тюркських народів. Про таку матрицю дуже барвисто пише М. Аджі в праці «Великий степ»: «Великий і

незвичайний тюркський світ. Найчисленніші в ньому – турки. Вони живуть в Туреччині, великій країні, відомій у всіх куточках світу. Відомої своїм народом, старовинними звичаями, високою і неповторною культурою ...

А про тофаларів, яких всього кілька сотень людей, навпаки, багато не розкажеш. Вони маловідомі. Живуть в глухій сибірській тайзі, в двох-трьох селах...

Великий тюркський світ. І дуже загадковий. Він як діамант, кожна грань якого – народ. Азербайджанці, алтайці, балкарці, башкири, гагаузи, казахи, караїми, карачаївці, киргизи, кримські татари, кумики, татари, тувіни, туркмени, уйгури, узбеки, хакаси, чуваші, шорці, якути» [3, с. 5].

Глобальна географія розселення тюрків по світу складалася протягом століть. Тюрки і їх предки були втягнуті в орбіту масових міграцій античності й середньовіччя, були активними учасниками більшості великих політичних, військових, глобальних процесів. Тюрки були постійними представниками зміни архітектоніки світу: на Далекому, Середньому і Близькому Сході, в Європі.

Саме тому доречно говорити про методологічне використання світ-системного підходу для пояснення історико-соціального процесу тюркського світу, який дозволить по-новому поглянути на роль тюрків-кочівників у світовій історії, зрозуміти історичні межі, які існують в процесі розвитку будь-якої системи, і, найголовніше, наповнити змістом предмет нашого дослідження. Концепція І. Валлерстайна долає обмеженість формаційного й цивілізаційного підходів шляхом переходу на новий рівень абстракції в розгляді планетарної соціальної реальності в межах моделі «ядро – напівпериферія – периферія». Світ-системний підхід дає розуміння того, що в основі розвитку будь-якого суспільства не можуть лежати параметри прийнятих теорій як взаємовиключні норми розвитку історико-соціального

процесу. Тому саме у прихильників світ-системного підходу ми й зустрічаємо інтерес до проблем кочівників – тюрків.

На думку Н. Крадіна, саме світ-системний підхід, як потужний теоретико-методологічний напрям в соціо-гуманітарному знанні сучасності, дозволяє пояснити багатолінійність Всесвітньої історії, зокрема історії тюрків-кочівників: «Складні, після-первісні суспільства номадів – степові імперії і "квазі-імперські" завойовницькі політії номадів – принципово відрізняються від усіх типів доіндустріальних суспільств: східних деспотій, античних міст держав і імперій, феодальних королівств і абсолютистських держав. Це дало підстави припустити, що для епохи розквіту номадизму (з середини I тис. н. е. до середини II тис. н. е.) був характерний самостійний варіант соціальної еволюції. Основою цієї моделі був екзополітарний, або ксенократичний, спосіб виробництва» [128, с. 250].

У межах теорії І. Валлерстайна основною одиницею розвитку є не окрема країна, а велика система, яка об’єднує групи держав. Ця система має «ядро», «центр» і «периферію». Центри організовують економічний простір системи, стягують до себе фінансові та торговельні потоки, викачують із периферії ресурси. І. Валлерстайн виділяє три «способи виробництва»: 1) реципроктні-лініджні міні-системи, засновані на реціпрокації; 2) редистрибутивні світ-імперії (по суті, це і є «цивілізації» за А. Тойнбі); 3) капіталістична світ-система (світ-економіка), заснована на товарно-грошових відносинах [51, с. 75-82].

За І. Валлерстайном, справжньою світ-системою є тільки світ-система капіталізму протягом останніх кількох сотень років. Тобто, про утворення світ-системи можна говорити, коли починається масштабний обмін масовими товарами. Однак, як зазначає Г. Каженова, не всі дослідники поділяють цю точку зору. Вона вважає, що «для доіндустріальних спільнот обмін престижними товарами відігравав більш значиму роль і паралельно був

важливим фактором посилення політичної влади. Отже, світ-системна методологія застосовна до систем будь-якого порядку – від глобальної системи сучасності до міні-системи мисливців і збирачів» [104, с. 9].

Посилаючись на низку дослідників (Ж. Абу-Луход, А. Франка, К. Чейз-Данна та ін.), Г. Каженова пише, що зі всією впевненістю можна припустити, що по справжньому першою глобальною світ-системою XIII ст. і стала цивілізація Великого степу тюрків-монголів. Світ-система Китаю і Великого степу були об'єднані монголами в єдиний макроекономічний простір [104, с. 5-11].

Якщо в класичних роботах західноєвропейської історії та філософії тюрки представлені як знищувачі цивілізацій, в кращому випадку як «санітари історії», то світ-системний підхід представляє тюрків-кочівників «прогресивістами світового простору». Як наголошується в статті дослідниці, «тюрки сприяли прискоренню темпів поширення релігій і географічних знань, торгових контактів, розвитку інформаційних мереж і технологічних обмінів між різними цивілізаціями. У цьому обміні роль кочівників не зводиться до становища простих посередників, оскільки кочівники самі нерідко виступали ініціаторами багатьох запозичень» [104, с. 9].

Таким чином, згідно світ-системного підходу кочівники відігравали роль «напівпериферії», тобто виконували важливі посередницькі функції між регіональними «світ-імперіями». Кожна номадична напівпериферія як регіональна зона політично структурувалася відповідно до рівнозначних осіло-землеробських центрів. Т. Каженова констатує: «У внутрішній Азії першими біполярними елементами регіональної системи були хунська держава і династія Хань. Із утворенням у Китаї династії Тан, на Близькому Сході – халіфату Аббасидів і в Малій Азії – Візантії відбулось нове макроекономічне зростання провідних світ-імперій того часу. В цей же період виникає Перший Тюркський каганат, який став першою справжньою

євразійською імперією. Він пов'язав торговими шляхами Китай, Візантію й ісламський світ» [104, с. 9].

М. Крадін, використовуючи методологічний потенціал світ-системного підходу, зазначає, що переважна більшість кочових суспільств повинні бути віднесені до рівня міні-систем, але не світ-імперій. І це так. Дійсно, велика частина кочівників-скотарів не досягала рівня редистрибутивних суспільств – вождіств різного ступеня складності і серед них ксенократичних квазімперських політій і кочових імперій. Інша справа, коли ми говоримо про місце кочівництва в рамках періодизацій всесвітньої історії, то не можна закривати очі на те, яку роль кочові імперії зіграли в історії всіх землеробських цивілізацій і, тим більше, в історії першої світ-системи» [128, с. 250].

Порівнюючи тюркську цивілізацію з мореплавцями у світовому просторі, М. Крадін підкреслює: «Як мореплавці, тюрки забезпечували зв'язок потоків товарів, фінансів, технологічної та культурної інформації між островами осілої економіки і урбаністичної цивілізації. Тюрки не тільки справили великий вплив на культурний і політичний розвиток Старого світу, а й сприяли середньовічній глобалізації XIII століття – першої в історії людства, яка, в кінцевому рахунку, стала причиною загибелі першої світ-системи XIII – XIV ст.» [127].

Отже, на думку багатьох авторів, кочовий спосіб життя – це особливий, досить специфічний світ, багато в чому незрозумілий, незвичний для представників осіло-землеробських товариств. Однак це жодною мірою не применшує ні оригінальності соціально-економічних і культурних способів адаптації тюркських кочівників до зовнішнього світу, ні їх внесок у світову історію.

Світ-системний підхід як ніколи актуальний при аналізі умов розвитку соціально-економічних, політичних, світоглядних інституцій сучасних тюркських держав, які не бажають бути «периферією» глобального світу і

світової історії. Сьогодні конгломерат тюркських держав об’єднується і створює свій світ-системний центр, який, за визначенням І. Валлерстайна, глобально «організовує економічний простір, куди стягуються фінансові та торговельні потоки, викачуються з периферії ресурси» [51, с. 76]. У цьому контексті, на думку І. Валлерстайна, саме глобальне розширення капіталізму, інтеграція всього світу в одну мікроекономіку є передвісником потрясінь, оскільки можливості зовнішньої, екстенсивної експансії вичерпані.

Капіталістична мікроекономіка (центром якої і стають країни євразійського континенту і країни Азії) в підлеглому вигляді містить численні елементи, що фактично успадковані від минулого та функціонують за іншою логікою. Традиційний марксизм бачив у цьому тільки «пережитки» минулого, які гальмують більш розвинуте майбутнє. Світ-системний підхід знімає цей методологічний радикалізм (боротьба формаційного й цивілізаційного підходів) і дає можливість пізнати так звані некапіталістичні структури й відносини, які формують реальні світ-економічні системи сучасного світу. Так, наприклад, у країнах Центральної Азії, Казахстані відбувається активна боротьба лібералізму з пережитками радянського комунізму і, як результат, виникають теорії «народного капіталізму», який, на думку їх прибічників, і приведе ці народи до «світлого майбутнього».

Тобто, ми говоримо про некапіталістичну природу певних структур, тому що в класичній парадигмі капіталізм визначається як спосіб виробництва без урахування притаманних йому ідеологічних, духовних, культурних складових. В епоху глобалізації саме «некапіталістичні структури» вибудовують різного роду конкурентні соціальні конструкти, міфологеми, ідеологеми які допомагають державам, як певним регіонам світу (світ-економікам, світ-системам), виділятися і пропонувати світові свій образ. Прикладом може бути Туреччина, Казахстан та інші країни тюркського простору.

В економічно зміцнілій Туреччині все частіше лунає думка про те, що «з кожним минулим днем Європа має потребу в Туреччині більшу, ніж Туреччина у Європі». Статус країни – кандидата у члени ЄС вважається великим досягненням, не беручи до уваги той момент, що ця ідея поступово втрачає популярність серед населення [192, с. 36]. Економічна ситуація в Турецькій Республіці протягом останніх років загалом характеризувалася збереженням позитивної динаміки розвитку. В той же час на тлі посилення негативного впливу на турецьку економіку з причини рецесії в Єврозоні, громадянського конфлікту в Сирії, нестабільної ситуації в Єгипті, анексії Росією Криму, а також внутрішньо-турецької політичної кризи уряд Туреччини продовжував здійснювати комплексні заходи щодо галузевого, регіонального та інвестиційного розвитку економіки країни. Основні зусилля були спрямовані на зменшення негативного сальдо зовнішньої торгівлі та девальвації турецької ліри відносно основних світових валют. В цілому дії турецького уряду зосереджені довкола забезпечення в країні належних соціально-економічних стандартів і посилення ролі країни в групі країн Великої двадцятки [192, с. 40].

Тому використання методологічного концепту світ-системного підходу дозволяє активно задіяти і застосувати системно-історичний метод, про який ми говорили вище. Системний принцип при аналітиці світо-соціо-економічних відносин починає евристично продуктивно працювати тоді, коли ми об’єднуємо його з історичним аналізом. Тоді ми бачимо також і динаміку глобального розвитку світ-системних структур, а не тільки механізми їх функціонування, що актуально в дослідженні феномена тюркської соціальності.

Вище вже йшлося про те, що світ-системний підхід як ніколи актуальний при аналізі умов розвитку соціально-економічних, політичних, світоглядних інституцій сучасних тюркських держав. І щоб презентувати

концепт тюркської соціальності, необхідно зрозуміти історію соціального конструювання як свідомого перетворення громадських інститутів і процесів у соціокультурній діяльності народів тюркського світу. Розвиток тюркської соціальності, очевидно, виходив із факторів зростання чисельності населення, процесів міграції, що супроводжувалися захопленням та освоєнням нових територій, що вимагало конструктивних рішень по організації військової, політичної, трудової, духовної сфер.

Тому конструктивна діяльність завжди відігравала важливу роль у формуванні життєвого укладу, який породжував стійкі норми соціальної культури, які, в свою чергу, забезпечували динамічну стійкість суспільства. Завдання якраз і полягає в тому, щоб за допомогою методології соціального конструктивізму здійснити аналіз сформованих традицій, які стали і стають передумовою формування нових зразків діяльності, котрі згодом набувають статус традиційних.

Говорячи про особливості соціального устрою тюрків, насамперед зазначимо, що соціальне нами буде розглядатися як особлива структура, яка виявляється в житті людей як унікальний порядок їх взаємовідносин, а іноді й як особлива сила, що впливає на людей, існуючи начебто незалежно від них. Моделі соціальної реальності, в основу яких покладено принцип антропоцентризму, виявляють сутність того, що нам мислиться як соціальний світ тюрків [32, с. 156-160].

Інтерпретуючи саме так соціальне, можемо помістити в нього будь-яке індивідуальне явище людського культурного життя, узагальнити, виявити його закономірності і представити це узагальнення як пояснення, наприклад, феномена «тюркського світу», «тюркської етнонаціональності», «тюркської духовності» як в умовах давнини, так і сучасного об’єднання і відродження історичної суб’єктивності в калейдоскопі тюркських народів, держав.

Розглядаючи світ тюркської соціальності, слід звернути увагу на соціальне середовище як ту частину навколишнього середовища, яка містить в собі взаємодію індивідів, груп, інститутів. Соціальне середовище – модель, яка має виражений еволюціоністський характер, має в своєму розпорядженні можливість розгляду проблеми адаптації суб'єкта його діяльності в процесі історичного розвитку.

Моделі соціального середовища тюркського світу, тюркської цивілізації розроблялися вченими різних напрямків соціо-гуманітарного знання: П. Голубовський [71], М. Аристов [13], Л. Алаєв [4], Л. Гумільов [81], Н. Масанов [150], Р. Гроссе [75], С. Кляшторний [118], М. Аджі [3] та багато інших. Окремо слід виділити психологічний підхід до середовища (К. Мангейм [148], Т. Стефаненко [195], Д. Стоколс [269], О. Донченко і Ю. Романенко [85] та ін.).

Психологічні моделі цікаві тим, що допомагають зрозуміти не тільки особливості реакцій на ті чи інші стимули, а й поведінку людини в цілому. Саме в цьому моменті – поведінці особистості – перетинаються інтереси соціології, психології, філософії. Із позицій методології тут цікавим і продуктивним буде звернення до соціології культури К. Мангейма. Він виходить із того, що відмінність соціології від філософії полягає в функціональності першої, яка ріднить її з «розуміючою психологією», бо як і психологія, соціологія обирає основою для своїх досліджень не філософську «позицію об'єктивного аналізу» [148, с. 256], а досліджує культуру в зв'язку з процесами суспільного розвитку. Але для того, щоб пояснити трансформацію суспільного розвитку, необхідно обов'язково зупинитися на філософських принципах «причинності» та «історичності». Причинність використовується в тому випадку, коли як мета розглядається соціальне або духовне. Прикладом такого випадку і буде розгляд тюркської соціальності,

коли ми будемо визначати: що формує соціальне – духовне, або ж духовне формується соціальним [148, с. 295].

Гнучкість у питаннях методологічних демаркацій приводить К. Мангейма, в кінцевому підсумку, до постулювання історико-філософської соціології, науковим завданням якої є дослідження історичної динаміки, або ж побудова соціоґенезу культури (це, зокрема, підтверджує презентацію в подальшому дослідницьких робіт з проблем тюрків, в яких автори намагаються показати формування соціоґенезу).

Таким чином, історико-філософська соціологія останнім часом все частіше схиляється до мікро-соціологічного рівня, тому і змушена звертатися за підтримкою до психологічних, а точніше, соціально-психологічних теорій і концепцій. Більш того, як соціологічний метод може бути використана й феноменологія. Так, в межах феноменологічної соціології ми досліджуємо проблему сприйняття простору, тобто «степу». Але простір тут розглядається як простір в соціальному світі, в конкретному способі життя, який породжує як світогляд, так згодом і ментальність тюркських соціумів.

Для нормативного і, в першу чергу, структуралістського напрямку поняття «середовище» і «світ», мабуть, були не «родовими», в результаті чого тут частіше користувалися термінами «простір», «поле», «степ». При цьому позитивістські та структуралістські моделі соціального оточення людини залишали осторонь проблему світосприйняття й світорозуміння, тому в подальшому дослідженні ми приділимо цьому значну увагу.

Говорячи про соціум, будемо розглядати наявність стійких соціальних взаємодій, що характеризуються умовами і способом життя, спільністю культури. Філософія не просто виявляє кореляцію між поведінковою цінністю та інститутом, вона претендує на «пояснення» інституційної структури суспільства.

Соціальне конструювання, як раціонально-діяльнісний інструмент функціонування соціуму, має функцію, якою є відношення культури до майбутнього. Як справедливо зазначає С. Токарєв, у деяких архаїчних культурах час взагалі не має для людей реального значення, а майбутнє не має реальності й визначеності. У таких культурах неможливе планування як основа конструктивної діяльності [209, с. 113-118].

На думку О. Шпенглера, високорозвинена у багатьох відношеннях антична культура «ніколи не мала формального мотиву і мети внутрішнього розвитку», «ніколи не знала почуття майбутнього – напрямку життя, сенсу історії та, отже, не знала і турботи [245, с. 228]. Філософ констатує, що саме турбота є справжнім початком соціальності, який асоціюється з державністю. Тому античність під ім'ям держави знала лише випадкові політичні утворення – поліси, «позбавлені історично-формального змісту, енергії напрямку» [245, с. 455].

Уявлення традиційної тюркської історіографії про історичний процес були ще в давнину виражені фразою: «Принцип чергування розквіту й занепаду є не що інше, як Веління Неба». Тобто, давно-тюркська цивілізація існує в ритмі, наповненому змістом, з кожною датою свого календаря пов'язуючи певні події. Функція соціального конструювання – напрямок культури в майбутнє – цілком очевидно представлена в культурі древніх тюрків. Циклічний час лежить в основі світоглядних уявлень, що пояснюється ритмом життя кочівника і хлібороба. Для тюрків час часто сприймається через концепт простору, що знаходить своє відображення у формуванні загальних засад ментальності тюркських народів і відображення в мові. У подальшому викладі ми на цей аспект звернемо особливу увагу, презентуючи структуру світоглядних аспектів «Великого степу» та світоглядну модель світу, яка представлена тенгріанством – вертикальною схемою трьох світів – Небесного (Верхнього), Серединного (Земного) і

Нижнього (Підземного). Звідси йде традиція шанування духів, предків, святість і естетика поховань. У трирівневій моделі світу стверджується цілісність космосу, де земний простір – лише частина буття людини [164].

Просторово-часові форми дії ґрунтувалися у древніх тюрків через рух. «Рух по степу» – головна когнітивна модель ментальності древніх і сучасних тюрків. Людське мислення влаштовано таким чином, що, володіючи досвідом пізнання часу, людина використовує в якості його репрезентації засоби, пов'язані з образом простору, тобто відбувається «опросторення» часу. Як зазначає Омар Асель: «Кожен новий рік прирівнювався до створення нового світу, до акту першо-творення, в той час як старий світ вмирав. У древніх тюрків новий рік наступав 22-го березня (Навруз), коли природа народжувалася заново. Осілі землеробські східно-іранські й тюркські народи пов'язували з Наврузом уявлення про початок землеробських робіт, підготовку землі» [164].

Світогляд тюрків, що сконцентрований на русі, на думку Омара Аселя, вплинув на світогляд сучасних тюркських соціумів: відкритість світу, невибагливість у побуті, підпорядкування всього господарства зручному «перенесенню» в інше місце (скажімо, феномен юрти і в сучасному сприйнятті способу життя, наприклад, казахів, киргизів так і зберігся). Життя як вічний рух і повернення всього на круги своя. Психологічним виразом спрямованості у майбутнє є воля і цілепокладання.

Отже, із наведених вище прикладів можна зробити висновок про те, що тюркська соціальність виражалася в схильності всюди бачити послідовність стадій процесу спрямування до мети, що досягається конструктивним зусиллям народу, організованого державною владою. У статті С. Токарєва «Методологія соціального конструювання і соціальний конструктивізм як методологія» зазначається: «Для подібних культур характерний високий рівень диференціації соціального буття, в жорсткій структурі якого

практично подолано початковий хаос індивідуальних воль, уявлень та інтересів. До дрібниць налагоджена державна машина перетворює все суспільство в єдину цілісність, всередині якої кожна людина займає певну посаду, виконуючи обов'язок по відношенню до цілого» [209, с. 114].

Тому методологія соціального конструктивізму зі всією очевидністю дозволяє відповісти на питання про структуру соціального буття тюрків.

В основі поняття буття лежить переконаність людини в тому, що світ існує не тільки тут і зараз (цей факт незаперечно доводиться людським досвідом), а всюди і вічно (інтуїтивна діяльність свідомості). Єдність цих сторін становить саму загальну структуру поняття буття. Своєрідність людського існування виявляється також і в формі соціального буття, яке можна поділити на індивідуальне (буття окремої людини в суспільстві та історії) і буття суспільства в цілому. У зв'язках і відносинах, що утворюють соціальний світ індивіда і суспільства, проявляється нескінченне різноманіття діалектичної взаємодії між матеріальним й ідеальним, першою та другою природою, суб'єктивним і об'єктивним духом.

Відповідно до цього виокремлюються такі основні форми буття: буття речей, процесів, що містить в собі буття природи як цілого, і буття речей, вироблених людиною; буття людини, яке підрозділяється на буття людини як природної істоти і специфічне людське буття; буття духовного, що складається з об'єктивного і суб'єктивного духу; соціальне буття, що складається з буття окремої людини і буття суспільства.

Перелік основних категорій, за допомогою яких сучасна соціальна філософія описує соціум, культуру, доводить, що соціальна система істотно відрізняється від природних систем. Ці відмінності зводяться до таких:

1) множинність складових елементів суспільства, його підсистем, рівнів, а також їх функцій, зв'язків і взаємодій;

2) різна якість, неоднорідність соціальних елементів, серед яких, поряд з різноманітними матеріальними, існують ще більш багатобарвні ідеальні, духовні явища [135].

Ось чому при дослідженні суспільства особливо евристично продуктивним є комплексний підхід, що використовує методи як гуманітарних, так і природничих наук, свідченням чого може бути культурно-історична концепція пасіонарності Л. Гумільова [79].

На підтвердження цієї тези презентуємо кілька цитат з роботи Л. Гумільова «Етногенез і біосфера землі».

«Ми маємо право визначити етнос як явище енергетичне» [79, с. 324]; «Етнос в своєму становленні – феномен природний, основою його вивчення може бути тільки філософія природознавства» [79, с. 20], «етногенез – процес природний ...» [79, с. 168].

«... що вважалося абстракцією, існує, і воно вагоме й дієве. Значить, такі терміни, як «еллінська культура» (що охоплює Македонію і Рим), «мусульманський світ», «європейська цивілізація», що поширена й на інших континентах, «Серединна імперія» (Китай – етнічно вкрай мозаїчна країна) або «кочова євразійська культура» (тюрки і монголи), – не просто слова, а позначення технічно упредметнених і соціально оформлених видових відмінностей людства, сукупностей етнічних цілісностей, що стоять на один порядок вище тих, які доступні етнографам-спостерігачам» [79, с. 229].

Тут простежується очевидний методологічний зв’язок зі світ-системним підходом Ф. Броделя і цивілізаційною школою А. Тойнбі. Л. Гумільов пише про три постійно діючих фактор: «1) соціально-політичний, адже люди завжди встановлювали певний порядок взаємовідносин у своєму колективі; 2) технічний, бо немає і не було людини без знарядь праці; 3) географічний, оскільки гроші на прожиття беруться з навколишньої природи, а через те, що ландшафти Землі різноманітні, то

різноманітні й екосистеми, що включають людей. Цих трьох параметрів досить, щоб охарактеризувати будь-який гомеостатичний етнос, але динаміка етногенезу йде за рахунок четвертого фактора – пасіонарного поштовху, що виникає іноді на певних ділянках земної поверхні і породжує не один етнос, а групу етносів, названу суперетносом, тобто систему, в якій окремі етноси є блоками, ланками і підсистемами» [79, с. 307].

Таким чином, Л. Гумільов створив теорію етногенезу й пасіонарності, відійшовши від теорії лінійного історичного розвитку людства, де історія древніх тюрків у формаційній концепції розглядалася як якесь виключення з еволюційного процесу, виключення зі «способу виробництва» й однобічно вписувалася в назву «азіатський спосіб виробництва»;

3) унікальність основного елемента соціальної системи – людини, яка володіє широкими творчими можливостями, здатністю вільного вибору форм своєї поведінки, що і надає розвитку суспільства велику міру невизначеності, а отже, й непередбачуваності.

Обґрунтування цієї думки є однією із центральних тем у концепції Н. Масанова, який у 80-х роках XX ст. пропонував структурно-функціональний підхід до дослідження тюркської соціальності. Дослідник підкреслює, що різноманіття природно-природних умов, яке виявляється в особливостях географії, клімату, гідрографічного режиму, ґрунту, рослинного покриву, ландшафтної зональності та т. п., значною мірою визначило різноманіття типів і форм матеріального виробництва, господарсько-культурних типів, антропогеоценозів, а, отже, і способів виробництва. Іншими словами, географічна диференціація умов життєдіяльності людини цілком закономірно визначила виникнення й функціонування різноманітних способів адаптації людини до середовища, існування різних форм трудової діяльності і типів суспільного виробництва, оптимально відповідного ресурсному потенціалу кожної даної екологічної

ніші, а отже, й рівень та основні параметри цивілізаційного розвитку. Таким чином Н. Масанов у своїй роботі розкриває взаємодію всіх сфер буттєвості (діяльності) тюрків-номадів [150, с. 3]. Отже, при формуванні предметного поля щодо визначення соціальності тюрків ми будемо дотримуватись класичної інтерпретації соціального конструктивізму.

При визначенні структури тюркського соціального буття нами виокремлено позиції 4-х сфер суспільного життя тюркських соціумів: економічна, соціальна, політична, духовна:

1) економічна (матеріальне виробництво і відносини, які виникають між людьми в процесі виробництва матеріальних благ, їх обміну та розподілу);

2) соціальна (класи, соціальні верстви, нації);

3) політична (політика, держава, право);

4) духовна (форми і рівні суспільної свідомості, які в процесі суспільного життя утворюють те, що прийнято називати духовною культурою) [150, с. 9].

Компаративний підхід, як метод і як спосіб існування критичного мислення, раціонального узагальнення, естетичного світогляду, культурної аксіології, цивілізаційного досвіду, притаманний людському мисленню і людській життєдіяльності взагалі. Індивід, порівнюючи дані його свідомості об’єкти природного й суспільного буття, проявляє свободу свого мислення. Суспільство, створюючи умови для інтелектуальної свободи критичних зіставлень-порівнянь, відтворює «ідеальну» модель самосвідомості, що виходить за межі конкретної культурно-історичної традиції і моделі або типу філософування. Таким чином, порівняння стає актом здобуття внутрішньої свободи, а компаративістика – реальним здійсненням глибинного культурного та філософського аналізу [211].

Компаративний підхід допомагає прояснити питання екзистенції етнічної ментальності в широкому сенсі, розкрити сутність емоційного, ситуативного існування, прагнення до осмислення і свободи вибору.

Необхідно звернути увагу на сучасні моделі, що характеризують новий щабель розвитку філософської компаративістики. Так, у праці М. Тлостанової « Філософська компаративістика» міститься аналітика на роботи Е. Міллза і Р. Панікkара, які чудово ілюструють методологічну функцію крос-культурної філософії, в основі якої лежить компаративний підхід. Дослідниця зазначає, що «крос-культурна філософія Е. Міллза пропонує відмовитися від застарілого й відзначеного орієнталізмом поняття «компаративна філософія» [211].

Компаративний підхід і логічний прийом аналогії, який застосований при розгляді зазначеної проблематики, крім інтересу і доступного розуміння Східної цивілізації, сприяють усвідомленню і перегляду статусу Сходу в глобальному просторі, що, безумовно, вносить позитивні результати в нові філософські розробки. За словами А. Андріяускаса, «в історії цивілізації Старого світу особливе значення набувало те, що умовно можна назвати культурно-герменевтичним діалогом Сходу і Заходу» [81, с. 216]. Можемо припустити, що філософія майбутнього, використовуючи духовний досвід Сходу, все ж набуде статусу курсу практичної мудрості, тим самим допомагаючи осмислити й вирішити проблеми повсякденного життя, а не абстрагуватися від реальних запитів суспільства і множити складні теоретичні системи.

Аналізуючи діалог між Сходом і Заходом, зустрічаємось не тільки з компаративістським підходом, а й з порівняльним. Порівняльний підхід в структурі методології історико-філософського, культурологічного, гуманітарного пізнання не є тотожним відносно компаративної філософії як самостійного розділу історико-філософської науки (а також культурології) в змістовному і хронологічному аспектах. Порівняльний аналіз може діяти не

тільки при розгляді феноменів різних культур, а й всередині однієї й тієї ж самої філософської культури, наукової парадигми, навіть всередині одного напрямку [135]. Деякі вчені схиляються до думки, що порівняльною філософією займалися ще в ранньому Середньовіччі. Порівняльний підхід, як науковий метод у філософії, відомий давно, але як самостійний розділ філософського та історико-філософського знання став його органічною складовою, як прийнято вважати, лише у 30-40-і роки XX століття.

Метою порівняльної філософії найчастіше стає виявлення подібності та відмінностей в ментальній активності з акцентом як на універсальне і загальне, так і на особливе в філософських культурах. У компаративній філософії виділяються і синтезуються чотири основні сфери й підходи: філософський, релігієзнавчий, культурологічний і соціально-філософський. Соціально-філософський підхід розглядається переважно як цивілізаційний. При виборі та оцінці культурних характеристик, «образів мислення» і «систем мислення» підкреслюється штучний характер опозицій: «спіритуального», «інтровертного», «синтетичного» «суб'єктивного» способу мислення Сходу і «матеріалістичного», «екстравертного», «аналітичного», «об'єктивного» способу мислення Заходу [38, с. 213-218]. Отже, і прихильники компаративістики, і представники порівняльного підходів переконані, що філософія може стати важливим фактором пом'якшення міжнародної напруженості, зменшення можливості конфліктів у галузі культури та інших сфер соціуму. Вони стверджують, що тільки в галузі філософії можливе взаєморозуміння, адже в ній органічно відбивається культура народів.

Підсумовуючи, зазначимо, що вихідними науково-філософськими принципами і методами дисертаційного дослідження є системно-історичний, соціально-конструктивістський, світ-системний та компаративний підходи до аналізу феномена тюркської соціальності. Аналіз різних підходів до процесів розвитку соціальності у тюрському світі актуальний в практичному плані у

зв’язку з необхідністю концептуалізації феномена тюркської соціальності та її структур, зокрема поведінкових стандартів, які регулюють соціальні відносини, об’єктивовані в соціальну структуру тюркських суспільств.

Представлений методологічний пізнавальний рух визначення онтологічних, соціально-філософських підстав тюркської соціальності, який спрямований за схемою «від концепту до концепції», створює авторську систематизацію тюркської соціальності як особливого різновиду пізнавальної діяльності в сучасних умовах. Основою, концептуально-значущим поняттям у створенні концепту «тюркська соціальність» буде «національно-культурна пам’ять» тюркських народів. Тому саме соціально-філософський аналіз дозволяє краще зрозуміти трансформаційні глобалізаційні процеси сучасного світу, в якому тюркський світ, тюркська соціальність формують нову архітектоніку сучасного розвитку.

1.3. Концептосфера «Захід» – «Схід» в ідентифікаційних процесах тюркської соціальності

Методологічні зауваження щодо ідеології протистояння культур Сходу і Заходу через заданий постмодерном культурний поліцентризм, який сприяє, з одного боку, індивідуальній та колективній свободі, а з другого, – руйнує традиційну культуру з характерною для неї соціокультурною комунікацією, для якої властива жорстка соціально-рольова ієрархія, усталені релігійні норми, наявність символічно-міфологічного простору, відсутність, в певному сенсі, внутрішньої культури інновацій. Всі ці ознаки дуже характерні для сучасної тюркської соціальності, яка ідентифікується в сучасному світі зі Сходом. Тому наше дослідницьке завдання полягає в тому, щоб розібратись в трансформаціях перетину смислів глобального світу, де модель «Схід – Захід» стає програмним питанням: «В чому смисл такої гри?». Іншими словами, які

правила гри, критерії і принципи цієї особливої ситуації, керуючись якою люди вибудовують пріоритети: «Що головніше – Схід чи Захід?».

Соціокультурна трансформація історичних взаємин Сходу і Заходу складалася з різних взаємодіючих сфер – політичних, економічних, культурних, соціальних. При цьому архітектоніка соціальної взаємодії породжувала моделі протистояння і взаємозбагачення. Як зазначає В. Кемеров у роботі «Схід і захід: доля діалогу»: «Стереотипні протиставлення Сходу і Заходу по «лініях»: духовність – практицизм, космоцентризм – антропоцентризм, містицизм – раціоналізм, монізм – дуалізм, – значною мірою проявилися в час торговельної, політичної (в тому числі й військової), культурної експансії європейських країн на азіатські території. Зазначені опозиції природним чином позначилися в результаті тривалих спроб розвинених європейських держав встановити свій порядок на колонізованих територіях, відповідно – свій режим організації суспільного життя, а через нього – і свого способу взаємин, мислення і т. п.» [112, с. 9-10]. В цьому сенсі, слушно зазначає В. Кемеров, протистояння Сходу Заходу – це реакція на поширення європейського впливу насамперед в азіатських регіонах. У роботі Д. Свириденка є теза, яка дає нам можливості для цілісного розуміння західного ціннісного ареалу: «Провідні мислителі, ідеологи європейської ідентичності Юрген Хабермас та Жак Дерріда пропонують таку етичну та аксіологічну конструкцію: інтерналізація релігійної віри та толерантності, оптимізація зв’язків між політикою та капіталом, розвиток критичного мислення та розуміння суперечностей прогресивного розвитку, легітимізація боротьби за соціальну справедливість, виправдання принципу сили закону» [274, с. 90-91].

Підтвердженням цієї тези може бути позиція А. Ішмухамєдова, який у своїй статті зазначає, що проблеми самоідентифікації, тобто геополітичного, людського і культурного самовизначення, перед тюркськими народами

стоять дуже актуально. Автор стверджує, що «фальсифікація соціально-політичної, економічної і духовної історії тюркських народів почалася з Аристотеля і продовжувалась прихильниками "європоцентризму". Марксистська доктрина, як відомо, звела всі цінності людської цивілізації "до трьох джерел і трьох складових частин марксизму", в яких не знайшлося місця тюркській, арабській суспільно-політичній думці минулих періодів. Візантійські, римські й російські історики зі зневагою поставилися до внеску тюркських народів, до їх державних діячів і мислителів. Більш того, вони стерли з історичної арени тюркську цивілізацію і державу "Дешт-і-Кипчак". Ці спотворення, недооцінка внеску тюркських народів триває й понині» [102, с. 1].

Східні теми й мотиви розуміння специфіки соціо-ментальних особливостей і трансформацій в моделі «Європа – Азія» розглядаються в контексті нових геополітичних доктрин, суть яких в продуктивній взаємодії суверенних позицій, що становлять єдиний і різноманітний смисловий простір і загальну культуру. Але це в ідеалі, насправді ж превалювання західної ідеології європоцентризму очевидне.

Підтвердження чого ми знаходимо у праці В. Кемерова. Акцент на протистоянні та обумовлене Заходом розуміння специфіки Сходу, його прихованості, «сокровенності», «тонкості», «непіддатливості», «лукавстві» є наслідком європейського впливу, є фіксацією відповіді на цей вплив. І ця фіксація може бути осмислена не лише як характеристика Сходу, а й як непряма характеристика західного типу, представлена через його відображення в реакціях інших типів соціальності й культури. Іншими словами, певний тип діяльності, що видається за універсальний, стикаючись з різноманітними протидіями з боку інших типів, на які він поширює свій вплив, здобуває додаткові характеристики, конкретизується, але конкретизується, знов-таки, у відношенні до ситуації, до стану справ, створеного його експансією в інші соціальні і культурні простори.

Звідси можна зробити висновок про те, що проблема Схід – Захід – це проблема, що має європейське походження, що формулювання зв'язку Схід – Захід як однієї з головних культурологічних опозицій – формулювання, яке утверджується «західною» культурною традицією, що «сходоцентризм» є *відповідь* на той соціально-історичний і культурний *виклик*, який визначався претензією «європоцентризму» на поширення у всьому людському співтоваристві [112, с. 10].

Міжкультурний діалог «самоорієнтації» європейської культури зі сходом почав здійснюватися в моделі «діалогу з Іншим». В межах цієї моделі досить широко сформувався справжній культурний, науковий, філософський інтерес європейців до «східної мудрості», східних способів життя й думки. Як приклад можна процитувати Л. Васильєва, котрий порівнює Схід з колискою людської цивілізації. Схід – колиска світових цивілізацій. Саме на Сході «виникали и набували стійкої форми найдавніші соціальні та політичні інститути, сукупність яких визначили обриси найбільш ранніх модифікацій людського суспільства, а потім і держави. Недарма стародавні римляни, цивілізація яких багато в чому була дочірньою відносно близькосхідної, з повагою говорили: «Ex Oriente lux» («Світло зі Сходу») [53].

Починаючи з епохи Просвітництва, ми спостерігаємо активну захопленість східними темами західноєвропейських філософів (Ш. Монтеск'є, Д. Дідро). Санскритська література залишила безсумнівний слід в роздумах таких філософів, як Ф. Шеллінг, Й. Фіхте, Г. Гегель, А. Шопенгауер. Виявлялися загальні для східної і західної філософії мотиви, теми, постановки питань. Класики філософії і сучасні автори намагалися і намагаються осмислити взаємодію Сходу і Заходу в транскордонному бутті, знайти спільні наукові, релігійні, художні, духовні цінності, а також довести принципову можливість діалогу Європи і Азії в єдиному євразійському контексті. Це можна вважати одним із внутрішніх механізмів розвитку цивілізації.

Художні запозичення зі Сходу в західну культуру, літературу, міфологію, перенесення східних ідей, мотивів, образів на західний ґрунт мають багатовікову історію. Єдиним для багатьох міфологій Євразії є сюжет про виховання прародителя племені вовчицею. У цей ряд входять міфи Стародавнього Риму про Ромула і Рема, давньоіранські легенди про Кіра. У тюркських народів вовк сприймався як родовий тотем (приклад – походження правлячого роду Ашина). Розповіді про священного вовка, вважає академік В. Гордлевський, занесли в Європу саме тюркські племена [74, с. 7]. Епізоди еллінської літератури («новели» про Гефеста, Афродіту й Ареса в «Одіссеї» Гомера) і космогонічні міфи стародавніх греків мають азіатське походження. Великий полководець епохи еллінізму Олександр Македонський, який намагався органічно поєднати в своєму поході культури Сходу і Заходу, під ім’ям Іскандер став одним з улюблених персонажів поем Нізамі і Фірдоусі. Мають східні витоки жанри драматичної поеми і героїчні пісні, які були занесені хрестоносцями з Азії до Європи і котрі справили значний вплив на середньовічну культуру Заходу.

Тому в межах предметного поля нашого дослідження тюркської соціальності на базі різних джерел можемо говорити про внесок тюркських народів у становлення та розвиток світової цивілізації.

Перехід суспільства від дикості до цивілізації, за класифікацією Д. Моргана, як це виявляємо у працях А. Ішмухамедова, визначається трьома компонентами: плавкою заліза, винаходом писемності, утворенням територіального об’єднання [102].

Як зазначає А. Ішмухамедов, на Алтаї – прабатьківщині тюркських народів – в середині II і I тисячоліть до н. е., в період бронзового століття, почався розвиток металургії, виникла нова технологія плавки залізної руди в горнах, в результаті якої отримували чавун, тоді як в інших регіонах залізну руду випалювали й отримували «кричне залізо», яке придатне лише для

ковки. Свої ковальські горни і вироби із заліза тюрки Алтаю зберегли при переселенні в Європу [102]. Отже, тюрки активно використовували природні ресурси, тому що, очевидно, мали систему формування знання і передачу досвіду, свою писемність і багато інших чинників генерації суспільного життя. А це вже говорить про широку систему державної структури.

Створення тюрками державності характеризується такими ознаками: територія, військо, наявність чиновників – тарханів, беків і ін., кагана – абсолютного монарха. Це підтверджується китайською хронікою. Так, у «Книзі правителя області Шан» зазначено: «Держава складалася не з племінного союзу, а являла собою об'єднання – «ЕЛЬ», а в більш розширеному плані будун» [102].

Високий рівень розвитку тюркської держави дозволив продемонструвати досягнення в духовному й соціальному житті тюркських народів. Одним із прикладів є релігія тюрків – тенгріанство, смисли якої дозволили виникнути багатьом релігіям світу, про що ми будемо детально говорити в наступних розділах дисертації.

Саме на рівні зіставлення класичних зразків виявлялась подібність в осмисленні ключових проблем буття й мислення, суспільства і людини; втрачало свою прямолінійність протиставлення східного містицизму та західного раціоналізму, відповідно, – колективізму й індивідуалізму, споглядальності та активізму. Філософія вже в XIX столітті подолала межі простих протиставлень, стереотип яких «Схід-Захід» тримається й дотепер [12, с. 10-11]. Схід – «феномен», створений європейцями. Дійсно, європейське сходознавство не могло не висловлювати свою власну культурну приналежність, яка в кращому випадку «протегувала східним країнам і в гіршому – «нехтувала» культурою Сходу. Звідси й виникнення різного роду концепцій «європоцентризму» [12, с. 21].

Європоцентристські та сходоцентристські установки залишаються в

силі й до цього часу. Вони, з одного боку, перешкоджають плідній взаємодії, а з другого, – не обмежують використання чужого як засобу для досягнення власних цілей (у разі сходоцентризму – для модернізаторських, у випадку європоцентризму – для ресурсної та культурної стабілізації).

Поява нових незалежних держав в результаті розпаду системи колоніалізму загострила і дещо змінила проблему «Схід – Захід». Позначилися протилежні тенденції: перша, пов'язана з розумінням обмеженості «центристських» установок; друга, сполучена якраз із посиленням різного роду «центристських» настроїв, що виражають прагнення молодих держав до самоствердження, підняття їх культур до світового статусу. Сучасна колоніальна теорія, в якості одного із напрямків, дозволяє інтерпретувати виклики цивілізаційного розвитку для таких держав, як, наприклад, Україна, виходячи за межі системи «Схід – Захід»: «Зокрема, підходи теорії гібридності та постколоніалізму як частини сучасних досліджень глобалізації, є евристичними для аналізу сучасної соціальної та культурної ситуації в Україні, вивчення сутності та безпосереднього змісту військових загроз з урахуванням можливої перспективи» [271, с. 50].

Перша тенденція стимулювала розвиток компаративістських досліджень. Їх суть – порівняльне вивчення культур Сходу і Заходу, орієнтоване на встановлення загальних форм; такі форми виявлялися на рівні мови, літературних сюжетів, архітектурних мотивів, мисленнєвих схем, котрі проявлялися в різних традиціях на різних історичних етапах. Виявляючи схожість і відмінності, компаративістика начебто мала на увазі можливість «єдиної» – не західної і не східної – «всесвітньої літератури», «вселенської» філософії і культури, примирених в собі протилежних тенденцій, які не втрачають «жодного елемента» із загальнолюдської спадщини. Це була багато в чому штучна спроба синтезувати те, що в реальності протиставлялося, ворогувало, не допускало компромісів.

Проте поява і розвиток такого роду досліджень виражали тенденції новітньої історії, зростаюче розуміння необхідності дій різних соціальних і культурних систем. Однак проблема спільності різних культур таким шляхом вирішена бути не могла, оскільки порівняння вказували на формальну спільність, абстраговану від змісту реальних взаємодій. Більш того, порівняльні методики залишалися під підозрою, оскільки порівняльні вивчення національних стереотипів (наприклад, за американськими методиками) не знімали питання про те, наскільки вони – ці методики – є нейтральними (тобто, не виявляються прихованою формою реалізації «американоцентризму» або «європоцентризму»).

Відродження «центристських» ідей вже після того, як була цілком усвідомлена обмеженість традиційного протиставлення Сходу і Заходу, свідчило про появу нових соціальних сил, про мобілізацію ними всіх культурних ресурсів, що йдуть на користь самоствердження. Ці сили виявлялися між Сходом і Заходом як соціально-політичними системами, вони фактично утверджувалися як «третій» світ, але не могли миритися зі своєю «третьосортністю», тому використовували і традиційні противаги, і висували порівняно нові ідеї. Це була реакція на потребу відновлення законів гармонії та рівноваги, що спричинило виникнення соціально-філософської парадигми «євразійство», появу таких соціальних явищ, як «євро-іслам», тюркізація Німеччини, арабізація Франції. Появились сегрегаційні спільноти всередині однієї країни, цілі покоління діаспор, які існують відособлено і усвідомлено і не вписуються в інтеграційні процеси європейських держав.

І. Болдонова правомірно зазначає, що однією з впливових наукових та ідеологічних концепцій вважається теорія євразійства. Євразійство як рух суспільно-політичної думки і як філософський напрямок виникає в 20-х рр. минулого століття за часів революцій, лихоліття і краху старого світу. До класичного євразійства відносять історика і філолога М. Трубецького,

географа П. Савицького, історика, сина відомого вченого і теоретика ноосфери Г. Вернадського, юриста М. Алексєєва, історика, філософа Л. Карсавіна, історика Г. Флоровського. У другій половині ХХ-го ст. євразійське вчення було осмислено і доповнено географом і етнографом Л. Гумільовим. Таким чином, висновує І. Болдонова, «євразійство – це міждисциплінарне вчення, синтез передової наукової думки та істотний внесок в розвиток таких соціально-гуманітарних наук, як історія, культурологія, філософія, етнологія, правознавство, соціологія. Євразійці, відштовхуючись від культури, традиційних і національних цінностей певного етнокультурного середовища і соціально-політичних ситуацій, вибудовували в єдину систему поняття і категорії нового світогляду» [43, с. 6].

Формування й поширення теорії тюркізму найтіснішим чином пов’язано з громадською та науковою діяльністю кримсько-татарського просвітителя Ісмаїла Гаспринського (1851–1914). Його праці, що увійшли в історію суспільної думки кінця XIX – початку XX століть як цільна гуманістична ідеологія тюркізму, досить своєрідні – вони менш за все схожі на систематизований й аргументований компендій і носять скоріше фрагментарний та емпіричний, підчас декларативний характер. І. Гаспринський навіть не писав про «тюркізм» як такий, його хвилювала проблема «згоди» і загального прогресу тюркських народів. Залишаючись у сфері просвітницької діяльності та повчальної риторики, він не дбав про концептуальну розробку основ пантюркізму. Однак саме І. Гаспринському належить те формулювання, яке визначило програму пантюркізму, його гасло і кредо, моральний імператив, звернений до народів тюрко-ісламського світу: «Dilde, Fikirde, Işte birlik» («Єдність у мові, вірі і справах») [66; 67].

Спочатку жодних істотних відмінностей між «тюркізмом» і «пантюркізмом» не було. Префікс «пан ...» («все») означав лише поширення цього поняття на всі без винятку тюркські народи і не містив ніяких

претензій на піднесення цих народів над іншими. Поділ цих понять і протиставлення їх одне одному намітилися пізніше у вкрай суб'єктивних інтерпретаціях. Так, в Турецькій Республіці було прийнято позначати як «тюркізм» (Türklük) національну ідеологію й політику, спрямовану на консолідацію громадян цієї країни, в той час як «пантюркізм» (Türkcülük) уважався рухом, який претендує на втручання у справи «чужих тюрків» (Dıs Türkler), тюркського зарубіжжя. У радянській історіографії «пантюркізму» часто надавали особливого одіозного значення. На «тюркізм» це не поширювалося, хоча в радянських умовах «пантюркізм» і «тюркізм» за змістом залишалися синонімами [38, с. 213-218].

Дослідницькі та аналітичні американські центри протягом десятиліть активно пропагували ідеї пантюркізму. Нині пантюркізм розглядається не як геополітична доктрина, а скоріше як культурна парадигма. Американські політики не виношують планів створення єдиного тюркського політичного простору під домінантою Туреччини, а зацікавлені в підтримці суверенітету нових незалежних держав Центральної Євразії. Втім, до створення інтегрованого економічного і культурно-мовного простору, що має спільність інтересів, ставлення спокійне. Але пантюркізм небезпечний і в статусі культурної парадигми – така позиція необґрунтована ні історично, ні культурно, ні економічно, ні з позицій безпеки. Потужний удар по пантюркізму завдала організація «Договір про колективну безпеку», членами якої стали і дві тюркські держави – Казахстан і Киргизстан, а також ісламський Таджикистан. Туркменістан прагне до зовнішньо політичного нейтралітету.

Політики та експертне співтовариство вважають ідею пантюркізму надзвичайно ірраціональною, архаїчною і нереалістичною. Раніше в більшій мірі залучали стратегії, об'єднані в доктрину неоосманізму, яка передбачає домінантний вплив Туреччини на тюркські, але ще більш – нетюркські

народи і країни, які в різні часи входили до складу Османської імперії. Проте, доктрина неоосманізму так і не була сформульована і навіть осмислена [236].

Вимушена міграція, етнічна напруженість, етнічні конфлікти – все це наслідок, а причини – перерозподіл сфер впливу в геополітичному просторі і встановлення нового світового порядку. Аналізувати причини і наслідки такого соціального явища, як «етнічний конфлікт», покликані етнопсихологи, етноконфліктологи, історики, етносоціологи. Створюються цілі симулятивні науково-соціальні індустрії, що формують у свідомості мас симулякри знань і псевдо-понять.

Представник Заходу, С. Гантінґтон у знаменитій роботі «Зіткнення цивілізацій» зазначав: «Захід підкорив світ не завдяки перевазі його ідей, цінностей або релігії (в яку були навернені деякі члени інших цивілізацій), а саме завдяки перевазі в застосуванні організованого насильства. На Заході часто забувають про це, в незахідних цивілізаціях це пам’ятають постійно» [233, с. 210]. Підтвердженням справедливості цього висловлювання можуть служити слова колишнього президента Ісламської республіки Іран М. Хатамі, який по-своєму, з позиції ісламського Сходу, оцінює можливості діалогу і співпраці між відмінними культурно-політичними і релігійними системами. «Відкидаючи Захід, – говорить він, – ми хочемо звільнитися від його політичного, духовного, культурного та економічного панування, бо, будучи мусульманами, ми докорінно відрізняємося від людей Заходу за своїм світоглядом, за своїми цінностями» [234]. У своїй роботі «Західна цивілізація очима мусульманина» М. Ларі писав, що у сфері моралі Захід заздрить Сходу, оскільки моральні досягнення Сходу багатші й прекрасніші, ніж на Заході. У той час як Схід отримує користь із західної науки і виробництва, Заходу необхідно отримувати користь з етичних досягнень Сходу [134].

Ось чому використання компаративного підходу в нашому дослідженні дає можливість визначити фактори пом’якшення міжнародної напруженості,

окреслити механізми, що зменшують можливості конфліктів в галузі культури та інших сфер соціуму. Компаративний підхід дає методологічну підтримку у використанні крос-культурного метода, який дозволяє зрозуміти, як вчитися в іншого і збагачувати наші переконання одкровеннями та інтуїціями іншого. М. Толстанова ставить питання: «Як ми можемо зрозуміти щось, що не належить нашому колу? На це питання може відповісти тільки діатопічна герменевтика. Буквально це означає мистецтво розуміння шляхом перетину місць або традицій (dia-topoi), які не володіють загальними моделями розуміння» [211, с. 46].

Пошук методологічних основ компаративних досліджень та аналіз порівняння стають пріоритетними в соціально-філософських дослідженнях такого типу, тому що філософська компаративістика дає пізнання «горизонтального» і «вертикального» як культурно-географічного та історико-філософського. Це пояснює концепти «Схід» і «Захід» як культурні феномени з усвідомленням їх шляхів унікальності. Зрозуміти закони розвитку суспільного і соціального в напрямку реалізації людиною своїх сутнісних сил. На підтвердження цього звернемось до робот вітчизняного дослідника В. Зубова. Автор зазначає: «Життєдіяльність суспільних систем багато в чому пов'язана з їхньою внутрішньою неоднорідністю, обумовленою неоднорідною поліфонією соціальних суб'єктів та їх інтересів. Тому й розвиток суспільства – це складний процес самоорганізації людської спільноти в часі і просторі, це світ зіткнення інтересів різного рівня соціальних суб'єктів. Але як тільки людина перетворюються на абстракцію, відразу наступає розрив між соціальною теорією і практикою» [98, с. 40].

Подолання абстрактності – основне завдання сучасної соціогуманітарної і соціально-філософської науки, яка дає конкретне знання щодо суспільної гармонічної і справедливої організації. Якщо взаємодія сил неминуча, то перехід від конфлікту до мирного спів-буття можливий тільки

через взаємовизнання сторонами особливостей один одного. Спільність виявляється тоді не стільки ідеєю, скільки реальним (буттєвим, онтологічним) процесом, в якому сторони визнають особливості один одного, відповідно, коригують свої власні установки і домагання, виробляють загальні моделі, правила, норми, кодекси взаємодії.

Сучасність диктує нові смисли буття, адже сьогодні регіони, країни і культури не підкоряються одним і тим же соціальним, політичним і культурним стандартам. Перетин культур знімає радикальне протистояння глобальних моделей «Схід – Захід», «Європа – Азія» й архітектоніку світу, породжену зазначеними моделями. В межах теоретичних постмодерних розвідок, компаративістських дослідженнях простежується вплив тези про те, що порівнянність – абсолютна, непорівнянність – відносна.

Історичний погляд на діалог спонукає «розширити» уявлення про тюркську соціальність як про форму спілкування людей (соціальних суб'єктів в глобальному світі). Нова модель тюркського об'єднання ніколи не закликала ні самоізолюватись від решти світу, ні повернутися до давніх форм національно буття, ні застигнути в своєму нинішньому культурному стані. Гасло тюркської ідеології – модернізація без вестернізації, тобто науково-технічний прогрес без тотального запозичення західних цінностей.

Тюркська ідеологія в основу соціальності покладає оригінальну категорію пасіонарності (за Л. Гумільовим).

Л. Гумільов осмислив світову історію крізь призму етногенезу – народження, розвитку й загибелі етносів. Він уважає, що в основі етногенезу лежить пасіонарність – енергія особливого виду, яка зовні виражається в тій чи іншій моделі поведінки етносів. Пасіонарність, притаманна як етносам, так і людям, є особливим видом енергії живої речовини біосфери, яку відкрив видатний український і радянський вчений В. Вернадський. Умовно кожен народ проживає 1200–1500 років. Цей період поділяється на низку фаз –

вікових груп етносу. Історія народу починається з пасіонарного поштовху – вихідного моменту пускової системи, закінчується – фазою гомеостазу. Кожній фазі властиві панівні імперативи, наприклад: «Треба виправити світ, бо він поганий» – початкова фаза; «Будь самим собою задоволений, троль»– меморіальна фаза. «Віком» етносу і пояснюються певні моделі поведінки кожного етносу [79], тобто формування його (народу) соціального змістовного наповнення.

Народ як етнос, на думку Л. Гумільова, «... це колектив особин, що виділяють себе з інших колективів... Немає жодної реальної ознаки для визначення етносу, що застосовується до всіх відомих нам випадків: мова, походження, звичаї, матеріальна культура, ідеологія іноді є визначальними моментами, а іноді немає. Винести за дужки ми можемо тільки одне – визнання особи: «Ми такі-то, а всі інші – інші» [79, с. 320]. Тому можна зробити висновок, що етнічна ідентичність сучасних тюрків – це і є складова частина соціальної ідентичності.

Очевидно, що феномен соціальної ідентичності відноситься до розряду психологічних категорій, які дозволяють усвідомлювати й матеріалізувати свою приналежність до певної спільноти. Як приклад, наведемо розвиток держав Центральної Азії.

Конструювання держав Центральної Азії після розпаду СРСР пішло не за ознаками крайнього націоналізму, а в напрямку регіональної ідентичності. Так, експерти внутрішньої регіональної аналітичної платформи «Алмати – клуб» стверджують: «П’ять нових незалежних держав Центральної Азії – Республіка Казахстан, Киргизька Республіка, Республіка Таджикистан, Республіка Туркменістан і Республіка Узбекистан, опинившись у новій, багато в чому незнайомій для себе міжнародній ситуації, пройшли непростий шлях державного і регіонального будівництва» [159, с.23].

Шлях переходу від національної ідентичності до регіональної стає для тюркського ареалу держав стратогемою їх розвитку, моделлю, яка відповідає Європейському Союзу як регіональної формі.

Як зазначає А. Казанцев: «Регіональна ідентичність являє собою сукупність неформальних інститутів (або норм культури), які стоять за формально-правовими інститутами. На відміну від формальних правових актів, які можуть бути легко змінені, неформальні інститути досить стабільні, що задає залежність від попереднього шляху розвитку» [105]. Тому в подальшому, аналізуючи феномен тюркської соціальності, основний акцент нами буде зроблено на системі цінностей, ідентичності давньої тюркської культури та історії, яка стає основою уявлень про тюркську соціальність в сучасних умовах.

Типи соціальних систем в країнах Тюркського ареалу відрізняються один від одного за організаційною структурою та формами діяльності. У кожної з них є свої особливості, зумовлені політичною ситуацією, національними традиціями, менталітетом населення, рівнем розвитку економіки й соціальної сфери. Однак все це не суперечить їх належності до тюркської соціальної моделі, яка ґрунтується на таких принципах:

1. Одна країна – одна доля.

2. Різне походження – рівні можливості.

3. Розвиток національного духу.

4. Єдність в різноманітті.

Зазначені принципи стали доктриною самоідентифікації тюркських держав. Вони презентують метафізичну сутність гармонійного діалогу «Схід – Захід», який є єдиним спільним знаменником для всього людства. Ця соціально-політична стратегія є переконливим показником і прагненням знайти адекватні відповіді на виклики XXI століття.

Висновки до розділу 1

Здійснено аналіз ґенези філософського та соціально-гуманітарного осмислення феномену тюркська соціальність як онтологічного прояву «буття-разом», спів-буття відмінності та множинності; уточнено сутність феномена тюркська соціальність та визначено зміст зазначеного поняття; визначені основні методологічні засади дослідження феномена тюркської соціальності як об'єднуючої філософії та ідеології тюркських народів, життя яких глибокими корінням сягає в далеке минуле:

1. Особливістю дослідження ґенези філософського та соціально-гуманітарного осмислення феномена тюркська соціальність є виявлення та розвиток уявлень про еволюцію тюркського світу як «буття-разом», спів-буття відмінності та множинності. У такій онтології, яка не є «онтологією суспільства» в сенсі «регіональної онтології», але є онтологією «соціальності». Міждисциплінарний дискурс, щодо визначення тюркської соціальності презентує знання розвитку тюрків під впливом культур попередніх епох. Із найдавніших часів на великих територіях Центральної Азії проживали великі й малі народи, існували держави, які робили свій внесок у розвиток світової цивілізації. Серед них були кочові держави народів Центральної Азії, відомі під загальною назвою «тюрк».

Тюрки зливаються в єдину величезну кочову імперію від сходу Алтаю до Чорного моря, успішно проводячи зовнішню політику із сусідніми державами та імперіями.

Майже всі роботи з тюркської проблематики, особливо по стародавнім тюркам, представлені історичним науковим дискурсом. Існує одна важлива методологічна особливість: більшість із представлених досліджень презентовані в рамках декількох парадигм, які допомогли нам методологічно

коректно впорядкувати суміш різноманітних концептів з тюркської культури і частково описаної соціальності, а також належним чином структурувати досліджувану проблему. Виокремлено такі парадигмальні підходи, а саме: формаційної теорії в методології дослідження тюркської соціальності; модернізаційні теорії як інструмент постійного оновлення товариств, що характеризується структурно-функціональною диференціацією і утворенням відповідних форм інтеграції; філософські теорії антропологічного конструктивізму, еволюціонізму та позитивізму.

Визначено єдине смислове поле щодо аналізу тюркської соціальності теоріями еволюціонізму, позитивізму, марксизму: проблеми соціально-політичного розвитку кочового світу в працях європейських прихильників еволюціонізму і позитивізму вказують, що кочівники, зазвичай, розглядалися як приклад варварських народів, що стояли на кілька щаблів нижче цивілізацій хліборобів, а їх соціальний і культурний прогрес визначався впливом сусідніх осілих товариств.

Особливий інтерес для нашого дослідження представляють роботи, в основі яких лежить методологія цивілізаційного підходу. Цивілізаційний підхід дозволяє розглянути факт різноманіття культур, ідею єдності і загальної спрямованості історичного процесу. Цивілізаційний підхід вказує на зародження свого шляху, своєї долі для кожної культури. Так формується теорія локальних культур і теорія цивілізацій. Розгляд нашого предметного поля точно потрапляє в рамки цивілізаційної інтерпретації.

2. Методологічну основу дисертаційного дослідження складають системно-історичний, соціально-конструктивістський, компаративний, світ-системний та цивілізаційний підходи до аналізу феномена тюркської соціальності. Аналіз різних підходів до процесів розвитку тюркської соціальності актуальний і в практичному плані у зв’язку з необхідністю концептуалізації феномена тюркської соціальності та її структур, зокрема

поведінкових стандартів, які регулюють соціальні відносини, об'єктивовані в соціальну структуру тюркських суспільств. Зазначимо, що соціально-філософське осмислення тюркської соціальності спрямовано на дослідження соціокультурної логіки в умовах глобальної архітектоніки нового сучасного світу, на визначення принципів взаємин людей в різних культурах протягом людської історії. Соціально-філософський дискурс дозволяє здійснити комплексний і цілісний підхід до феномена тюркська соціальність, з точки зору потреб, інтересів соціальних суб'єктів та стратегії розвитку суспільства, реалізації людиною своєї стратегії життя. Тільки соціально-філософський дискурс дає можливість врахувати людський фактор і перебороти фрагментарність і міждисциплінарну замкнутість при здійсненні наукового пошуку. Тільки філософія покликана своїми специфічними засобами і можливостями визначати для людей світоглядні орієнтири, залучати їх до ефективних соціальних практик і, таким чином, відкривати для них світ мудрості. Філософія сприяє формуванню уявлення про загальну, універсальну форму культурного надбання людства.

3. З'ясовано, соціокультурну трансформацію феномену тюркська соціальність в ідеологічній матриці «Схід – Захід», що задається постмодерним культурним поліцентризмом, який сприяє, з одного боку, індивідуальній та колективній свободі, а з другого, – руйнує традиційну культуру з характерною для неї соціокультурною комунікацією, для якої властива жорстка соціально-рольова ієрархія, усталені релігійні норми, наявність символічно-міфологічного простору, відсутність, в певному сенсі, внутрішньої культури інновацій. Всі ці ознаки дуже характерні для сучасної тюркської соціальності, яка ідентифікується в сучасному світі зі Сходом. Протистояння Сходу Заходу – це реакція на поширення європейського впливу насамперед в азіатських регіонах.

Визначені проблеми самоідентифікації, тобто геополітичного, людського і культурного самовизначення. Ці соціальні механізми стоять дуже актуально перед тюркськими народами. Зазначається актуальність реалізації парадигми «сходоцентризму», як *відповідь* на той соціально-історичний і культурний *виклик*, який визначався претензією «європоцентризму» на поширення у всьому людському співтоваристві. Європоцентристські та сходоцентристські установки залишаються в силі й до цього часу. Вони, з одного боку, перешкоджають плідній взаємодії, з другого, – не обмежують використання чужого як засобу для досягнення власних цілей (у разі сходоцентризму – для модернізаторських, в разі європоцентризму – для ресурсної та культурної стабілізації).

Соціально-філософський погляд на діалог спонукає до «розширення» уявлення про тюркську соціальність як про форму спілкування людей (соціальних суб'єктів в глобальному світі). Нова модель тюркського об'єднання ніколи не закликала ні самоізолюватись від решти світу, ні повернутися до давніх форм національно буття, ні застигнути в своєму нинішньому культурному стані. Гасло тюркської ідеології – модернізація без вестернізації, тобто науково-технічний прогрес без тотального запозичення західних цінностей.

Основні положення та висновки розділу відображено в наступних публікаціях авторки:

1. Білокопитова Н. І. Сутність та зміст поняття «тюркська соціальність». *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя. 2015. Вип. 34. С. 156-160.

2. Білокопитова Н. І. Компаративний підхід до ґендерного питання в тюркських, перських і арабських суспільствах. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 87. С. 312-317.

3. Білокопитова Н. Аксіологічний підхід до симбіотичних україно-тюркських відносин. *Схід.* Маріуполь. 2014. № 5. С. 97-101.

4. Белокопытова Н. Развитие философской мысли при Махмуде Газневи. *Материалы Международной научной конференции «Туркменская литература эпохи Газневидов и духовная культура мира»* (4-5 декабря 2013 г., г. Ашхабад, Туркменистан). Ашхабад. 2013. С. 422.

7. Білокопитова Н. Аналогічний підхід до сучасної компаративістської методології. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2019» :* у 5 т. Запоріжжя : ЗНУ, 2019. Т. 4. С. 102-104.

8. Белокопытова Н. Творчество гения нации как вершина поэзии и философии мирового масштаба. *Махтумкули Фраги и общечеловеческие культурные ценности: Материалы Международной научной конференции*. Ашхабад: Ылым, 2014. С. 18-19.

РОЗДІЛ 2. ПАРАМЕТРИ КОНСТРУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОСТІ В ТЮРКСЬКОМУ СВІТІ ТА ПРОБЛЕМИ ЇЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ: ВІД ДАВНИНИ ДО СУЧАСНОСТІ

2.1 Структура тюркського соціального буття

При дослідженні соціальної структури йдеться насамперед про саме суспільство, в якому формуються соціальні відносини, відбуваються соціальні події та факти і переживається соціальне життя. Соціальна структура формує соціальні інститути та індивідів. Сім'я, освіта, релігія, політика і економіка, суспільні інститути є елементами соціальної структури. Індивіди, як дійові особи соціальної структури, також формують цю структуру. Отже, існує взаємний зв'язок між соціальною структурою, її елементами і суб'єктами.

Соціальні події і явища, що відбуваються в соціальній структурі, і є предметом соціальної філософії. Вони мають надзвичайно складний характер. Соціально-філософський дискурс дає можливість врахувати людський фактор і перебороти фрагментарність і міждисциплінарну замкнутість при здійсненні наукового пошуку. Нагадаємо, що соціальна філософія покликана своїми специфічними засобами і можливостями визначати для людей світоглядні орієнтири, залучати їх до ефективних соціальних практик і, таким чином, відкривати для них світ мудрості. Соціальна філософія сприяє формуванню уявлення про загальну, універсальну форму культурного надбання людства.

Визначаючи соціально-філософську специфіку досліджуваного предмета, зазначимо, що соціальним подіям та явищам притаманна така суттєва ознака як їх історичність – вони появляються як розкидані в часі та просторі. Через ці особливості багато соціогуманітраних наук і намагаються

пояснити соціальні події та явища з різних аспектів. З цієї причини соціальні інститути, соціальні події та явища розглядаються в міждисциплінарному аспекті через презентацію історичної перспективи. Тому в нашому дослідженні визначення соціально-філософської специфіки тюркської соціальності передбачає з'ясування світоглядного дискурсу, логіки становлення світоглядних трендів нового формату світу. Світ, культура, людина – основні універсалії, що впливають на формування соціальності.

Серед різноманіття визначень сутнісних характеристик поняття «соціальність» найбільш ґрунтовним і вдалим можна вважати дефініцію В. Зоріна: «Соціальність – сукупність придбаних людиною властивостей, що сприяють його життєдіяльності та інкорпорації в соціум. Соціальність – суб'єктивний підхід до процесу соціалізації. Однак соціальність не можна розуміти як процес самоосвіти та виховання: термін більш за все підходить для виразу цінностей, отриманих людиною безпосередньо від соціальної групи, виразником яких вона і стала… Поняття соціальності описує ситуацію, за якої актор діє безпосередньо від імені групи, представляє її інтереси, цінності, норми [96].

Різні аспекти феномена соціальності, його основних джерел, ідей і цінностей, з'ясування місця та ролі світоглядних засад в розвитку поліфонічних соціальних форм висвітлені у працях вітчизняної дослідниці М. Лукашенко [138; 139; 140; 142]. Соціальність, за її визначенням, – це «феномен, який відображає суспільні смисли та властивості суспільства, соціально конструйованих матриць, зв'язків, які стягує на собі особистість, наповнюючи їх індивідуальним досвідом. Соціальність є тією соціальною реальністю, яка унормовує людей, спрямовує їхні думки по відповідним траєкторіям смислових полів, і сама формується спільно уявленими смислами, цінностями і знаннями, які змінюються в результаті активної смислотворчості людей, їхніх соціально-філософських ідей» [141, с. 107-108].

Пошук теоретичних моделей, які б адекватно відтворювали природу та сутність тюркської соціальності, історію її розвитку і механізми, доцільно здійснювати через розгляд таких важливих понять, як «соціальність», «соціальне буття», «соціальний розвиток» та «ідентичність». Методологічну сутність цього поняття презентують вітчизняні науковці: О. Богомолов [41], В. Лобода [137], М. Лукашенко [142], В. Лях [144], Н. Микитчук [154], К. Осджан [166], Я. Пилипчук [170], В. Свириденко [272] та інші. Дослідники зазначають, що саме ці поняття дозволяють визначити сутнісні характеристики соціального, сприяючи виявленню притаманних йому причинно-наслідкових зв'язків. В нашому дослідженні це буде мати важливе значення. Соціальне буття тюркського світу презентує взаємозв'язок із природним, його специфіку. Категорія «соціальне буття» дозволяє розглянути реальний процес життєдіяльності людей у всьому різноманітті його проявів, що усвідомлюється здійснюючими його соціальними суб'єктами, суспільством [64, с. 86].

Аналізуючи феномен тюркської соціальності, ми обов'язково звернемось до джерела розвитку тюркської соціальності як сукупності матеріальних і духовних досягнень соціального організму: йдеться про культуру як натуру, «другу природу».

Зважаючи на наведену методологічну позицію, тюркська соціальність, як «одиниця» загального, в процесі необхідного буття і буде нами досліджена як суб'єкт геополітичної структури глобального світу.

Таким чином, буття тюркської соціальності ми визначаємо як еволюцію властивої їй культури, її різноманітні досягнення, організацію політичного простору, створену нею об'єктивну філософію та ідеологію в історичній динаміці. Існують різні теоретичні підходи щодо теорій соціального буття (модернізації держави й суспільства, тобто формування підсистем суспільства, від економічної до політичної). Тому доречно звернутися до роботи Х. Классена,

одного з творців концепції «ранньої держави», який недвозначно підкреслює, що держава «... є специфічний вид соціальної організації, що виражає специфічний тип суспільного ладу в соціумі» [260, с. 251].

Найбільш вагомими дослідженнями соціально-політичного устрою давніх тюрків є роботи радянських дослідників А. Берштама [30], В. Бартольда [26, с. 19-192], Л. Гумільова [81]. Поряд із дореволюційними російськими тюркологами, найбільш яскравим представником цієї школи в є В. Радлов [180]. В осмислення тюркського соціального буття значним є внесок С. Кляшторного [117; 118], Л. Васильєва [53], І. Кормушина [124], С. Васютіна [57; 58], Р. Рахманалієва [183] і багатьох інших.

Українська тюркологія також зробила значний внесок у вивчення соціально-політичного устрою ранніх тюрків. Серед вітчизняних дослідників насамперед слід назвати наукові роботи П. Савицького [187], А. Степанчено [194], Я. Пилипчука [170], В. Познанської [172], О. Пріцака [177; 178].

Дослідники тюркського суспільства на ранньому етапі багато уваги приділяли аналізу соціальних відносин у ньому, витокам державної влади, навіть робили спробу реконструкції окремих інститутів давньотюркського суспільства.

У роботах знаходимо аналітику факторів ускладнення тюркського суспільства, формування державності (Тюркські каганати), перехід на рівень кочових імперій, формування соціальних і політичних інститутів, процеси урбанізації в степах, комплексна характеристика влади і громадських систем в масштабах об’єднання древніх тюрків – ось тільки невеликі замальовки до матриці соціальної структури древніх тюрків. Не аналізувати зазначені аспекти не можна, оскільки саме вони є ментальними константами сучасної соціальної структури тюркських держав.

Тюрки в історію увійшли як феномен «племені-держави», або «держава, заснована на принципах спорідненості», правителі яких

здійснюють контроль за населеним, але спорідненість продовжує залишатися базовим принципом соціальної організації [260, с. 245-265].

С. Васютін у праці «Соціально-політична організація кочівників Центральної Азії пізньої давнини і раннього Середньовіччя» презентує моделі суспільних систем кочових імперій. Науковець описує ієрархічну соціально-політичну систему на степовому просторі, створюючи імперський соціальний універсум: «Незважаючи на збереження базових принципів соціальної ієрархії і пряму прив'язку положення індивіда до статусу його кланово-племінної групи, більш складний варіант соціальної організації виникає в зв'язку з оформленням в імперії багатоступінчастої (більше трьох-чотирьох рівнів) піраміди кланів, лініджів, племінних спілок. Така ієрархія включала: клан правителя і його оточення; плем'я (союз племен) правителя; племінні об'єднання номадів, які становлять основу армії; клани і племена кочівників, чия залежність виражалася в різних виплатах і данях; напівосілі племена периферії; підлегле осіле населення в степи і за її межами» [57].

Так, відповідно до інтерпретації тамга пам'ятника Шівет-Улан В. Войтова, в підпорядкуванні у Ільтерес-кагана після відновлення імперії на початку 90-х рр. VII ст. опинилося більше 60-ти родових груп і кланів. Тюркські каганати представляли собою класичні варіанти другої моделі». У фундаментальній праці Р. Рахманалієва «Імперія тюрків. Велика цивілізація» охарактеризована стратифікаційна соціальна структура тюрків. Автор описує складні форми суспільного буття та соціальні інститути тюрків: ель, питомо-сходова система, ієрархія чинів, військова дисципліна, дипломатія, а також наявність чітко відпрацьованого світогляду, який протиставлено ідеологічним системам сусідніх країн [183, с. 9].

Ель (тюркс. *іл* – земля) – специфічна форма організації держави у середньовічних тюрко-монгольських народів; військово-політичний організм, який об'єднує кочовиків під владою пануючої династії або

родоплемінного союзу (Великий Тюркський Ель, Киргизький Ель). Пам'ятники рунічного письма центральноазіатських імперій тюркських народів визначають цим терміном суспільне ціле, соціальну єдність.

Термін «ель» є надзвичайно полісемантичний. Ця соціальна категорія відома нам у багатьох тюркомовних народів в значеннях «громада», «сукупність людей, підданих». На думку Л. Гумільова, ель припускає насильницьке підкорення інших племен, як латинське «imperium» або російське «держава» [87, с. 34]. С. Кисельов розумів під поняттям «ель» об'єднання аристократії різних племен в організаційно згуртовану, із запозиченими у того ж родового ладу традиціями, аристократичну верству населення [113, с. 21]. В. Трепавлов розуміє під поняттям «ель» станово-адміністративні структури військової та родової знаті, яка могла об'єднувати і знать підкорених народів платників данини [213, с. 90].

Як вже зазначалось, складні форми суспільного буття і соціальні інститути тюрків: ель, питомо-сходинкова система, ієрархія чинів, військова дисципліна, дипломатія, а також наявність чітко відпрацьованого світогляду, який протиставляється ідеологічним системам сусідніх країн – всі ці характеристики чітко презентують систему соціального буття. Тут, очевидно, слід згадати теорію Л. Гумільова про пасіонарність етногенезу, де пасіонарність – здатність і прагнення до зміни оточення, а етногенез – природний процес, що проходить протягом понад тисячу років, залишає після себе сліди не менші, ніж повінь або викид лави з вулкану.

Говорячи про тюркський соціум, ми будемо розглядати наявність стійких соціальних взаємодій, що характеризуються умовами і способом життя, спільністю культури. Філософія не просто виявляє кореляцію між поведінковою цінністю та інститутом; вона претендує на «пояснення» інституційної структури суспільства. Тому розмову, очевидно, слід почати із тези, що тюрки – це народ Великого степу – серце Євразії, який

«простягнувся від Китайської стіни до Карпат, облямований з півночі смугою сибірської тайги, а з півдня – пустелями Іранського плоскогір'я й оазисами Персії. Великий степ в давнину греки називали Скіфією, перси – Тураном, а китайці – степом «північних варварів». Таким чином, Китай, Близький Схід, Візантія і Європа були хіба що рамкою, що обрамляє картину – тюрко-монгольський степ» [79, с. 28].

Історія Великого степу – це історія трансформації ментальних кодів нації тюрко-монгольських орд, які – освоювали кращі пасовища і переміщалися разом зі своїми стадами, іноді протягом століть, по величезних просторах, які природа пристосувала для їх фізичної конституції і способу життя [75]. Складна життєдіяльність степової цивілізації, в народному епосі традиційно пов'язувалась з таким образом, як кентавр – загадкова істота, напівлюдина-напівкінь. Як зазначає Рене Гроссу, все це пов'язано з суворими умовами природного степу. Саме в давнину з'являються перші праці, що містять правдивий опис традицій і звичаїв тюрків, їх розселення, найважливіші події соціально-політичної історії.

Характеризуючи трансформацію тюркської соціальності, Рене Гроссу описує, як саме вона формувалась, які фактори впливали на формування світоглядних орієнтирів тюркських народів: «…ніколи ці люди не були дітьми землі більше, ніж вони, ніхто не був більше, ніж вони, природним продуктом свого оточення; проте їх спонукальні мотиви та химерні вигини їх поведінки набувають ясність тільки тоді, коли ми намагаємося розуміти спосіб їхнього життя. Ці низькорослі, кремезні тіла – непереможні, оскільки вони могли виживати в таких суворих умовах, були утворені степом. Жорстокі вітри високих плато, суворий мороз та гнітюча спека вистругали їх обличчя з їх складчастими очима, опуклими щоками і рідким волоссям загартували їх м'язисті тіла. Вимоги життя пастуха, які диктуються сезонними пересуваннями в пошуках пасовищ, визначали їх специфічне

кочівництво і крайнощі їх кочової економіки, що диктувало їх відносини з осілими народами: відносини, що складаються з низки боязких запозичень і кривавих вторгнень» [75].

Степ для тюрків став етнічною самоідентифікацією. Відповідно сформувалися і норми соціальної культури тюркського світу – це норми, що породили культурну структуру світ-організму тюрків. Культурний зразок стає структурною частиною соціальної системи тільки в тому випадку, якщо він інституціоналізований. Тільки інституціоналізована культура здатна бути ефективною; така культура вносить загальновизнаний і вбудований в неї нормативний зразок, який є механізмом впливу на людей і можливістю формування соціуму.

Виходячи із зазначеного, доцільно, на наш погляд, ввести поняття «соціальний простір», який слід розглядати, за визначенням науковців, як категорію соціальної філософії для позначення розгалуженої системи суспільних зв'язків, у якій фіксується існування величезного різноманіття соціально-предметних об'єктів з точки зору їх упорядкованості, насиченості та ступеня охоплення, що виражає соціальне буття, яке перебуває в розвитку і формує впорядкований простір соціальної культури, що реалізується інституціональній нормативній структурі [64, с. 99]. Тому доречно проаналізувати такі структурні елементи соціального простору, як економічний простір, політичний простір, гуманітарний, духовний простір, тобто всі просторові форми, що відображають основні сфери соціального буття, яке перебуває у розвитку, будучи залежним від соціального часу.

Такими просторовими формами є соціальні інститути: 1) економічні – інститути, що організують господарську діяльність; 2) політичні – інститути влади; 3) сімейні – інститути, що регулюють статеві відносини, народження та соціалізацію дітей; 4) військові – інститути, що організують законну спадщину; 5) релігійні – інститути, що організують колективне шанування богів.

Під інституціональною сферою розуміється сфера відносин між людьми, які займають різне становище в суспільстві та беруть участь в економічному й духовному житті. Це породжує певний спосіб життя і тип суспільної свідомості. Цей спосіб життя і тип свідомості Р. Рахманалієв характеризує у своїй фундаментальній праці про багатовікову історію тюркських народів «Імперія тюрків. Велика цивілізація». Він задає фундаментальне питання, яке породжує аналітику проблеми соціальності тюрків: «У чому ж суть імперського мислення тюрків? Їх імперії, несхожі одна на одну, демонстрували за три тисячі років загальні основні риси. Тюрки прагнули до того, щоб змусити різні народи жити разом в гармонії, залишаючи їм, правда, під своєю, до крайнощі централізованою і деспотичною владою, їх ідентичність, мову, культуру, релігію, а часто і правителів» [183].

М. Амрекулов в ідеології пантюркізму оптимістично презентує межі давньої і майбутньої соціальності тюркського світу: «Близько 800 років тому жебраки, технічно відсталі тюрки-кочівники, гинули в міжусобицях під гнітом сильних сусідніх держав і звуження пасовищ. Не маючи жодних перспектив, вони породили Чингізхана-рятівника.

Опинившись на самому дні, Чингізхан разом із такими ж пасіонаріями зламав старий Клановий світ і об’єднав тюрків в найбільш прогресивну для того часу універсальну структуру громадян» [9]. Як стверджує автор, народиться новий, підприємливий народ-воїн з пайовою участю кожного від плодів завоювань. Спираючись на це, на небачену братську згуртованість, колективну синергію й дисципліну, ця купка героїв підкорить світ. А потім ці Нові тюрки стануть затверджувати всюди закони Єдиного Неба, якому вони поклонялися. Вони створять «Золоте століття», єдиний світ без феодальних перегородок і привілеїв, рас і держав, монополій вір і культур.

Євразія була об’єднана згідно з новою, господарськи прагматичною парадигмою мисліяльності тюрків: світ став єдиною торговою

транснаціональною корпорацією під владою нащадків Чингізхана. Як зацікавлені перехресні спів-власники, вони і здійснювали інтенсивний товарний, науково-технічний і культурний обмін між Заходом (Середземномор'ям) і (Далеким) Сходом, Північчю і Півднем. Тоді серця простих землян підкорила тюркська Ідея адекватного Небу правління, єдиної Законності і Правопорядку для всіх, Справедливості та Рівноправ'я вір, синтезу достоїнств всіх народів і культур, заохочення культурного обміну, правління морально кращих, видатних справою і талантом.

Як не дивно, але в роботі М. Америкулова зустрічаєм описану модель сучасної глобальної картини світу, до якої намагається дійти сучасне людство. А тюркська цивілізація презентувала глобальний світ за довго до сучасного часу. Автор пише: «Локальні держави і перегородки впали, утворилася єдина гігантська економічна зона вільної торгівлі і спілкування народів і культур, швидко росли міста без захисних валів, були мінімізовані держави-філії, бюрократія і податки, викорінені розбій, хабарі й побори, заохочувалися наука й освіта. Плоди цього великого Татарського світу "пробудили" Європу, цивілізували її і дали досі замовчуваний поштовх епосі Відродження» [9].

Однак 500 років тому, з відкриттям Нового Світу і дешевих морських шляхів, розвитком капіталізму (індустріалізму) почався повільний занепад тюрків і загибель найбільшої з усіх імперій. Але, незважаючи на нескінченний ланцюг поразок і відступів, загибель стародавніх богів і майже повне зникнення самої кочової цивілізації тюрків, остання не загинула! Нині її вільний богатирський дух знову оживає, як птах Фенікс, що відроджується якраз через 500 років. Час нових гунів прийшов! Витіснив тюрків і нині старіючий, що вбиває себе руками терористів, пересичений світ золотого Теля буде знову вражений «бичами Бога», довгими стрілами 5 небесних «воїнів духу» [9].

Представлені витяги з історикософських робіт яскраво демонструють основу та ідеологію тюркського світогляду в соціальному спектрі.

Як ми переконалися, відправною точкою світогляду тюрків є усвідомлення того факту, що вони один з найдавніших народів на Землі. Як зазначає Р. Мухаметдінов: «Це підтверджується тим, що тюркська лексика присутня в шумерській (Азія), етруській (Європа), індійських (Америка) і індоєвропейських мовах» [156].

Повертаючись до праці Р. Рахманалієва «Імперія тюрків. Велика цивілізація», ми також знаходимо підтвердження складної структури соціогенезу тюркомовних народів. В роботі констатується, що тюркомовні народи в західній частині Центральної Азії відомі з глибокої давнини, однак терміна «тюрк» тоді не існувало. Народ, що іменував себе «тюрки», склався на початку VI століття. «Тюрки VI ст. – це збірний народ, що утворився в результаті поєднання в єдину державу монголомовної орди Ашина, яка винесла з ординських степів войовничі традиції своїх предків, і тюркомовного населення Великого Алтаю. В середині VI-го ст. обидва ці елементи злилися в єдине ціле, створивши величезну державу від Жовтого до Чорного моря, успішно воювала з Китаєм, Іраном, Візантією і поширила ім’я "тюрк" на половину Азії» [183, с. 10].

Історія знає тюрків під різними іменами: хунни, гуни, уйгури, гулями, сельджуки, мамлюки, кипчаки, шейбаніди. І цей список далеко не повний. Європейці сприймали назву «тюрк» як загальне визначення всіх кочових племен Центральної Азії. Араби називали тюрками всіх войовничих кочівників на північ від Согдіани, які прийняли цю назву, бо початкові їх носії стали для кочівників-степовиків зразком доблесті та геройства. Надалі термін «тюрк» трансформувався і став назвою мовної групи. Так стали тюрками народи, що в VI-VII столітті не входили у Великий Тюркський каганат, – туркмени, азербайджанці, курикани (предки якутів) і багато інших. В кінці дохристиянської ери до тюрків починають зараховувати киргизів – світловолосих людей високого зросту, блакитнооких, які, скоріше, відносились

до палеоазіатів або тюркізованих індоєвропейців. Із того часу ця тенденція поширюється все ширше, оскільки тюрки прихильники екзогамії і одружуються на жінках не тюркського походження. Вони змішуються з усіма етнічними групами, що зустрічаються на шляху, а їхня мова має дивну здатність притяжіння, так що сьогодні вже неможливо вважати фізичну (брахіцефальну) ознаку характерною. По суті, не існує абсолютно чистих рас. [183, с. 10].

Без сумніву, без війни немає тюркського феномена. Це зовсім не означає, що інші народи обходилися без воєн. Але є такі народи, які утвердилися, незважаючи на війну, інші служили богу війни, треті покрили себе славою і здобули з неї вигоду, але їх доля безпосередньо не залежала від війни. Важко уявити, ким би стали тюрки в умовах загального миру. І справа не в тому, що у них не було інших чеснот, крім військових, – їхня батьківщина не могла бути колискою великої цивілізації. Добре вже те, що вона могла прогодувати їх, коли їх було не так багато, коли вони не билися за їжу і не допускали в свої землі сторонніх.

Будь-який демографічний вибух змушував їх вбивати один одного. Розділені на племена, тюрки могли вижити тільки за допомогою війн. Об'єднані в федерації, які Р. Гроссе вдало назвав «степовими імперіями» [75], тюрки могли існувати, тільки нав'язуючи волю сильного слабкому. У цьому випадку вони володіли такою ударною силою, яка вимагала неодмінного застосування. Вони і застосовували її проти багатих царств осілих народів. Захопивши трони трьох континентів – в Пекіні, Делі, Ісфахані, Дамаску, Багдаді, Каїрі, Константинополі, Алжирі, тюрки повинні були діяти так, щоб не втратити їх. Слід зазначити, що на завойованих землях найчастіше спостерігався небачений розквіт, наприклад Китай під владою Табгача, Іран під сельджуками, Єгипет під мамлюками, Індія під пануванням Великих Моголів. Що стосується Османської імперії, то це була одна з найбільших тюркських держав світу, яка спочатку була для ісламу мечем, потім – щитом.

Феноменом політичного розвитку Туреччини є виняткова роль армії. Османська імперія, яка була створена і підтримувана завоюваннями, принаймні в перші століття свого існування, була державою-воїном. Османська традиція тісних військово-державних зв'язків продовжувалася і в період Республіки, надавши збройним силам виняткову роль у суспільстві, що простирається і на цивільну сферу. Армія стала не тільки захисницею Республіки, а й стражем світського характеру держави і шести принципів кемалізму.

Економічна система тюрків була визначена їх життєдіяльністю. До основних видів відносяться: кочове скотарство, видобуток і обробка заліза, землеробство, торгівля.

Тюрки на базі різних державних утворень сформували і свою особливу систему економічних відносин, що об'єднує кочове скотарство та економічні ресурси осілого землеробського і міського господарства. В її основі притаманний багатьом цивілізаціям поділ праці як по горизонталі (професійна спеціалізація), так і по вертикалі (соціальна стратифікація), наявність мережі обміну, централізація та перерозподіл додаткового продукту.

Товарно-грошові відносини тюрків багато в чому були обумовлені Великим шовковим шляхом, який став генератором становлення міст, трансконтинентальної торгівлі, обміну товарів. Знайдені археологами монети тюркських каганатів VI століття свідчать про розвинуті товарно-грошові відносини тюрків [21]. Це стародавні часи, де тюрки, очевидно, змогли створити інституції економічних відносин, які багато тисячоліть тримали на плаву тюркську цивілізацію. Але інститут економіки, як умова розвитку тюркських держав, виникає з появою нових формацій, які поєднують у собі як ідеологію, так і світогляд.

Поняття «світогляд» співвідноситься з поняттям «ідеологія», але вони не збігаються за своїм змістом: світогляд ширше ідеології. Ідеологія охоплює лише ту частину світогляду, яка орієнтована на соціальні явища і класові

відносини. Світогляд в цілому відноситься за всією об’єктивною дійсністю і до людини [34, с. 291].

Цікаве трактування взаємозв’язку понять світогляду й ідеології подає В. Федчин: «Поняття "світогляд" не може бути ширшим ніж поняття "ідеологія", так само як поняття "ідеологія" не може бути ширшим від поняття "світогляд", оскільки мова йде про висловлення функціонування різних рівнів свідомості, про відмінність якісного визначення, які співвідносяться між собою, але співвідносяться діалектично, розчиняючись одне в іншому, не знаходячись в динамічному протиріччі» [225]. Отже, не завжди існує різке розмежування між ідеологією та світоглядом.

Поняття «ідеологія» співвідноситься з поняттям «культура», але вони не збігаються за своїм змістом. Ідеологію створює людина, тому ця категорія має хронологічні рамки. Наприклад, засновниками ідеології пантюркізму були Ісмаїл Гаспринський, Зія Гьокальп, Юсуф Акчура, а започатковано її було наприкінці XIX століття. Головною метою була консолідація тюркомовних народів, створення єдиної держави Великого Турану. Саме І. Гаспринський висунув оригінальне гасло, яке послідовники пантюркізму й надалі використовували: «Єдність у мові, думках і праці» [66].

Ідеологія кемалізму, засновником якої був Мустафа Кемаль Ататюрк, мала за мету перетворити османську Туреччину на Республіку Туреччину, вектор розвитку якої був повернутий в бік західної цивілізації. Її суть полягала в концепції націоналізму, переході писемності з арабської на латинську графіку, курсі на вестернізацію і зміцнення світськості держави, скасуванні багатожонства, наданні жінкам виборчого права та права на освіту, заміні шаріатського права, забороні на релігійну освіту – все це неоліберальні реформи Ататюрка. Як наслідок – в науковий обіг введена категорія турецьке «економічне диво». Ідеологія турецького націоналізму, висунута Кемалем, донині вважається офіційною ідеологією Турецької

республіки. Символом кемалізму є шість стріл, відповідно до шести принципів ідеології [241].

Зія Гьокальп [Ziya Gökalp] визначав засади турецького націоналізму гаслом: «Тюркізуватися, ісламізуватися та модернізуватися». За основу своєї філософії він взяв турецький націоналізм, підтримував ідею про те, що суспільству для економічного процвітання необхідно усвідомити важливість національної солідарності та єдності. Вважав індустріалізацію економічним ідеалом, якого можна досягти, лише дотримуючись теорій «національного господарства». При цьому наполегливо стверджував, що у свій час прийнята в Англії концепція національного господарства не була універсальною теорією. Тому турецьким економістам потрібно самим розробити наукову програму власної національної економіки. Визначаючи значимість національної культури і роз'яснюючи відносини між культурою і господарством, З. Гьокальп заявляв, що «в країні з невисоким рівнем економічного життя не можуть бути високорозвиненими науки, мистецтва, філософія, етика чи релігія» [24].

Інший філософ, який публікував роботи з економічної соціології, Сабрі Ф. Юльгенер [Sabri F. Ülgener], спочатку був економістом. У своїх працях він прагнув представити загальну картину економічної етики і мислення та намагався вибудувати історичне пояснення тих причин, за якими капіталізм не розвивався активно в турецькому суспільстві. Головне питання, на яке він намагався відповісти: «Чому в той час, як у західних суспільствах відбувається економічний розвиток за допомогою технологічних інновацій, такий розвиток не спостерігається в суспільствах Сходу?». На його думку, повинні відбутися зміни в поведінці та мисленні як споживачів, так і виробників на користь раціональності та ефективності, які й приведуть до зростання національного доходу, рівня зайнятості, інвестицій, споживання, заощаджень та

міжнародної торгівлі. Зазначимо, що С. Юльгенер шукав наріжний камінь економічного розвитку в характеристиках громадян окремої країни [24].

Мюбеджель Бєлік Кірай [Mübeccel Belik Kiray] більше схилялась до вивчання невеликих і короткострокових питань, ніж до дослідження всеосяжних і довгострокових проблем. Вона була впевнена в тому, що саме перша група питань має теоретичне вирішення. Головне – зрозуміти характер короткострокових змін і динаміку їх руху. Спираючись на ці погляди, М. Кірай в основній та оригінальній роботі прагнула визначити соціальну структуру доіндустріального міста Ереглі. Дослідниця висунула концепцію «буферних інститутів» [the buffer institutions], за допомогою якої пояснила те, як «інститути і відносини, не виявляються в жодній з двох базових структур, але перебувають в стадії становлення, допускають можливість інтеграції в умовах відносно більш різких і всеосяжних змін» [24].

Аміран Курткан Більгісевен [Amiran Kurtkan Bilgiseven] намагалася пролити світло на соціальну структуру і зміни в ній, індустріалізацію та соціальні проблеми дрібної промисловості. Коли вийшла її праця, названа «Економічне значення дрібної промисловості в Туреччині» [Türkiye’de Küçük Sanayiin Iktisadi Ehemmiyeti] (1962), в країні переважало сільськогосподарське виробництво. Тому дослідниця прагнула обґрунтувати необхідність дрібного виробництва для турецької аграрної економіки, пояснюючи переваги, зумовлені розвитком дрібної промисловості.

Книга Орхана Тюркдогана [Orhan Türkdogan] «Промислова соціологія: індустріалізація Туреччини» (Sanayi Sosyolojisi: Türkiye’nin Sanayilesmes) (1981) охоплює три періоди: Давню Туреччину, Османську імперію і республіканський період. Відносини між економічним і комерційним мисленням турецького суспільства і його соціальною структурою розкриваються через дослідження економічних, комерційних та індустріалізаційних процесів і розглядаються в історичному світлі. На думку

автора, процес індустріалізації можна оцінити тільки після ідентифікації його – суспільства – ідеології і визначення її місця в турецьких культурних кодах [24].

Отже, докорінні якісні зміни економічної складової життя тюркських суспільств (те ж можна сказати і про політичні та духовні інституції) визначались наявністю соціальних революцій, які можна назвати і презентувати як об'єктивну причину, що детермінує появу нової соціальної моделі, форми, реальності.

Визначаючи соціальну сферу як систему внутрішнього устрою суспільства, засновану на поділі праці, власності на засоби виробництва і національному факторі, ми не можемо не проаналізувати, що саме формує національний фактор, який в рамках діалектичного взаємозв'язку формує дух суспільства, його основу і силу життя. І тут ми будемо говорити про релігійно-духовну складову тюркської культури, цивілізації.

Починаючи з епохи хрестових походів, тюрки уявляються нам ревними прихильниками ісламу, проте їх ісламізм – це відносно недавній феномен, причому він не поширюється на всіх тюрків. Хоча іслам дуже давно, принаймні ще у VIII ст., вступив у контакт із тюрками і знайшов серед них вірних прихильників тільки поступово. Однак лише з XI ст. він став глибоко проникати в їх середовище. Проте існували специфічні тюркські (або, точніше, тюрко-монгольські) структури, всередині яких сформувалися перші цивілізації і які не тільки чинили опір ісламу, й атакували його, зберігши стародавні вірування, нехай і в дещо зміненому вигляді. Ісламізація широких мас в Центральній Азії стала фактом лише на початку XVII ст. Але й і в наш час є багато тюрків, які так і не прийняли іслам. У різні моменти своєї історії тюрки вбирали в себе великі світові релігії і часто прославляли їх своїми діяннями.

Центрально-азійська єдність міфологічних поглядів на природу і людину була зумовлена створенням особливого світорозуміння і світогляду,

загального для кочової цивілізації, які сьогодні вчені називають «тенгріанство». Про існування тюркського суперетносу, що володіє важливою властивістю – протиставленням себе всім іншим і з єдиною «тюркською душею», першим заговорив Л. Гумільов [78, с. 169]. Система тенгріанства, на його думку, була «відпрацьованим світоглядом, з онтологією, космологією, етикою і демонологією» [77].

Тенгріанство – це релігія древніх кочівників Євразії, тюрків і монголів; це сукупність уявлень про світ, про життя, що існували в тюркських народів задовго до прийняття ними ісламу і мусульманської віри. Як зазначає Мурад Аджі: «Тюрки знали, що це Тенгрі дав їм незвичайну силу і вміння, це він навчив орати землю, чого теж ніхто на світі не вмів робити. Чавунні сошники (родоначальники плуга) археологи знайшли якраз на Стародавньому Алтаї! Урожай тюрки прибирали залізними серпами, зерно вибивали залізними ланцюгами. На полях вирощували жито і просо. ...Зерно зберігали в глиняних глечиках. Для врожаю будували комори і клуні, кулі і ларі. А хліб випікали короваями в спеціальних печах. Робили це пекарі-каравайчі. Вони надавали хлібу круглу форму, щоб він був схожий на сонце ... » [3].

Релігією для тюрків, як стародавніх так і сучасних, є ідея історичної наступності буття. Відтворення і збереження суспільства через передачу релігійних цінностей і розвитку на цій основі соціальних відносин і духовних досягнень стає важливим завданням, від вирішення якого залежить тривалість буття суспільства, його розвитку або припинення існування. І підтвердженням цієї тези буде звернення до праць С. Ісмаїлової [101], В. Тішина [206], С. Кляшторного [116].

Упраці С. Ісмаїлової є посилання на Михайла Сирійського (XII ст.), який вказує на те, що «тюрки завжди проголошували єдиного бога, навіть у внутрішній землі, де жили, вони вважали видиме небесне склепіння богом. Вони вважають, що небо є єдиний бог "Тенгрі-хан"» [101]. Далі дослідниця

зазначає, що бог для тюрків (як у всіх світових релігій) представлений у вигляді єдиної, всемогутньої, абстрактної істоти. Це дає пояснення легкому прийняттю світових релігій тюркським етносом – у вигляді схожості основних канонів тенгріанства з основними канонами світових релігій. Ця релігійна система зародилася в надрах кочового суспільства Євразії до нашої ери і продовжує зберігати свої позиції й сьогодні у свідомості тюркомовних народів, незважаючи на зовнішню прихильність останніх до ісламу. Але поряд із власними віруваннями серед тюркомовного населення Центральної Азії і Східного Туркестану набули поширення релігійні системи, створені іншими цивілізаціями – буддизм, маніхейство, християнство, зороастризм [101].

Релігійні погляди тюрків вже не раз ставали об’єктом досліджень. Основні результати їх дослідження є в роботах С. Кляшторного, який реконструював релігійну систему стародавніх тюрків, виходячи безпосередньо із даних пам’яток давньо-тюркської писемності. Дослідник стверджує, що всі релігійні культи тюрків мали винятково соціальну природу: це і культ вовка, легендарного предку роду Ашина, і культ подружжя кагана, і хатун як земна іпостась небесної пари Тенгрі і Умай і т. п. Створюється міфологічний ландшафт національної пам’яті, який став для тюркської культури традиційним соціальним інститутом, соціальною матрицею їхньої духовності. І навіть в умовах сучасної модернізації тюрко-мовних товариств під впливом зовнішнього (капіталістичного / індустріального) фактору матриця духовності, традиціоналізму, в основі якої лежить релігія, залишається незмінною. У східних тюрко-мовних суспільствах відсутня «війна всіх проти всіх» [118, с. 124-130].

У цьому зв’язку слушно зазначає В. Бочаров: «Навіть у розвинутих за економічними показниками країнах Сходу держава домінує в економіці, особистість підпорядкована колективістським цінностям, "громадянське суспільство" або відсутнє, або відіграє пасивну роль. В результаті

авторитаризм, здебільшого у формі так званих "імітаційних демократій", представлений в політиці, право ж, яке декларує "права людини", не працює. Замість нього діють "неписані закони", які, як показують польові дослідження, сприймаються населенням як легітимні» [44].

Прикладом може бути Турецька Республіка, значну більшість населення якої складають мусульмани. Вона є по-своєму унікальною країною в тому сенсі, що одночасно належить ісламській цивілізації, має світську європейську модель державного устрою, є членом Північноатлантичного альянсу і вже більше сорока років йде шляхом приєднання до ЄС. Ця країна накопичила унікальний історичний досвід взаємовпливу мусульманської ідентичності та європейських орієнтирів розвитку, поєднання секулярної та релігійної традицій, взаємодії демократії та політичного ісламу.

Протягом понад півтора століття Туреччина являє собою цілий комплекс фундаментальних суперечностей у сутнісних сферах соціальної життєдіяльності: політичній, економічній, соціальній, культурній.

У числі політичних суперечностей – процес демократизації «по-Західному» (політична вестернізація), що тісно пов’язаний не тільки з проблемою політичних прав армії і духовенства, населенням країни в цілому, але і з проблемою взаємозв’язку Ісламського і Західного світів.

Отже, релігійні інститути, що організують колективне шанування богів, і в сучасних умовах залишаються рушійною силою тюркської соціальності.

Основним інститутом патріархату є сім’я. Будучи знаряддям суспільства, сім’я не тільки спонукає своїх членів до пристосування й підпорядкування, але діє в якості підрозділу уряду патріархатної держави, яка управляє своїми громадянами через глав сімей. Навіть у тих патріархатних суспільствах, де жінкам надані законні права громадян, все ж існує тенденція до того, що правління над жінками здійснюється виключно через сім’ю, і їх відносини з державою або незначні, або відсутні зовсім.

Оскільки взаємодія між сім'єю і суспільством істотно важлива, і без неї обидва ці інститути розпалися б, долі трьох інститутів патріархату – сім'ї, суспільства і держави – тісно взаємопов'язані.

Турецькі соціологи розглядають сімейний інститут як один із основних у соціальній структурі суспільства. «Як мова для нації, клітина для біології, як елементи для хімії, таке саме значення сім'ї для суспільства» – писав Махмут Тезджан у праці «Антропологія турецької сім'ї» [277, с. 13].

Сім'я для тюрків – це соціальна лігатура, смисл якої в прихильності як продукту тривалого соціального розвитку. І, як вже зазначалось, навіть в основі формування державності тюрків лежать родинні зв'язки. Про значення сім'ї у формуванні способу життя тюрків йтиметься в наступному підрозділі, а тут зазначимо, що саме сім'я, родина постають тим соціальним механізмом, який впливає на людські душі.

Американський політолог Ф. Фукуяма стверджує: «Саме в сім'ї людина набуває культури та навичок, які дозволяють їй нормально існувати в суспільстві і через яку цінності й досвід цього суспільства передаються від покоління до покоління. Міцні та стійкі сімейні та суспільні інститути не можуть бути засновані урядовим декретом, подібно, скажімо, центральному банку чи армії. Існуюче в реальних умовах громадянське суспільство завжди спирається на людські звички, навички, традиції і моральні підвалини – все те, на що політичні заходи здатні вплинути лише побічно і що найчастіше вимагає старанного плекання, з підвищеною увагою і повагою до культури» [228, с. 117].

Сім'я як соціальне буття поєднує та фіксує у свідомості наявність соціального, його взаємозв'язок із природним, його специфіку. Все це є основою, базою формування національного духу, ідентифікації людини в колі «*інших*». І з цього приводу дуже цікава і показова думка К. Байбосунова щодо визначення етногенезу тюрків-киргизів [23]. Автор зазначає: «Національний дух – це сила, яка здатна відродити народ у період труднощів і вести представника кожної

національності по шляху прогресу й розвитку. Властивими киргизам двома характеристиками цього феномена можна вважати **манасовість** і **пасіонарність.** Ці якості дозволяють нам говорити про особливості устрою киргизької державності в умовах сучасного націєгенезу» [23].

К. Байбосунов дає визначення, що таке манасовість – це світоглядне охоплення світу в цілісному його баченні, де немає ворога і чужинця, де всі свої. Манасовість формує у людини, з одного боку, такі якості, як відвага, стоїчні терпіння, героїзм, а з другого, – великодушність, відсутність прихованих ворожих почуттів до будь-кого, сприйнятливість новизни, здатність вчитися. Це вельми широкий огляд світоустрою – від своєї точки самосутності до безмежних просторів Всесвіту як проекції манасового духу особистості. У години випробувань боєм манасова людина завжди на виду, в бій іде першою, за спиною товаришів не приховується; для таких особистостей вважається ганьбою споганити честь свого роду, звідки він походить. Родова приналежність людини з давніх-давен виховує почуття корпоративного духу. Тому важливе значення в кочовому праві має *батьківська відповідальність* [23]. І далі дослідник продовжує розвивати свої думки щодо змісту поняття манасовісті. Не від людини спитають за її діяння і проступки, а від її батька; але, в свою чергу, батько відповідає за сина. Виховання чоловіка в киргизькій сім'ї під невсипущим контролем батька – не тільки велика школа виживання, а й становлення особистості. Помилки можна пробачити, можна їх виправити, але слабкостей батьківська відповідальність не допускає. Тому в кочовій цивілізації кожен на своєму місці і завжди готовий за всяку ціну виконати свої обов'язки перед родом і в цілому перед народом. Ніхто завчасно не прагне займати високе соціальне становище, поки не пройде життєві уроки, необхідні для правителя [23].

Ця думка дуже важлива в усвідомленні поняття «тюркська соціальність», оскільки ідея «немає ворога, і всі свої» дозволяє створювати

соціальну систему, за допомогою якої колектив здійснює своє панування над індивідом, привчаючи його до спільності і порядку.

Саме сім'я і релігія є основою традиціоналізму в сучасних тюркських суспільствах. Але тут також потрібно сказати про ще один інституціональний феномен, який вчить і передає покоління усталеним нормативним зразкам інституціоналізованої культури. Йдеться про освіту. Освіта – соціальна система, яка породжує знання про стандартизований нормативний порядок, завдяки якому життя суспільства організоване на колективних засадах. Як зазначає вітчизняна дослідниця І. Утюж, соціальний інститут освітніх практик реалізується в трьох основних світоглядних технологіях, а саме: технології «як повинно», «як потрібно» і «як хочеться» – вершини світоглядних і освітніх пошуків у цьому напрямку. Як результат, людина і її світ – у контексті розвитку трьох світоглядних схем – постають крізь призму двох методик: *організаційно-упорядкувальних* і *маніпулятивно-досягальних*. [222, с. 104.]. Отже, освіта покликана передавати від покоління до покоління цінності пануючої культури. Однак ці цінності змінюються, тому зміст освіти також має змінюватися. Загострений характер дана тенденція отримує у контексті викликів до освіти, які активно продукує Четверта промислова революція, просуваючи на передній план освіти утилітарні навички (наукова та фінансова грамотність, здатність до командної роботи, лідерство тощо), які можуть витісняти ціннісні змісти освіти [261, с. 148].

Простежити механізм трансформації освіти у тюркській соціальності можна на прикладі Туреччини. Перші навчальні заклади з'явились за часів Османської імперії у XV столітті. У Стамбулі, за наказом Мехмеда II, було збудовано 8 навчальних закладів релігійної спрямованості – «медресе». Після революції та проголошення Турецької Республіки у Конституції 1924 року було ухвалено низку законів про освіту та проголошувалась загальна обов'язкова безкоштовна початкова освіта. У 1928 році нова молода

республіка перейшла з арабської графіки на латинську. Такі перетворення значно спростили навчання дітей та стали значущим кроком у подоланні неписьменності. Турецька Республіка стала першою серед країн Сходу, яка ввела спільне навчання хлопців і дівчат у школах всіх ступенів [125].

Відтепер шкільна освіта в Туреччині ґрунтується на таких принципах: національна школа; світська; сучасна; народна. Школа вільна від будь-яких релігійних забобонів і, переслідуючи національну мету, спирається на наукові основи [161, с. 24-32].

Сучасна система освіти в Туреччині містить початкові та середні школи, ліцеї, професійно-технічні навчальні заклади, інститути й університети [125]. Існують як державні, так і приватні навчальні заклади. В Туреччині налічується близько 170 закладів вищої освіти (103 державних і 63 недержавних). Найстарішим закладом вищої освіти країни є Стамбульський університет, який веде свою історію з XV ст. і надає найбільш якісну освіту в країні. Крім нього, найбільшим державним університетом країни є університет в Анкарі [1, с. 277-281].

Держава бере активну участь у вирішенні кадрових проблем в університетах Туреччини. Тут можна виділити три напрямки. *Перший* полягає у відрядженні аспірантів на навчання за кордон. Після повернення до Туреччини стипендіати зобов’язані пропрацювати певний період у вітчизняних університетах і розвивати нові академічні програми, забезпечуючи більш ефективну педагогічну діяльність і пропагуючи нові ідеї. *Другий* напрямок – це розробка і впровадження спільних із зарубіжними університетами докторських програм, виконання яких веде до отримання подвійного диплому. *Третій* напрямок полягає в тому, щоб зосередити сили провідних університетів Туреччини, таких як Близькосхідний технічний університет (METU), Стамбульський технічний університет (ITU) та ін., на

наукових дослідженнях і докторських програмах для підготовки викладачів для менш розвинених вузів [82, с. 115-120].

У Туреччині на одного викладача припадає 25 студентів. В середньому в різних країнах світу цей показник змінюється обернено-пропорційно рівню доходу, досягаючи мінімуму в країнах з високим рівнем доходу і максимуму – в найбідніших країнах. Для порівняння: у Фінляндії та Франції на одного викладача в середньому припадає 16 студентів, в Австрії та Швейцарії – менше 10 студентів, в інших європейських країнах – менше 20 [82, с. 115-120].

Звання «ад'юнкт професор» (associate professor) і «повний професор» (fullprofessor) в Туреччині присуджуються міжуніверситетською радою та Радою вищої освіти залежно від виконання певних умов, що передбачають складання іспитів і написання звітів про оцінки з дисциплін, які вивчались.

Для того, щоб удосконалити процедуру просування академічних звань до міжнародного рівня, критерії для отримання наукового ступеня та вченого звання нещодавно були оновлені й доповнені вимогами публікацій у провідних міжнародних наукових журналах, а також якісними результатами з централізованих мовних тестів. Наприклад, асистент професора, щоб стати ад'юнкт-професором, повинен мати принаймні три оригінальні наукові публікації в журналах, включених до SCI. На практиці це число коливається від 5 до 15; три публікації не розглядаються як достатні [82, с. 115-120].

Отже, спадкоємці всіх кочівників постають як живий організм зі своїми специфічними законами і проявами, як частина людства, що складається з дуже різних елементів, але утворює чудову сукупність, яку можна назвати конкретним ім'ям: тюрки. Серед мудрих висловів про тюрка є одне, що особливо відповідає суті, на думку Р. Рахманалієва – тюрк подібний перлині в морській раковині, яка не має цінності, поки живе в своєму житлі, але коли вона виходить назовні з морської раковини, то набуває цінність, служачи прикрасою царських корон [183, с. 13].

Таким чином, для конструювання феномена тюркська соціальність, доцільним є звернення до категорії соціальне буття, яка покликана в першу чергу фіксувати у свідомості наявність соціального, його взаємозв'язок з природним. Тому буття тюркської соціальності ми визначили як еволюцію властивої їй культури, її різноманітні досягнення, організацію політичного простору, створену нею об'єктивну філософію та ідеологію в історичній динаміці ареалу тюркських держав. Концепт «тюркська соціальність» позначає велику групу народів, які в умовах слабкої соціальної диференціації і відсутності системи централізованої влади, здійснює примус до закону, тобто до формування інституційних відносин, здійснюваних зусиллями родової громади. Колектив завжди був нормативною культурою, яка визначала цінності, норми, цільову орієнтацію членів суспільства і впорядкування ролей в конкретній системі взаємодії.

Поняттю «соціального інституту» належить центральне місце в системно-структурному аналізі суспільного життя тюрків. Воно припускає можливість узагальнення, ідеалізації та абстрагування з різноманітних дій людей найбільш істотних типів соціальних відносин шляхом співвіднесення їх із фундаментальними цілями й потребами соціальної системи.

Визначено, що норми не вважаються інституціалізованими доти, доки вони не визнані більшістю населення, не є загальноприйнятими, само собою зрозумілими. Характеризуючи тюркську культуру як засіб існування соціального, слід визнати таку її особливість, як інституційність. Інститути – заклади, які забезпечують відносну стабільність зв'язків і відносин між людьми в межах соціальної організації суспільства. Засобами соціальної філософії ми розглянули соціальні інститути як певну сукупність установ, закладів, адекватних структурі тюркських суспільств; також і як сукупність соціальних умов і культурних зразків, що визначають стійкі форми тюркської соціальності. Аналізуючи економічний простір тюркської соціальності, нами

свідомо було зроблено акцент на боротьбі тюркських держав за ринки збуту товарів і послуг, створення прозорих і зрозумілих правил гри на всіх, в тому числі і локальних ринках тюркського економічного простору. В давні часи степовий пояс Євразії сконцентрував навколо себе ці чинники майбутньої сучасної глобалізації.

Визначені фактори ускладнення тюркських суспільства, формування державності (Тюркські каганати), перехід на рівень кочових імперій, формування соціальних і політичних інститутів, процеси урбанізації в степах, комплексна характеристика влади і громадських систем в масштабах об'єднання древніх тюрків. Така аналітика дозволяє виявити ментальні константами сучасної соціальної структури тюркських держав. Говорячи про тюркський соціум, ми розглядали наявність стійких соціальних взаємодій, що характеризуються умовами і способом життя, спільністю культури.

Соціально-філософський аналіз дозволив виявити кореляцію між поведінковою цінністю та суспільними інституціями, що поглибило розуміння соціальної культури сучасних тюркських народів в різних державних структурних одиницях глобального світу. Відповідно до життєвого світу тюрських народів і вибудовувалась соціальна система їх самозбереження та виживання: сім'я – рід – плем'я – суспільство – людство. Саме ця матриця й зумовила специфіку функціонування світоглядних настанов тюрків, особливості їх етнічного менталітету та етнічної самосвідомості.

Константою соціального простору для тюркської цивілізації стає степ. Степ для тюрків став етнічною самоідентифікацією. І тому сформувалися норми соціальної культури тюркського світу – це норми, що породили культурну структуру світ-організму тюрків, який реалізується через духовне бачення світу й донині.

2.2. Світоглядні настанови, поведінкові стратегії та соціальність тюркського світу

Культура етносу, її предметні форми, духовний зміст, а також людське співтовариство – це носії форм почування світу і форм мислення. Окрема людина опановує такими формами індивідуально, через різні форми діяльності і спілкування, мислення і навчання. Поза світом культури і людським співтовариством ці родові якості людини не розвиваються. Тобто, спосіб передачі родових якостей є етнокультурним, а не біологічним, генетичним, як у тварин. Індивід, вступаючи в життя, застає не тільки соціально-економічний устрій, а й певну культуру суспільства, матеріальні та духовні цінності. Для нього вони виступають передусім як умова реального буття. Тільки в процесі практичного привласнення індивідом соціального досвіду, матеріалізованого в культурі суспільства, його первинні біологічні потреби і почуття формують суто людські духовні потреби і здібності. До їх числа належить естетична потреба і естетичне відношення як здатність її задоволення.

Першу спробу вивчення тюрків і їх етногенезу зробив тюрок за походженням Махмуд Кашгарі (Кашгарський, тобто Махмуд з міста Кашгар) у своїй енциклопедичній праці «Диван лугат ат-тюрк» (Збірка тюркських говірок) [283]. Датована ця праця 1074 роком (466 рік за хіджрою), а єдиний збережений до наших днів рукопис з оригіналу був зроблений у 1266 році (664 рік за хіджрою) і зберігається у бібліотеці Міллєт Генель, Стамбул. «Дивані» аль-Кашгарі – пам’ятка тюркської культури, що відобразила етичні цінності й норми поведінки, специфічне світосприйняття тюркських народів в XI столітті. У книзі, поряд зі стародавнім зороастрійсько-шаманістським світоуявленням, відображені елементи нової ідеології – ісламу і такої його гілки, як суфізм [92].

Ось чому поняття «тюркська соціальність» ми презентували і будемо продовжувати презентувати з трьох точок зору: як структура, як носій соціальних феноменів, а також як результат і джерело взаємодії індивідів, соціальних груп та інших об’єктів.

Для нашого дослідження дуже важливо виокремити соціодуховну сутність тюркського етосу через сутність етнічного менталітету, сформованого на основі колективного підсвідомого, який породжує архетипи, та міфологічної складової, які разом формують «образ МИ».

В сучасний соціокультурний дискурс цілком органічно увійшло поняття «етосу» у значенні постійності у пристрастях, або ж «закону» в його чуттєво-емоційному і моральному сприйнятті дійсності як деякого порядку, властивого людям і культурам, як структури певної ціннісної матриці. І все це дозволяє визначити виражений «дух» і «характер» соціальних поведінкових стандартів того чи іншого народу, його культури.

Як зазначає К. Гірц: «... недавні дискусії антропологів з приводу етичних та естетичних аспектів тієї чи іншої культури, її аксіологічні елементи були зведені в поняття «етос», в той час як гносеологічні, онтологічні і космологічні аспекти – в поняття «картини світу». «Етос» того чи іншого народу – це тип, характер і стиль його життя, відмітні риси його етики й естетики» [69, с. 26]

Етнічна самоідентифікація в ментальності тюрків заснована на генетичному взаємозв’язку свідомого й несвідомого, міфологічного й релігійного, що впливає на свідомість індивіда, а також зберігається упродовж тисячоліть. Тому ми повинні говорити про усталеність архетипів тюркського етосу (як приклад, ми звертаємося до архетипів «Жер-ана» – Мати – земля, «Тайпа» – Рід – плем’я, «Кен-Дала» – Широкий степта ін.) [75].

Звертаючись до аналітики тюркської соціальності через виявлення світоглядних механізмів етосу, слід зазначити, що інтеграція людини в

соціальну спільність відбувається через залучення людини до «союзу» і його «закону». Положення про те, що норми культури народжуються з традицій, або ж у результаті свідомої кодифікації, що вони узаконені, тобто «законні діти» традиції, обумовлює діалектичність процесів встановлення нормативності та розвитку культури. Діалектичність ця виявляється в тому, що культура – це і продукт, і джерело нормативності: вона одночасно і збагачує людину, і збіднює її. Збіднює саме тому, що стримує її нормами, не дає реалізувати всі свої можливості [201].

Л. Гумільов зазначав: «Етнос – колектив особин, які протиставляють себе всім іншим колективам. Етнос більш-менш стійкий, хоча виникає і зникає в історичному часі. Немає жодної реальної ознаки для визначення етносу, що застосовується до всіх відомих нам випадків: мова, походження, звичаї, матеріальна культура, ідеологія іноді є визначальними моментами, а іноді ні. Винести за дужку ми можемо тільки одне – визнання кожної особини: «ми такі-то, а всі інші інакші». Оскільки це явище повсюдне, то, отже, воно відображає якусь фізичну або біологічну реальність, яка і є для нас пошукова величина» [80, с. 15]. Якщо винести за дужки останнє твердження про «фізичну та біологічну реальність», то всі інші його судження, в основному, правильно відображають історичну реальність етнічного розвитку людства.

Групи тюркських племен, що пішли під тиском кипчаків із степових рівнин Турана на береги Каспійського моря, в Передню Азію і до Дунаю, дещо пізніше брали участь в етногенезі туркменів, азербайджанців, турків і гагаузів. Для всіх цих народів епічні сказання відклалися в «Книзі Коркута» [152] у вигляді художнього відображення їх історичного минулого. Ця книга є історико-літературною пам’яткою народів у їх творчій традиції впродовж IX– XV століть. Зараз стає зрозумілим, що багато наукових концептів, точніше, ті поняття, які активно використовуються в науковому опису

(насамперед такі, як народ, культура, традиція та ін.), сформувалися багато в чому під впливом політичних та ідеологічних установок. Тому аналіз основ тюркського світогляду – це показник зрілості не тільки особистості, а й етосу, соціальних груп і спільнот загалом.

Давнім тюркам (як і сучасним тюркським суспільствам) було (і є) притаманне усвідомлення етнічної та культурної ідентичності. Стародавні тюрки в процесі духовної творчості створили своєрідну модель світобудови. Ця картина світу включає в себе образи простору і часу, морально-етичні цінності, екологічні принципи взаємодії з природою, способи співбуття з іншими народами і духовного освоєння світу.

Культуру тюрків можна охарактеризувати як культуру традиційного типу, в якій зберігається значущість міфологічного освоєння дійсності, враховується особлива роль міфологічної свідомості. Дослідження специфіки, параметрів і умов функціонування міфологічної свідомості є необхідним для розуміння складного, принципово іншого світогляду. В межах міфологічної свідомості на основі відповідного їй способу мислення виникає уявлення про надприродне буття. Так виникають світоглядні міфи про походження світобудови і людини. Вони розповідають про творіння космосу з хаосу, про кінець світу, про створення першої людини і перших пращурів народу, про культурних героїв, що дарують людям різні предмети культури, про походження природних і космічних циклів і т. п.

Як правомірно зазначив М. Попович, «міфологією історичну оповідь робить не її звернення до неприродного, а функція: вивести сучасність із певних історичних джерел, прийняти їх як "священні", вказати там норми поведінки й через ритуали (передусім свята) поєднати сучасність з "вічним минулим", відтворюючи його знову і знову через мистецтво і ритуал. Війна теж може сприйматися як своєрідне свято» [175]. Тому аналіз міфологічного – це фактично аналіз соціального, адже міф іманентний

соціальному буттю, служить фундаментом для розвитку всіх форм суспільної діяльності та свідомості, є нередукованим явищем.

Вчений-тюрколог Н. Аюпов висловлює переконання в тому, що в парадигмі здобуття незалежності тюркських держав Центральної Азії потрібно по-новому поглянути на низку проблем історії та культури тюркських народів. Він наполягає на тезі, що духовне відродження тюркських народів йде через осмислення своєї істинної історії, через відродження самобутньої культури. У цьому процесі доводиться долати різні перешкоди, що склалися за багато років залежного розвитку. Це, в тому числі, багато стереотипів наукового мислення, що склалися під впливом європоцентризму, великоросійських ідей, які продовжують чинити вплив на дослідження в різних областях науки [19].

Філософський розгляд процесу вироблення загально-тюркського світогляду презентує тюрколог Р. Мухаметдінов. Він обґрунтовує тезу, що саме світогляд має консолідувати й солідаризувати тюркські народи, а тому «не може бути суто релігійним, тим більше побудованим на базі цінностей будь-якої однієї релігії, оскільки в тюркському світі є кілька конфесій: іслам, християнство, буддизм, іудаїзм, а також язичницькі вірування. Крім цього, є великі маси населення, що орієнтуються на світський спосіб життя. У жодній тюркській державі жодна релігія не є державною» [156].

Р. Мухаметдінов стверджує, що об’єднуючий тюрків світогляд складається з тих поглядів і цінностей, які своїм корінням сягають споконвічно тюркських уявлень про природу, людину і світ, які сформувалися задовго до появи світових релігій [156]. Звісно, тут ми повинні говорити про основу основ тюркського етосу – про релігію Тенгрі, тенгріанство як ідеологію відновлення та об’єднання багатьох тюркських спільнот.

Н. Аюпов зазначає, що дослідження «тенгріанства, перш за все, вимагає всебічного і комплексного вивчення філософсько-культурологічної

спадщини давньо-тюркської культури. Її вивчення необхідно провести на принципах наукового об'єктивізму, подолавши європоцентризм і стереотипи, закладені в західній і російській тюркології. Вимагають нового філософського осмислення пам'ятки давньо-тюркської писемності, творчість мислителів давнини і середньовіччя, що складають основу духовної культури тюркомовних народів» [19].

Тенгріанство як феномен давньо-тюркської культури сьогодні є об'єктом вивчення багатьох дослідників. Достатньо лише перерахувати такі прізвища, як С. Аязбекова [20], О. Сулейменов [197], Т. Сулейманов [195], А. Касимжанов [110], О. Сегізбаєв [188], Н. Оспанули [168], А. Кодар [121], Г. Телебаєв [200], О. Ніконов [159], М. Аджі, [3] та інші, які розкривають перед нами все нові й нові аспекти тенгріанства як основи кочового світогляду, його характерні риси в контексті аналізу тюркського світоглядного комплексу. У працях названих дослідників розкриті історична й соціокультурна обумовленість кочової ментальності, синкретична основа формування, складові її фундаментальних понять.

Верховне божество – Тенгрі (небо) приналежне верхньому світу. На відміну від неба – частини космосу, він ніколи не іменується «Кек» («блакитне небо», «небо») і «калик» («небесне склепіння», «близьке небо»). Тенгрі, іноді разом з іншими божествами, розпоряджається всім у світі і, зокрема, долями людей: «розподіляє терміни (життя)», дарує каганам владу, посилаючи їх народу, і мудрість, карає тих, хто згрішив проти каганів, «караючи» кагана, вирішує державні та військові справи [согдомовний Бугутський напис (6 ст.) згадує про постійні «питання» кагана до бога (богів)]. Тенгрі неявно антропоморфізований: наділений деякими людськими почуттями, словесно висловлює свою волю.

Аль-Фарабі у своїй творчості, слідуючи тюркським традиціям, розгортає одну з основних філософських проблем – проблему людського

щастя. У тенгріанстві як світогляді одним із центральних концептів-понять є «кұт» – щастя. Тенгрі розподіляє не тільки життя і час людині, дарує їй долю, а й розподіляє «кұт» – щастя. «Бахит Берсін» – один із головних світоглядних символів тюркських народів [19, с. 218].

Ауезхан Кодар у своєму філософському аналізі приходить до того, що «Ідея Тенгрі – ідея початкової даності й реальності світу. Вона пройшла довгий шлях від анімізму й тотемізму до генотеїзму та монотеїзму. На жаль, на етапі монотеїзму вона конвертувалась із маніхейством, а далі була пригнічена ідеєю Аллаха і філософськими ідеями буддизму. Проте, і в цей час, в епоху середньовіччя, вона продовжувала існувати незалежно від панівних культів. ...Тенгрі – це бог можливості, чиста креативність, невгамовна в здатності створювати все нові сюжети буття» [19, с. 9].

Таким чином, на думку Н. Аюпова, «тенгріанство необхідно розглядати в цілісності як відкритий універсальний світогляд, як реалізацію антропо-соціального відображення буття. Тенгріанство як відкритий світогляд, який зберігає свої внутрішні підстави, виступає як один із факторів культурної та цивілізаційної ідентифікації. Разом із цим, його універсальні прояви дозволяють рух до інтеграції, що є умовою духовно-культурної злагоди і єдності народів як в рамках окремих держав і регіонів, так і в світі в цілому. Специфіка та особливості ментальності, співвідношення загальнолюдських і етнічних цінностей, інтеграційні тенденції в світогляді тюркомовних народів в контексті становлення багатополюсного світу є умовами виявлення культурних, світоглядних і духовних підстав консолідації тюркомовних держав в сучасних геополітичних реаліях... » [19, с. 13].

Зазначена консолідація тюркомовних держав в геополітичних реаліях представлена як світова Тенгріанська цивілізація. На думку С. Аязбекової, Тенгріанська цивілізація – це цивілізація, створена на конфесійній основі. Поряд із буддистською, християнською і мусульманською цивілізаціями, вона

має світовий статус, оскільки тенгріанство, як монотеїстична релігія, набуло широкого географічного поширення і справило значний вплив на становлення буддизму, християнства та ісламу [20].

На основі Тенгріанської світової цивілізації виникає низка локальних цивілізацій Євразії – скіфо-сакська, тюркська, монгольська та інші. Всі ці цивілізації пов'язані з нею за «батьківсько-синівським» принципом (термін А.Тойбні), тому її значення набуває характеру провідного генотипу для всіх створених на її основі наступних локальних номадичних цивілізацій Євразії [20].

Територію Тенгріанської цивілізації, як остов, пронизував Великий шовковий шлях, який став одним із найефективніших механізмів взаємодії народів, цивілізацій і культур. Просування товарів, знань, мов, релігій, міграція населення, міжнаціональні шлюби – це далеко не повний перелік міжцивілізаційних контактів. Великий шовковий шлях, що тягнеться від Далекого Сходу до країн Середземномор'я, контроль над значною частиною якого зміг утримати і Тюркський каганат, дозволив включитися не тільки в торговельну, а й в політичну систему таких держав, як Китай, Візантія та Іран.

У Тенгріанській цивілізації була сформована і своя особлива система економічних відносин, яка об'єднує кочове скотарство та економічні ресурси осілого землеробського і міського господарства. Саме цей поділ, існуючи в межах однієї цивілізації, і став підґрунтям розвиненої системи економічних відносин, в основі якої – принцип суспільного поділу праці. Взаємодія світу кочовища і світу осілості в рамках єдиної цивілізації виробила особливий тип соціальної стратифікації, в якій найважливішу роль відіграє група обожнених героїв, що встановлює та акумулює ці контакти.

До родових характеристик Тенгріанської цивілізації та її «синів» відноситься і культ предків, який створював стійкі міжпоколінні зв'язки та цілісність суспільства в тривалій історичній перспективі [20].

Таким чином, усвідомлюваний рівень етнічного менталітету – це етнічна самосвідомість. Це усвідомлене ототожнення особистості та етнічної групи з певними традиціями, навіть стереотипами. Г. Есим, аналізуючи давньо-тюркські оповіді, зазначає: «У світогляді тюрків Тенгрі – це незбагненна Таємниця. ...Поклоніння Тенгрі-Неба, жага високого змушує людину бути гордою, непримиренною, спонукає сповідувати філософію геройства ...» [19, с. 10].

Разом із тим, постає питання: «Який ще феномен формує філософію геройства і воїна тюркського етносу?». Для цього потрібно звернутися до генеалогічних міфів, які дають знання про походження племені тюрк (з роду Ашина). Зазначений міф відомий в двох варіантах і зафіксований (зі слів тюрків) в китайських записах середини VI століття (обидва варіанти можуть бути зведені до загального прототипу). Згідно з основною версією, предки тюрків, які жили на краю великого болота, були винищені воїнами сусіднього племені. Живим залишився лише понівечений ворогами десятирічний хлопчик, якого вигодувала вовчиця, що стала потім його дружиною. Ховаючись від ворогів (які все ж таки вбили хлопчика), вовчиця біжить в гори, на північ від Гаочан. Там, в печері, вона народжує десятьох синів. Сини вовчиці одружуються на жінках із Гаочан і засновують свої роди. Ім'я одного з синів – Ашина – стало назвою його роду. Згодом число родів збільшилося і Ашина став вождем племені. Його нащадок, Асяньшад, вивів плем'я з печери і оселився на Алтаї, де плем'я стало називатися тюрк. У другому варіанті міфу згадані інші нащадки вовчиці і серед них плем'я «білого лебедя» і плем'я киргизів [153, с. 1006].

У статті М. Султанова «Вовк в шаманській натурфілософії кочівників Центральної Азії» зазначається: «…згідно з міфом, син вовчиці Ічжіні-нішиду був від народження обдарований надприродними можливостями і мав двох дружин, які також володіли силою, адже вони були дочками духу неба і духу зими.

Отже, старша дружина Ічжіні-нішиду, сина Вовчиці, народила йому чотирьох синів, які стали родоначальниками чотирьох гілок тюрків. Тут нам важливі сюжетні перипетії міфу, в яких приховані шаманські і тотемні коріння: старший син – Вовк по праву первородства став вождем тюрків, другий син перетворився в Лебедя і став ватажком тюркомовних етносів, що проживали на території сучасного Алтайського краю.

Третій син очолив племінний союз єнісейських киргизів і тому, швидше за все, асоціювався з Оленем – головним тотемом киргизів Прииссикуля. Згідно з легендою, поетично переказаної Чінгізом Айтматовим, колись чудом вцілілі після кривавої родової чвари діти були врятовані Матір'ю-Оленихою і винесені нею з Єнісею на береги Іссик-Куля. Тому сучасні киргизи вважають себе прямими нащадками єнісейських киргизів.

Про долю четвертого сина Ічжіні-нішида практично нічого невідомо, але фрагментарні згадки про це можна знайти в китайських і тюркських міфах про Вовка і Ворона. Хоча ми не можемо це стверджувати однозначно, можливо, четвертий син був саме Вороном» [198].

На думку авторів, всі ці тварини, як і деякі інші, є не просто тотемами як персоніфікаціями духів-предків, а центральними аспектами анімізму, який, за З. Фрейдом, є «філософською системою, яка не тільки пояснює окремий феномен, а й дає можливість зрозуміти весь світ як єдину сукупність». У культурному просторі древніх тюрків вовк/вовчиця є одними із найважливіших елементів картини світу, успадкованої від прототюркских народів, що здавна населяли Алтай і Південний Сибір [198].

У наскальних зображеннях скіфської епохи на Верхньому Єнісеї вовк і змія персоніфікують Нижній світ як темну обитель. Цікаво, що в західноєвропейській міфопоетиці образи вовка і змії часто «йдуть рука об руку», або ж і зовсім взаємозамінні.

Прикметно, що в західній культурній традиції, яку автори статті називають «осілою», вовк і більшою мірою вовчиця є символами руйнування. Незважаючи на свою силу і енергію, вони родом із темряви і завжди смертельно небезпечні для людини. Натомість у контексті центрально-азіатської номадичної традиції вовчиця і вовк суть прабатьки і захисники. Безумовно, вони представляють собою загрозу, проте все ж мають переважно позитивну «зарядженість» [198]. Військова іпостась, що характеризується схильністю до агресії, здатністю без коливань вступити в бій, битися і перемогти, багато в чому визначила формування тюркського світобачення. Кочівники, що шанували вовка головним тотемом, прабатьком, самі намагалися уподібнитися йому, копіюючи звички і навіть голос. Бойові кличі древніх тюрків для ворогів звучали як вовче виття.

У контексті нашого дослідження цікавий ще один момент константного аспекту етнокультури тюрків в інтерпретації соціальної структури чоловічого і жіночого, де представлений архетип вовка. «Шаман, обраний вовком, отримує потужну владу, природа якої сягає корінням в жіноче начало. Не випадково практично у всіх традиційних культурах світу священну тварину/птицю, незалежно від статі останніх, шамани називають «Матір'ю-звіром». Вовк / вовчиця – втілення Хаосу, нестримності, інтуїції, властивої тільки жінкам» [198]. Вовк і вовчиця як головні родові тотеми, що оберігають доблесть і честь, мужність і турботу – є основою ментального коду тюркської соціальності, яка навіть в умовах глобальної трансформації залишається традиційно вірною моральним структурам феномена Батьківщини і сім'ї. В культурі тюркомовних народів «культ Вовка» зводиться до національного бренду, який поширюється на весь світ через різну духовну і матеріальну продукцію.

Навіть в українській культурі побутує легенда про непоборну силу вовка й українського козака, який завжди позиціонувався як захисник. І

сьогодні символ «козака і вовка» стає національним брендом і у нас в межах відродження національної культури (Міжнародний союз козаків «Запорозька Січ»). Детальніше про цей аспект взаємодії тюркського і українського йтиметься у третьому розділі.

Проводячи соціально-філософський аналіз зв'язку людини та суспільства, ми зробили спробу визначити архетипічні феномени етнічного компонента, виявити значущість феномена «етнічності» як унікального компонента буття особистості. Сучасне філософське знання має синтезувати до повного поєднання «одиничне – загальне», «раціональне – ірраціональне». Все це можливо здійснити, коли до складу інтегральної концепції додається об'єктивно існуюче, таке, що безперервно трансформується, поняття «людина етнічна» як вагомий об'єкт дослідження.

Феномен «етнічність», який характеризує народ, поєднує та водночас відрізняє від інших співтовариств, відносять до базових характеристик людини. Потреба в позитивній етнічній ідентифікації інколи складає основу етнічних конфліктів. Тому, поза всякими сумнівами, народи повинні зберігати свою етнічну специфіку. Народи, які не мають такої можливості, у відповідь інкорпорують ізоляціонізм та націоналізм.

Культура – це досвід, накопичений століттями. Культура – це категорія, яка триваліша в часі, ніж ідеологія. Наприклад, побут тюрків та будування круглої форми житла (юрти); стійкість тюркських мов завдяки аглютинації (утворення слів за допомогою суфіксів); види виробництва (тваринництво, килимарство та ін.); види мистецтв, система цінностей, етикет, свята, традиції.

Одним із найяскравіших свідчень досягнень древньої тюркської соціальності стало становлення тюркської писемності. Наявність своєї писемності вказує на високий рівень культури і суспільного розвитку держави. Вчені вважають, що давньо-тюркська писемність виникла в першій половині VII століття. У 20-х роках XVIII століття в Єнісейській долині

вперше були знайдені тюркські письмена, які дослідники Д. Мессершмідт і І. Страленберг визнали схожими на письмена, виявлені в Скандинавії, і назвали їх рунічними. Н. Ядрінцев, В. Томсен, В. Радлов «прочитали» письмена, знайдені в 1889 році на берегах річки Орхон, які назвали «орхоно-єнісейськими письменами [109]. А. Каріева зазначає, що в Центральній Азії, а також на суміжних територіях, де проживають тюркські народи, виявлено історичні пам'ятки – стародавні тюркські письмена, в яких збереглися послання тюркських каганів до правителів інших держав, декларації різного характеру і значення, змістовно багата інформація про життя і подвиги батирів тюркської епохи.

Зміцнення основ ісламу в Центральній Азії і перевага арабського алфавіту в щоденній практиці сприяло поступовому витісненню тюрксько-орхонської писемності. На початку VII століття на Аравійському півострові виникає іслам. На час прийняття ісламу тюрками, вони вже були знайомі з іншими світовими релігіями. Ісламська культура тюркської епохи мала не тільки арабське походження. Вона сформувалася на симбіозі двох культур, арабомовних та культур місцевих народів. Отже, культура цього періоду – культура не тільки арабів, а й інших народів Центральної Азії. На основі синтезу культур народів Середньої Азії формується багата арабо-тюркомовна наукова і філософська думка. Біля її витоків стояли вчені-енциклопедисти Аль-Кінді, Аверроес, Аль-Хорезмі, Аль-Фарабі, Ібн Сіна, Аль-Біруні та ін. Вони були творцями кращих творів середньовічної культури і науки» [109].

Із традицій народжуються загальноприйняті норми і правила. До 1928 року Туреччина використовувала арабський алфавіт. Але цей алфавіт, розроблений для семітських мов, різко відмінних від тюркських, не відповідав потребам тюркських мов взагалі і турецької зокрема. Тому ці норми мовної культури були змінені та завдяки реформам Ататюрка був здійснений перехід на латинську графіку.

Тобто, арабський алфавіт, який після порушення цієї норми був нормою, призвів до якісних змін у вигляді розширення мовно-культурних кордонів, наближення до західної культури, що, як наслідок, сприяло впровадженню ідей кемалізму. Застосовуючи синергетичний підхід, який ґрунтується на загально-філософських принципах, конкретизуємо діалектичні категорії «старе та нове».

Якщо мова – це віддзеркалення культури, то необхідно зазначити, що розвиток тюркської мови як культурної домінанти в історичному процесі зазнав унікальних трансформацій. Першим тюркським письмом було рунічне (Орхоно-Єнісейські руни) [18], потім сформувалась арабська графіка і на сучасному етапі розвитку – латинська графіка. Тобто, змінювались форми передачі тексту, а вимова та побудова слів, речень зберіглась майже дотепер. Якщо порівняти цю особливість з іншими, наприклад, ісламськими культурами, то дійдемо висновку, що ані персам, ані арабам таких кардинальних змін зустріти не довелось. Із точки зору матеріалістичної діалектики процес розвитку тюркської мови можна представити у вигляді протиріч динамічного процесу, який має три етапи. Перший – виникнення, це поява рунічного письма; другий – розвиток, тюркська мова на основі арабської графіки, бо саме за допомогою арабської графіки мова зазнала розвитку та були створені літературні шедеври епохи Середньовіччя; третій – довершеність, тюркська мова на основі латинської графіки. Процес виникнення протиріч описується за допомогою тотожностей або відмінностей. Відмінністю виступає форма – алфавіт, а тотожністю – внутрішній зміст, незмінна вимова слова. А вже загального соціокультурного змісту слово набуває з розвитком культури.

Зупинимось на ціннісних орієнтирах сучасних тюрків. Ціннісні орієнтації – це вибіркове ставлення людини до належного як бажаного; це своєрідний орієнтир людської поведінки. Зміст цінностей в суспільстві

залежить від його культури, розвиненості духовного і морального життя, суспільної свідомості. Тому специфічною формою цінностей виступають суспільні ідеали, тобто уявлення про те, якими в суспільстві повинні бути суспільні відносини. Консенсус світоглядних настанов соціальних груп із цілісним організмом в його конкретному бутті – це головна функція ідеології тюркської соціальності, тобто баланс суб'єктивних інтересів особистості та об'єктивної потреби суспільства. Якщо поєднання соціальних груп (етносів) відбувається на основі єдності певних світоглядних засад, які можуть бути різноманітними, то держава як цілісна система формується саме на основі єдиної ідеології.

Тюркську соціальність і тюркську ідентичність можна визначити як гармонійно вибудоване, організоване поєднання понять «сучасне та традиційне», «модерне та консервативне». Завдяки вдалому створенню образу західної сучасності, турецьке, казахське, азербайджанське суспільства створили нову, не схожу ані на західну, ані на східну модернізовану модель, специфічний соціальний феномен як зразок для інших суспільств, країн з ісламською культурою. В культурі цих тюркських суспільств присутнє сплетіння східних і західних елементів.

Відома матеріалістична аксіома: «Ніщо не може виникнути з нічого, або перетворитися в ніщо» може бути використана для того, аби зазирнути в сутність причин та наслідків процесів трансформації в турецькій моделі буття.

Сьогодні, говорячи про модифікації, точніше, про розвиток тюркської суспільної свідомості (на прикладі Туреччини), насамперед необхідно зупинитися на чинниках, під впливом яких вона відбувається:

1) релігійне відродження як наслідок посилення проісламської еліти;

2) критичний аналіз спадщини Ататюрка в світлі політизації релігії і набуття нею ідеологічної сутності, а також протиставлення її лаїцизму – руху

за секуляризацію (процес, в ході якого релігійна думка, інститути і практика втрачають соціальне значення);

3) зміна ролей так званих «інших» (раніше «іншими» були «нелаїцисти», а тепер «іншими» стають лаїцисти) [147].

Разом зі змінами ролей у суспільному житті, трансформації відбулися також і в сфері міжлюдських взаємин, адже вони представляють собою особливий вид суспільних відносин. При цьому індивіди, як правило, належать до різних соціальних верств, мають неоднаковий культурний і освітній рівень, але їх об'єднують спільні потреби та інтереси, що лежать в сфері дозвілля або побуту.

Основним інститутом тюркської соціальності є сім'я. Будучи знаряддям суспільства, сім'я не тільки спонукає своїх членів до пристосування і підпорядкування, а й діє як підрозділ уряду патріархатної держави, яка управляє своїми громадянами через голів сімей. Навіть у тих патріархатних суспільствах, де жінкам надані законні права громадян, все ж існує тенденція до того, що правління над жінками здійснюється винятково через сім'ю, а їх відносини з державою або незначні, або відсутні зовсім. Оскільки взаємодія між сім'єю і суспільством істотно важлива, і без неї обидва ці інститути розпалися б, долі трьох інститутів патріархату – сім'ї, суспільства і держави – тісно взаємопов'язані.

Хоча представники тюркських соціумів сповідують сучасні цінності, рівність між подружжям не завжди досягається. Дружини, які насправді намагаються утвердитися як рівноправні партнери, звичайно, зустрічають опір з боку своїх чоловіків. Традиції тюркської культури стоять на сторожі сімейних цінностей, сім'я продовжує бути базовим осередком і опорою тюркських суспільств. Повага до сім'ї, особливо до батьків і старших родичів, одна з традиційних тюркських цінностей. Тому, наприклад, в

Туреччині неможливо зустріти будинки або притулки для літніх людей, як це має місце у західних країнах.

Зупинимось на аналітиці сучасних поведінкових аспектів, що формують нову сучасну соціальність в тюркській культурі. Проаналізуємо не відмінність поведінки жінки або чоловіка, а соціальні норми в системі етносоціальної культури.

Вплив західних цінностей на культуру мусульманського простору очевидний, і, як приклад, треба звернутись до досвіду обговорення тем на гендерну проблематику і визначення нової ролі жінки. Ці теми дуже яскраво демонструють новий формат соціального в країнах тюркських держав.

Соціальна або ґендерна тематика в арабо-мусульманській філософії багато в чому супроводжувалась ісламською догматикою. Абу Наср аль-Фарабі розглядає чоловіка і жінку в антропологічно-біологічному і частково психологічному аспекті. Філософ аль-Газалі відносить жінку до розряду насолод; за його вченням жінка постає істотою другосортною, підлеглою владі чоловіка. Незважаючи на те, що феміністський рух виник порівняно недавно, в ісламському суспільстві були ті, хто виступали за поліпшення прав жінок. Серед них середньовічний містик і філософ Ібн Арабі, який стверджував, що жінки можуть досягти високої духовної станції так само, як і чоловіки [263, с. 1-29].

Проблематику жінка і соціальна незалежність, ґендерна рівність, шлюб, тимчасовий шлюб, розірвання шлюбу тощо досліджував й один із найбільш відомих іранських вчених з філософії, схоластики, юриспруденції М. Мутаххарі, чиї праці актуальні й нині в Ірані [155].

У 10-й статті Конституції Туреччини йдеться про рівність перед законом незалежно від мови, раси, кольору шкіри, статі, політичних і філософських поглядів, віросповідання, конфесії і тому подібного. Тобто, всі люди рівні перед законом. У 41-й статті з підзаголовком «Охорона сім'ї»

говориться: «Сім’я – це основа турецького суспільства, вона спирається на рівність подружжя». Тим самим права і становище жінки в сім’ї охороняються Конституцією. В Туреччині жінки, що беруть участь у громадському житті, мають такі ж права, як і чоловіки. З метою перешкоджання дискримінації за статевими ознаками в особистому і професійному житті у внутрішньому праві жінкам були дані особливі права. Відповідно до 5-ї статті Закону «Про громадянство» Туреччини тільки для жінок передбачається наступне право: «Громадянка іноземної держави, яка бере шлюб із громадянином Туреччини, при бажанні автоматично отримує турецьке громадянство. Таким чином, жінці надається право вибору з власної волі» [210]. Зазначимо, що серед тюркських країн ідеологеми ґендерної рівності Казахстану, Азербайджану та Киргизстану кращі, ніж у Туреччині. Цей феномен можна визначити як наслідок ідеології радянського режиму, коли «радянська жінка» повинна була працювати, а професії чоловічі та жіночі майже не відрізнялись.

Отже, за ціннісними світоглядними настановами турків можна поділити на два типи: європеїзовані турки (лаїцисти) і турки-консерватори (більше релігійні, що дотримуються традицій). Турки першого типу постійно прагнуть досягти чогось, щоб довести не тільки собі, але й усьому світу те, що дуже вболівають за честь своєї країни; їм не байдужі дії політиків, які перебувають при владі; їм не байдуже, чи вступлять вони в ЄС і як це відіб’ється в майбутньому на житті простого народу. Адже Європейський Союз можна визначити як найбільш секулярне суспільство світу. У європеїзованих турків девіз швидше такий: «Ми зможемо це зробити, ми повинні це зробити!» Як доказ цьому – більшість керівних посад у різних транснаціональних корпораціях займають саме турки. На противагу першим є турки-консерватори (нелаїцисти). Для цієї соціальної групи характерною рисою є віра у фатум. Улюблений вислів нелаїцистів: «Yapacak birşey yok» – «нічого не поробиш». Ця

група турків всі свої проблеми відсилає до волі Аллаха, при цьому мало що роблячи для вирішення проблем та покращення свого життя.

Якщо суспільство розуміти як цілісний соціальний організм за своєю метафізичною будовою, то воно є ноуменальне об'єднання, в складі якого багаточисленна різноманітність. Керування соціальними процесами на свідомому рівнів цьому органічному об'єднанні може здійснюватися тільки за допомогою єдиного сенсу, тобто ідеології як метафізичної трансформації від емпіричної множинності до усвідомленої внутрішньої єдності. Саме діалектичний принцип боротьби та єдності протилежностей криється в цьому процесі.

«Ментальні установки людей, – зазначає В. Воловик, – історична психологія народів, націй, класів та інших соціальних груп вплив на їх поведінку, на їх дії в якості суб'єктів історичного процесу, і, в кінцевому рахунку, на історичні події, а також на історичний процес в цілому. Тому їх вивчення є нагальною необхідністю» [64]. Крім ментальних стереотипів і установок, етнічний (національний) характер може бути описаний таким явищем, як етнічний темперамент. Ми розпізнаємо ці темпераменти, відрізняючи «холодних» фінів чи прибалтів і «гарячих» турків чи кавказців.

«Кожен живий організм, – писав Л. Гумільов, – володіє енергетичним полем, ...етнічним полем, створюваним біохімічної енергією живої речовини. ...Якщо прийняти цю енергетичну модель, модель силового поля і застосувати її до проблеми етносу, то етнос можна уявити собі в ролі системи коливань певного етнічного поля. А якщо це так, тоді ми можемо сказати, в чому відмінність етносів між собою. Очевидно, в частоті коливань поля, тобто в особливому характері ритмів різних етнічних груп. І коли відчуваємо свого, це означає, що ритми потрапляють в унісон або будуються в гармонію; коли в унісон ритми не потрапляють, ми відчуваємо, що це чужа, не своя

людина» [81]. Ось чому, презентуючи етнічний характер тюрків в умовах формування сучасної соціальності, ми звертаємо увагу на феномен ідеології пантюркізму як можливої соціальної гіперболізації бути активним актором у геополітичних змінах світу.

Ідеологія пантюркізму зараз має вигляд не політичної концепції, а скоріше культурної парадигми. Тому в перспективі розвиток ідей щодо об'єднання тюркомовних держав у Великий Туран малоймовірні. Скоріше відбудеться інтегрування Туреччини у євро-просторі. Цьому свідчить поява таких феноменів, як «євроіслам», «ісламський фемінізм» та інше.

Однією з притаманних рис для категорії «тюркська ідеологія», на думку науковців, є персоналізація, котра постає процесом, в результаті якого суб'єкт отримує ідеальну уяву про життєдіяльність інших людей і може виступити в суспільному житті як особистість. Також має місце національне реформаторство переважно модернізованої форми.

Що стосується національної ідеології, то вона виражає специфічні інтереси нації як соціальної спільності, може містити ідеї збереження й розвитку національної культури, прогресивних звичаїв і традицій, мови і т. п., а в певних умовах – домагатися національної незалежності. На цій основі можуть виникати політичні партії та рухи. Модернізаційні трансформації республіканської Туреччини мають форму еклектики, головна ознака якої полягає в побудові цілісної системи на базі несумісних речей. Це спроба світоглядного поєднання релігійного та світського в єдиному соціумі.

Ми вже зазначали, що в разі поєднання соціальних груп (етносів) на основі єдності певних світоглядних засад, які можуть бути різноманітними, держава як цілісна система формується саме на основі єдиної ідеології. Як приклад, звернемось до ідеології національного реформаторства Туреччини, яка своїм прикладом доводить прогресивну геополітичну модернізацію. Так,

заплановано проєкт «Нового Стамбулу», який буде збудований за лондонськими та сінгапурськими «лекалами», що забезпечить йому роль міжнародного фінансового центру. Планується реалізувати цей проєкт на європейській частині міста та завершити до 2023 року.

«Місто цивілізацій», або мовою оригіналу «Medeniyetler Şehri», як його «охрестили» турецькі керівники, має собою представляти культурну мозаїку – «зменшену модель світу» разом зі зразками османської, сельджукської, анатолійської, мусульманської та немусульманської культур, ставши, таким чином, не тільки фінансовим, а й туристичним центром. Нове місто, за задумами авторів, буде мати всю необхідну транспортну інфраструктуру (дороги, порт, аеропорт, смугу швидкісного залізничного сполучення та інше). Його площа становитиме приблизно 74 кв. км, а населення – 3 млн. осіб. Зазначимо, що подібний проєкт не є поодиноким прикладом. Відомо про аналогічні плани у «серці» колишньої Османської Імперії – місті Бурса.

Отже, на процес формування етнічної ідентифікації впливають об’єктивні екзогенні, або зовнішні та суб’єктивні ендогенні, або внутрішні фактори етнічної самосвідомості. Під інститутом етнічної ідентифікації маються на увазі постійні відтворюючі відносини людей, які спрямовані на виконання певних норм, правил, функцій.

У соціо-гуманітарних дослідженнях до *традиційних* інститутів етнічної ідентифікації відносять родину та культуру, що зумовлює їх значення в процесі формування етнічної ідентифікації. У зв’язку зі змінами етно-соціальних умов сучасного суспільства мають місце *інноваційні* інститути етнічної ідентифікації, до яких відносять громадські організації, ЗМІ, інтернет, соціальні мережі. Завдяки засобам масової інформації та соцмережам поширилась популяризація процесів формування етнічної самосвідомості, комунікації, взаємозв’язку, доступності.

2.3. Соціальна інтеграція тюрків у світ: проблеми та перспективи

Характер, тип, сутнісні риси, світоглядні традиції, мову – все це дозволяє розглядати духовну спадщину тюркських народів як найдавніші степові гілки тюркомовної соціальної культури, що містить в собі глибинний пласт індо-іранської культури, яка розвивалася в тісній взаємодії з певними цивілізаціями і народами Сходу і Заходу.

Тюркські держави – це Туреччина, Азербайджан, Узбекистан, Казахстан, Киргизстан і Туркменістан. Крім того, в тюркський ареал потрапляють також регіони, автономії і національні республіки, що входять до складу держав, відмінних за етнічною ознакою. В цьому випадку йдеться про Республіку Башкортостан, Кабардино-Балкарську Республіку, Карачаєво-Черкеську Республіку, Республіку Татарстан, Республіку Тува – (Росія), Автономну Республіку Крим (Україна), Сіньцзян-уйгурський автономний район (Китай), Гагаузію (Молдова). Отже, соціальна культура тюркомовних народів сьогодні представлена понад тридцятьма етносами, що населяють території Центральної та Середньої Азії, Європи. Наведена географічна карта тюркського етносу свідчить тільки про одне – тюркські народи вбирали в себе різні культурні впливи, переплавляючи й асимілюючи їх в горінні своїх споконвічних тюркських традицій. І, як йшлося в попередньому розділі, саме світоглядні особливості, що формують традиції, створювали тюркську соціальність. Історично на формування тюркської соціальності впливало багато чинників – це політика, війни, арабський і монгольський впливи, ісламізація. Тюркський ареал країн привертає до себе дедалі більшу увагу з боку геополітичних гравців, оскільки ці регіони мають у своєму розпорядженні значні сировинні, енергетичні ресурси, а також трансконтинентальні комунікації, що поєднують Європу і Азію.

Соціально-філософська специфіка пізнання геополітичного дискурсу містить в собі розуміння місця і ролі соціально-політичних процесів у бутті людини. Вона дозволяє розглянути геополітичні відносини тюркських держав із своїми сусідами з точки зору «географічного розуму держави», виявити взаємовідносини між геополітичними суб'єктами при вирішенні світових і регіональних проблем, що опосередковані простором форм існування і життєдіяльністю людей, народів, держав.

Одним словом, ми повинні говорити про впливи і взаємини країн тюркського світу з найближчими сусідами. Цей аналіз дасть уявлення про геополітичну, соціально-економічну перспективу розвитку і визначення кризових факторів, що склались в тюркській цивілізації.

Аналізуючи зазначену проблему, ми звернемось до праць таких філософів, істориків, геополітиків, як О. Тюркдоган [280], Г. Барлибаєвої [25], С. Багірової [255], Е. Парубочної [169], С. Васильєва [55], С. Аязбекова [21], Г. Хаджиєвої [264] та інших науковців.

Історичні зв'язки, спільність світоглядних і соціокультурних цілей і завдань сприяли активному об'єднанню тюркомовних країн, особливо після розпаду Радянського Союзу. Об'єднання було створено 3 жовтня 2009 року в Начіхевані – азербайджанському місті на кордоні з Туреччиною. Називалося воно Радою співробітництва тюркомовних держав (РСТД). Звичайно, цьому об'єднанню передували інші тюркські організації, починаючи з 1992 року, такі як: Саміт держав тюркських мов (Алмати), Парламентська асамблея тюркомовних країн (1998 м. Баку) та інші.

22 серпня 2012 року чотири найбільші тюркомовні держави, які об'єдналися в рамках цієї організації (Туреччина, Казахстан, Киргизстан і Азербайджан), ухвалили єдиний прапор, а в кінці 2014 року відкрили перше регіональне діаспорське представництво Тюркської ради в Києві. Це сталося завдяки діям тамтешньої діаспори азербайджанців [162]. Звичайно ж,

активним ініціатором тюркської інтеграції сучасних центральноазіатських держав стає Туреччина.

Як уважає Г. Хаджиєва, «Розвиток "тюркської інтеграції" свідчить про те, що, крім основних "фігурантів" (США, Китай, Росія), на центральноазіатській арені все активніше заявляють про себе інші політичні "гравці". Тут, поряд з "тюркськими інтеграціоністами", активно працює Іран з його "персомовним альянсом"; тут і Індія, яка голосно заявила про свою присутність, уклавши угоду про стратегічне партнерство з Афганістаном. Тому в Туреччині, найбільшій тюркській державі, сприйняли утворення на пострадянському просторі нових незалежних центральноазіатських республік як появу сприятливих умов для початку відродження тюркської інтеграції.

Центрально-азійський напрямок відразу став одним із пріоритетних в турецькій зовнішній політиці. Основою формування максимально можливого безконфліктного комплексу інтересів є загальнотюркська історична спадщина, етнокультурна, конфесійна, мовна спільність тюркських держав. Саме цивілізаційна близькість країн, що інтегруються, забезпечує фундамент і стійкість цього об'єднання» [264, с. 27].

Однак, на думку Г. Хаджиєвої, процес інтеграції тюркських країн стикається сьогодні з низкою проблем, серед яких дослідниця виділяє такі.

По-перше, до складу РСТД співпраці не увійшли Туркменістан та Узбекистан, а це означає, що в Тюркській раді не бере участь велика частина тюркського населення Центральної Азії. До того ж Туркменістан володіє найбільшими в регіоні і другими в світі після Росії запасами природного газу, експорт якого міг би стати локомотивом економічної інтеграції.

По-друге, базовою проблемою тюркського світу є і відсутність спільних кордонів. Якщо Казахстан, Киргизія, Туркменія і Узбекистан межують одна з одною, то від Азербайджану їх відділяє Каспійське море. Спільного кордону з Туреччиною фактично не має й Азербайджан. На невеликій ділянці з нею межує

Нахічеванська автономна республіка, яка, однак, відокремлена від основної території країни Вірменією. Територіальна віддаленість основних центрів тюркського світу перешкоджає реалізації спільних економічних проектів.

По-третє, всі учасники Тюркської ради володіють різною економічною потугою. За розміром ВВП Туреччина приблизно в три рази випереджає Азербайджан, Казахстан і Киргизію разом узяті. Туреччина, завдяки своєму економічному потенціалу, поза всякими сумнівами буде відіграти ключову роль в тюркському світі. Тому на шляху реалізації принципу рівноправної інтеграції стоять серйозні перешкоди у вигляді великої різниці економічних потенціалів.

По-четверте, економічна нерівність має і політичні наслідки. Ступінь привабливості тюркської інтеграції безпосередньо залежить від практичного втілення принципу рівноправності, тобто неприпустимості гегемонії будь-якої країни, незважаючи на природну різницю у впливі на цей процес різних потенціалів окремих тюркських народів і країн.

По-п’яте, стрижнем тюркської інтеграції традиційно виступає гуманітарна складова, де центральним є питання спільної мови. Як правило, необхідність її введення обґрунтовується посиланнями на існуючу колись єдину культурно-історичну спільність. Однак існують певні проблеми з переходом на латиницю [264, с. 31–32]. Г. Хаджиєва висновує, що, з одного боку, інтеграційні ініціативи, які втілилися в Тюркській раді, свідчать про формування нової цивілізаційної парадигми тюркського світу, що відкриває нові можливості і простір для співпраці; а з другого, – про наявність досить великих суперечностей між тюркськими державами» [264, с. 32].

Тому в умовах соціально-економічних трансформацій ключовими та безпосередніми елементами продуктивних сил стає соціально-філософська аналітика процесів соціальної взаємодії тюркських держав із глобальним світом щодо зовнішніх ризиків і пріоритетів в діалозі з сусідами. Це дає можливість побачити механізми формування сучасної тюркської соціальності

як реальної тюркської цивілізації, що вибудовує регіональну інтеграцію, яка базується на прикордонному співтоваристві.

На сучасному етапі взаємовідносин Туреччини та Ірану викликають інтерес як в науці, так і в міжнародному суспільстві загалом. Він пов'язаний, насамперед, із можливістю співпраці Турецької Республіки з Ісламською Республікою Іран для вирішення спільних міжнародно-політичних проблем і завдань, серед яких: курдське питання і проблема тероризму, арабо-ізраїльський конфлікт та іранська ядерна програма.

Основа геополітичних протиріч лежить у спробі Туреччини, за влучним висловом П. Ханни, «одночасно примирити Європу, США, Росію, Кавказ, Іран, Сирію і Ізраїль» [231, с. 70], виступивши, таким чином, «містком» між цивілізаціями, що будують взаємовигідні відносини із самозаспокоєним протестантсько-католицьким Європейським Союзом, православною Російською Федерацією; утилітаристським НАТО, провідником корпоративних інтересів американського приватного військово-промислового комплексу; агресивно налаштованим іудейським Ізраїлем і різноманітною арабо-мусульманською спільнотою. Така політика називається лідерами Туреччини не інакше, як «нуль проблем із сусідами» [258], та de-facto є константою в геополітиці кемалізму: в наявності континуїтет зі стратегією Ататюрка «мир у будинку, мир із закордоном».

Сучасна правляча еліта Туреччини приділяє особливу увагу до Ісламської Республіки Іран. Цю увагу можна пояснити двозначно. По-перше, виходячи з концепції А. Давутоглу, турецька дипломатія, з одного боку, прагне звести до нуля проблеми з найближчими державами регіону, вирішуючи їх шляхом багатостороннього діалогу, а з другого, – з метою створення навколо себе «смуги миру» Анкара виступала в ролі посередника у вирішенні важливих регіональних проблем, таких як: ядерна програма Ірану, конфлікт навколо Нагірного Карабаху і арабо-ізраїльське протистояння, Сирійський конфлікт.

Водночас риторика західних політиків й оглядачів продовжує дивувати: у зростаючих зв'язках Туреччини з Росією та Іраном, Сирією, Іраком і Азербайджаном європейці й американці вбачають горезвісну «ісламістську загрозу», яка, схоже, лякає їх набагато більше, ніж колись монгольська, оттоманська, революційна або більшовицька загрози. При цьому не зовсім зрозуміло, чому зародження потенційного союзу між православною Росією, шиїтським Іраном і сунітською Туреччиною свідчить про «ісламізацію» Туреччини і про правління «ісламістської партії». У цьому зв'язку країни Заходу просто забувають про те, що, крім релігії, в цих країнах існують й інші сфери життєдіяльності.

Структура іранського суспільства принципово змінилася, при тому що владна й ідеологічна надбудова, яка побудована попереднім поколінням, зберіглась. Відразу після революції 1979 року в Ірані були сильні комуністичні настрої, але тут революція пішла іншим шляхом: громада зберіглась як умма, ісламська громада, а владу в країні взяли релігійні авторитети.

Величезні обсяги власності перебувають в руках держави, Корпусу вартових та ісламського духовенства. При цьому легітимність останнього суспільством все більше й більше ставиться під сумнів, а чорний ринок створює тіньову економіку, тіньових олігархів, прямо пов'язаних із Заходом, із іноземним капіталом, із сунітами. Вони, як ніхто інший, зацікавлені у роздержавленні й приватизації.

Національна культура значною мірою перебуває під впливом установок Ісламської Республіки, яка зробила великі зусилля з усунення елементів західної культури, які проникли в спосіб життя населення до революції 1979 року. Споживання алкогольних напоїв, яке було відносно широко поширене в містах в останні роки монархічного правління, нині строго заборонено відповідно до мусульманських законів. Правила носіння одягу вимагають, щоб вона була скромною як у чоловіків, так і жінок. Спеціальна поліція

моралі патрулює вулиці великих і малих міст, стежачи за тим, щоб поведінка жителів відповідала нормам ісламської моралі. До революції кіно було улюбленим дозвіллям населення, однак нова влада оголосила більшість кінофільмів шкідливими з точки зору суспільної моралі. В результаті їх імпорт був різко обмежений, а твори вітчизняних кіностудій стали піддаватися суворій цензурі.

Геополітична проблема для американців полягає в тому, що, з відходом США з Іраку, Іран може стати найпотужнішою конвенційною силою в районі Перської затоки [186, с. 32.].

У середньоазіатських республіках Іран нарощує економічні зв'язки, але про політичне посилення іранських позицій говорити поки рано, оскільки еліти середньоазіатських республік не йдуть на надмірне зближення з Тегераном, побоюючись окрику з Вашингтону. Глава дипломатичної місії Ірану в Туркменістані Голам Аббас Арбаб Халес заявив, що обсяг торговельного обігу між країнами з кінця серпня 2020 року збільшився на 300 % в порівнянні з попереднім періодом [208].

Взаємини Ірану з країнами тюркського ареалу досить конфліктогенні. Звертають на себе увагу взаємовідносини Ірану з Вірменією. І. Крилова зазначає, що «для Ірану важливо також підтримувати баланс сил у вірмено-азербайджанському конфлікті в Нагірному Карабахі: посилення Азербайджану спричинить за собою ще більше зближення останнього з Туреччиною і створення, можливо, альянсу Туреччина – Азербайджан. Це не вигідно Ірану, адже ця держава не має особливої підтримки як у християнському світі, так і в мусульманському». Тому в разі конфлікту, на думку І. Крилової, Іран буде шукати підтримки насамперед у найближчого сусіда, яким є Вірменія, яка має безліч своїх претензій як до Туреччини, так і до Азербайджану. Не можна залишити поза увагою і ще один важливий в цьому союзі момент: в Азербайджану до Ірану є низка претензій, основною з

яких є проблема Північного Азербайджану, який розташований якраз на території Ірану. Підтримка Вірменії в питанні Нагірного Карабаху дає Ірану можливість розраховувати на відповідну підтримку в разі загострення цього конфлікту з Азербайджаном [130].

З останніх подій 2020 року у відносинах з Вірменією Азербайджан досяг перемоги, за яку довелось заплатити кров'ю. Туреччина справедливо розділяє частину успіхів азербайджанської армії, бо допомагала технікою, розвідданими, радниками, політичною підтримкою. Росія отримала нову військову базу в Закавказзі. Вірменія виявилася переможеною. Чи остання це була війна за Нагірний Карабах – питання відкрите. Глава Туреччини однозначно зміцнив свій імідж захисника тюркського світу, набрав додаткові бали в гонці за лідерство серед сунітського світу і дав форсаж неоосманскому проєкту, який передбачає відродження колишньої могутності і впливу Блискучої Порти [250].

Сучасний світ нав'язує людині прагматичну модель буття в культурі й соціумі, де цінність особистості виявляється вторинною по відношенню до досягнення благ цивілізації. Прагматичні цінності представляються більш зручними, більш доступними і пристосованими до сучасності. Тому може скластись враження, що духовні ідеалі послабнули. Але кількісне переважання прагматизму жодним чином не говорить про його якісний пріоритет. Інтенція (лат. intentio – «прагнення») людини тюркського світогляду духовна по суті.

Підтвердженням цієї тези може слугувати цитата з книги О. Яковлєва про реалізацію інтеграційних сценаріїв моделі «Схід – Захід» в умовах глобального сучасного світу. Релігія і культура стали системоутворюючими основами об'єднання тюркських суспільстві з подальшою можливістю формування соціальності, адже тільки соціальна культура визначає духовне, виявляє кореляцію між поведінковою цінністю особистості й державним інститутом.

Автор вказує на те, що модернізаційні процеси росту і розвитку Заходу не змогли змінити традиційні духовно-ціннісні основи східних товариств: для східного суспільства, в якому зберігалася вірність традиційній системі цінностей, виявлялася неприйнятною хижацька природа капіталізму (конкуренція, експлуатація, експансія), що була його органічною рисою поряд з іншою рисою – активністю, підприємливістю, творенням. Дж. Малган звертає увагу на ці іманентні якості капіталізму, що породжує трудівників і хижаків («бджола і сарана»). [252, с. 49]. Адже самі по собі рівень матеріального забезпечення або станова приналежність ще не повністю визначають становище особистості в суспільному житті; на її погляди і діяльність впливають «настрої», оскільки фактори духовні й ідеологічні нерідко набувають великого значення. Суспільство складається з людей, і кожна людина в тій чи іншій мірі є і суб'єктом, і об'єктом історичного процесу [252, с. 49].

Якщо розглядаємо людину не просто як споживача, а як істоту духовну, то такі елементи цивілізації, як релігія і культура, не є сукупністю вікових цінностей, які не мають практичного значення, але і не інструмент для стримування варварських прагнень. Зникнення релігії та культури зводить існування людини до елементарних тваринних функцій споживання і задоволення, тому цей вертикальний вектор на вищий сенс надає осмислення людському існуванню.

Тому, очевидно, що сенсом існування будь-якої соціальної системи проголошується людина, її особистісне, самодостатнє начало і розвиток. Але це тільки з одного боку. Як засвідчує реальність суспільного життя – ЛЮДСЬКЕ в людині активно нівелюється, на перше місце виноситься не «високе» і «гармонійне», тобто мораль, а «низьке» і «приземлене». Тому для кожної нації, кожної соціальності повинні бути інституційно оформлені культурні цінності, науково-технічний, освітній потенціал, політичні

інститути, які представляють інтерес для міжнародного співтовариства. Адже від того, чи зрозуміємо ми сьогодні себе, залежить наше завтра.

Аналізуючи тюркську соціальність, ми повинні констатувати метафізичну основу – це традиціоналізм (що в принципі властиво багатьом східно-азіатським суспільствам), але як закономірно склалось в історичній динаміці соціального – «традиційне суспільство» – зовсім не обов'язково синонім «відсталого суспільства» (як часом розуміють економісти), а «традиціоналізм» – не завжди синонім «застарілості».

У традиційному суспільстві і на Сході, і на Заході на основі аксіологічного світосприйняття виникла й існувала до Нового часу чітка ієрархія: ідеали – ідеї – інтереси, підкоряючись якій людина могла і повинна була поступатися своїми особистими інтересами в ім'я більш значущих ідеалів або ідей. Сучасна ситуація глобального світу і так знаходиться в моделі «тріумфу мирської злоби», яка породжена нестримною політикою споживання західного світу. Але хіба людина живе тільки заради виробництва і споживання? Людина – єдина в світі духовна істота. І, беручи за критерій щастя окремої людини, можна, як мінімум, констатувати рівні можливості для розвитку Заходу і Сходу.

Як зазначає К. Байбосунов, від способу нашого мислення залежать наші взаємини з близькими і далекими партнерами, залежать й інвестиційний клімат, і засоби комунікації. Автор називає активних і творчих особистостей «синтезаторами», які роблять кроки, інтуїтивно або математично розраховуючи їх на кілька ходів наперед. Володіючи стратегічним чуттям, вони вміють робити належні висновки з критичних зауважень. Такі особистості є прикладом комплементарного (взаємно доповнюваного) багатовимірного мислення, яке відрізняється саме тим, що вони, усвідомлюючи співіснування протилежностей в одному класі властивостей людей, допускають необхідність врахування різних думок з іншого боку, при

цьому активно засвоюючи критичні зауваження як метод усунення недоліків, які не протидіють критиканській хвилі. Тому такі особистості строго прагматичні і послідовно відстоюють інтереси своїх країн. Вони створюють стратегічний порядок розвитку суспільств. «Ось чому для нашого тюркського соціуму, за К. Байбосуновим, зараз як ніколи необхідні єдиноначальність і ділова консолідація, щоб зменшити відсоток помилок у своїх діях. Щоб стати повнокровними євразійцями, нам необхідно зрозуміти самих себе як народ і націю майбутнього. Для цього необхідно пережити деякий час і зміну поколінь» [23].

Аналізуючи цей аспект, підкреслимо, що зміна поколінь – є одна з соціальних проблем суспільного розвитку. Формування та інтеграція в глобальний світ тюркської ідеї відбувається на тлі загального ослаблення традиційних зв'язків між поколіннями, що призводить до втрати спадкоємності поколінь, до моральної деградації сучасних суспільств. І тому тюркська культура і соціальність актуалізує цінності й установки, які раніше перебували або під ідеологічною забороною, або носили виключно декларований характер.

Ось чому, на думку автора, в межах сучасної інтеграції тюркських суспільств у глобальний світ так необхідно формувати нову парадигму соціального. А саме: «Сьогодні надається велике значення теоретичним і прагматичним узагальненням щодо майбутнього нації. Еволюційний підхід до націєгенезу проявляється в *ноократичному* устрої, тобто в царстві розуму в суспільстві.

Архетипом ноократії є древній тенгріанський світогляд філософії спорідненості та єдності людського духу і природних сил; в соціальному прояві це проявляється в формі родової аристократії і військової демократії. Одухотворення природних стихій і явищ, надання рис розумності й духовності, а також первісна свідомість співіснування з навколишнім

середовищем через мораль відплати були непорушними принципами для кочівників. Порушення етики спілкування з природою, повернення того, що взято у природи назад, це була неодмінна умова тенгріанського, даоського, індуїстського, дзенського, арійського світогляду» [23].

У своїх міркуваннях К. Байбосунов фактично підтверджує наш методологічний концепт інтерпретації феномена «тюркська соціальність» як соціоприродну коеволюцію: на відміну від традиційного бачення (і прояву) природно-генетичних характеристик (традиції, пасіонарність, етнічне поле), що виражається через поняття «етногенез» (за Л. Гумільовим), націєґенез втілює в собі соціоприродну коеволюцію, або скорочено – СПК населення (спільний синхронний розвиток шляхом взаємодії між природою і суспільством, між людиною і середовищем) [23].

Всі ці сучасні зміни типові для тюркських народів, як і для інших представників світу. Однак, у межах глобальної інтеграції у тюрків продовжує проявлятись ментальний імунітет, який дозволяє їм у різних географічних місцях об’єднуватися і цей феномен, котрий, на наш погляд, можна назвати феноменом «місця». Це свого роду ментально-психологічний наратив, який і породжує формулу місця, єдиного простору: «всі свої, немає чужих». Ця формула якраз і пояснює соціальну парадигму інтеграції тюркського світу в глобалістиці сучасності через діалог, через відхід від конфліктності.

У контексті нашого дослідження народжується ще одна цікава теза, в якій в черговий раз підкреслюється гармонійне поєднання і переплетіння цінностей глобального світу. У дослідженнях, які презентують тюркську соціальність, ми стикаємося з темою «Номади азіатського материка», «Номадологія як концепт глобального світу» [20]. Автори прямо вказують, що було характерно для кочівників в давнину, то в сучасному світі стало нормою для «осілих цивілізацій». Розглядаючи ідею номадології як глобального концепту сучасного розвитку людства, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі в

своїй роботі «Трактат про номадологію» аналізують не тільки аспект війни проти апарату держави, створену кочівниками, а й презентують систему достоїнств кочового світу, систему і механізми вільнодумства, децентралізації, рухливості й множинності.

Неминучість постмодерністського кочового світу, в якому «номадичні об'єкти», створені на основі інформаційних технологій, такі як плеєр, кварцеві годинники, персональний комп'ютер, магнітна кредитна карта, мобільний телефон, автовідповідач і інші, звільнять людину не тільки від «диктату простору», але й від «диктату часу». Д. Свириденко з цього приводу робить акцент на змінах у комунікативній парадигмі: «Протягом минулого століття відбулися значні зміни в житті сучасної людини та суспільства завдяки швидкому розвитку технологічної культури. Трансформації у сфері людського спілкування стали вирішальним елементом, що супроводжував ці зміни. Лише за останні два десятиліття людство стало свідком і пережило появу та широке впровадження двох нових комунікаційних технологій – мобільної телефонії та Інтернету. Це призвело до значних зрушень у соціально-науковому знанні, що призвело до формування нової, комунікативної парадигми» [256, с. 3].

Дослідники прогнозують, що встановляться й нові відмінності: поки осілі розважаються за допомогою видовищ і спортивних заходів, величезні маси кочівників злиднів – інфракочівників – будуть долати кордони в пошуках засобів для існування» [20].

Звичайно, можна по-різному ставитись до такого роду сценаріїв розвитку глобального світу, але, як засвідчує час, все існування Західного світу під натиском «міграційної навали» перебуває на межі зникнення або тотальної перетрансформації. Але хотілося б пом'якшити особливості сучасної реальності і висунути основний аспект номадної цивілізації – це мобільність.

Отже, на перше місце в сучасному світі висувається мобільність, свобода пересування. В кінці XX – початку XXI століття, в зв'язку з небувалими раніше масштабами міграції населення по всьому світу, поняття цивілізації меншою мірою виявляється прив'язаним до «ґрунту і крові», однак й його елементи, раніше інших – релігія і культура, зберігають своє значення при самоідентифікації людей, що живуть за межами своєї батьківщини.

У зв'язку з цим існує гостра необхідність розглянути ще один аспект інтеграції тюркського начала у світ та формування нових особливостей соціального. Йдеться про феномен діаспор, тюркських діаспор в умовах західних культур. Логічно постають питання: «Чому люди відносять себе до певної культурної спільноти, незважаючи на соціальні, історичні, політичні та інші зміни? Які чинники дозволяють їм вважати себе носіями певної культури будучи представниками іншого етносу?».

Одним із найпопулярніших дослідників соціальної ідентичності є А. Тешфел. Згідно з його переконаннями, соціальна ідентичність – це «частина індивідуальної «Я-концепції», яка виростає із власного знання про своє членство в групі (або групах) разом із оцінкою та емоційним проявом цього членства». До базису етнічної ідентичності та міжетнічних засад належить дихотомія «ми – вони», яка визначає діалектику консолідації та міжетнічної інтеграції в системі взаємодії етносів [275].

М. Заковоротна вважає, що становлення ідентичності полягає в процесі важкого вибору між легко здобутим Я – запозиченим, скопійованим, і Я, яке створюється власними зусиллями і стараннями [94].

Ідентичність – це тотожність суб'єкта з певним об'єктом, результат процесу ідентифікації. *Ідентифікація* – це процес встановлення зв'язку суб'єкта з певним об'єктом, а також процес оцінювання та визнання зв'язку не індивідом, а «іншими». Власне оцінювання та визнання суб'єктом належності до певного об'єкта – це *самоідентифікація.* Таким чином,

ідентифікація – це стабільний світоглядний конструкт, який є результатом процесу соціокультурного засвоєння [36, с. 101-105].

У різних наукових концепціях лінгвістичний фактор є одним із базових елементів як зовнішньої ідентифікації, так і внутрішньої самоідентифікації. Далі визначають: спільність походження, загальну територію, загальне історичне минуле, релігію, матеріальну та духовну культуру, традиції. Відомий дослідник С. Гантінґтон зазначав, що культурні ідентичності (етнічні, національні, релігійні) займають центральне місце, а союзи, державна політика формуються з урахуванням культурної близькості та культурних відмінностей [233]. У соціогуманітарному вимірі феномен ідентичності базується на трьох основних модульностях – психофізіологічній, особистісній та соціальній, що відповідає напрямкам – примордіалізму, інструменталізму та конструктивізму.

Прихильники примордіалізму, або традиціоналізму, одного з наукових напрямів, що розглядає етнос як початкове і незмінне об’єднання людей «по крові» з незмінними ознаками є Е. Шилс, Е. Сміт, К. Гірц, Л. Гумільов, С. Широкогоров, Ю. Бромлей. Примордіалізм відіграє роль зв’язку між протистоянням «ми – вони» й етнічною солідарністю: чим сильніше конфлікт, тим міцніше «братерство по крові».

Сутність конструктивізму полягає у тому, що етнічність визначається як надумана, існуюча в головах людей, штучно створена завдяки зусиллям індивідуумів та інституцій. Представниками цього напрямку є Б. Андерсон, Ф. Барт, О. Карпенко та інші. Сутність інструменталізму – служіння певним інтересам, меті. Це належність до певної етнічної групи як засобу досягнення «зони комфорту»; ресурс, який допомагає національній еліті маніпулювати групою; інструмент у боротьбі за владу. Представники цього напрямку є Л. Добрижева, Г. Солдатова, З. Сікевич, М. Губогло, Н. Глейзер, В. Ядов та інші.

В. Півоєв, філософ із Карелії, у своїй монографії «Етнос і нація: проблеми ідентифікації» розглядає філософсько-теоретичні проблеми співвідношення етнічного та національного та надає більш змістовну систему концептуальних підходів: примордіалізм, лінгвістичний детермінізм, культурно-психологічний антропологізм, соціально-історичний еволюціонізм, соціально-економічний детермінізм, конструктивізм, інструменталізм, функціональний аксіологізм. Останній підхід, на його думку, є найбільш прийнятний, бо в основі етнічної ідентичності необхідно шукати систему цінностей, пов'язаних із походженням, ландшафтом, мовою, менталітетом, художньою культурою та побутом [171].

Стрімке зростання іммігрантських співтовариств та їх інституалізація впливає на формування процесу діаспоризації світу як на одну з парадигм розвитку людства. Як зазначав фахівець з етнічних питань професор Каліфорнійського університету Р. Брубейкер, згадування поняття «діаспора» як ключового у дисертаціях в 70-х роках XX століття мало поодинокі випадки, у 80-х роках зросло до десятка, а у 90-х – до сотні разів [50].

У 1999 році в Канаді появився незалежний науковий російськомовний журналу «Діаспори», (перший англомовний журнал подібної тематики (Diaspora, Journal of Transnational Studies). Основною тенденцією наукових пошуків була діаспоральна ідентичність, інтеграція та інституалізація мігрантів. Ізраїльський вчений Г. Шеффер у статті «Діаспори у світовій політиці» типологізує діаспори таким чином: діаспори «історичні» з глибинними коренями (вірменська, єврейська, китайська); «дрімаючі» діаспори (американці у Європі та Азії, скандинави у США); «щойно зароджені» у стані формування (турки в Німеччині, марокканці у Франції, корейці в США та ін.); «етнонаціональні» (найпоширеніший тип, ті, які відчувають присутність «своєї» держави за спиною); діаспори «розсіяні» та «скупчені» [242].

Наслідки міграційних процесів на початку 80-х років XX століття типологізував С. Бохнер, який визначив такі категорії: асиміляцію і геноцид, інтеграцію та сегрегацію. *Асиміляція* трактується як процес поглинання однієї культури іншою, коли члени поглинаючої групи засвоюють звичаї, мову, стиль життя домінантної культури. Під *геноцидом* мається на увазі фізичне знищення однією групою, яка частіше знаходиться в більшості, представників іншої групи. *Сегрегація* – це політика санкціонованого роздільного розвитку. На державному рівні проводиться політика, метою якої є ізоляція культурних груп. *Інтеграція* є варіант розвитку груп, при якому члени групи зберігають свою культурну ідентичність і водночас об'єднуються в єдине співтовариство [122, с. 27].

Р. Брубейкер вводить у науковий обіг поняття «діаспори катаклізму» (accidental diasporas). В основі визначення поняття лежить не перетин кордонів людиною, а рух самих кордонів. Наприклад, Туркманчайський договір – це мирний договір, підписаний 10 лютого 1828 року між Росією та Іраном в містечку Туркманчай за результатами другої російсько-перської війни. Згідно з цим договором, всі території Азербайджану північніше ріки Араз відійшли до Росії, а південні – до Ірану. До теперішнього часу ведуться полемічні спори з приводу ідентифікації. За лінгвістичними ознаками Азербайджан – тюркська держава, а після перерозподілу кордонів – наполовину перська?

Назва «азербайджанці» входила в ужиток поступово; навіть у 20-і роки XX століття застосовувалися терміни «азербайджанські тюрки» або «азербайджанські татари», і це було офіційно зафіксовано на Всесоюзному тюркологічному з'їзді в 1926 року. Наприклад, перший голова Раднаркому Азербайджанської Республіки Н. Наріманов (1870-1925) до кінця своїх днів називав себе «тюрком». Тільки після 1936 року термін «азербайджанці» повністю затвердився [244, с. 29].

Сучасним прикладом «діаспор катаклізму» можуть бути події 2014 року в південно-східній Україні з кримсько-татарським (тюркомовним) етносоціумом. У фокусі дослідження увагу привертають представники тюркомовної діаспори України.

Дослідженнями процесів соціальної адаптації й інтеграції турків-месхетинців в Україні займалися М. Гоманюк, О. Малиновська, Г. Вітковська, М. Шульга, Г. Яворська та ін. Загальна чисельність діаспори (згідно з даними перепису 2001 року) становила 9 180 осіб (8 844 турків та 336 турків-месхетинців), більшість яких проживає у Херсонській (3736 особи) та Донецькій (1791 особи) областях. У зв'язку з цим М. Гоманюк зазначає, що сприймаючи тюркську версію етногенезу, переважна більшість українських турків ідентифікує себе в першу чергу як «турки», а в другу – як «турки-месхетинці (ахалциські турки)»... Дослідник висновує, що в Україні адаптація турків-месхетинців проходить досить успішно. Цьому сприяло те, що турки-месхетинці не змінювали статусу порівняно з тим, який вони мали в Узбекистані [72, с. 43].

Сприяють процесу інтеграції тюрків культурні співтовариства, наукові об'єднання. Так, 27 червня 1998 року на установчій конференції гагаузів Одеської області було створено Одеське обласне гагаузьке національно-культурне товариство «Бірлік» (Єдність). У 2001 році Товариство відкрило обласний центр діаспори в українському середовищі інститути етнічної ідентифікації, Гагаузької культури, де розміщене правління Товариства, працює недільна школа, формується гагаузька бібліотека, музей, архів, видається гагаузька газета «Ана-Тарафим» [63, с. 52].

Більшість представників турецької громади сповідує іслам. На честь султана Сулеймана Великого і Роксолани 15 жовтня 2007 року, за присутності високих гостей із Туреччини, була відкрита Маріупольська мечеть та однойменний ісламський культурний центр. В Україні – 160

мечетей і молитовних будинків, з яких 10 – пам’ятки архітектури, діє 7 мусульманських духовних вузів і 90 недільних шкіл. Все це – для обслуговування потреб офіційно 500 тисяч мусульман України, хоча неофіційно називається цифра в 2 млн. Більшість мусульман, близько 300 тисяч осіб – кримські татари (теж тюркомовне населення). Відповідно і мечетей більше в Криму. Але найбільша знаходиться в Києві, де одночасно можуть молитися 3000 чоловік [120].

Важливим буде відзначити діяльність турецького агенства співробітництва та розвитку (TIKA – Türk İşbirliği ve Koordınasyon Adjansı). Метою TIKA є допомога країнам, що розвиваються, в першу чергу тюркомовним країнам та країнам-сусідам, а також розвиток співробітництва із цими країнами в економічній, торговельній, технічній, соціальній, культурній та освітній сферах за допомогою проектів та програм. Одним із найважливіших проектів TIKA в Україні є проект тюркології, що здійснюється в формі культурної допомоги [166].

Отже, на процес етносоціальної ідентифікації, активної інтеграції в глобальний світ впливають історико-політичні передумови, що передбачають зв’язок етнічності діаспори з історією приймаючої території. Ми зробили спробу узагальнити основні тенденції розвитку взаємовідносин тюркомовних діаспор із приймаючим суспільством. Проаналізували, що тюркомовна діаспора України є інтеграційним співтовариством в силу історико-географічних, геополітичних, лінгвістичних, світоглядних чинників.

Масовизація культури та соціокультурна ідентифікація, інтеграція та роздрібленість, глобалізація та локалізація – це взаємодоповнюючі процеси. Точніше, це дві сторони одного процесу: процесу перерозподілу суверенітету, влади і свободи дій у світовому масштабі, каталізатором (але не поштовхом) якого став стрімкий розвиток технологій, пов’язаних зі швидкістю передавання інформації та переміщення у просторі. На жаль, це

незворотний процес. Саме завдяки тенденції свободи руху (міграціям) процеси глобалізації перетворюються перерозподілом привілеїв та поневірянь, багатства та бідності, свободи та обмеження. Ми лише свідки некерованого процесу, в ході якого формується нова соціокультурна ієрархія, всесвітня суспільна піраміда [207].

Зауважимо, що формування й інтеграція в глобальний світ тюркської ідеї відбувається на тлі загального ослаблення традиційних зв'язків між поколіннями, що призводить до втрати спадкоємності поколінь, моральної деградації сучасних суспільств.

Тому стрижнем інтеграції тюркської соціальності в глобальний світ традиційно виступає гуманітарна складова, де центральними смислами для об'єднання залишаються мова, релігія, культура (традиційна культура). Аналізуючи інтеграційні та геополітичні стратегії тюркського світу, доходимо розуміння того, що існують великі протиріччя як між тюркськими державами в системі «тюркського світу», так і в структурі глобальної архітектоніки світу.

Ось чому в межах сучасної інтеграції тюркських спільнот у глобальний світ так необхідно формувати нову парадигму соціального, а саме – парадигму націєгенезу, яка проявляється в ноократичному устрої. Ноократія – це влада розуму. Ноосфера – сфера розуму і гармонії суспільства і природи. Всі ці сучасні зміни типові для тюркських народів, як і для інших представників світу, але все ж в рамках глобальної інтеграції у тюрків залишається дієвим ментальний імунітет, який дозволяє їм у різних географічних місцях об'єднуватися, і цей феномен, на наш погляд, називається феноменом «місця». Це свого роду ментально-психологічний наратив, який і породжує формулу місця, єдиного простору: «Всі свої, немає чужих».

Висновки до розділу 2

Аналіз еволюції світоглядних орієнтацій тюркського етосу дозволив виокремити соціодуховну сутність тюркського етосу через сутність етнічного менталітету, сформованого на основі колективного підсвідомого, який породжує архетипи, та міфологічні «образи МИ». Етнічна самоідентифікація в ментальності тюрків заснована на генетичному взаємозв'язку свідомого й несвідомого, міфологічного й релігійного, що впливає на свідомість індивіда, а також зберігається упродовж тисячоліть. Тому слід говорити про усталеність архетипів тюркського етосу, як приклад, ми звертаємося до архетипів «Жер-ана» – Мати – земля, «Тайпа» – Рід – плем'я, «Кен-Дала» – Широкий степ та ін. Культуру тюрків можна охарактеризувати як культуру традиційного типу, в якій зберігається значимість міфологічного освоєння дійсності, враховується особлива роль міфологічної свідомості, тому аналіз міфологічного – це фактично аналіз соціального, адже міф іманентний соціальному буттю, служить фундаментом для розвитку всіх форм суспільної діяльності та свідомості, є нередукованим явищем.

На основі звернення до аналітики тюркської соціальності через виявлення світоглядних механізмів етосу, виявлено, що інтеграція людини в соціальну спільність відбувається через залучення привчання людини до «союзу» і його «закону».

Положення про те, що норми культури народжуються з традицій, або ж у результаті свідомої кодифікації, що вони узаконені, тобто «законні діти» традиції, обумовлює діалектичність процесів встановлення нормативності та розвитку культури. Діалектичність ця виявляється в тому, що культура – це і продукт, і джерело нормативності: вона одночасно і збагачує людину, і збіднює її. Збіднює саме тому, що стримує її нормами, не дає реалізувати всі свої можливості.

Досліджено соціальну структуру тюркського світу та охарактеризовано специфіку формування її через аналітику політичної, економічної і духовної сфер буття тюркських народів. Визначено й узагальнено фактор ускладнення тюркського суспільства, формування державності (Тюркські каганати), перехід на рівень кочових імперій, формування соціальних і політичних інститутів, процеси урбанізації в степах, комплексна характеристика влади і громадських систем в масштабах об'єднання древніх тюрків. Говорячи про тюркський соціум, ми розглянули наявність стійких соціальних взаємодій, що характеризуються умовами і способом життя, спільністю культури. Виокремлені соціо-якості тюрків дозволяють говорити про особливості устрою тюркської державності в умовах сучасного націєгенезу, а саме: *манасовість* і *пасіонарність.* Манасовість – це світоглядне охоплення світу в його цілісному баченні, де немає ворога і чужинця, де всі свої. Манасовість виробляє у людини такі якості, як відвага, стоїчні терпіння, героїзм, великодушність, відсутність прихованих ворожих почуттів до кого-небудь, сприйнятливість новизни, здатність вчитися. Пасіонарність означає енергетичну напругу суспільних систем тюрків. Люди, що володіють саме такими характеристиками, виступають рушійним ядром суспільних систем і надають їм відповідного вектору розвитку.

Соціальна філософія не просто виявляє кореляцію між поведінковою цінністю та соціальними інституціями; вона претендує на «пояснення» інституційної структури суспільства. Соціальна система самозбереження та виживання тюркських народів будувалася за схемою: сім'я – рід – плем'я – суспільство – людство. Саме ця матриця визначає світосприйняття і спрямованість соціальних практик тюрків, є специфікою їх етнічного менталітету та етнічної самосвідомості.

Релігією для тюрків – і стародавніх і сучасних – є ідея історичної наступності соціокультурного буття. Відтворення і збереження суспільства через передачу релігійних цінностей і розвитку на цій основі соціальних відносин і духовних досягнень стає важливим завданням, від вирішення якого залежить тривалість буття суспільства, його розвиток або припинення існування. Найважливішою соціальною лігатурою для тюрків є сім'я, смисл якої полягає в прихильності як продукту тривалого історичного розвитку. Навіть в основі формування державності тюрків лежать родинні зв'язки.

В умовах соціально-економічних трансформацій ключовими та безпосередніми елементами продуктивних сил стає соціально-філософська аналітика процесів соціальної взаємодії тюркських держав із глобальним світом щодо зовнішніх ризиків і пріоритетів в діалозі з сусідами. Це дає можливість побачити механізми формування сучасної тюркської соціальності як реальної тюркської цивілізації, що вибудовує регіональну інтеграцію, яка базується на прикордонному співтоваристві.

Соціальна культура тюркомовних народів нині представлена більш ніж тридцятьма етносами, що населяють території Туреччини, Центральної та Середньої Азії, Європи. Така географічна карта тюркського етносу говорить тільки про одне – тюркські народи вбирали в себе різні культурні впливи, переплавляючи і асимілюючи їх в горінні своїх споконвічних тюркських традицій. Виявлені принципи і проблеми рівноправної інтеграції тюркських держав в глобальну архітектоніку світу, зазначено, що існують серйозні перешкоди у вигляді великої різниці економічних потенціалів тюркських країн. Економічна нерівність має і політичні наслідки. Ступінь привабливості тюркської інтеграції безпосередньо залежить від практичного втілення принципу рівноправності, тобто неприпустимості гегемонії будь-якої країни, незважаючи на природну різницю у впливі на цей процес різних потенціалів окремих тюркських народів і країн.

Стрижнем тюркської інтеграції традиційно виступає гуманітарна складова, де центральним є питання спільної мови. Як правило, необхідність її введення обґрунтовується посиланнями на існуючу колись єдину культурно-історичну спільність. Однак існують певні проблеми з переходом на латиницю.

Формування та інтеграція в глобальний світ тюркської ідеї відбувається на тлі загального ослаблення традиційних зв'язків між поколіннями, що призводить до втрати спадкоємності поколінь, до моральної деградації сучасних тюркських суспільств. Тому тюркська культура і соціальність актуалізує цінності й установки, які раніше перебували або під ідеологічним забороною, або носили виключно декларований характер. Однак очевидно, що світоглядна трансформація процес повільний, а ось зміна політичних і економічних структур дуже активна. Для більшості тюркських суспільств соціальні проблеми певною мірою залишаються декларованими і носять характер залишкового рішення, аніж проблеми економічного розвитку або проблеми своєкорисливої політики правлячих і панівних там груп.

Основні положення та висновки розділу відображено в наступних публікаціях авторки:

1. Білокопитова Н. І. Соціально-політичні паралелі тюркського та перського суспільства, *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2014. Вип. 8. С. 160-163.

2. Білокопитова Н. І. Діалектичність світогляду та ідеології тюркської соціальної культури. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 90. С. 291-295.

3. Білокопитова Н. Особливості етносоціальної ідентифікації тюркомовних діаспор, *Схід.* 2015. № 1. С. 101-106.

4. Білокопитова Н. І. Місце тюркської соціальної культури у поліетнічних суспільствах. *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя, 2014. Вип. 33. С. 213-218.

5. Білокопитова Н. Феномен Євроісламу як виклик вестернізації, Materialy X Miedzynarodowej naukowi-praktycznej *konferencji «Aktualne problemy nowoczes nuchnauk – 2014».* Volume 17. Filologiczne nauki. Filozofia.: Przemysl. Nauka i studia. Str. 43

6. Белокопытова Н. Развитие философской мысли при Махмуде Газневи. Материалы Международной научной конференции *«Туркменская литература эпохи Газневидов и духовная культура мира»* (2013, Ашхабад, Туркменистан). Ашхабад. 2013. С. 422.

7. Білокопитова Н. Проблематика ідентифікації тюркомовних діаспор, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2015»*: у 5 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2015. Т. 5. С. 155-157.

8. Білокопитова Н. Феміністська парадигма соціокультурного розвитку, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2017»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2017. Т. 1. С. 214-215.

РОЗДІЛ 3. СПЕЦИФІКА СОЦІОКУЛЬТУРНОГО УКРАЇНО-ТЮРКСЬКОГО ДІАЛОГУ

3.1. Аксіологічний підхід до симбіотичних україно-тюркських відносин

Нині, на початку нового тисячоліття, як і в перші десятиліття минулого століття, Україна знову відновлює і зміцнює свою ідентичність в умовах стрімких соціальних змін і трансформацій. І знову перед нашою країною стоять питання етноґенезу та етнічної історії, (як, втім, і перед іншими країнами й народами, хоча б пострадянського простору), які активно впливали на формування державності та соціальних сутностей розвитку української нації. Ця проблема стосується і тюркських народів колишнього Союзу РСР.

Розпад СРСР, цілком природний з точки зору закономірностей історії, мав, як і будь-яке інше глобальне явище, цілком позитивні та негативні наслідки. Такі тюркські народи, як казахи, узбеки, киргизи, туркмени, азербайджанці, які протягом багатьох десятиліть перебували в повному політичному, економічному, духовному підпорядкуванні центру російської і радянської імперій – Москви, отримали, нарешті, не менш повну свободу, що, в свою чергу, призвело до несподіваних результатів, особливо в соціо-гуманітарних науках. Представники низки тюркських народів, як в принципі й український народ, виявилися замкнутими у «своїх національних рамках». Але це теж цілком закономірний процес, процес соціальної ідентифікації, метафізичні підстави якої дуже красномовно презентує К. Поппер: «Націоналізм звертається до наших племінних інстинктів, до пристрастей і забобонів, а також до ностальгічного бажання звільнитися від напруження особистої відповідальності, що її він намагається замінити на колективну чи групову відповідальність [174, с. 58]. І далі філософ висновує, що жити в

середовищі племені або «спільноти», схожої на плем'я, виявляється для багатьох людей емоційно необхідно.

Отже, в цьому розділі зробимо спробу, по-перше, презентувати аналітику ідентифікаційних особливості тюркської та української ментальності, що дозволить не тільки визначити специфічні риси ментальних автоматизмів: «культурних кодів», «звичок свідомості», «стилів мислення», «стилів світосприйняття», але й побачити форми прояву дуальності природи в етнічній та соціальній історії двох етносів.

По-друге, проаналізувати відмінність українських світоглядних настанов, де *свобода вибору* становить основу буття, від тюркської світоглядноїа моделі, яка носить *імперативний характер***.** Парадигмальним ядром тюркської ментальності виступає поняття «релігійно-історична традиція», ядро української філософської ментальності – «кордоцентризм».

По-третє, уточнити, що найближчими «ментальними родичами» українців є тюрки, і через історико-культурологічний дискурс продемонструвати, як формувалась українська культура і соціальність на тюркському компоненті.

На підтвердження поставленого завдання наведемо цитату з роботи вітчизняного науковця І. Капріцина, який звертає увагу на культурно-історичні та ментальні особливості становлення української культури, яка формувалася в історично-географічній зоні Великого Степового Коридору, відвічного міграційного шляху, точніше його західного закінчення на території Нижнього Подніпров'я та північного Причорномор'я, що виступає «етнічним котлом», який тисячоліттями «переплавляв» номадні та осілі етноси, створюючи сучасний український [106, с. 187].

Всі вищенаведені припущення справляють враження, що дійсно тюркський компонент присутній у складі української ментальності. Також цілком очевидна наявність спільних ментальних конструктів, синтез мовної складової. Але яке значення все це має відношення до сучасності?

Досліджувана тема має практичне значення у зв'язку з реалізацією інтересів України в тюркських країнах, спричинених, зокрема, перебуванням

там українських фахівців і розвитком у майбутньому політичної, соціально-економічної та культурної співпраці України з тюркськими державами.

З цього приводу пошлемося на видатного засновника українського сходознавства А. Кримського: «Окрім неминучої загальновизнаної наукової потреби студіювати східну історію як одну з великих частин історії вселюдської, Україна має ще свої особливі причини дбати про те, щоб у її найвищій ученій інституції східні дисципліни розвивалися як слід, з інтенсивністю. І бажалося б мати навіть не одну і не дві, а скількись східних кафедр в Академії Наук. Стародавня територія сучасної України була місцем для життя або для давнього перебування усяких орієнтальних народів, – і перед українською наукою стоїть ціла низка всеможливих питань і завдань, що чекають планового розроблення і розв'язання. *Іраністика, туркологія (дисципліна ця особливо потрібна) і арабістика* – без отих трьох наук всестороння, неоднобічна історія українства неможлива; без них будуть неминучі зіяючі лакуни в самому-таки українознавстві» [179].

Незважаючи на історичність висловленої думки А. Кримського, який, до речі, останні дні життя провів у тюремній лікарні поблизу м. Костанай (Казахстан) за звинуваченням в українському націоналізмі й антирадянській пропаганді, вона є особливо актуальною тепер, в добу незалежності України і встановлення нових координат розвитку історико-філософських наук. Тож доречним буде звернення до ономастики як найбільш істинної пам'ятки свого народу і як допоміжного інструменту в самовизначенні.

Об'єднання знань в єдину систему, зазвичай, називають синтезом знань. Ономастика – наука синтетична. Як пише Б. Кедров, поняття синтезу відповідає поняттю з'єднання, зв'язування того, що перед тим було роз'єднане, розв'язане; певною мірою поняття синтезу відповідає поняттю систематизації, приведення будь-яких елементів в систему [111, с. 17].

Ономастика (від грецьк. «onoma» – ім'я, назва) – спеціальна історична дисципліна, що вивчає власні імена, їх функціонування в мові й суспільстві, закономірності їх утворення, розвитку і постійних перетворень. Кожен онім

як власна назва містить інформацію про особливості іменованого об’єкту; історичну епоху, в якій виникла назва; етнос, котрий створив назву; мову, якою створена назва і багато іншого. Власні імена виникли дуже давно в процесі розвитку мови. Вони відрізняються від загальних назв, оскільки належать конкретному об’єкту [97].

Неодноразові були спроби розшукати на карті конкретний мовний слід в Україні кочовиків – алтайців (гуннів, аварів, хозарів, монґолів, татар) [204, с. 316].

Здавалося б, найпізніший серед степових пластів топонімів – тюркський – дожив до нас разом з історичною пам’яттю про себе і тому легший для вивчення. Однак тут довго не вдавалося досягти відчутно нової якості результатів через низку історичних причин, які діяли в радянський період. Як зазначає дослідник цих процесів Є. Поспєлов, тоді «топонімія зазнала такого ж геноциду, як репресовані народи: слідом за насильницьким виселенням німців Поволжя, кримських татар, калмиків... негайно йшло знищення національної топонімії... Цю діяльність, спрямовану на руйнування історичної пам’яті народу, було здійснювано аж ніяк не стихійно і постійно реґламентовано вищими органами радянської влади» (у 1923 – 1936 роках. ЦВК щороку приймав відповідні декрети і постанови) [205, с. 208-219].

Як наслідок значна група етнофорних татарських ойконімів в Україні (26 назв сіл від основи *Татар* –) була потрактована як небезпечна ділянка історичної пам’яті й усунута з офіційного вжитку. Частина списку старих назв (+) наведена нижче, нові назви подані у лапках: *Татари* + «Залужани» Лв Дрогобич; *Татаринів* + «Рубанівка» Лв Городок; *Татарів* + «Кремінці» ІФ Надвірна; Татаринівка + «Оріховець» Кв Сквира; *Татаринка* + «Тополівка» Хм Віньківці; *Татаринці* + «Правдівка» Хм Ярмолинці; *Татариськи* + «Ставище» Хм Дунаївці; *Татариськи* + «Морозівка» Вн Мур. Курилівці; *Татарівка* + «Бережанка» Вн Ободів; *Татарівка* + «Веселинівка» Хм Березділв; *Татарівка* + «Комишувате» Кг Новоукраїнка; *Татарівка* + «Софіївка» Чг Ніжин; *Татарка* + «Новий» Чв Заставна.. Зрозуміло, що масове збереження назв з історичною пам’яттю про татар в Україні означає

таке ж масове збереження місцевого (пра)українського населення, якому в тоталітарній схемі історії місця немає [205, с. 211].

Займаючись пошуками себе, самовизначенням та самоідентифікацією, в поле зору потрапляють українські власні назви, які мають тюркські корені. Виникає низка питань: Хто ми, звідки, чиєю мовою говоримо? Яке смислове навантаження вкладаємо в певні концепти і чому саме так мислимо?

Про тюркський пласт лексики в північноукраїнських пам'ятках XVI – XVII століття пише у своїй дисертаційній роботі В.Титаренко [203], В. Лобода [137] розглянув відображення українсько-тюркських мовних контактів в українській топонімії, а В. Познанська [172] у прізвищах південно-східної України. Окремі запозичення тюркського походження, пов'язані з топонімікою, і процес освоєння тюркізмів українською мовою дослідила А. Чолакова [239]; І. Федоровська [224] опрацювала тюркські лексичні елементи в говорах Правобережного Полісся. О. Гаркавець [65] приділив увагу питанню українсько-тюркської мовної взаємодії.

Людина завжди прагнула пізнати природу слова, особливо власних назв, їх мотиваційну семантику, тому ще задовго до виникнення порівняльно-історичного напряму робилися спроби пояснення етимології онімів.

Помітного впливу зазнав і український ономастикон. Багато козацьких прізвищ (за реєстрами XVII – XVIII століття – близько 3000) – тюркського походження: *Балабан, Мурза, Кочубей, Кутлубей* тощо. Основними ознаками тюркізмів, запозичених українською мовою, є:

1) афікси: -ак, -як, -ан, -лик, -ук, -ун, -ча: *судак, маяк, борсук, качан, шашлик, табун, саранча;*

2) початкове баш-: *башлик, баштан*;

3) повторення голосних (сингармонізм): *сазан, сундук, барабан*. На сьогодні чимало тюркізмів не сприймаються як запозичені слова і повністю засвоєні українською мовою [227, с. 214].

Серед чинників мовного запозичення завжди постає проблема відсутності слова для називання явища, поняття; звідси потреба в позначенні

комунікативно актуального поняття. Серед екстралінгвальних чинників науковці називають економічні, суспільно-політичні, культурно-побутові, наукові та соціально-психологічні [227, с. 215].

У силу історичних обставин для етнічної культури українського народу характерними є інші етнічні компоненти. Це було, по-перше, наслідком переселення народів, котрі, перетинаючи Україну, залишили серед її населення чужорідні культурні риси та етнічні субстрати. По-друге, давалася взнаки тривала колонізація окремих частин України сусідніми державами: Великим князівством Литовським, Річчю Посполитою, Угорщиною, Австрією, Румунією, Туреччиною, Росією. Ця колонізація, територіально роз'єднуючи український народ, стримувала його етнокультурну консолідацію, водночас поглиблюючи локалізацію культури. Адже кожна держава, що захопила певні українські землі, відрізнялася й політичним устроєм, і соціально-економічним розвитком, і конфесією [89, с. 213.].

Отже, як результат формування світоглядного соціального простору, де людина і суспільство вибудовують правила поведінки, зароджуються основи етноестетики, традиції та звички, народні прикмети, а все це – експоненти національного менталітету. Багатогранність навколишнього світу, віддзеркалюючись у мовленнєвій діяльності того чи іншого етносу, припускає наявність різних оціночних конотацій. Все це відображено у мовних структурах. Семантична герменевтика допомагає віддзеркалити етнічну ментальність із джерел неофіційного характеру, якими можуть бути: крилаті вирази, афоризми, прислів'я, приказки та інші засоби мовлення.

Наприклад, ставлення турків до життєвих негараздів можна дослідити із суджень: «Allah kimseye kaldıramaycağı yük vermez» («Бог нікому не дає тягар більший, ніж той може витримати»), «Allah sabırlı kulunu sever» («Аллах любить терплячих»), «Allah sevdiğıne dert verir» («Аллах дає страждання тим, кого любить») [149, с. 16]. А судження українців відрізняється життєствердженою позицією: «Життя любить того, хто за нього бореться, а нищить того, хто йому піддається». На відміну від українських світоглядних настанов, де *свобода*

вибору становить основу буття, турецька світоглядна модель *імперативна* (від лат. Imperativus – владний, наказовий), тобто так велів Аллах, так поводилися пращури, так належить поводитися нащадкам.

Етнічна ментальність формується життєвим досвідом, визначаючи оціночну діяльність свідомості в стратегії вчинку. Система цінностей виступає базовою категорією побудови картини світу, визначає культурний тип суспільства та лежить в основі оцінки переваг, що робить людина, коли визначає своє власне ставлення до предмету або явища.

Серед суджень, що екстраполюють морально-етичні норми української та тюркської ментальності (на прикладі турецьких висловлювань), можна виділити порівняльні оціночні форми суджень: «İnsan aklı çıkmaktansa canı çıksın» («Краще позбутися життя, ніж розуму»); «Verip de pişman olmaktan, vermeyip düşman olmak yeğdir» («Краще не дати та бути ворогом, ніж дати та шкодувати про це»); «Sağlık varlıktan yeğdir» («Здоров'я краще, ніж багатство»); «Boş durmadan beleş işlemek iyi» («Чим без діла сидіти, краще працювати задарма»).

Семантична дихотомія *«краще-гірше»,* в якій зростання однієї якості водночас стає спадом іншої, все це екзистенціальні рішення в умовах вибору між більшим чи меншим, добром чи злом. Ствердження про добро чи зло не є істинним чи хибним; це категорії, які мають різне значення в різні часи та при різних суспільствах. Ірраціональні (емоційні) оціночні форми суджень – це переконання в тому, що людині необхідні схвалення і любов з боку всіх, з ким їй так чи інакше доводиться рахуватися, і переконання в тому, що людина, яка відбулася як особистість, повинна завжди поводитися адекватно. Можна виділити раціональне оціночне судження: «Fakirlik pencereden (yoksulluk kapıdan) girince aşk bacadan kaçar» («Коли злиденність заходить крізь вікно, то кохання виходить крізь димар»); «Akçasının kıymetini bilmeyen ödünç versin» («Хто не знає ціну своїм грошам, нехай дає у борг»). Раціональні оціночні судження припускають підтримку балансу між

швидкоплинними задоволеннями і задоволеннями більш тривалої дії, які отримують за рахунок дисципліни в сьогоденні.

Парадигмальним ядром тюркської ментальності виступає поняття «традиція» з поглибленою релігійно-історичною компонентою, зачіпаючи глибинні прошарки унікальних якостей особистості людини, що мають функцію аксіологічної ідентифікації.

«Специфічними рисами української світоглядно-філософської ментальності – є спрямованість на внутрішній емоційно-почуттєвий світ людини, в якому панує не холодний раціональний розрахунок "голови", а пекучий поклик "серця"», – писав М. Шлемкевич [243, с. 118] «Візитною карткою» української світоглядно-філософської думки є кордоцентризм.

Стосовно української ментальності Р. Додонов у монографії «Етнічна ментальність» зазначає, що ментальність не могла розвинутися раніше, ніж етнос – носій цієї ментальності. Автором констатовано, що українська народність утворена приблизно з XIII століття і пов’язано це було з політичним розмежуванням східнослов’янських етносів після монголо-татарської навали… Не залишилося безслідним в «родовій пам’яті» і перебування тут кочових етносів: татар, половців, печенігів, хазар, готів, гунів, сарматів, скіфів, кіммерійців [83, с. 98]. Також були наведені найближчі «ментальні родичі» українців: росіяни, болгари, білоруси, словаки, поляки, молдавани, євреї, литовці, румуни, італійці. Але чомусь жодної тюркської нації не наведено у складі найближчих «ментальних родичів» українців.

Беручи до уваги той факт, що культурна картина світу має відображення у його мовній картині, бо про невід’ємність мови, мислення та культури було доведено лінгвістами ще на початку XX століття. Наявність тюркізмів в українській мові примушує замислитись. Саме українська мова була посередником у поширенні тюркізмів у західнослов’янські мови.

Загалом в українській мові налічується (за даними енциклопедії «Українська мова») близько чотирьох тисяч тюркізмів (без урахування власних назв). Понад половина з них – загальновживані. Решта – історизми

(башлик, бунчук, дура, канчук, опанча, осавул, сагайдак, ясир), діалектизми (байлик «безплатна примусова робота», бичак «ніж», гарам «худоба», кавук «мішок»), або вживаються в ролі екзотизмів для опису власне тюркського побуту (бай, гарем, мурза, султан, хан). Група екзотизмів є практично відкритою й постійно поповнюється [65, с. 694-695].

Як стверджував українсько-американський історик, мовознавець, філолог-орієнталіст, організатор української науки у світі, засновник і довголітній директор Українського наукового інституту Гарвардського університету, співзасновників Міжнародної асоціації україністів, редактор багатьох наукових часописів О. Пріцак, відомий своєю хозарською теорією походження державності на Русі: «Українці – це тюрки, що розмовляють слов'янською мовою» [177]. Беручи до уваги категорію часу важко погодитися з цією сміливою тезою. Швидкоплинність часу та цивілізаційний розвиток вимагають нових підходів щодо предмету самовизначення та самоідентифікації. Маючи такий потужний розвиток генної інженерії, коли людина має сміливість втрутитися до «прерогативи Бога» – до генома людини, невирішеними залишаються морально-етичні питання. Людство має можливість конструювати самих себе, надавати генетично будь-яких фізичних ознак (тюркських або слав'янських), але важливим залишається момент саморозуміння та самоусвідомлення. Які унікальні культурні коди, світоглядні настанови, особливості суспільних відносин маємо зберігати, інкорпорувати та передавати наступним поколінням. Бути прихильником філософії кордоцентризму чи імперативу, цей вибір буде залежати від культурного осередку, де зростала, або більшість часу проживала людина, тут свій видбиток залишає категорія простору, або місця.

Інша вітчизняна дослідниця Н. Яковенко зазначала: «Що ж до мови, то українсько-татарська двомовність серед козацтва є досить поширеним явищем і в набагато пізніші часи, тож немає сумніву, що вона побутувала тоді, коли *тюркський компонент населення* прикордонних замків був доволі виразний. Запозичення ж козаками-слов'янами побутових деталей від своїх

татарських колег переконливо фіксується і в їхньому зовнішньому вигляді, і в заміні назв для буденних широковживаних понять. Руський меч був замінений на криву татарську шаблю, руські гуслі – на кобзу, порти – на шаровари, довге слов'янське волосся – на оселедець. Своїх молодих слуг вони стали називати вже не отроками, а джурами, свої гурти не дружинами, а ватагами; до військової атрибутики увійшли тюркські поняття осавул, булава, бунчук, барабан, сурма, табір, майдан тощо. Тож не дивно, що турки іменували запорожців буткалами, себто змішаним народом» [251, с. 120].

Тож і в проблемі генези козаччини доцільно вичленовувати швидше баланс свого з чужим, бо саме в такому сплаві зароджувалася козацька стихія. Строго беручи, тюркське і українське козакування – це речі різної генетичної природи, об'єднані лише наявністю спільного полігону – Поля. Козаків-татар породжував розклад родо-племінних відносин, з яких виламувалися свавільні одиниці. Натомість перші козаки-християни, котрі здаються ніби дзеркальним відбитком своїх татарських колег, були ранніми носіями розвинутого індивідуалізму, протиставленого державі та її контролю [251, с. 118-119].

Необхідно також звернутись до історичних моментів, щоб визначити, яке місце посідає Туреччина на ментальній мапі кримських татар. За часів Кримського ханства, півострів був показовим ісламським регіоном. Звідси запрошували імамів вчителювати в медресе Туреччини, настільки високий був його релігійний імідж. Іслам проник в усі сфери, став зразком життя корінного населення. Не було сіл без мечетей, які стали центрами духовності, культури, виховання, прищеплення високих загальнолюдських моральних цінностей [103].

У контексті кримської історії кримські татари протиставляються туркам як автохтони прибульцям. Із Туреччиною, таким чином, йде заочна суперечка за право власності на історичний Крим. Цікаво, що опонентом у ній виступає російська історична наука, яка звинувачується у спробі представити як турецьке те, що по праву належить кримським татарам. Отже, Туреччина, попри стереотипи, поширені у російському націоналістичному середовищі, постає як інший, як ще один конкурент в уявній суперечці за

кримську спадщину, і, попри мовну та культурну спорідненість (на тлі якої підкреслюються відмінності), аж ніяк не наближається до тієї ролі еталону, або авторитету, яку віддають Росії місцеві російські націоналісти [41, с. 227].

«Історія українсько-тюркських взаємин сягає сивої давнини, зокрема, ці стосунки були дуже інтенсивними за часів Київської Руси-України», – зазначав Ферхад Туранли – кандидат історичних наук, тюрколог, доцент кафедри загального і слов'янського мовознавства факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія» [216, с. 13].

Продуктивною для цілей дисертації є монографія «Печеніги, торки і половці: до навали татар. Історія південно-російських степів IX – XII століттях» професора П. Голубовського, написана ним ще в 1884 році. В ній автор аналізує соціокультурні взаємини тюрксько-української складової ментального коду нашої нації: «На хід соціально-історичного життя справили величезний вплив нові прибульці в південно-руські степи – Тюрки». Їх поява мала змінити відносини між південними й центральними племенами східних слов'ян. Тюрки мали зайняти певне становище по відношенню до тих і інших і цим видозмінити хід історичного життя всього східного слов'янства [71].

Наскільки і як вплинуло сусідство кочівників на соціально-політичне життя стародавньої Русі, якими є стосунки між тюрками і слов'янами, – стало метою монографії автора. У ній він розглядає питання про взаємну племінну спорідненість і племінне походження печенігів, тюрків, половців.

Цікава доля тюрків після їх виселення з південно-руських степів в межах Угорщини та Візантії.

Слов'янські племена, як відомо, активно займалися землеробством, яке на півдні ведеться з незапам'ятних часів. Нові землі розчищали для ріллі і називалися вони в 14-му ст. «притеребами». Бо «смикати» (тюркське назва) – в сенсі розчищати дорогу в лісі вживалося ще в XI-му столітті. «Смикати шлях і мостить міст» – говорив у 1014-му році Володимир, збираючись йти на Ярослав.

Не менш, ніж землеробство, вирубка лісів для слов'ян було пріоритетним заняттям. І саме вирубка лісів вела до зіткнення слов'ян з

постійними пересуваннями кочових народів. Початок цього факту відносять до глибокої старовини.

Ще за часів Геродота ми зустрічаємо в наших степах кочівників-скіфів, потім приходять гуни, авари, угорці, печеніги, тюрки, половці, нарешті з'являються татари. Очевидно, що кожне з цих племен залишало слід в долі південно-руського степу.

Як зазначає П. Голубовський, з кінця VII століття хазари поширюють свою владу на всьому просторі від Волги до Дніпра. Слов'янське населення підпорядковується їм і знаходиться під їх владою досить безпечно [71, с. 24].

У державі хазар ми зустрічаємо повну релігійну й національну терпимість. Наші предки існували в системі чітких координат соціальної культури. А саме, політико-державні відносини тюрків і слов'ян складалися досить прагматично: це був певний «митний союз», центром якого були тюрки. Також була складена система ідеологічної влади, яка інкорпорувала слов'янську культуру в свою (тюрки спиралися на владу кінноти, війська. У зв'язку з цим логічно розглянути феномен козацтва як соціальний ідентифікатор української нації, який безпосередньо пов'язаний з тюркською культурою). Цей союз дозволив слов'янам розселятися по території Хазарії, створювати свої колонії, торгувати, але не більше того.

Існує версія, що хазарська тамга є національним гербом України. «Стародавній хоробрий козацький народ, що раніше називався козарським», – йдеться у преамбулі до Конституції Пилипа Орлика. Таким чином українське козацтво вело свій родовід від давнього народу – хозарів [246].

Слово «тамга», тюрксько-монгольське за походженням, в мовах цієї групи мало кілька значень: «тавро», «печатка» [163].

Щодо двозубців і тризубців, які мали широке застосування у Хазарії, вчена В. Флєрова вважає, що тризубці слугували тамгою або родовою, або «посадовою» із визначенням статусу володаря [31, с. 137]

Також існує гіпотеза В. Кір'язова, що «українцям тризуб дали болгари», який був символом Тенгрі та болгарські шамани завжди мали

посохи у виді тризубів, як символ трьох світів – Небесного, Земного та Підземного [31, с. 141]. На думку Ф.Турченка, тризуб – візантійський чи скіфський скіпетр [31, с. 128]. Але як пишуть вчені, жодна з гіпотез не дає задовільного пояснення, чим був цей знак – символом державної влади чи релігійною емблемою тощо.

Тож, державний символ тризуб – сягає корінням у сиву давнину, коли людина тільки-но почала своє самоусвідомлення та самоствердження. Так як, наприклад, Скіфська пектораль, це елементи спадку матеріальної культури прадавніх орієнтальних народів, які мешкали на території України, «мабуть чи не єдиної серед європейських країн, яка може репрезентувати спадок, в якому присутні ланки майже всіх віх її історії – общинно-племінних утворень доби палеоліту, протоцивілізацій, античного рабовласництва, раннього кочівництва; де закарбувалися сліди безлічі народів та етносів, у тому числі й тих, що відомі лише за назвами археологічних культур та згадками давніх істориків. Серед інших – кимерійці, скіфи, сармати, гуни, готи, греки, кельти, праслав'яни тощо» [99, с. 624].

На півдні України, в зоні змішаного тюркського-слов'янського населення, народилося запорізьке козацтво. Постійні міжнаціональні контакти призвели до того, що жителі центральної частини країни перейняли у своїх тюркських сусідів – татар, турків і ногайців – не тільки способи ведення війни, а й значною мірою одяг, предмети побуту, криві шаблі, шаровари, чуби-оселедці, а також слова: «отаман», «майдан», «гайдамака» і багато-багато інших. [194].

У зоні тюркського-українського порубіжжя нерідкими були і змішані шлюби. Точками асиміляції були численні слободи, зокрема на річці Сейм, де поруч жили татари і представники слов'янських народів, в першу чергу українці. Багато українських прізвищ мають тюркське походження. Ось лише деякі приклади: Келеберденко, kelle – турец., туркм., казах «голова»; Берди – туркм. ім'я власне; Колченко, Кольченко, Кольчук. Колч – ім'я слуги князя Святополка XI століття можливо, від тюрк. Qol «військо, загін» і аффіксу -çu, аналогії – турецькі слова qolcu «воїн в патрулі» і qulcu «наглядач». Доречно

згадати тут і козака Мамая, героя українського народного епосу, тезку золотоординського хана Мамая, який став родоначальником князівського роду Глинських (від містечка Глинськ на річці Ворскла). Прізвище Мамай досі широко поширене в багатьох районах Центральної і Східної України [194].

Іноді при оцінці ролі змішаних сімей у розвитку етнічної культури виникає побоювання в тому, що змішані шлюби ведуть до «розпаду» етнічних культур, підриваючи тим самим основи існування деяких етносів. В принципі побоювання цілком виправдане, але треба відзначити, що етнос не може залишатися абсолютно незмінним, відчуваючи на собі постійний зовнішній вплив. Розвиток культури можливий лише там, де є взаємодія культур у всьому своєму різноманітті. Інакше культура, яка замкнулася в собі і не дозволяє проникнення нових елементів, приречена на загибель [184].

Ферейдун М. Есфендіарі, ірано-американський футуролог і філософ, один із засновників трансгуманістичного руху, вважав поняття національності непотрібним. «Не буває незаконних іммігрантів, бувають тільки недоречні кордони» – стверджував він [249]. Глобальний соціум, трансгуманізм, поліпшення рівня життя – все це дуже футуристично виглядає. Варто буде звернутися до генетичних досліджень, щоб зрозуміти цінність симбіотичних україно-тюркських взаємин.

Сучасна біологія, особливо ж генетика, утворює своєрідний міст між природознавством і гуманітарним знанням. У міру того, як її увага все більше концентрується і зосереджується на людині як об’єкті теоретичних досліджень і технологічних маніпуляцій, вузол традиційних філософських проблем, що хвилювали людину протягом усього періоду її існування як особливого біологічного виду, як «істоти, наділеної розумом», зав’язується все сильніше [238, с. 116].

Академік А. Тюняєв досліджував питання кореляційного зв’язку між етносом і групами крові. Він дійшов висновку, що «…ген А2 (різновид гена А) є «візитною карткою» кавказьких народів. Друга група крові (А) значною мірою представлена в Середземноморському басейні і, головним чином, на

Корсиці, в Сардинії, Іспанії, Туреччини, на Балканах… носії третьої групи крові (B) – це кочові народи. Саме тому, на думку сучасних антропологів, третя група крові (B), як і раніше, продовжує залишатися «східною» групою крові. І саме тому ген цієї крові надзвичайно поширений в Азії, а саме в Китаї, Індії та Сибіру… Тим часом, друга група крові (A), як ми показали вище, пов'язана з місцями контакту тюркських народів з європеоїдними. Отже, щоб вважати четверту групу крові (AB) результатом злиття другої (A) і третьої (B), потрібно припустити, що кочівники-семіти зі Східної Індії схрещувалися з кочівниками-тюрками з Північно-Західного Китаю – тут особливо звернемо вашу увагу: Східна Індія плавно переходить в Північно-Західний Китай, тобто ці «різні» кочівники походили з місцевості, розташованої на самому кордоні цих двох географічних зон…» А наступний висновок вражає: «Українці придбали четверту групу крові (AB) «за допомогою» польських євреїв, угорців, печенігів та ін.» [217].

Таким чином, можна зробити висновок, що прадавні україно-тюркські симбіотичні відносини були поширеним явищем, мають генетичне підтвердження, а ці синергетичні процеси мають безпечний характер для нащадків. Як наслідок цих процесів – біологічне (генетичне) та соціокультурне наслідування.

Україно-тюркські шлюби – це закономірне соціальне явище, яке є наслідком існування глобального соціокультурного простору, в якому створюються комунікації між представниками цих етнічних кіл. Україно-тюркські шлюби є мікросередовищем процесів інтеграції та асиміляції у глобальний соціум. Кожна міжетнічна родина являє собою етнокультурний феномен: це унікальна структура, де на мікрорівні відбувається формування не тільки міжособистісних, але й міжнаціональних відносин. Після утворення змішаної сім'ї тенденції етнічного розвитку цього мікросоціального колективу виявляються, насамперед, у визначенні мови спілкування. При цьому нерідко зустрічається двомовність, а це важливе підґрунтя в соціалізації особистості. Когнітивність, тобто здатність до розумового

сприйняття, у людей-білінгвів (батьки яких належали до різних етнічних груп), як правило, набагато вища. Адаптація в навколишній світ завдяки високому рівню комунікації, тобто здатності до спілкування в різноманітних ситуаціях, – це ще одна перевага міжетнічних шлюбів.

Для того, щоб оцінити методологічну значимість вивчення цього явища, необхідно звернутися до деяких теоретичних проблем сучасної етносоціології. Такі шлюби розглядалися як наслідок обміну статусами, коли, наприклад, чоловік з «непрестижної» етнічної чи расової групи, досягнувши високого економічного, освітнього чи професійного статусу, одружується з жінкою з «престижної» етнічної групи, яка володіє більш низьким соціальним статусом. Тим самим він мовби обмінює або продає свій «надлишковий» соціальний статус за те, щоб підвищити етнічний статус, якщо не свій власний, то своїх дітей. Передбачається також, що дружина в такому шлюбі буде основну увагу приділяти обслуговуванню потреб сім'ї, чоловіка, сприяючи тим самим підвищенню ефективності його праці [15].

Отже, міжетнічні шлюби, хоча й сприятливі з точки зору генетиків, але вельми складні з точки зору психологів, соціологів і юристів. Україна поставляє на шлюбний ринок саме невісток, а не зятів. Ці шлюби можна поділити на два типи:

1) шлюби з представниками розвинених держав, які розглядаються як «ключ до кращого життя», варіант зміни менш комфортного місця проживання на більш комфортне;

2) шлюби з представниками інших держав для подальшого проживання сім'ї в Україні [145].

Виникає закономірне питання: «Чому не вистачає своїх чоловіків?». Ми бачимо три основні причини: менша, порівняно з жінками, кількість чоловіків (чим старше вік, тим більше жінок в порівнянні з чоловіками); шкідливі звички, такі як алкоголь, наркотики, ігроманія поширені в першу чергу серед чоловіків, тому роблять їх непривабливими при виборі чоловіка; несприятлива економічна ситуація в країні, неможливість знайти роботу з

«гідною оплатою» для чоловіка робить його менш привабливим, адже за поширеним стереотипом цінність чоловіка визначається його заробітком. Конфлікти відбуваються у всіх шлюбах, але в міжетнічних вони поглиблюються відмінністю культур, соціальною дезорієнтацією та правовою необізнаністю подружжя. Сила шокової реакції залежить від того, наскільки сильно відрізняються їхні культури, а так само від психологічних характеристик подружжя – ступенем їх відкритості-закритості до нової культури, терплячістю, пластичністю, готовністю наполягати на своєму, прагненню до домінування.

У сучасному сімейному законодавстві України й Туреччини заборонено багатошлюбність. Відповідно до ст. 25 Сімейного Кодексу України «Одношлюбність» – це коли жінка та чоловік можуть одночасно перебувати лише в одному шлюбі; при цьому жінка та чоловік мають право на повторний шлюб лише після припинення попереднього шлюбу. У Туреччині відповідно до ст. 125 Цивільного Кодексу також заборонена багатошлюбність, оскільки навіть під час реєстрації шлюбу необхідно підтвердження, що особа не перебуває в іншому шлюбі ...Відрізняються також строки укладення шлюбу після набуття статусу наречених в Україні та заручин в Туреччині. Так, в Україні, залежно від обставин, шлюб може бути зареєстрованим у день подання заяви прореєстрацію, протягом місяця від дня подання заяви та протягом трьох місяців. Відповідно до ст. 32 «Час реєстрації шлюбу» шлюб реєструється після спливу одного місяця від дня подання особами заяви про реєстрацію шлюбу. У Туреччині ж відповідно до ст. 140 ЦКТ шлюб укладається протягом 6 місяців від дня подачі заяви про реєстрацію у відповідні реєстраційні органи [45].

У міжконфесійних україно-тюркських шлюбах синтезуються релігійні традиції. Релігія має всі ознаки соціального інституту. Як соціальний інститут вона характеризується ціннісно-нормативною структурою (набором певних норм і цінностей) і структурою поведінкових зразків.

Що ж об’єднує найпопулярніші релігійні напрямки та які аксіологеми християнства та ісламу вважаються тотожними.

Можна стверджувати про абсолютний монотеїзм та універсалізм як спільну рису. Ще Старий Завіт свідчив про те, що потрібно об'єднати всіх людей, незалежно від їх культури й національності. На істинах Старого Завіту базується Біблія. Цьому ж нас вчить і Коран. Виходячи з вчення Біблії, а так само вчення Ісламу, всі пророки і віруючі вітали один одного словами «мир вам» (Шалом алєйхем (івр.), Ассаляму алєйкум (араб.), або мир вам). Для православних християн шлюб – це одне з таїнств, в яких Сам Бог благословляє люблячих один одного, а іслам розглядає шлюб як зобов'язання перед Богом, а численне потомство – це благословення Всевишнього. Якщо ми уважно проаналізуємо як іудейські, так і християнські джерела, то побачимо, що спочатку піст був повним утриманням від їжі, пиття (і деяких інших речей) у світлий час доби і до темряви, так само як і піст священного місяця Рамадан. Тобто Авраамічні релігії мають багато спільних рис, а релігійний, або конфесійний, чинник іноді застосовують як перешкоду в порозумінні в сфері міжетнічних шлюбів, щоб виправдати конфліктну ситуацію в родині. Функція духовного спілкування полягає у взаємному духовному збагаченні членів сім'ї. Релігія привнесла в життя людей образ сім'ї та сімейних відносин, затвердивши в поколіннях дбайливе ставлення до них як непорушних цінностей.

Родина та родинні цінності в Туреччині мають головне значення. Це мікро-ієрархічне соціальне утворення має чітке підпорядкування та патріархальний уклад. У будь-якій турецькій, або україно-турецькій сім'ї авторитетність голови родини буде абсолютним та незаперечним. Мати та діти підкоряються батькові, молодші брати підкоряються дорослішому, сестри підкоряються дорослішій сестрі та всім братам. Найдорослішій син має особливі привілеї та має статус агабея, тобто другий батько для братів та сестер. З особливою шаною всі представники тюркської соціальності ставляться до матері. Завдяки таким дбайливим ставленням до рідних Туреччина позбавлена від кинутих напризволяще людей похилого віку і безпритульних.

В Україні, на думку І. Ковальової, існування сім'ї для українців є формою культурної реальності [119], а з погляду Л. Усанової, сім'ї є

символічним феноменом православного архетипу [221]. Це говорить тільки про те, що для українців, як і для представників тюркської культури: сім'я є прихованим патернальним кодом взаємовідносин в сучасному суспільстві. Сім'я для українця завжди була і залишається «гніздом» та «фортецею» («Мій дім – моя фортеця»). Чи не тому, реалізуючись в житті українця, ці смисли патернальності презентують «сімейність» і «кумівство» в соціально-політичних відносинах на рівні держави. А це неабияк пов'язує нас з представниками патернальних культур (тюркською зокрема).

Взагалі то, важливо відзначити, що сучасний світ сьогодні стрімко втрачає вікові традиції сім'ї, опору на багатовіковий релігійний досвід попередніх поколінь, в тому числі – у сфері шлюбу та сім'ї. Тому закономірним є суспільний процес, коли водночас слабшає інститут сім'ї– колиска людства, школа чеснот і найкращих проявів людських почуттів і якостей, – то особливо зростає роль релігії, актуалізується її місце щодо зміцнення інституту сім'ї та її базових цінностей. У цьому зв'язку важливо зазначити, що в світових і традиційних релігіях родина і родинні цінності є одним із найбільш значущих моральних ідеалів.

Отже, на прикладі симбіотичних україно-тюркських відносин можна визначити цінності етносоціальної тюркської культури в системі аксіологічних парадигм сучасності: *репрезентативність* (представленість у свідомості членів суспільства всього, що має значення для індивідів: об'єктивна сукупність виразних можливостей, цінність традиції, родинні цінності, повага до батьків, особливе вшановування матері); *іманентність* суб'єкту (злитість загальнокультурного стилю зі своїм суб'єктом, привнесення особливо-ціннісної ієрархії тюркської родини в українську і навпаки). Аксіологічний підхід дозволив визначити *інтегруючу складову* відносин. Історичні міжетнічні україно-тюркські відносини, як соціальне явище, сприяють зміні соціокультурної парадигми, поєднуючи загальною метою ці етноси в єдиний соціокультурний суб'єкт і джерелами соціального прогресу виступають міжкультурна комунікація, солідаризм і гуманізм україно-тюркських симбіотичних відносин.

3.2. Детермінанти оптимізації україно-тюркського діалогу: архітектоніка соціальної цілісності

На сучасному етапі актуальним соціально-філософським завданням є виявлення детермінант оптимізації взаємозв'язків та інтеграції україно-тюркських відносин. Аналітика розуміння досвіду об'єднання різних етносів, як на території сучасної України, так і за її межами, нам буде цікава з точки зору постулату про первісну роль культурно-релігійної складової в соціальній структурі суспільства. Зазначений фактор має вирішальне значення у формуванні соціальної архітектоніки України як органічного континууму культур. Очевидно, що для України – держави поліетнічної, розмова про парадигму моноетічності, практично неможлива.

Як зазначає А. Райчинець, попри численні історичні та геополітичні фактори, Україна ще досі залишається країною, де не існує серйозних межрелігійних і міжнаціональних конфліктів. Нащадки турків і кримських татар, що ходили походами на Україну, і козаків, що здійснювали походи на Крим і Туреччину, досі мирно уживаються в сучасній Українській державі [181].

Одним із факторів побудови українсько-тюркської соціальності стає релігія, її духовна моральна основа. Уже згадуваний А. Райчинець доводить: «Одним важливим чинником є те, що, за різноманітними соціальними опитуваннями, громадяни України довіряють церкві більше, ніж політикам.

Говорячи про україно-тюркські відносини (відносини християн і мусульман), а також їхню співпрацю в сучасній Україні, слід вказати на певні історичні й культурні фактори, без розуміння яких неможливо зрозуміти і специфіку цих відносин, і чинники, що зумовили їхнє формування.

Як констатує Д. Брильов, визнана в світі радянська орієнталістика майже не цікавилася мусульманським населенням Криму. Щось подібне можна сказати і про історіографію: ключові фігури, такі як С. Соловйов або В. Ключевський, були байдужі до історії кримських татар після падіння Кримського ханства в 1783 році у своїх оглядових роботах з історії XIX

століття. Крим зазвичай розглядали тільки в контексті загальної політики щодо національностей. Це свідчить про інтелектуальне поводження з нацією, яка колись мала високий статус і яку колись побоювалися, але яка тепер перестала бути самостійним чинником політики. До того ж, це підтверджує політичну практику, за якої Крим був лише однією з частин імперії, нехай навіть дуже значущою її частиною [47].

Інше підтвердження актуальності порушеної нами теми ми зустрічаємо в роботі П. Карлюка і М. Якубовича: «На жаль, українці далеко не завжди усвідомлюють сенс тюркського-українського пограниччя для своєї історії та культури, часто трактуючи тюркський чинник як щось маргінальне для себе. І це при тому, що на теренах Південної України з XV-го ст. існувала потужна й культурно розвинута тюркська держава – Кримське ханство. Також окремі південні терени України в той час входили до складу Османської імперії. На цих південноукраїнських землях інтенсивно розвивалася мусульманська культура, зокрема філософія. Ця культура фактично для нинішніх українців є «терра інкогніто» [129].

Тому одним із аспектів соціальної архітектоніки тюркського-українських відносин є соціально-історична аналітика світоглядних орієнтацій кримсько-татарського населення. Інтерес до субстанціональних аспектів світоглядної культури кримських татар в Україні зі всією очевидністю актуальний в наш час як ніколи раніше.

Події, які супроводжують Україну у військовому конфлікті з Російською Федерацією та анексією Криму, зі всією наочністю формують нову соціальність і дуже яскраво демонструють принципову позицію кримсько-татарського народу, який прийняв проукраїнську позицію.

Прикладом сильної проукраїнської позиції кримських татар можуть бути події 26 лютого 2014 року, коли депутати АР Крим зібрали сесію з метою проголосити про приєднання до Російської Федерації, але під будівлею парламенту автономної республіки зібрався багатотисячний мітинг на підтримку єдності України.

Отож, цілком вірогідним є те, що без кримських татар приєднання АР Крим до складу РФ могло мати мирний характер, а реакція світу на ці події могла бути цілком іншою [181, с. 156]. Кримські татари ніколи не претендували на місце «держави в державі» і протягом всієї сучасної історії України демонстрували лояльність і відданість у побудові єдиної української нації.

Україно-тюркські відносини – проблематика дуже складна і заслуговує на належнууваги, на соціально-історичний дослідницький екскурс, який хоча б частково розкрив внутрішній ментальний феномен тюркської соціальності, про який ми говорили в другому розділі – це «феномен місця», що включає в себе накопичені століттями традиції та духовність етносу. Ми констатували, що зазначений ментальний феномен властивий всій тюркської соціальності, і мова про кримських татар це тільки підтверджує. Тому що цей народ не втратив свою високу духовність, свої вищі цінності. А вищі цінності – це і є релігія (Бодріяр). Тому ми і спробуємо уявити загальну історичну картину входження тюркських духовних орієнтацій в ментальне поле української нації.

Знайомство українців з мусульманами, з їх способом життя, духовними принципами ісламу не було постійним і безперервним. Ознайомлення населення материкової України з елементами знань про іслам і мусульман відбувалося лише в мирні часи. Наприклад, під час мирних контактів запорожців з ногайськими і кримськими татарами в Північному Причорномор'ї до встановлення протекторату Туреччини над Кримським ханством. Іслам в Україні не має якоїсь особливої специфіки, він не призвів тут до появи нових течій, напрямів, груп тощо. Мусульмани на теренах України завжди сповідували сунізм, хоча тут і мешкали окремі дервіші, суфії. Джидадизм, біля витоків якого в Криму стояв Ісмаїл-бей Гаспарли, був не релігійною течією, а культурно-гуманістичним явищем.

Виникнення й поширення суфізму в Україні пов'язане з появою ісламу на Кримському півострові і припадає на другу половину XIII століття. Процес ісламізації в Криму здійснювався головним чином за найактивнішої участі осіб, що були колишніми основними персонажами саме в історії суфізму [48].

Кримський півострів був великим центром суфізму, п’ятсот років перебував під політичним та ідеологічним протекторатом Османської імперії.

Питаннями історії діяльності тарікатів, виникненню й поширенню суфізму в Україні присвячені роботи філософів та істориків: Н. Абдульвапова, З. Абдуллаєвої, Е. Бахревського, Д. Брильова, Е. Бойцова, А. Васильєва, О. Гайворонського, І. Ізмайлова, Л. Іззетової, Д. Ісхакова, О. Попова, В. Смирнова, Т. Усеінова. Р. Емірова, К. Ель Гуессаба, М. Якубовича, О. Яроша, А. Туран, Ф. Туранли, Дж. С. Тримингем.

На особливу увагу заслуговує праця англійського вченого Дж. С. Трімінгема «Суфійські ордени в ісламі». Автор вперше в ісламознавстві зробив спробу розглянути та проаналізувати в історико-хронологічному і діахронічному аспектах дуже важливий соціальний інститут – містичні (суфійські) братства, що виникли в ісламі наприкінці XII століття. Дослідження присвячене особливостям і характерним рисам практичного (прагматичного, або рефлекторного) суфізму, який функціонально здійснювався через братства, а не специфіці суфізму інтелектуального, тобто не його релігійно-філософським та етико-моральним доктринам і положенням [40].

Коли говорять про суфізм, мають на увазі не якусь конкретну, ідеологічно єдину систему поглядів і положень, доктрин і постулатів, а безліч (певною мірою відокремлених) течій, шкіл, гілок і відгалужень, що представлені цілим спектром концепцій та ідей містичного Шляху, які об’єднувалися лише кінцевою (настільки ж містичною) метою. Методи і способи досягнення цієї мети (психотехніка, аутотренінг, фізичні вправи і тому подібне) були найрізноманітнішими. Ці способи, будучи засобом отримання й передачі психологічного досвіду, розроблялися й поширювалися через практику численних братств. Осмислення численних варіантів психологічної практики породжувало нові різновиди містицизму.

На думку Дж. С. Трімінгема, «концепції суфізму наступні: духовне з’єднання з Божеством як вища мета життя містика; концепція «досконалої

людини» і пов’язана з нею доктрина про моральну досконаліть через постулювання ідеалів стриманості, аскетизму і вдоволення малим; твердження про те, що Божественна милість однаково поширюється на всіх, а не тільки на пророків і імамів; езотеричне тлумачення одкровень Корану і т. п. Ці положення офіційний іслам ніколи не брав до уваги, оскільки вони розмивали його основні теологічні догмати; він їх вимушено терпів, але не змирився з їх паралельним існуванням, ведучи з суфіями постійні полемічні диспути, які нерідко закінчувалися трагічно для містиків, які брали участь у дискусіях» [40].

Чималу роль у виживанні суфізму зіграла і його дивовижна соціальна пластичність: він, як губка, вбирав вологу у себе, через традиційні народні культи і вірування і повертав їх народним масам вже перекодованими на суто мусульманський лад. У зв’язку з цим багато хто з ісламознавців, слідом за Р. Нікольсоном, схильні бачити в суфізмі не тільки релігійну філософію, а й «масову релігію ісламу» [40].

Отже, щоб визначити парадигматику тарікатів в українському філософському дискурсі, виходячи з вимог культури наукового дослідження, необхідно спочатку проаналізувати джерела. Джерельною базою у вивченні проблематики виникнення та поширення тарікатів на Кримському півострові служили: Османські і кримські історичні хроніки – твори жанрів «таріх» і «Теварі». Одних тільки хронік кримського походження XIV – XIX століття виявлено 10 назв [189, с. 12-17.]

Важливими спостереженнями ділилися мандрівники, наприклад, Евлія Челебі, який був на півострові в 1666–1667 роках. У «Книзі подорожей» («Сеяхетнаме») він зазначав, що «...є там три монастирі джалветського і халветського толку. Найбільш багатолюдним із них є монастир, де настоятель – Ахмед-ефенді з Келіджа», цим «велелюдним» був текке на «Одун-базарі» [235, с. 48].

Відвідуючи кримські міста, Е. Челебі ретельно описував суфійські обителі – текке і вказував на різні братства, до яких вони належали. Згідно

Челебі, одним із найвпливовіших орденів у Криму в цей період був орден мавлавійя, відомий також як братство «кружляючих дервішів» [52].

Особливе місце в «Книзі» Е. Челебі посідала суфійська тематика, оскільки і сам її автор був членом братства мавлавійя, до того ж виводив свій родовід від самого Ахмеда Есеуі [29, с. 396].

У Гьозлеве (тепер Євпаторія) Евлія Челебі нарахував 3 текке, найкраще з яких, на його думку, належало халіфе Ахмеду-ефенді з селища Колеч (Колечлі) ... У селищі Качі Евлія гостював у текке святого Хизир Шах-ефенді, у якого, за уточненням Евлії, налічувалось приблизно 40 тисяч мюридів. У передмісті фортеці Інкерман Евлія відвідав гробницю Якуба-ефенді, про якого говорили, що він досяг ступеня Кутба. На думку Е.Челебі, Якуб-ефенді належав до тарікату Хальветійа. Засновником таріката Хальветійа був Захір ад-дін Умар аль-Халваті, який особливу увагу приділяв індивідуальній стриманості «зухд» і самітництву «халва».

У Кафі (Феодосія) Евлія нарахував 7 суфійських текке – братств Хальветійа, Джавлетійа, Кадирійя, Гульшенійа і Йасавійа. В Акмесджиті (Сімферополь) Евлія нарахував 3 текке – Халватійа, Колечлі, Чуюнчілі тарікатів [29, с. 397].

Своїми спостереженнями ділиться знаменитий марокканський мандрівник Ібн Баттута, який відвідав півострів у 1332 році [202, с. 179]. Його нотатки повні відомостями економічного, етнографічного та культурно-побутового характеру. Також важливим джерелом інформації були офіційні документи, ханські ярлики, нотаріальні документи «*сіджалі»* з так званих «Кадиаскерських книг» – основного корпусу збережених матеріалів кримського періоду ханських архівів [214, с. 179].

Одним із основних методів поширення ісламу в цей період була підтримка ханською адміністрацією суфійських проповідників, які не тільки будували текке (суфійські обителі), але й були засновниками вакуфних комплексів (тобто таких, які, відповідно до мусульманського права, були передані державою або окремими особами на релігійні або благодійні цілі) і

нових мусульманських поселень. Наприклад, Кара Алп, в якому суфії побудували не лише текке, а й будівлі, які обслуговували його: млини, крамниці та ін. [42, с. 7-10].

Тому не дивно, що суфії посідали помітне місце в релігійно-політичному житті Кримського ханства. Про вплив мусульманського духовенства (що складається в основному з представників різних тарикатів) в Кримському ханстві свідчить, насамперед, місце його розташування в Дивані (верховна урядова установа і вища судова-релігійна інстанція в ханстві). Відразу за калгу (спадкоємець хана, який сидів від нього по праву руку) традиційно стояв глава ханафітського мазхаба на півострові – шейх-уль-Іслам, яким, зазвичай, був відомий вчений богослов-дервіш. На користь впливовості суфіїв свідчить і те, що жителі ханства, поряд з посадовими особами та правлячої еліти ханства, звертаються також і до «шейхів і суфіїв» [247, с. 179].

Суфійські братства функціонували в усіх містах Криму, у багатьох поселеннях. Найбільша кількість помешкань спостерігалася в Бахчисараї, в Кафі (тепер Феодосія), в Карасубазарі (тепер Білогірськ). Поширені були як турецькі тарікати (Мевлевійа), так і місцеві форми суфізму (Колечлі, Чуюнчілі) [29, с. 395].

Дервіші лікували, тлумачили сни, передбачали майбутнє, переписували книги, продавали магічні амулети. Але при цьому жили за власними законами, намагаючись зберігати незалежність від мирських суджень і суспільної ієрархії. У східних країнах і Криму вони користувалися особливою повагою, вважалися майже святими. Мандруючи з міста в місто, з країни в країну, дервіші розповідали людям про події, що відбулися в чужих краях [248] всередині кордонів Афганістану. Султан Ала ад-Дін Кей-Кубад I запросив Джалаладдіна Румі до Коньї.

Про особливі богослужіння дервішів зі співами і ритуальними танцями в Європі ходять легенди. Жоден із європейців не міг бачити ці дійства на власні очі, тому що сторонні сюди не допускалися.

В основі вчення Румі лежать музика і танець: «У музичних каденціях,– говорив Румі, – схована таємниця; якби я її відкрив, вона перевернула б світ». Музика пробуджує дух, змушуючи його згадати про свою справжню вітчизну і нагадуючи йому про кінцеву мету. «Всі ми причетні до тіла Адама,– пише Румі,– і ми слухали ці мелодії в раю. Хоча вода і глина посіяли в нас сумнів, ми всеж таки щось пригадуємо». Танець для послідовників школи Румі символізує обертання сфер Всесвіту. Приміщення, де кружляють у танці дервіші, є символом космосу, «планети обертаються навколо сонця і навколо себе. Барабани служать нагадуванням про труби Судного Дня. Коло танцюючих розділене на два півкола, одне з них являє арку сходження, або інволюцію душ в матерію, а інше – арку сходжень душ до Бога»... Танець вказував на обертання духу навколо циклу речей з метою досягнення ефекту отримання одкровення і пізнання таємниці – Гнозису. Обертання передавало відношення між духом і Богом. Стрибки свідчили про необхідність перейти з людського стану в стан об’єднання з Богом [52].

Історія зберегла імена багатьох представників кримського суфізму, які присвятили себе не тільки релігійній практиці, а й складанню повчальних праць. Деяких суфіїв з Кафи (Феодосія) в середині XVI-го століття згадує відомий біограф Сулайман аль-Кафауві (пом. 1582 р.). В одній із завершальних частин своєї праці Ката ‘іб ‘Аллям аль-Ахйар цей кримський автор описує зустрічі з Махмудом аль-Кримі, «шейхом накшбандійського тарікату», що заслужив чималу славу і в рідній Кафі, і в столичному Константинополі [253].

Збереглися серед суфійських творів, написаних кримськими авторами, і праці, що виходять далеко за межі традиційних повчальних творів і відносяться до сфери найбільш елітарних пластів суфізму. Одним із творів, що повною мірою заслуговують такої оцінки, є фундаментальна арабомовна праця Мавахіб ар-Рахман фі Байа Маратіб аль-Аква («Подарунки Всемилостивого в поясненні ступенів існуючих речей»), що збереглася в Народній бібліотеці міста Кастамону (Туреччина) [253].

Автор твору, про що зазначено і в каталозі, і в самому рукопису – Ібрахім бін Хакк Мухаммад аль-Кримі, «також відомий як Аль-Киримі».

У творі кримський містик розкриває сутність релігійно-філософських поглядів. Ібрахім Аль-Кримі також розуміє природу як «затемнення», що виявляє себе на стику духовного й матеріального світів: «природа розподіляється на три рівні: рівень дій, властивостей і сутності, які в гармонійній єдності являють собою завісу Аллаха, що знаходиться між рабом і Господом» ... Віддалення від природи – це подолання «приховування», «досягнення основи вічного світу». Аль-Киримі підкреслює, що складовими людського розуму є в першу чергу моральні якості. «Знай, по-перше, що як людське тіло не може бути цілісним без чотирьох першоелементів, так і розум людини не може бути цілісним без чотирьох складових – правдивості, справедливості, сорому й хоробрості... Завдання людини – це джихад проти душі шайтана, а вже потім проти лицемірів і противників віри, як і наказав Всемилостивий» [253].

Аналізуючи стан справ з поширенням тарікатів в Україні сьогодні, можна говорити про те, що тут спостерігається високий ступінь активності традиційних суфійських груп. Бо соціально-філософська складова суфізму реалізується через основні світоглядні питання: «Що таке людина?», «Як треба жити?» «Куди йти?» і т. п. Філософія суфізму нічим не відрізняється від християнства, що мається на увазі? Треба говорити про гармонійне співіснування різних етосів на території України. Існують норми Святого письма (і Корана), які регламентують як відношення людини з Богом, так і відношення людей між собою. Будь-які порушення цих норм призводять до хвороб суспільства, до кінця соціального (якщо говорити сучасною мовою).

Тому, звернення до світоглядних орієнтацій кримськотатарського населення України, які сповідують суфізм і тарикат, в нашому дослідженні має дуже актуальне значення, оскільки ідеологія суфізму, тарикатів значно впливає на суспільно-політичні процеси як в Криму, так і в Україні загалом.

Насамперед привертає увагу діяльність тарікатів Накшбандійя, Кадірійя і Ріфаійа, представники яких тісно співпрацюють із Духовним управлінням

мусульман України (ДУМУ). Більше того, голова ДУМУ муфтій України шейх Ахмед Тамім сам є шейхом зазначених тарікатів (причому є представником мінімум двох гілок Накшбандійя) і має право на їх передачу (іджазат) [48].

Тенденції посилення активності тарікатів спостерігаються протягом останніх десятиліть, у тому числі й завдяки освоєнню суфійськими групами сучасного глобального інформаційного простору. Отже, можемо стверджувати, що остання чверть XX – початок XXI століття ознаменувалися посиленням соціально-політичної ролі суфізму і його інституцій серед мусульманської спільноти в Україні [49, с. 20-27].

Окремо необхідно зазначити, що вперше українською мовою Преславний Коран [176] видано у перекладі з арабської кандидата історичних наук, перекладача М. Якубовича: «В Україні не було прямих перекладів з арабської мови, тільки якісь фрагменти, та й то не досить вдалі. Я дуже довго працював над ісламською релігійною лексикою, підбирав такі поняття, які, з одного боку, були б звичними для українського читача, з іншого, відображали сутність оригіналу», – зізнався перекладач [219].

Доречно підкреслити й потребу інформаційної, зокрема соціокультурної, взаємодії України з іншими тюркськими державами. В першу чергу йдеться про взаємодію з Турецькою республікою та державами тюркського пострадянського простору – для ефективного досягнення поставлених політичних, економічних та безпекових цілей.

Така діяльність для України є важливою в глобальному геополітичному просторі. Українці, як і тюрки, дуже шанобливо ставляться до власних культурних надбань, до їх популяризації у світі, тому вибудовування співпраці україно-тюркських відносин через соціокультурну взаємодію є дуже ефективною.

На що орієнтована сучасна філософія та соціологія Туреччини? При перегляді дисертацій та монографій з соціальних наук останніх років до найбільш цікавих робіт, які є віддзеркаленням проблем та викликів сьогодення: проблематика фемінізму, соціального становища жінок,

культурної ідентифікації, ісламофобії, євроінтеграції, питань свободи виразу у мистецтві, дослідження такого феномену як тарикати. Окремим питанням стоїть й проблематика сірійських мігрантів та міжнародних міграційних процесів, проблематика свідомості, відносин між особистістю та суспільством, трансформаційні процеси в турецької соціальності та її наукових колах.

Як приклад, наведемо докторську дисертацію з філософії Онура Варолуна «Жан-Люк Нансі та онтологія множинного й одиничного» (Onur Varolun, Jean-Luc Nancy ve tekil çoğul ontoloji, 2019). У цій дисертаційній роботі основна увага приділяється спробам Нансі вирішити метафізичну проблему історії філософії. З огляду на тенденцію філософа (Нансі), який намагається прислухатися до «буття», працювати з встановленими концепціями замість того, щоб створювати нові, розкриваються відносини філософа до цих концепцій і їх винахідників. У цьому дослідженні, яке намагається розкрити інтегровану структуру онтології Нансі, робиться висновок, що Нансі може бути важливою точкою відліку, незважаючи на деякі недоліки.

Назвемо й низку інших дисертацій та монографій з соціальних наук останніх років. Зокрема, докторські дисертації з філософії: Ібрагім Іпек «Політика культури та ідентичності в процесі вступу Туреччини в ЄС» (İbrahim İPEK, Türkiye'de AB adaylik sürecinde kimlik ve kültür politikasi, 2019); Мерве Ар «Релігійне та культурне походження ісламофобії» (Merve AR, İslamofobinin dini ve kültürel kökenleri, doktora tezi, 2019); Абдулла Чагіл «Взаємозв'язок фемінізму та політики у західній філософії» (Abdullah Çağil, Bati felsefesinde feminizm ve politika ilişkisi, 2019); Зейнеп Бейза «Суспільство споживання, ідентичность та релігія» (Zeynep Beyza, Tüketim toplumu, kimlik ve din, 2019);

Докторські дисертації з соціології: Кюбра Аларчін «Позиція Туреччини щодо міжнародних міграційних рухів; опозиція міжнародна та внутрішня міграція; міська напруга: на прикладі міст Шанлиурфа та Газіатеп» (Kübra Alarçin, Uluslararasi göç hareketleri'nde türkiye'nin konumu; uluslararasi göç ve iç göçün karşilaşmasi, kentsel gerilim: Şanliurfa ve Gaziantep örneği, 2019); Саїт

Весек «Сирійці в Туреччині та міграція: виїжджаючі та ті, які залишаються; фактори, що впливають на процес прийняття рішень про їх перебування» (Sait Vesek, Türkiye'de suriyeliler ve göç: gitme ve kalma konusunda karar alma süreçlerini etkileyen faktörler, Doktora Tezi, 2020); Пелін Кілінч «Соціологічний профіль сирійських дітей-біженців (приклад провінції Елазіг)» (Pelin Kilinç, Suriyeli siğinmaci çocuklarin sosyolojik profili (elaziğ ili örneği), doktora tezi, 2020); Алі Різа Шимшек «Соціально-культурні зміни між поколіннями улупамірських киргизів» (Ali Rıza Şimşek, Ulupamir kirgizlarinda kuşaklar arasi sosyo-kültürel değişim, 2019); магістерська дисертація, університет Коджаелі, інститут соціальних наук, кафедра політики європейського союзу і міжнародних відносин, Кюбра Тюмер «Аналітичний підхід до дослідження теплих відносин і холодного миру наприкладі України» (Kübra TÜMER, Kübra Tümer. Sicak ve soğuk bariş kavramlari üzerine analitik yaklaşim Ukrayna örnek çalişmasi. 2020).

У монографії «Соціальна структура Туреччини» за редакцією Невіна Гюнгьора Ергана соціальна структура розглядається за цілісним підходом та історичною перспективою, починаючи з часів (Bozkır kültürü döneminden) степової культури (тобто за часи тюркських кочових племен). Враховуючи зважений ефект сьогодні в Туреччині, увагу зосереджено на османських, потім республіканських реформах розвитку історичного процесу, основних особливостях та динаміці змін турецької соціальної структури та спроб пояснити її перетворення. На основі осмислення особливостей тюркської соціальної структури та зміни соціальних інститутів було досліджено й проаналізовано процеси перетворення, що тривали у минулому і сьогоденні [279].

Зазначимо, що Україну як незалежну державу визнали у другій половині грудня 1991 року майже всі країни Центральної Азії, за винятком Узбекистану (визнав пізніше). Як зазначають експерти, Україна і країни Центральної Азії не мають болючих питань історичної пам'яті, які завдавали б національного болю і заважали розвитку двосторонніх відносин.

У той же час, економічні відносини нашої країни з регіоном зберігають в собі невикористаний потенціал, який стає об'єктом гібридної війни Росії проти України. Послідовна політика блокування з боку російського керівництва українського експорту до регіону виливається в різноманітні транзитні обмеження, які порушують базові принципи свободи міжнародної торгівлі. До слова, Киргизька Республіка, Україна, Російська Федерація, Республіка Казахстан є членами Світової організації торгівлі, тож в їхніх міжнародних економічних відносинах мають діяти норми цієї організації. Можна прогнозувати, що економічні зв'язки між Україною і Центральноазіатськими країнами будуть і надалі залишатися мішенню російської агресивної зовнішньої політики [123].

Співпраця в культурно-гуманітарній сфері для України і країн Центральної Азії, очевидно, є пріоритетною. Багатий культурний потенціал Центрально-Азійських країн і України, спрямований на подальше поглиблення зв'язків у сфері культури, науки та освіти, дозволить збагатити зміст двосторонніх зв'язків і зблизити народи даних країн.

Так, наприклад, як зазначає у статті Н. Аманмурадов, за роки спільної співпраці Туркменістан і Україна створили солідну і надійну міжнародно-правову базу, яка включає в себе понад 150 договорів, угод та інших двосторонніх документів, укладених на міждержавному, міжурядовому та міжвідомчому рівнях. Співробітництво в культурно-гуманітарній сфері між Україною і Туркменістаном здійснюється в рамках чинних двосторонніх угод. Станом на початок 2017 року було підписано 27 договірно-правових документів про співпрацю в гуманітарній сфері, що дозволяє розвивати взаємовигідні відносини з Туркменістаном на цьому напрямку [8].

Важливе місце в двосторонніх українсько-туркменських відносинах займає співпраця в сфері освіти. За інформацією Міністерства освіти і науки України станом на 1січня 2017 року у закладах вищої освіти України навчається майже 7 тисяч студентів з Туркменістану. Питання освіти зайняли важливе місце в переговорах на високому рівні в ході офіційного візиту Президента України в

Туркменістан 28-29 жовтня 2015 року. В рамках візиту було підписано п’ять двосторонніх угод між ЗВО України та Туркменістану: Дніпропетровським національним університетом залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна і Туркменським державним інститутом транспорту та зв’язку; Київським національним університетом імені Тараса Шевченка і Туркменським державним університетом імені Махтумкулі Фрагі; Івано-Франківським національним технічним університетом нафти і газу і Міжнародним університетом нафти і газу (Туркменістан); Національним університетом біоресурсів і природокористування України і Туркменським сільськогосподарським університетом імені С. А. Ніязова; Харківським національним технічним університетом сільського господарства ім. Петра Василенка і Туркменським сільськогосподарським університетом імені С. А. Ніязова.

Україна є одним із важливих партнерів, з яким Туркменістан пов’язує не тільки взаємовигідне співробітництво, а й давні стосунки щирої дружби, довіри і взаєморозуміння. Туркмено-українське співробітництво в гуманітарній сфері по праву традиційно займає особливе місце у відносинах двох країн. В його основі – багата історія наших народів, їх величезний внесок у світову культуру, незмінний інтерес до духовного життя один одного [8].

Найбільш активна і продуктивна співпраця відбувається між Україною і Казахстаном. Автори зазначають, що для Казахстану співпраця з Україною може бути перспективною у низці сфер (Україна має постійно «презентувати» себе та «пропонувати»):

1. Енергетична. Казахстан зацікавлений в розвитку власних нафтопереробних потужностей поза межами країни: казахська сторона раніше заявляла про інтерес у придбанні одного з українських НПЗ. Казахстан має на меті диверсифікувати шляхи транспортування нафтогазових ресурсів на ринки Європи, позбутися залежності від Росії. Казахські компанії зацікавлені у приватизації українських підприємств енергетичної сфери. Розробляються можливості постачання до України енергетичного вугілля, нафти, газу, уранового концентрату.

2. Транспортна. Україна має один із найвищих у світі коефіцієнтів транзитності території, через неї проходять трансконтинентальні напрями вантажопотоків.

Подальше зближення України із Заходом створює для Казахстану додаткові можливості для просування економічних інтересів в європейському регіоні. Слід залучати казахстанські інвестиції в модернізацію транспортної інфраструктури України: 1) створення сучасних логістичних систем для забезпечення взаємодії транспортних комплексів, проведення реконструкції, будівництва та експлуатації портів на Каспійському морі, залучення казахстанських компаній до розширення використання морських портів України (розглядалася можливість реалізації проектів перевалки нафти в районі морського нафтотерміналу «Південний» і нафтопереробного заводу в районі міста Южного Одеської області); 2) будівництво казахстанською стороною зернового терміналу або створення СП в одному з портів на Чорному морі для експорту зерна в інші країни; 3) співпраця в реконструкції та побудові нових авто- та залізничних шляхів. Участь обох країн в ініціативі «Економічний пояс Шовкового шляху» за маршрутом Західний Китай – Західна Європа.

3. Космічна. Пріоритетні проєкти: прогноз «космічної погоди»; створення космічного апарату для вивчення сонячно-земних зв’язків і стану іоносфери, зокрема для виявлення передвісників землетрусів; аерокосмічний моніторинг природних ресурсів і екологічного стану територій, тестування методик тематичного дешифрування космічних знімків; участь у створенні Всесвітньої космічної обсерваторії; створення наземної інфраструктури системи високоточної супутникової навігації; співпраця в підготовці та підвищенні кваліфікації спеціалістів космічної галузі в Україні; об’єднання можливостей українських КБ «Південне», «Південмашу» та «Хартрону» з можливостями казахської сторони, в тому числі космодром «Байконур».

4. Машинобудування. Казахстан зацікавлений у поставках з України сільгосптехніки, вагонів, техніки для електростанцій, гірничо-шахтного

обладнання. Водночас є можливості по створенню заводів для зборки та обслуговування цієї техніки на території Казахстану.

5. Військово-технічна. Зокрема, досягненням у 2015 році стало підписання угоди про співпрацю в авіаційній сфері завдяки домовленості про поставки продукції військового призначення. (Українська компанія «Укрспецекспорт» та ТОО «Казахстанська авіаційна індустрія»). Планується здійснити спільну розробку та виробництво безпілотних літальних апаратів, поставку й обслуговування авіаційних тренажерних комплексів, модернізація літаків Ан-2 в Ан-2-100 та ін.

6. Агропромисловий комплекс. Україна може надавати Казахстану технології, матеріали та обладнання для вирощування, зберігання й переробки сільськогосподарської продукції, сприяти співпраці в модернізації іригаційних систем. Актуальним є створення СП у переробному секторі, побудова комбікормових заводів, елеваторних та зерноочисних комплексів, молочно-товарних ферм.

7. Науково-технічна, освітня. В Казахстані існує дефіцит спеціалістів і технологій у сфері металообробки, машинобудування, в авіаційній та космічній галузях. Україна має потужну наукову базу, можливість надавати якісну освіту казахстанським спеціалістам, розробляти спільні наукові проекти, експортувати українські технології та розробки, направляти спеціалістів.

Активізується взаємодія між науковими центрами двох країн, зокрема між Київським національним університетом імені Тараса Шевченка і Євразійським національним університетом ім. Льва Гумільова, яка дає можливість вченим і студентам обох країн спільно проводити наукові заходи, розвивати науково-технічний потенціал двох країн. У листопаді 2012 року підписано двосторонню угоду про співробітництво між Дніпропетровським національним університетом імені О. Гончара і Карагандинським державним технічним університетом [154].

Отже, європейський вибір України не підлягає сумніву, але очевидно, що вона повинна розвивати і центральноазіатський вектор взаємовідносин. В

умовах нової глобальної архітектоніки світу наша держава не повинна проявляти пасивність. Україні потрібно переосмислити свої позиції в рамках двосторонніх відносин з країнами центральноазіатського регіону, виходячи з позиції власного прагматичного інтересу.

Ще один напрям тюркського-українських відносин – це соціально-політичні відносин Україна – Туреччина. Наші країни геополітично знаходяться на перехресті шляхів між Сходом і Заходом. Це визначало й надалі буде визначати їх особливі двосторонні відносини. Перебуваючи між Сходом і Заходом, Україна й Туреччина вибудовують нову соціальну архітектоніку сучасного світу, намагаються зберегти свою власну ідентичність, не підпасти під вплив ні одного, ні другого.

Як зазначають представники інституту світової політики в роботі «Аудит зовнішньої політики: Україна – Туреччина»: «Стратегічне партнерство» між Україною і Туреччиною донедавна існувало здебільшого як атрибут дипломатичної риторики, аніж як змістовний формат двосторонніх відносин. Незважаючи на активний політичний діалог і поглиблення економічних контактів між Україною та Туреччиною, зовнішньополітичним діям країн у багатьох сферах співробітництва бракувало далекоглядності та системності [17].

Кардинальна зміна геополітичної ситуації в регіоні у 2014 році призвела до перегляду політики щодо Туреччини з боку України. Туреччина почала займати одну з перших сходинок у зовнішньополітичних пріоритетах України у зв’язку з втратою Криму та військовими діями на Сході країни, а також загостренням безпекової ситуації в Чорноморському регіоні загалом. Своєю чергою, погіршення відносин Турецької Республіки з більшістю держав Близького Сходу, конфронтація з Російською Федерацією призвели до того, що Анкара розпочала відновлення контактів зі своїми сусідами та країнами Заходу. Зближення з Україною є однією зі складових повернення Анкари до проєвропейського курсу» [17].

Як зазначається в документі: «На сьогодні інтереси України щодо Туреччини полягають у таких сферах: 1) у безпековій: гарантування безпеки і Чорноморському регіоні та можлива участь Туреччини у створенні механізму деокупації Криму (формат «Женева плюс»); 2) економічній: в контексті залучення фінансової підтримки для стабілізації й відновлення України, а також посилення торгівельних відносин із Туреччиною; 3) енергетичній: отримання від Туреччини дозволу на проходження танкерів зі скрапленим природним газом (СПГ) через Босфор та будівництво LNG-термінала (з урахуванням результатів переговорів) та інтерконекторів; 4) гуманітарній: співпраця щодо внутрішньо переміщених осіб, зокрема кримських татар, зв'язки між кримськотатарською меншиною в Україні та кримськотатарською діаспорою в Туреччині для адвокатування інтересів України в Туреччині» [17].

Таким чином, сьогодні є підстави говорити про певне «вікно можливостей», про вироблення стратегічного бачення пріоритетів співпраці.

Говорячи про «вікно можливостей», ми повинні констатувати, що азійський вектор української політики поки визначений не досить чітко. Можна навіть констатувати, що втрачається динаміка україно-тюркського діалогу, бо за центральноазіатський регіон Україна повинна вступати в конкурентну боротьбу як із Туреччиною, так і зі США, з Росією. Тому Україні в умовах глобальної цивілізації треба формувати соціальні системи, що породжують дихотомію локальності та мобільності.

З одного боку, в сучасних умовах локальність постає як відсталість, але держава і є тією локальною одиницею, яка прагне зберегти власну значущість та унікальність; а з другого, – важливо правильно розставити акценти і визначитись зі стратегією регуляції та реакції на виклики сучасності.

Підсумовуючи, зазначимо, що українська влада повинна враховувати виклики нового цивілізаційного простору, в якому азійські економіки виходять на перші сходинки конкурентної глобальної боротьби в світі. Забезпечення

стабільних умов для розвитку соціально-економічної сфери з країнами тюркського світу можливе тільки через укріплення культурних відносин.

Дуже правомірно підкреслює М. Васьків, що важливим чинником інформаційної діяльності, належного впливу на міжнародних партнерів і супротивників є культурна співпраця. Уряди й народи завжди зацікавлені в популяризації своїх культурних здобутків на світовому рівні. Вагомість культурної взаємодії полягає ще і в тому, що вона майже завжди об'єднує спільноти, навіть якщо вони ворогують політично, економічно, збройно, та іноді є засобом протистояння. Співпраця в царині культури не приносить якихось прямих економічних чи політичних здобутків, але в дійсності часто є найефективнішим способом опосередкованого досягнення взаємовигідного порозуміння [56].

Взаємодія Сходу і Заходу – це два антропологічних та культурно-цивілізаційних полюса, які формують життєвий процес. Усвідомлення цього факту дає можливість для україно-тюркських відносин знаходитися в парадигмі сенсу: Схід – це стійкість, Захід – генератор змін і всіляких новацій.

Висновки до розділу 3

Аксіологічний підхід до визначення специфіки україно-тюркських відношень представляє інтерес, який викликаний вивченням культури, соціуму та цінностей українського та тюркських суспільства, пов'язаних з великим економічним та глобалізаційним розвитком і виходом на світову арену держав тюркського ареалу та України.

Презентована аналітика ідентифікаційних особливостей тюркської та української ментальності дозволяє не тільки визначити специфічні риси ментальних автоматизмів: «культурних кодів», «звичок свідомості», «стилів

мислення», «стилів світосприйняття», а й побачити форми прояву дуальності природи в етнічній та соціальній історії двох етносів. На відміну від українських світоглядних настанов, де свобода вибору становить основу буття, тюркська світоглядна модель носить імперативний характер. Парадигмальним ядром тюркської ментальності виступає поняття «релігійно-історична традиція», а ядром української філософської ментальності – «кордоцентризм».

Соціально-філософський аналіз історико-культурологічного дискурсу засвідчує історичне значення впливу тюркського соціокультурного компоненту на розвиток української культури і цивілізації. Існує багато спільних ментальних конструктів, синтез мовної складової соціокультурного україно-тюркського історичного діалогу. Звернення до методологічного інструментарію ономастики, дає можливість зрозуміти природу соціального через мову, бо мова завжди була і залишається духом, ідентифікатором соціального, суспільного, об’єктивним механізмом і фактором соціогуманітарних наук і філософії. Кожен онім як власна назва містить інформацію про особливості названого об’єкту; історичну епоху, в якій виникла назва; етнос, котрий створив назву; мову, якою створена назва і багатоі ншого. Власні імена виникли дуже давно в процесі розвитку мови. Вони відрізняються від загальних назв, оскільки належать конкретному об’єкту.

Визначаючи детермінанти оптимізації україно-тюркського діалогу українці далеко не завжди усвідомлюють сенс тюрксько-українського пограниччя для своєї історії та культури, часто трактуючи тюркський чинник як щось маргінальне для себе. І це при тому, що на теренах Південної України з XV століття існувала потужна й культурно розвинута тюркська держава – Кримське ханство. Також окремі південні терени України в той час входили до складу Османської імперії. На цих південноукраїнських землях інтенсивно розвивалася мусульманська культура, зокрема філософія. Ця культура фактично для нинішніх українців є «терра інкогніта». Тому

проблематика україно-тюркських відносини дуже складна, і заслуговує на соціально-філософський дослідницький екскурс, який хоча б частково розкривав внутрішній ментальний феномен тюркської і української соціальності. Йдеться насамперед , про «феномен місця», що містить в собі накопичені століттями традиції та духовність етносу. Цей ментальний феномен притаманний як представникам тюркськогоетосу, так і українцям, тому аналіз взаємодії кримськотатарського народу і українців, в сучасних умовах демонструє пошук соціально-політичного діалогу в розбудові української державності. Наші народи не втратили своєї високої духовності, свої вищі цінності.

Існує гостра потреба інформаційної, зокрема соціокультурної, взаємодії України з іншими тюркськими державами. На жаль, економічний вектор україно-тюркських відносин в сучасних умовах не дуже цікавить владу нашої країни. Йдеться також про соціо-гуманітарну взаємодію з Турецькою республікою та державами тюркського пострадянського простору в сфері культури, освіти – для ефективного досягнення поставлених політичних, економічних та безпекових цілей.

Основні положення та висновки розділу відображено в наступних публікаціях авторки:

1. Білокопитова Н. Аксіологічний підхід до симбіотичних україно-тюркських відносин. *Схід.* Маріуполь, 2014. № 5. С. 97-101.

2. Белокопытова Н. Парадигматика тарикатов в украинском философском дискурсе. *Проблемы восточной философии. Международный научно-теоретический журнал Института Философии и Права Национальной академии наук Азербайджана.* Баку, 2015. № XX. С. 24-30.

3. Белокопытова Н. Современное тюркское сообщество Украины, Zbior raportow naukowyh. “Miedzynarodna konferencja naukowa w ymia nyosiagniec naukowych”. (30.08.2014 – 31.08.2014) – Warszawa: Wydaw: Sp.zo.o. “Diamond trading tour” 2014. Str. 46.

4. Білокопитова Н. Етносоціальні та правові відностини України і Туреччини, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2016»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2016. Т.1. С. 318-320.

5. Білокопитова Н. Проблеми соціально-культурної адаптації українських мігрантів в Туреччині. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2018»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2018. Т.4. С. 87-88.

ВИСНОВКИ

Проведений соціально-філософський аналіз феномена соціальності у тюрському світі дозволив зробити такі узагальнення та висновки:

1. Проблема соціальності у тюркському світі в науковій літературі є малодослідженою і тематично розпорошеною в окремих галузях гуманітарного знання. Майже всі роботи з тюркської проблематики, особливо з історії стародавніх тюрків, представлені історичним науковим дискурсом. Виявлено методологічну особливість: більшість із представлених досліджень презентовані в межах декількох парадигм, які допомогли коректно впорядкувати різні концепти тюркської культури і частково описаної соціальності, а також належним чином структурувати досліджувану проблему. Виокремлено такі парадигмальні підходи: *формаційна теорія* в методології дослідження тюркської соціальності; *модернізаційні теорії* як інструмент постійного оновлення тюркських спільнот, що характеризується структурно-функціональною диференціацією і утворенням відповідних форм інтеграції; філософські *теорії антропологічного конструктивізму*, *еволюціонізму* та *позитивізму.*

Соціально-філософська специфіка вивчення тюркської соціальності вимагає нових некласичних підходів, які дозволять перейти від парадигми соціального конструктивізму до соціального реалізму. Особливістю дослідження ґенези філософського та соціально-гуманітарного осмислення феномена тюркська соціальність є виявлення та розвиток уявлень про еволюцію тюркського світу як «буття-разом», спів-буття відмінності та множинності. Така онтологія є не стільки «онтологією суспільства» в сенсі «регіональної онтології», скільки онтологією «соціальності».

2. Соціально-філософський аналіз феномену соціальності у тюркському світі потребував використання методологічних підходів, здатних найбільш

адекватно забезпечити вихідні принципи і методи його дослідження. У роботі використано методологічний потенціал системно-історичного, соціально-конструктивістського, компаративного, соціокультурного, світ-системного підходів. Логіка визначення онтологічних, соціально-філософських підстав тюркської соціальності спрямовувалася за схемою «від концепту до концепції», тобто до створення авторської систематизації тюркської соціальності як особливого різновиду пізнавальної діяльності в сучасних умовах. Основою створення концепту «тюркська соціальність» виступає «національно-культурна пам'ять» тюркських народів.

3. Визначено єдине смислове поле щодо аналізу тюркської соціальності теоріями еволюціонізму, позитивізму, марксизму. Проблеми соціально-політичного розвитку кочового світу в працях європейських прихильників еволюціонізму і позитивізму вказують, що кочівники, зазвичай, розглядалися як приклад варварських народів, що стояли на кілька щаблів нижче цивілізацій хліборобів, а їх соціальний і культурний прогрес визначався впливом сусідніх осілих товариств.

Особливий інтерес для дисертаційного дослідження представляють роботи, в основі яких лежить *методологія цивілізаційного підходу*. Цивілізаційний підхід дозволяє розглянути факт різноманіття культур, ідею єдності та загальної спрямованості історичного процесу. Він вказує на зародження власного шляху й долі для кожної культури. Так формується теорія локальних культур і теорія цивілізацій. Розгляд предметного поля дисертаційної роботи точно потрапляє в рамки цивілізаційної інтерпретації соціальності у тюркському світі.

4. Соціально-філософський аналіз формує розуміння тюркської соціальності як цілісного утворення. Досліджено соціальну структуру тюркського світу, охарактеризовано специфіку її формування через аналітику політичної, економічної і духовної сфер буття тюркських народів. Визначено

й узагальнено фактори ускладнення тюркського суспільства, формування державності (Тюркські каганати), перехід на рівень кочових імперій, формування соціальних і політичних інститутів, процеси урбанізації в степах, комплексна характеристика влади і громадських систем в масштабах об'єднання древніх тюрків. Говорячи про тюркський соціум, розглянуто наявність стійких соціальних взаємодій, що характеризуються умовами і способом життя, спільністю культури. Виділено соціальні якості тюрків, які дозволяють говорити про особливості устрою тюркської державності в умовах сучасного націєґенезу, а саме: *манасовість і пасіонарність.* Манасовість – це світоглядне охоплення світу в цілісному баченні, де немає ворога і чужинця, де всі свої. Манасовість формує у людини такі якості, як відвага, стоїчні терпіння, героїзм, а також великодушність, відсутність прихованих ворожих почуттів до кого-небудь, сприйнятливість новизни, здатність вчитися. Пасіонарність означає енергетичну напругу суспільних систем тюрків. Люди, що володіють саме такими характеристиками, виступають рушійним ядром суспільних систем і надають останнім відповідного вектору розвитку. Розглядаючи тюркський соціум, виявлено наявність стійких соціальних взаємодій, що характеризуються умовами і способом життя, спільністю культури.

Тому соціальна філософія не просто виявляє кореляцію між поведінковою цінністю та інститутом, вона претендує на «пояснення» інституційної структури суспільства. Визначено, що соціальна система самозбереження та виживання тюркських народів будувалася за схемою: сім'я – рід – плем'я – суспільство –людство. Саме зазначена матриця є специфікою етнічного менталітету та етнічної самосвідомості тюркських народів.

5. Доведено, що релігія для тюрків – і стародавніх і сучасних – постає ідеєю історичної наступності буття. Відтворення і збереження суспільства через передачу релігійних цінностей і розвитку на цій основі соціальних

відносин і духовних досягнень стає важливим завданням, від вирішення якого залежить тривалість буття суспільства, його розвитку або припинення існування. Сім'я для тюрків – це соціальна лігатура, смисл якої в прихильності як продукту тривалого соціального розвитку. Констатовано, що навіть в основі формування державності тюрків лежать родинні зв'язки.

6. В умовах соціально-економічних трансформацій ключовим та безпосереднім елементом продуктивних сил стає соціально-філософська аналітика процесів соціальної взаємодії тюркських держав із глобальним світом щодо зовнішніх ризиків і пріоритетів в діалозі з сусідами. Це дає можливість розглянути механізми формування сучасної тюркської соціальності як реальної тюркської цивілізації, що вибудовує регіональну інтеграцію, яка базується на прикордонному співтоваристві. Виявлені принципи і проблеми рівноправної інтеграції тюркських держав в глобальну архітектоніку світу. Зазначено, що існують серйозні перешкоди у вигляді великої різниці економічних потенціалів тюркських країн. Економічна нерівність має і політичні наслідки. Ступінь привабливості тюркської інтеграції безпосередньо залежить від практичного втілення принципу рівноправності, тобто неприпустимості гегемонії будь-якої країни, незважаючи на природну відмінність у впливі на цей процес різних потенціалів окремих тюркських народів і країн.

Підкреслено, що стрижнем тюркської інтеграції традиційно виступає гуманітарна складова, де центральним є питання спільної мови. Як правило, необхідність її введення обґрунтовується посиланнями на існуючу колись єдину культурно-історичну спільність.

7. Презентована аналітика ідентифікаційних особливостей тюркської та української ментальності, що дозволяє не тільки визначити специфічні риси ментальних автоматизмів: «культурних кодів», «звичок свідомості», «стилів

мислення», «стилів світосприйняття», а й побачити форми прояву дуальності природи в етнічній та соціальній історії двох етносів.

Зазначено, що, на відміну від українських світоглядних настанов, де свобода вибору становить основу буття, тюркська світоглядна модель носить імперативний характер. Парадигмальним ядром тюркської ментальності виступає поняття «релігійно-історична традиція», ядро української філософської ментальності – «кордоцентризм».

8. Визначаючи детермінанти оптимізації україно-тюркського діалогу, аргументовано, що українці далеко не завжди усвідомлюють сенс тюрксько-українського пограниччя для своєї історії та культури, часто трактуючи тюркський чинник як щось маргінальне для себе. І це при тому, що на теренах Південної України з XV-го ст. існувала потужна й культурно розвинута тюркська держава – Кримське ханство. Також окремі південні терени України в той час входили до складу Османської імперії. На цих південноукраїнських землях інтенсивно розвивалася мусульманська культура. Ця культура фактично для нинішніх українців є «терраінкогніта».

Тому проблематика україно-тюркських відносини дуже складна і заслуговує на належну уваги, на соціально-філософський дослідницький екскурс, який би хоч частково розкривав внутрішній ментальний феномен тюркської і української соціальності. Йдеться насамперед про «феномен місця», що поєднує в собі накопичені століттями традиції та духовність етносу. Зазначений ментальний феномен властивий як представникам тюркського етносу, так і українцям, тому аналіз взаємодії кримськотатарського народу й українців в сучасних умовах демонструє пошук соціально-політичного діалогу в розбудові української державності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Аватков В. А. Высшее образованиев Турции и Болонский процесс / В. А. Аватков, П. И. Касаткин. *Вестник МГИМО университета*. № 6 (27). 2012. С. 277-281 URL: https://vestnik.mgimo.ru/jour/article/view/1673/1292 (дата звернення 11.01.2019).

2. Агаджанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX – XII в. в. Ашхабад: Ылим, 1969. 269 с.

3. Аджи М. Великая степь. Приношение тюрка (сборник). Издательство АСТ, 2014. 720 с. URL: https://www.litres.ru/murad-adzhi/velikaya-step-prinoshenie-turka-2/ (дата звернення 12.01.2019).

4. Алаев Л. Б. Опыт типологии средневековых обществ Азии. *Типы общественных отношений на Востоке в средние века* / Отв. ред. Л. Б. Алаев, Ин-т востоковедения. Москва: Вост. лит. 1995. С. 6-59. URL: https://tr1lib.org/book/3105862/0560ed?regionChanged=&redirect=215659174 (дата звернення 12.01.2019).

5. Алаев Л., Козлова М., Котовский Г., Непомнин О. История Востока : В 6 т. / Гл. редкол.: Р. Б. Рыбаков (пред.) и др.; Ин-т востоковедения. Москва: Вост. лит. Т. 4. Восток в новое время (конец XVIII – начало XX в.): Кн. 2 / Отв. ред. Л.Б. Алаев и др. 2005. 574 с. URL: https://book.ivran.ru/f/istoriya-vostoka-tom-4-vostok-v-novoe-vremya-kn1-2004.pdf (дата звернення 22.01.2019)

6. Аликберов А. К. Религия и общество в фокусе истории. Казань: Изво Казан. ун-та, 2018. 244 с.

7. Аликберов А. К. и др. Центральная Евразия: Территория межкультурных коммуникаций. Коллективная монография. Отв. ред. и сост. А. К. Аликберов. Москва: ИВ РАН, 2020. 264 с. URL: https://book.ivran.ru/f/the-territorytext.pdf (дата звернення 12.01.2019).

8. Аманмурадов Н. Туркменістан у геокультурному просторі Центральної Азії та його культурні зв'язки з Україною, URL: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/vdakkkm_2017_4_12.pdf (дата звернення 02.08.19).

9. Амрекулов Н. А. Тюркское Возрождение. Алматы, 2006. 536 с. URL: https://e-history.kz/ru/contents/view/553 (дата звернення 25.11.2019).

10. Андрианов Б. Г. К методологии исторического исследования проблем взаимодействия общества и природы. *Общество и природа. Исторические этапы и формы взаимодействия.* Москва: Наука, 1981. С. 250-261.

11. Антологія літератур Сходу / Упор., вступ. ст., примітки А. Коваліського. Харків, 1961. Кочубей Ю. М. Міжнародний резонанс наукової діяльності А. П. Ковалівського. Східний світ. 1995. № 2; 1996. № 1.

12. Андрияускас А. Восток и Запад в зеркале современной компаративистской методологии. *Четвертый международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций: Восток-Запад».* Вып. 1: *Материалы «круглого стола» «Кризис современной философской компаративистики в условиях диалога культур. Логика истории и будущее современных цивилизаций»* 10–14 ноября 1999 г. М.осква: Изд. РУДН, 2000. 350 с.

13. Аристов Н. А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен / Отв. ред. акад. В. М. Плоских. Бишкек: Илим, 2003. 460 с. URL: https://www.bulgari-istoria-2010.com/booksRu/ AristovTrudy_po_ istorii_i_etnicheskomu_sostavu_tiurkskih_plemen.pdf (дата звернення 2.01.2019)

14. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности. *Живая старина*. 1896. Год шестой, вып. III-IV. С. 277-456. URL: http://elbib.nbchr.ru/lib_files/0/kkst_0_0000177.pdf (дата звернення 2.01.2019)

15. Арутюнян Ю. В. Этносоциология. Москва: Аспект-Пресс, 1999. 271 с. URL: http://www.politnauka.org/library/uchebnik/ethnosoc.php (дата звернення 2.01.2019)

16. Атабай Б. А. Классическое и современное востоковедение: методические рекомендации. Алматы: Казак університети. 2014. 68 с.

17. Аудит зовнішньої політики: Україна – Туреччина, URL: http://prismua.org/wp-content/uploads/2016/04/Aud_Ukr_Turk_01_32_ukr.pdf (дата звернення 26.08.18).

18. Ахатов Г. Древнетюркские руны. Язык орхоно-енисейских памятников. URL: http://akhatov.org/index/drevnetjurkskie_runy_jazyk_orkhono_enisejskikh_pamjatnikov/0-21 (дата звернення 21.01.2019).

19. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. Алматы: КазНПУ им. Абая. Издательство «КИЕ», 2012. 256 с. URL: http://tengrifund.ru/wpcontent/librarytengrifund/Monografiya_Ayupova.pdf (дата звернення 31.01.2019).

20. Аязбекова С. Ш. «Большая Евразия» в цивилизационном контексте: история и современность. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bolshaya-evraziya-v-tsivilizatsionnom-kontekste-istoriya-i-sovremennost (дата звернення 12.01.2019).

21. Аязбекова С. Ш. Тюркская цивилизация в системе цивилизационных классификаторов. *Альманах "VIA EVRASIA"*. 2012, №1. URL: http://www.viaevrasia.com/ru (дата звернення 22.01.2019).

22. Балаев А. Г. Азербайджанская нация: основные этапы становления на рубеже XIX-XX вв. Москва: ООО «ТиРу», 2012. 403 с.

23. Байбосунов К. Нациогенез новой эпохи: интегральное исследование современного нациообразования, 2011. URL: http://www.literatura.kg/articles/?aid=1326 (дата звернення 12.01.2019).

24. Балоглу Ф. Экономическая социология в Турции: исторический обзор / пер. с тур. Е. С. Фидри, URL: http://www.ecsoc.ru/images/pub_ecsoc/2004/12/28/0000014797/turkey.pdf (дата звернення 11.01.2019).

25. Барлыбаева Г. Г. Эволюция этических идей в казахской философии. Алматы: К-ИЦ ИФП КН МОН РК, 2011. 216 с.

26. Бартольд В. В. Сочинения в 9 т. Москва: Издательство восточной литературы, 1963. Т. 1. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. 763 с.

URL: http://biblioclub.ru/ index.php?page=book&id=42378 (дата звернення 23.08.2019).

27. Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Сочинения. У 9 т. Т. 5: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Москва: Изд-во «Наука», 1968. С. 19-192.

28. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. Москва: Издательство «Весь Мир», 2004. 188 с.

29. Бахревский Е. В. Суфизм в Крыму (По материалам «Книги путешествий Эвлии Челеби»). *Бахчесарайский историко-археологический сборник.* Вып.1. Ред.-сост. И.Н.Храпунов, Симферополь: Таврия, 1997. С. 395-402.

30. Берштам А. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI-VIII. Восточно-тюркский каганат и кыркызы. Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1946. 208 с.

31. Бєлов О., Шаповалов Г. Український тризуб. Історія дослідження та історичний реконструкт. Київ – Запоріжжя: Дике Поле, 2008. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Bielov_Oleksandr/Ukrainskyi_tryzub_istoriia_doslidzhennia_ta_istorychnyi_rekonstrukt.pdf?PHPSESSID=pab7gak7n5r55bspf2e7ocbh61 (дата звернення 25.11.2020).

32. Білокопитова Н. І. Сутність та зміст поняття «тюркська соціальність». *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя, 2015. Вип. 34. С. 156-160. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kultv_2015_34_28 (дата звернення 22.01.2019).

33. Білокопитова Н. І. Соціально-політичні паралелі тюркського та перського суспільства. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Philosophy and political science in the context of modern culture: наук. журн.* Дніпров. нац. ун-тім. Олеся Гончара. Дніпро: Вид-во Дніпров. нац. ун-ту. 2014. Вип. 8. С. 160-163. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2014_8_41 (дата звернення 22.01.2019).

34. Білокопитова Н. І. Діалектичність світогляду та ідеології тюркської соціальної культури. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 90. С. 291-295. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2014_90_73 (дата звернення 12.01.2019).

35. Білокопитова Н. І. Компаративний підхід до ґендерного питання в тюркських, перських і арабських суспільствах. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 87. С. 312-317. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2014_87_85 (дата звернення 12.01.2019).

36. Білокопитова Н. Особливості етносоціальної ідентифікації тюркомовних діаспор. *Схід.* Маріуполь, 2015. № 1. С. 101-106. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2015_1_19 (дата звернення 12.01.2019).

37. Білокопитова Н. Аксіологічний підхід до симбіотичних україно-тюркських відносин. *Схід*. Маріуполь, 2014. № 5. С. 97-101. URL http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2014_5_19 (дата звернення 22.01.2019).

38. Білокопитова Н. І. Місце тюркської соціальної культури у поліетнічних суспільствах. *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя, 2014. Вип. 33. С. 213-218. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kultv_2014_33_33 (дата звернення 12.01.2019).

39. Білокопитова Н. Аналогічний підхід до сучасної компаративістської методології. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2019»:* у 5 т. Запорізький національний університет. Запоріжжя : ЗНУ, 2019. Т. 4. С. 102-104. URL: http://sites.znu.edu.ua/stud-sci-soc//2019/MN2019/ tom_4__1_.pdf (дата звернення 22.01.2019).

40. Белокопытова Н. Парадигматика тарикатов в украинском философском дискурсе. *Проблемы восточной философии*. *Международный научно-теоретический журнал Института философии и права Национальной академии ааук Азербайджана*. Баку, 2015. № XX. С. 24-30. URL: https://ru.scribd.com/doc/315926238 (дата звернення 22.01.2019).

41. Богомолов О. В., Семиволос І. М. Уявлення про себе та інших у кримськотатарському газетному дискурсі: базові концепти ідентичності.

Журнал Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАНУ. Східний світ № 3, Київ, 2008. 229 с.

42. Бойцова Е. Е. Методы исламизации в Крымском ханстве. *Культура народов Причерноморья*. 2004. № 55, Т. 2. С. 7-10.

43. Болдонова И. С. Евразийский фронтир в диалоге культур Востока и Запада. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2016. 236 с. https://my.b-ok.as/book/3336892/51cfde (дата звернення 22.01.2019).

44. Бочаров В. В. Традиционализм Востока как принудительная солидарность (антропологический аспект). *Власть и насилие в незападных обществах.* Проблемы теоретического осмысления и опыт практического изучения. Москва: МГОП, 2016. С. 738-749. URL :https://iposmsk.ru/science/publication (дата звернення 22.01.2019).

45. Блінова Г. О. Укладення шлюбу: порівняльна характеристика сімейного права України та Туреччини, URL: http://pravoisuspilstvo.org.ua/archive/2013/5_2013/07.pdf (дата звернення 11.01.2019).

46. Брилев Д. В. Суфизм в Украине: история и современность. *Лукомор'я: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я.* 2009. Вип. 3. С. 192-201.

47. Брилев Д. Суфизм в Крыму под властью российской империи, URL: https://dspace.kpfu.ru/xmlui/bitstream/handle/net/108693/Brilev_D._Sufizm.pdf?sequence=1 (дата звернення 02.08.19).

48. Брильов Д. В. Суфізм як фактор релігійної самоідентифікації Української Умми. *Тези Міжнародної наукової конференції «Духовність. Культура. Людина». Львів, 15-16 квітня, 2010 р.* Львів: Львівський національний університет імені І. Франка, 2010. 174 с. URL: http://lnu.edu.ua/faculty/Phil/tezy_dkl_2010.pdf (дата звернення 02.08.19)

49. Брильов Д. Активізація діяльності міжнародних суфійських організацій. *Українське релігієзнавство. 2010.* Спецвипуск 1. URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/44120 (дата звернення 02.08.19).

50. Брубейкер Р. «Диаспоры катаклизма» в центральной и восточной Европе и их отношения с родинами (на примере Веймарской Германии и постсоветской России). *Журнал «Диаспоры*». 2000. № 3. С. 3-12.

51. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение / пер. Н. Тюкиной. Москва: Территория будущего, 2006. 248 с. URL: http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/ВАЛЛЕРСТАЙН%20-%20Миросистемн%20анализ%20Введен%202006%20248c.pdf (дата звернення 02.08.19).

52. Васильев А. Суфизм в Крыму. URL: http://www.graal.org.ua/2009-06-04-15-08-45/2012-03-18-09-22-14/49-sufizm- (Дата звернення 02.08.19).

53. Васильев Л. С. История Востока, Т. 1. URL http://www.bulgari-istoria 2010.com/booksRu/VASILEV_ISTORIA_VOSTOKA_1_2.pdf (дата звернення 16.05.2020).

54. Васильев Д. Д. Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала. *Советская тюркология.* 1976. № 1. URL https://bitig.kz/pdf/Vasilev_1976.pdf (дата звернення 11.01.2019).

55. Васильєва С. ЕАЭС и тюркский совет: перспективы взаимодействия, URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/62847/1/iuro-2018-179-19.pdf (дата звернення 21.01.2019).

56. Васьків М. Дослідження українсько-тюркських зв'язків як інструмент культурної дипломатії, URL: http://international-relations.knukim.edu.ua/article/view/133408/129925 (Дата звернення 02.08.19).

57. Васютин С. А., Дашковский П. К. Социально-политическая организация кочевников Центральной Азии поздней древности и раннего Средневековья (отечественная историография и современные исследования): монография. Барнаул: Изд-во Алт. унта, 2009. 400 с. URL: https://www.asu.ru/files/documents/00021232.pdf (дата звернення 21.01.2019).

58. Васютин С. А. Власть и социум в кочевых империях Центральной Азии VI – начала XII в. / Дисс… докт. истор. наук, URL https://dlib.rsl.ru/01008885199 (дата звернення 22.01.2019).

59. Викторова Л. Л. Кочевой уклад в киданьской империи. *Материалы по отделению этнографии Географического общества СССР: Доклады за 1958-1961 гг.* Ч. 1. Ленинград: Изд-во ГО СССР, 1961. С. 31-37.

60. Владимиров А. А., Тиховодова А. В. Общество как социальная система: уч.-метод. пособие. Нижний Новгород: Изд-во ФБОУ ВПО «ВГАВТ», 2012. 36 с.

61. Владиченко Л., Гольд О. Особливості поліконфесійної ситуації в Україні. *Релігійна свобода.* № 24. 2020. С. 20-31.

62. Владиченко Л., Гольд О. Особливості періодизації поліконфесійності України: соціально-філософський аспект. *Перспективи. Соціально-політичний журнал.* № 1. Одеса, 2020. С. 11-17

63. Волков П. Роль и место гагаузского национального меньшинства в Одесской области в развитии двусторонних отношений на региональном уровне. *Українсько-турецькі відносини: стан і перспективи розвитку: Матеріали міжнародної конференції.* За ред. М. О. Воротнюк. Одеса: 2006. 152 с.

64. Воловик В., Лепський М., Бутченко Т., Краснокутський О. Соціальна філософія. Монографія. Запоріжжя: Просвіта, 2011. 376 с.

65. Гаркавець О. М. Тюркізми. *Українська мова*: Енциклопедія. Київ. 2004. С. 694-695.

66. Гаспринский И. «Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина». Симферополь: Тип. Спиро, 1881. 45 с. URL: https://qrim.org/?p=16813 (дата звернення 13.02.2019).

67. Гаспринский И. Полное собрание сочинений. Т. 2. Ранняя публицистика: 1879–1886 гг. / Гл. ред. Р. С. Хакимов; сост. С. А. Сеитмеметова. Казань –Симферополь: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 384 с. URL: http://xn--80aimpg.xn--80aagie6cnnb.xn--p1ai/uploads/libraries/original/79a41e7ccce7c61cc2dfcdaf1450c0a9e615dc99.pdf?1519026121 (дата звернення 13.02.2019).

68. Гейбуллаев Г. А. К этногенезу азербайджанцев. Т. 1 Баку: Элм, 1991. 552 с.

69. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. О. В. Борсукова, А. А. Борзунов и др. Москва: «Российская политическая энциклопедия» РОСПЭН, 2004. 560 с. URL : http://yanko.lib.ru/ books/cultur /girc=interpret_cult.pdf, (дата звернення 22.01.2019).

70. Гольд О. Особливості поняття «часу» в Ісламський філософії, URL: https://www.academia.edu/38407200/The_peculiarities_of_time_in_Islamic _philosophy (дата звернення 12.01.2019).

71. Голубовский П. Печенеги, торки и половцы до нашествия татар. История южно-русских степей IX-XIII вв. Киев, 1884. 262 с. URL: https://www.prlib.ru/item/436923 (дата звернення 02.01.2019).

72. Гоманюк М. Проблеми соціальної адаптації турків-месхітинців в Україні. *Українсько-турецькі відносини: стан і перспективи розвитку: Матеріали міжнародної конференції (*за ред. М. О. Воротнюк. Одеса: 2006. 152 с.

73. Горбунова М. Ценностные доминанты турецкой традиции: кочевой культурно-исторический пласт. *Culture and Civilization.* 2017, Vol. 7, Is. 4A URL : http://publishing-vak.ru/file/archive-culture-2017-4/54-gorbunova.pdf (дата звернення 17.03.2019).

74. Гордлевский В. А. Сказания и легенды. Избранные сочинения. В 4 томах, Том 1. Исторические работы. Москва: Издательство восточной литературы, 1960. 321 с. URL: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/G/ GORDLEVSKIY_Vladimir_Aleksandrovich/_Gordlevskiy_V.A..html (дата звернення 2.01.2019).

75. Гроссе Р. Империя степей. История Центральной Азии [Текст]; [пер. с фр. Виля Мирзаянова]. Казань: Слово, 2012. 527 с. URL: http://www.nauka.x-pdf.ru/17istoriya/557101-1-imperiya-stepey-istoriya-centralnoy-azii-rene-grosse-perevod-francuzskogo-vila-mirzayanova-predislovie-attila-chingi.php (дата звернення 12.01.2019).

76. Гулевич В. Нюансы ирано-турецкой политики на Ближнем Востоке. Москва, 2011. 116 с. URL: http://www.geopolitica.ru/Articles/1237/ (дата звернення 11.01.2019).

77. Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. Москва: Наука, 1970. 283 с. URL: https://hugepdf.com/download/5aed55a04d670_pdf (дата звернення 12.01.2019).

78. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1990. 279 с.

79. Гумилев Л. Н. Этногенез и біосфера земли. Москва: Айрис-пресс, 2006. 557 с. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/gumiljov_lev_ethnogenesis.pdf (дата звернення 12.01.2019).

80. Гумилев Л. Н. Этносферы: История людей и история природы. Москва: ООО «Издательство АСТ», 2004. 576 с. URL: http://modernlib.ru/books/gumilev_lev_nikolaevich/etnosfera_istoriya_lyudey_i_istoriya_prirodi/read_15/ (дата звернення 21.01.2019).

81. Гумилев Л. Н. Passionarium. Теория пассионарности и этногенеза. Москва: АСТ: Corpus, 2016. 936 с. URL: http://twoface777.narod.ru/STATI/l_1/PASSIO.htm (дата звернення 21.01.2019).

82. Гурье Л., Газизова А. Проблемы подготовки преподавателей вузов в Турции. *Высшее образование в России*. № 10. 2008. С. 115-120 URL: https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-podgotovki-prepodavateley-vuzov-v-turtsii/viewer (дата звернення 11.01.2019).

83. Додонов Р. А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. Запорожье: «Тандем-У», 1998. 191 с.

84. Додонов Р. А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов. Запорожье: «Тандем-У», 1999. 264 с.

85. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика, Київ: Либідь, 2001. 334 с.

86. Досымбаева А. История тюркских народов. Традиционное мировоззрение тюрков Алматы. Seuvice Press. 2013. 250 с. URL : https://www.academia.edu/ (дата звернення 22.01.2019).

87. Дрига І. М. Pontica: Тюркологічні студії. Київ: Четверта хвиля, 2010. 532 с.

88. Економічний бюллетень травень-червень 2018 р. Відділа економічних питань Посольства України в Турецькій Республіці. Анкара 10.06.2018. 29 с. URL: http://main.cci.zp.ua/images/article/ 18082014 _turechchina/buleten_05-062018.pdf (дата звернення 12.01.2019).

89. Євтух В. Б. Етносоціологія: питання формування понятєво-термінологічного апарату. *Проблеми розвитку соціологічної теорії. Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства:* Наукові доповіді і повідомлення ІІ Всеукраїнської соціологічної конференції. Соціологічна асоціація України, Інститут соціології НАН України, М. О. Шульга (наук. ред.) та ін. Київ, 2002. С. 68-73.

90. Жадько В. Соціальна філософія. Конспект лекцій: Посібник для аспірантів і студентів нефілософських спеціальностей. Запоріжжя: ГУ «ЗДМУ» 2002. 230 с.

91. Жакупбекова Д. Понятие бесполезности в концептуализации номадизма. *Социальная философия и соціологія.* 2018. URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/62842/1/iuro-2018-179-15.pdf (дата звернення 12.01.2019).

92. Закиев М. З. Происхождение тюрков и татар, URL: http://bulgar.clan.su/publ/m_z_zakiev_proiskhozhdenie_tjurkov_i_tatar_chast_1/1-1-0-11 (дата звернення 22.01.2019).

93. Закиев М. З. Глубокие этнические корни тюркских народов. Астана: Кантана Пресс, 2011. 400 с. URL: https://library.tou.edu.kz/fulltext/transactions/3812_zakiev_m._z_glubokie_etnicheskie_korni_tyurkskih_narodov.pdf (дата звернення 16.07.2018).

94. Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты. Ростов-на-Дону: Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы. 1999. 175 с. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000729/st000.shtml (дата звернення 11.01.2019).

95. Замікула Г. О. Трансформація партійної системи Турецької Республіки. *Вісник Маріупольського державного університету, серія: Історія. Політологія*. 2016. Вип. 16. С. 225-233 URL : https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/433253.pdf (дата звернення 11.01.2019).

96. Зорин В. И. Социальность, Евразийская мудрость от А до Я: философский толковый словарь, 2002. URL: http://rus-yaz.niv.ru/ doc/dictionary/eurasian-wisdom/fc/slovar-209-2.htm#zag-981 (дата звернення 17.04.2018).

97. Зубко А. Українська ономастика: здобутки і проблеми. *Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики. Зб. наук. пр.* 2007. Вип. 15. С. 262-281. URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/ handle/123456789/32501 (дата звернення 21.03.2019)

98. Зубов В. Кроскультурний пастиш в умовах глобалізації: світоглядний аспект : монографія. Київ: Інститут вищої освіти НАПН України, 2014. 278 с.

99. Історія українського мистецтва: У 5 т. / НАН України. Київ: ІМФЕ ім. М. Рильського, 2008. Т. 1. 710 с. URL: http://www.etnolog.org.ua/pdf/stories/ monografiji/2008/ium_1.pdf (дата звернення 21.03.2018).

100. Исламская идентичность в Украине / А. В. Богомолов, С. И. Данилов, И. Н. Семиволос, Г. М. Яворская / Пер. с укр. Изд. 2-е, доп. Киев: ИД «Стилос», 2006. 200 с.

101. Исмаилова С. Распространение зороастризма в древности и раннем средневековье в Центральной Азии. URL: http://static.bsu.az/w8/Tarix%20ve%20onun%20problem/2009%20%204/1014.pdf (дата звернення 21.01.2018).

102. Ишмухамедов А. О вкладе тюркских народов в становление и развитие мировой цивилизации. *Евразийское сообщество*. № 3 (39), 2002 URL: http://catalog.karlib.kz/irbis64r_01/internet//2013//ishmuhamedov.pdf (дата звернення 22.01.2018).

103. Кадыров А. Ислам в Крыму: следы столетий. *Диалог, № 16* (27.07.2007) URL: http://www.aq-media.info/node/918 (дата звернення 21.01.2018).

104. Каженова Г. Т. Цивилизация евразийских кочевников в призме научных парадигм. *Отан тарихы (Отечественная история)*. 2016. № 4 (76). С. 5-11 URL: http://kazneb.kz/bookView/view/?brId=1550665 (дата звернення 12.01.2019).

105. Казанцев А. «Большая игра» с неизвестными правилами: Мировая политика и Центральная Азия, URL: http://www.pircenter.org/kosdata/page_doc/p1778_1.pdf (дата звернення 12.01.2019).

106. Капріцин І. І. Філософська рефлексія розвитку релігійної культури: монографія. Запоріжжя: КСК-Альянс, 2016. 260 с.

107. Карабаева А. Г. Основания и тенденции философской и социально-философской компаративистики. *Материалы международной конференции «Эффективные инструменты современных наук».* 2014 URL: http://www.rusnauka.com/13_EISN_2014/Philosophia/2_168778.doc.html (дата звернення 21.10.2018).

108. Карпенко О. Турецьке щастя. *Українська Світова Інформаційна Мережа УСІМ МГОУ «Четверта Хвиля».* URL: http://usim4.eukrainians.net/ua/archive/2010/novyny168b.html (дата звернення 20.01.2019).

109. Карыева А. К. Культура тюркской эпохи в Центральной Азии и ее вклад в развитие культуры и просвещения. 2017 URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kultura-tyurkskoy-epohi-v-tsentralnoy-azii-i-ee-vklad-v-razvitie-kultury-i-prosvescheniya/viewer (дата звернення 21.01.2019).

110. Касымжанов А. Х. Духовные корни. Казах – Алматы: Билим, 1994. С. 86-108.

111. Кедров Б. М. Диалектический путь теоретического синтеза современного естествознания. Москва: Наука, 1973. С. 9-59.

112. Кемеров В. Е., Коновалова Н. П. Восток и Запад: судьба диалога. Екатеринбург: Изд-во «Урал-НАУКА», 1999. 159 с.

113. Киселев С. В. Разложение родов и феодализма на Енисее. Ленинград: Изд-во ГАИМК, 1933. Вып.65. 34 с.

114. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції, моногр. Харків: ХДАК, 2008. 288 с. URL: http://litopys.org.ua/pdf/kysluk_istoriosophia.pdf (дата звернення 21.01.2019).

115. Клепатский П. Г. Очерки по истории Киевской земли. Том1. Литовский период, Одесса, 1912. 480 с.

116. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. Москва: Издательство «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1981. С. 117-138 URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&pub=4828 (дата звернення 15.01.2019).

117. Кляшторний С. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. Санкт-Петербург: Наука, 2006. 591 с.

118. Кляшторный С. Г, Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 3-е изд. 2009. 432 с.

119. Ковальова І. Існування сім'ї як форми культурної реальності: автореферат дис. канд. філос. наук: 09.00.03 соціальна філософія та філософія історії. Київський університет ім. Т. Г. Шевченка. Київ, 1997. 21 с.

120. Ковальчук И. Самые-самые мечети Украины – от древнейшей до красивейшей. *Портал новостей «Сегодня».* 2013 URL: segodnya.ua/life/lsociety/Samye-samye-mecheti-Ukrainy-ot-drevneyshey-dokrasiveyshey-446906.html (дата звернення 23.01.2019).

121. Кодар А. Тенгрианство в контексте монотеизма. *Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение»*. № 1(2) 2008. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/1(2)/Kodar/ (дата звернення 01.04.2018).

122. Константинов В. В., Ковалева Н. А. Социально-психологический анализ феномена расставания мигрантов с родиной: Монография. Пенза: ПГПУ имени В. Г. Белинского, 2010. 100 с.

123. Константинова В. Україна і Центральна Азія: чи є можливості для українського бізнесу? *Информагентство ЛІГАБізнесІнформ, 2016.* URL: https://blog.liga.net/user/vkonstantinova/article/23171 (Дата звернення 02.08.19).

124. Кормушин И. В. Тюркские енисейские эпитафии. Грамматика. Текстология. Москва: Наука, 2008. 342 с.

125. Коротько Т. В. Начальное, среднее и средне-специальное образование в Турции URL: http://www.vestnik.adygnet.ru/files/2011.2/ 1081/ korot%60ko2011_2.pdf (дата звернення 01.01.2019).

126. Кочубей Ю. «А. П. Ковалівський і "Антологія літератур Сходу"». *Східний світ.* 2015. № 4. С. 35-38. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/ SkhS_2015_4_7 (07.01.2019).

127. Крадин Н. Н. Кочевники в мировом историческом процессе, URL: https://www.socionauki.ru/journal/articles/258187/ (дата звернення 12.01.2019).

128. Крадин Н. Н. Империя Хунну. Изд. 2-е, перераб. и доп. Москва: Логос, 2001. 312 с. URL: http://www.bulgari-istoria-2010.com/booksRu/N_Kradin_ Hunnu.pdf (дата звернення 12.01.2019).

129. Кралюк П. М., Якубович М. М. Інтелектуальні традиції українсько-тюркського пограниччя XVI-XVIII ст.: монографія. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. 306 с. URL: https://lib.oa.edu.ua/files/funds/vudavnutstvo/KraliukIntelektualni%20tradycii %20ukr ainsko-tjurkskogo%20pogranychchja.pdf (Дата звернення 02.08.19).

130. Крылова И. Реалии и перспективы постсоветской Армении. URL: https://mai.ru/upload/iblock/12d/realii-i-perspektivy-postsovetskoy-armenii.pdf (дата звернення 11.01.2019).

131. Ксендзык Н. Турецкая трудовая иммиграция в странах Западной Европы (70-80-е гг.) Киев: Наук. думка, 1991. 106 с.

132. Кузьмина Е. Е. Предыстория Великого шелкового пути: Диалог культур Европа – Азия. Москва: КомКнига, 2010. 240 с.

133. Кючюк С. Турецький досвід реформування середньої освіти в умовах глобалізації. *Вісник Житомирського державного університету імені*

Івана Франка. Педагогічні науки. 2016. Вип. 2. С. 60-64. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VZhDUP_2016_2_14 (дата звернення 11.01.2018).

134. Лари М. Западная цивилизация глазами мусульманина. URL: http://nur-org.ru/books/musavi-lari-zapadnaya-tsivilizatsiya-glazami-musulmanina.pdf (дата звернення 22.01.2018).

135. Лекційні матеріали з соціальної філософії, кафедри філософії права та юридичної логіки Національної академії внутрішніх справ. URL: https://arm.naiau.kiev.ua/books/filosofia-30012017/lection/lec7.html (дата звернення 12.01.2019).

136. Лепський М. Методологічні виклики визначення поняття «соціальний розвиток». *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя, 2013. Вип. 31. С. 73-79.

137. Лобода В. В. Тюркський елемент у північно-причорноморській топонімії. *Українське мовознавство.* Київ: Вища школа, 1978. Вип. 6. С. 92-101.

138. Лукашенко М. В. Взаємозв'язок трансформацій соціальності й цінностей. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал.* Одеса, 2017. Вип. 15. С. 81-85.

139. Лукашенко М. В. Образи та метафори соціальності у філософії *Мультиверсум. Філософський альманах.* 2017. № 3-4. С. 100-109.

140. Лукашенко М. В. Соціальні трансформації особистості: традиції, модерн, постмодерн. *Людина в сучасному світі: соціально-філософський та культурно-антропологічний виміри*: монографія. Київ: Інститут культурології НАМ України, 2020. С. 231-258.

141. Лукашенко М. В. Соціальність у системі суспільства в добу модерну. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*. Вип. № 1 (23). Київ: НАУ, 2016. С. 107-111.

142. Лукашенко М. В. Формування соціальності як особливого виміру людського буття в модерний час. *Мультиверсум. Філософський альманах.* 2016. Вип. 1-2 (149-150). С. 46-57.

143. Лукашенко М. В. Модерний тип соціальності: між минулим і належним. *Мультиверсум. Філософський альманах.* 2016. Вип. 5-6 (153-154). С. 42-50.

144. Лях В. В., Лукашенко М. В. Автентична ідентичність vs псевдо-ідентичність (історико-філософський контекст). *Збірка статей за матеріалами доповідей учасників історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова «Історія філософії як історія проблем»,* за ред. С. Г. Секунданта. Одеса: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2020. С. 22-31.

145. Ляшенко Н. А., Смелая А. А. Проблемы в межнациональных браках. URL: http://web.kpi.kharkov.ua/sp/lyashenko-smelaya-problemy-v-mezhnatsionalnyh-brakah/ (дата звернення 11.01.2019).

146. Майданали З. Древняя история Казахстана (тюркский период). Алматы: Раритет, 2010. 168 с. URL : https://e-history.kz/media/upload/ 55/2013/ 09/23/e688080e5a371f903206e6aeb08334c9.pdf (дата звернення 12.01.2019).

147. Мамедзаде И. Р., Рзаева Р. О. Тенденции в турецком общественном сознании: от модерна к постмодерну. *Журнал «Век глобализации».* Вып. № 2(4). 2009. URL : http://www.socionauki.ru/journal/ articles/126915/ (дата звернення 16.03.2020).

148. Мангейм К. Избранное: Социология культуры. Пер. с англ. Л. Ф. Вольфсон, А. В. Дранов. Москва: Университетская книга, 2000. 501 с.

149. Мансурова О. Ю. Турецко-русский словарь пословиц: 1111 изречений, используемых в повседневном общении. Москва: АСТ: Восток-Запад, 2005. 94 с.

150. Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. Алматы: «Социнвест», 1995. 320 с.

151. Матвєєва Л. М. Кочубей як сходознавець (До 80-річчя від дня народження, URL: http://history.org.ua/LiberUA/978-966-02-6446-5/2.pdf (дата звернення 12.01.2019).

152. Мелетинский Е. М. Огузский эпос «Китаб-и дэдэм Коркут». История всемирной литературы: В 8 томах, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. Москва: Наука, 1983–1994. Т. 3. 1985. С. 588-590.

153. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Москва. 2018. 1147 с. URL: https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/ 2730/3412_1_o.pdf (дата звернення 11.01.2019).

154. Микитчук Н. М Взаємовплив українсько-казахстанських та російсько-казахстанських відносин в умовах трансформації міжнародної системи. *Вісник Дніпропетровського університету*. 2015. № 4. С. 16-23.

155. Мутаххари М. Правовой статус женщины в исламе. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2010. 288 с.

156. Мухаметдинов Р. Ф. Основы тюркского мировоззрения. URL : http://uhhan.ru/news/2014-04-13-9669 (дата звернення 22.01.2019).

157. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Пер. с французского В. В. Фуре, под редакцией Т. В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2004. 271 с.

158. Новейшая история Центральной Азии: Проблемы теории и методологии: сб. статей / отв. ред.-сост. А. К. Аликберов, М. А. Рахимов; Российская акад. наук.; Ин-т востоковедения. Ин-т истории АН РУз. Москва: Институт востоковедения РАН, 2018. 304 с. URL: https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dokument_dok_pdf_52310_6.pdf/95fe6dac-9648-3b20-57e9-faa44c9397b5?version=1.0&t=1539647537067 (дата звернення 22.01.2019).

159. Никонов А. Тенгрианство. У истоков духовности человечества. Алматы: Изд-во LEM, 2014. 88 с.

160. Ногойбаева Э. Пять государств и/или один регион? *Центр Полис Азия.* URL: http://polisasia.org/archives/138 (дата звернення 12.01.2019).

161. Ованнисян С. Кемалистская парадигма турецкой национальной идентичности вконтексте образовательных реформ. *Национальная идея.* 2008. № 8. С. 24-32. URL: http://national-idea.am/articles.php?id=106&l=R (дата звернення 12.01.2019).

162. Озимко К. Как пантюркизм сопрягается с евразийской интеграцией. *Геополитические амбиции Турции в Средней Азии*. URL: https://www.sonar2050.org/publications/geopoliticheskie-ambicii-turcii-v-sredney-azii/ (дата звернення 11.01.2019).

163. Ольховский В. С. Тамга (к функции знака). *Историко-археологический альманах*. № 7. Армавир, 2001. С. 75-86. URL: http://www.kroraina.com/alan/olhovskij.html (дата звернення 10.01.2019).

164. Омар А. Пространство и время в мифологии доисламских тюрков. *Электронный журнал Логосфера*. 2011. URL: https://runivers.ru/philosophy/logosphere/143996/ (дата звернення 12.01.2019).

165. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. Москва: АСТ , 2008. 348 с.

166. Осджан К. Діяльність турецького агенства співробітництва і розвитку (ТІКА) в Україні. *Українсько-турецькі відносини: стан і перспективи розвитку: Матеріали міжнародної конференції* / За ред. М. О. Воротнюк. Одеса: 2006. 152 с.

167. Основні вимоги до оформлення списку літератури за новими стандартами: методичні рекомендації / уклад.: М. П. Гребенюк, Г. З. Шевчук. Луцьк: ВІППО, 2019. 60 с. URL: http://vippo.org.ua/files/pedposhyk/spuslit-1557135224.pdf (дата звернення 11.02.2019).

168. Оспанулы Н. Тюркский опыт мира: сплавление горизонтов «арба.ру» статьи 2000, URL: http://www.arba.ru/article/733 (дата звернення 11.01.2019).

169. Парубочная Е. Интеграция тюркского мира на современном этапе. *Журнал Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* Тамбов: Грамота, 2016. № 6. Ч. 1. С. 147-151. URL: https://www.gramota.net/materials/3/2016/6-1/35.html (дата звернення 11.01.2019).

170. Пилипчук Я. Соціальна історія кипчаків у IX – XIII ст. Дис… док. істор. наук за спеціальностями 07.00.01 – історія України та 07.00.02 –

всесвітня історія. Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України, Львів, 2019. 518 с.

171. Пивоев В. М. Этнос и нация: проблемы идентификации: монографія. Москва: Директ-Медиа, 2013. 111 с.

172. Познанська В. Д. Відображення українсько-тюркських міжмовних контактів у прізвищах південно-східної України. *Лексика української мови в її зв'язках з сусідніми слов'янськими і неслов'янськими мовами: тези доповідей.* Ужгород, 1982. С. 174-175.

173. Полякова М. Культурно-гуманітарне та науково-технічне співробітництво України з республікою Казахстан. URL: http://history.chdu.edu.ua/article/view/70392 (Дата звернення 02.08.19).

174. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 2 / Перекл. з англ. О. Буценка. К.: Основи, 1994. 494 с.

175. Попович М. Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України. *Дух і літера*. № 3-4. 2000 URL: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5117/Popovych_Mifolohiya_v.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата звернення 14.01.2019).

176. Преславний Коран: переклад смислів українською мовою. Переклад М. Якубович. URL: https://eprints.oa.edu.ua/1695/1/uk_Meanings_of_Quran_in_Ukrainian.pdf (дата звернення 11.01.2019).

177. Пріцак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саґ). Т. І. Київ: АТ «Обереги», 1997. 1080 с. URL: http://history.org.ua/LiberUA/966-513-100-1/966-513-100-1.pdf (дата звернення 12.01.2019).

178. Пріцак О. Походження Русі. Київ : Обереги, 1997. Т. 2: Стародавні скандинавські саґи і Стара Скандинавія. 2003. 1304 с. URL: https://shron3.chtyvo.org.ua/Pritsak_Omelian/Pokhodzhennia_Rusi_Starodavni_skandynavski_sagy_i_Stara_Skandynaviia_Tom_2.pdf (дата звернення 11.01.2019).

179. Пояснююча Записка до проекту організації Історично-Філологічного Відділу Української Академії Наук. *Записки Історично-*

Філологічного Відділу Української Академії Наук. Кн. IV. Київ: Друк ВУАН. 1919. [за цит. Наливайко С. Один маловідомий рукопис Агатангела Кримського / URL: http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=1245 (дата звернення 11.01.2019)

180. Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника / Пер. с нем. Цивиной К. Д., Чистовой Б. Е. Москва: Наука, 1989. 749 с.

181. Райчинець А. Концептуальні основи християнсько мусульманського богословського діалогу: релігієзнавчий аналіз. Дис… канд. філос.. наук, 09.00.11 релігієзнавство. Київ, 2017. 190 с. URL: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Raicunec1.pdf (Дата звернення 02.08.19).

182. Рафальський О. О., Самчук З. Ф. Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. 688 с. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2019/01/ tsyvilizatsiine_ perehrestia.pdf (дата звернення 11.01.2019).

183. Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. Москва: Изд. РИПОЛ, 2009. 742 с. URL: https://historylib.org/historybooks/Rustan-Rakhmanaliev_Imperiya-tyurkov--Velikaya-tsivilizatsiya/ (дата звернення 11.06.2017).

184. Резвушкина Т. Смешанные браки как условие межэтнической толерантности. Сайт Научные статьи Казахстана. 2009. URL: http://articlekz.com/node/132?page=show (дата звернення 11.01.2019).

185. Сабетказы А. Древние культуры и традиционная культура казахского народа. Алматы: КазНИИКИ, 2001. 425 с.

186. Савин Л. В. Иран и Япония: взаимозависимость атомной энергетики и политики. *Геополитика. Информационно-аналитическое издание.* Выпуск VII, Тема выпуска: ИРАН. Москва: 2011. 116 с.

187. Савицький П. Економічна система тюркських держав раннього середньовіччя як база державного устрою. *Науковий вісник Ужгородського національного університету.* Вип. № 7 (3). 2016. С. 67-71. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgibin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID

=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=FILA=&2_S21STR=Nvuumevcg_2016_7(3)__18 (дата звернення 11.01.2019).

188. Сегизбаев О. История казахской философии. От первых архаических представлений древних до философии развитых форм первой половины XX столетия. Алматы: Гылым, 2001. 455 с.

189. Сейидягья Н. «Тарих», «Теварих»… Краткий обзор истории изучения крымтатарских исторических сочинений. *Qasevet. 2003. № 2 (30).* С. 12-17.

190. Слубська А. Ісламський фактор у формуванні державно-конфесійних відносин в Україні. *Українське релігієзнавство. Журнал Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ.* 2012. С. 229-236.

191. Скуратівський В. А. Етносоціальна культура як саморегульована система. Київ: 1993. 198 с.

192. Стародубцев И. И Трансформирующаяся Турция. Москва: ИБВ; МГИМ, 2011, 256 с.

193. Стасевич В. П. Культура як аксіологічний феномен буття (соціально-філософский аналіз природи та ієрархії культури): дис. … канд. філос. наук: 09.00.03. Донецьк, 2004. 166 с.

194. Степанченко А. Влияние тюркских народов на культуру и быт центральной и восточной Украины. *«Ислам в Украине» веб портал, 2016* URL: https://islam.in.ua/ru/istoriya/vliyanie-tyurkskih-narodov-na-kulturu-i-byt-centralnoy-i-vostochnoy-ukrainy (Дата обращения: 04.01.2019).

195. Стефаненко Т. Этнопсихология: Практикум: Учеб. пособ. для студентов вузов / 2-е изд., перераб. и доп. Киев: Изд-во: Аспект- Пресс, 2013. 224 с.

196. Сулейманов Т. Человек как параметр цивилизационного подхода к кочевому соціуму. *Евразийское сообщество.* 1999. № 2. С. 15-23

197. Сулейменов О. С. Тюрки в доісторії: про походження давньо-тюркського письма /пер. з рос. І. Римарука та Л. Андрієвської. Київ: Дніпро, 2008. 384 с.

198. Султанова М. Э., Михайлова Н. А. Волк в шаманской натурфилософии кочевников Центральной Азии. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/volk-v-shamanskoy-naturfilosofii-kochevnikov-tsentralnoy-azii (дата звернення 11.01.2019)

199. Сходознавство і візантологія в Україні в іменах: біобібліогр. слов. / упоряд.: Е. Г. Циганкова, Ю. М. Кочубей, О. Д. Василюк; редкол.: Матвєєва Л. В. (голов. ред.) [та ін.]. Київ: Ін-т сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2011. 260 с.

200. Телебаев Г. Категория тенгри в тюркской философии. *Тенгрианство и этническое наследие народов Евразии: истоки и современности. Сборник статей VII Международной научно-практической конференции, 2019.* Бишкек: Изд-во: Международный фонд исследования (Тенгри). Кыргыстан, 2019. С. 257-263.

201. Тер-Минасова С. Г. Война и мир языков и культур: монографія. URL: http://regionalstudies.ru/publication/monograph/war/52-chapter1.html (дата звернення 11.01.2019)

202. Тизенгаузен В. Сборник материалов, касающихся к истории Золотой Орды. Том 1. Извлечения из сочинений арабских [по цит. Н. Абдульвапова «Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму». *Ученые записки Таврического нац. ун-та.* 2005. Т. 18 (57) № 3. С. 179-192].

203. Титаренко В. М. Лексика іншомовного походження в північноукраїнських пам’ятках XVI–XVII ст.: Автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 / В. М. Титаренко : Житомир. держ. ун-т. Київ, 2007. 22 с.

204. Тищенко К. Мовні контакти: свідки формування українців. Київ: Аквілон-Плюс, 2006. 416 с.

205. Тищенко К. Слід тунґусів, манчжурів і монґолів у топонімії України. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* 2014. Вип. 61. С. 208-219.

206. Тишин В. В. Некоторые заметки о служителях культов у древних тюрков VI – VIII в.в. *Народы и религии Евразии*. № 6 (6), 2013. С. 102-119. URL: http://journal.asu.ru/wv/article/view/2306 (дата звернення 12.01.2019).

207. Ткаленко С. Фінансова безпека держави в умовах посилення глобалізаційних процесів. *Міжнародна економічна політика*. 2013. № 1 (18) URL: https://ir.kneu.edu.ua/bitstream/handle/2010/5628/87104.pdf?sequence =1&isAllowed=y (дата звернення 12.01.2019).

208. Товарооборот Туркменистана и Ирана вырос на 300 %. URL: https://centralasia.news/8344-tovarooborot-turkmenistana-i-irana-vyros-na-300.html (дата звернення 16.01.2021).

209. Токарев С. Методология социального конструирования и социальный конструктивизм как методология. *Вестник Волгоградского гос.ун-та.* Сер. 7. Философия. 2011. № 2. С. 113-118.

210. Токаоглу С. Социальная жизнь. Права Женщин в Турции. URL : http://www.zarubejye.com/arhiv/kapak/zar3/arhiv3j.htm. (дата звернення 12.01.2019).

211. Тлостанова М. Философская компаративистика. Москва: РУДН, 2008. 146 с. URL: http://web-local.rudn.ru/web-local/uem/iop_pdf/ 202-Tlostanova-_Petyaksheva.pdf (дата звернення 21.04.2018).

212. Трімингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. Москва: «София», ИД «Гелиос», 2002. 480 с.

213. Трепавлов В. В. Степные империи Евразии: монголы и татары. Москва: Квадрига, 2015. 368 с.

214. Туран А. Н. Судебные реестры Крымского Ханства (после их обнаружения) [по цит. Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму. *Ученые записки ТНУ. Симферополь*. 2005. Т. 18(57). С. 179-192].

215. Туранли Ф. Османські архівні джерела про міжнародні відносини та відбудову Хотина (XVIII ст.). *Збірник матеріалів «Проблеми Балканістики, Сходознавства та Міжнародних відносин».* НАН України, Інститут Історії України. Київ, 2007. С. 226-234.

216. Туранли Ф. Тюркські джерела до історії України. Київ: Видавництво Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2010. 368 с.

217. Тюняев А. А. К вопросу о корреляционной связи между этносом и группами крови. *Журнал «Организмика».* № 3 (15), 2008. URL: http://www.organizmica.org/archive/510/kvoks.shtml (дата звернення 11.01.2019).

218. Тюркские народы. Фрагменты этнических историй. Отв. ред. М. Н. Губогло. Москва: ИЭА РАН, 2014. 442 с.

219. У Києві вперше вийде Коран українською мовою URL: http://www.unian.ua/society/1040694-u-kievi-vpershe-viyde-koran-ukrajinskoyu-movoyu.html (Дата звернення 02.08.19).

220. Умирьяев Б. Безвестные тюрки. (Исчезнувшие цивилизации). Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 2014. 480 с. URL: https://tilalemi.kz/books/7224.pdf (дата звернення 11.02.2019).

221. Усанова Л. Православний архетип сім'ї у контексті комунікативних відносин: автореферат дис. канд. філос. наук: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2002. 20 с.

222. Утюж І. Г. Парадигмальні засади освітнього простору. Монографія. Запоріжжя: «Просвіта», 2012. 352 с.

223. Файзрахманов Г. Л. Древние тюрки в Сибири и центральной Азии. Казань: Мастер Лайн, 2000. 188 с.

224. Федоровская И. О. Тюркские лексические элементы в говорах Правобережного Полесья. *Лексика української мови в її зв'язках з сусідніми слов'янськими і неслов'янськими мовами: тези доповідей.* Ужгород, 1982. С. 145-146.

225. Федчин В. С. Социально-философская антропология в России в XX веке. Иркутск: Иркут. ун-т, 2006. 163 с. URL: https://ua.b-ok.lat/book/3138996/d1da14 (дата звернення 12.02.2019).

226. Фелонюк А. Євген Завалинський – призабутий тюрколог (з історії українського сходознавчого осередку Львова 1930-х – початку 1940-х років). URL: http://shron1.chtyvo.org.ua/Feloniuk_Andrii/ Yevhen_Zavalynskyi _pryzabutyi_tiurkoloh.pdf (дата звернення 12.01.2019).

227. Філон М. І., Хомік О. Є. Сучасна українська мова. Лексикологія. Частина 1. Навчальний посібник для студентів філологічних спеціальностей вищих навчальних закладів. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2010. 271 с.

228. Фукуяма Ф. Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке. Москва: АСТ, 2006. 220 с.

229. Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 604 с.

230. Хазарский альманах / Ред. кол.: О. Б. Бубенок (глав. ред.), В. С. Аксёнов и др. Москва, 2015. Т. 13. 350 с. URL: https://inslav.ru/images/stories/pdf/2015_hazary.pdf (дата звернення 12.01.2019).

231. Ханна П. Второй мир. Центр исследований постиндустриального общества. Москва: Издательство «Европа», 2010. 616 с.

232. Ханмагомедов Х. Л., Гебекова А. Н. Современная ономастика и её классификация как науки: URL: http://www.rusnauka.com/8_NTSB_2015/ Istoria/3_188848.doc.htm (дата звернення 12.01.2019).

233. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций, [пер. с англ. Т. Велимеева]. Москва: Издательство АСТ, 2015. 571 с. URL: https://www.bookvoed.ru/files/3515/15/36/86.pdf (дата звернення 22.01.2019).

234. Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество [по цит. Чумакова А. Н Конфликт и возможности диалога в современном мире. Списание «Диалог» № 2. 2012.]: URL: http://www.uni-svishtov.bg/ dialog_old/2012/2.12.1.pdf (дата звернення 12.01.2019).

235. Челеби Э. Книга путешествия. Крым и сопредельные области: извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века / Пер. с осман. Е. В. Бахревского, Симферополь : Доля, 2008. 272 с.

236. Червонная С. Пантюркизм и панисламизм в российской истории. *Журнал «Отечественные записки».* 2003. № 5. URL: www.strana-oz.ru/2003/5/pantyurkizm-i-panislamizm-v-rossiyskoy-istorii (дата звернення 12.01.2019).

237. Чернишова Л. Статус жінки в ісламі. *Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Матеріали VII міжнародної молодіжної*

релігієзнавчої школи / наук. ред. Л. Д. Владиченко, Т. В. Хазир-Огли. Київ: МАР, 2008. С. 139-146.

238. Чешко В. Ф. Наука, этика, политика: социокультурные аспекты современной генетики. Киев: Изд. Парапан, 2004. 228 с.

239. Чолакова А. Д. Функционирование тюркизмов в украинском языке. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна.* № 846 (Серія Філологія). Вип. 56. Харків, 2009. С. 35-39.

240. Шаисламов А. Социальная история номадизма. Проблемы изучения и оценки исторического развития кочевых обществ / Дисс… канд. истор. наук. Казань. 2009. 198 с. URL: http://cheloveknauka.com/sotsialnaya-istoriya-nomadizma-problemy-izucheniya-i-otsenki-istoricheskogo-razvitiya-kochevyh-obschestv#ixzz5aKlr2pU3 (дата звернення 22.01.2019).

241. Шесть принципов кемализма. Их основное политическое и социальное содержание; URL: https://mgimotc.ucoz.ru/stuff/politicheskaja_sistema_turcii/politicheskaja_sistema/shest_principov_kemalizma_ikh_osnovnoe_politicheskoe_i_socialnoe_soderzhanie/4-1-0-29 (дата звернення 12.01.2019).

242. Шеффер Г. Диаспоры в мировой политике / пер. с англ. Е. В. Вишневской; URL: http://world.lib.ru/k/kim_german_nikolaewich/ 3019-3.shtml (дата звернення 11.01.2019).

243. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Київ: МП Фенікс, 1992. 158 с.

244. Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. Москва Академкнига, 2003. 592 с.

245. Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000. 1376 с.

246. Шурхало Д. Хозари: якими були і як стали «предками» українських козаків? URL: https://www.radiosvoboda.org/a/hozary/30695198.html (дата звернення 11.01.2019).

247. Эль Гуессаб К. Актуальность тариката Тиджания в эпоху глобализации. *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя, 2014. Вип. 33. С. 179-184.

248. Эмиров Р. Дервиши в духовной культуре крымских татар; URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/55269/32Emirov.pdf?sequence=1 (дата звернення 02.08.19).

249. Эсфендиари Ф. М. Не стоит бояться мечты и надежды… URL: http://fm-2030.narod.ru/ (дата звернення 11.01.2019).

250. Юрицин В. Война Миров. Предварительные итоги Второй карабахской. *Интернет-газета «ZONAkz»* г. Алматы, URL: https://zonakz.net/2020/11/18/vojna-mirov-predvaritelnye-itogi-vtoroj-karabaxskoj/ (дата звернення 19.11.2020).

251. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ: Генеза, 1997. 312 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Yakovenko_Natalia/Narys_istorii_Ukrainy_z_naidavnishykh_chasiv_do_kintsia_XVIII_st.pdf? (дата звернення 11.01.2019).

252. Яковлев А. И. Страны Востока в эпоху глобализации: синтез традиционного и современного. Москва: НОЧУВПО «Институт стран Востока», 2015. 392 с.

253. Якубович М. «Татарский шейх» Ибрахим аль-Крыми и его труд «Подарки Всемилостивого», URL: http://www.islamsng.com/ukr/faces/6953 (дата звернення 02.08.19).

254. Ямпольська Л. Іслам і сучасний світ: Навчально-методичний посібник для студентів історичного факультету. Харків: ХНПУ імені Г. С. Сковороди, 2017. 190 с. URL: http://dspace.hnpu.edu.ua/bitstream/123456789/1163/3/Ямпольська%20Л.%20М.%20Іслам%20і%20сучасний%20світ%20.pdf (дата звернення 11.03.2018)

255. Bagirova S. The objectives, Plans and Prospects Of The Cooperation Council of Turkic States. *European Journal of Philosophical Research*. 2014. Vol. (2). N 2. p. 80-88.

256. Bazaluk O., Svyrydenko D., Kharchenko L., Kachmar O. Communication-dialogic concept of education in the context of modern philosophical Discussions. Contemporary dilemmas: Education, Politics and Values. 2020. Year VII, Publication no. 2, URL: https://dilemas-contemporaneos-educacio.webnode.es/_files/200006612193f1193f4/20.01.30%20Concepto%20comunicativo-dial%C3%B3gico%20de%20la%20educaci%C3%B3n%20.....pdf (дата звернення 11.01.2019).

257. Bingöl M. Ockhamli William'da bilgi, mantik ve metafizik ilişkisi, [The connection between knowledge, logic and metaphysics by William Ockham], 2019. № 578061. URL: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp [in Turkish] (дата звернення 17.02.2019).

258. Cohen A. Washington concerned as Turkey is leaving the West; URL: http://www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=washington-concerned-as-turkey-leaving-the-west-2011-01-09 (дата звернення 11.01.2018)

259. Çağil A. Bati felsefesinde feminizm ve politika ilişkisi, [Relationship between feminism and politics in Western philosophy]; 2019. № 594336. URL: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/ tezSorguSonucYeni.jsp [in Turkish] (дата звернення 17.02.2020).

260. Claessen H. J. M., R. R. Hagesteijn, and P. van de Velde. Early State Today. *Social Evolution and History*. 2008. 7 (1). P. 245-265

261. Dovgyi S., Nebrat V., Svyrydenko D., Babiichuk S. Contemporary dilemmas: Education, Politics and Values. Year VII, Publication no. 2, January 2020. *Naukovyi Visnyk Natsionalnoho Hirnychoho Universytetu*, *Issue 1*, pp. 146-151. DOI: 10.33271/nvngu/2020-1/146 URL: https://dilemas-contemporaneoseducacio.webnode.es/_files/200006612193f1193f4/20.01.30%20Concepto%20comunicativodial%C3%B3gico%20de%20la%20educaci%C3%B3n%20.....pdf. (дата звернення 17.08.2020).

262. Esfandiary F. M. Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World, 1989. URL: https://translatedby.com/you/are-you-a-transhuman/original/ (дата звернення 7.02.2019)

263. Hakim S. «Ibn ‘Arabî’s Two fold Perception of Woman: Womanas Human Beingand Cosmic Principle». *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 2002. URL: https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/ (дата звернення 17.02.2019)

264. Khajieva G. Turkic Integration: Problems and Prospects // *Journal of Institute of Economic Development and Social Researches*, 2016. URL: http://iksadjournal.org/Makaleler/350057020_2.%202016_2_4_Khajieva_2732.pdf (дата звернення 11.01.2019).

265. Kradin N. Nomadism, Evolution and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development; DOI: https://doi.org/10.5195/jwsr.2002.266 (дата звернення 12.01.2018).

266. Mills E. From Comparative to Cross-cultural philosophy. 2007. URL: http://www.hawaii.edu/phil/gradconf/file/Mills.pdf (дата звернення 12.01.2019).

267. Nazarenko M., Svyrydenko D. The attractiveness of information as a condition of intercultural communication. *Intercultural Communication.* 2017. No. 29. pp. 54-58.

268. Panikkar R. What is comparative philosophy comparing? Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy. *Princeton University Press.* 1988. P. 116-136.

269. Stokols D. Social ecology in the digitalage: Solving complex problems in a globalized world. NewYork: Academic Press, 2017. Elsevier 406 p.

270. Svyrydenko D. Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education. Future Human Image. 2017. Vol. 7. pp. 128-134.

271. Svyrydenko D., Zou C., Gao W. Higher education as a tool of peacebuilding and decolonization: Ukrainian case and global perspective. Educational discourse. 2019. Vol. 14(6): 45-54. URL: https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.14(6)-4.

272. Svyrydenko D., Khomenko H. International Society of Philosophy and Cosmology: Fifteen-Year History and Modernity. *Philosophy and Cosmology*. 2019. Volume 23: 178-187. URL: https://doi.org/10.29202/phil-cosm/23/17

273. Svyrydenko D. B., Yatsenko O. D., Prudnikova O. V. Organicity of the phenomenon of culture as an explication of vitality. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2019. No 16: 7-23. URL: https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.188227 (дата звернення 12.01.2020).

274. Svyrydenko D., Fatkhutdinov V. The Identity Issues at the Perspectives of Chinese Geopolitical Strategies. *Studia Warmińskie*, 2019. 56, 81-94. URL: https://doi.org/10.31648/sw.4599 (дата звернення 12.01.2020).

275. Tajfel H. Social identity and intergroup relations. London / New York: Cambridge University Press, 1982. 546 s.

276. Tajfel H. Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations. *Academic Press*. 1978.

277. Tezcan M. Türk Ailesi Antropolojisi [Turkish Family Anthropology] Ankara: İmgeYayınları, 2000. 256s. s. 13. [in Turkish]

278. Türk dünyasının büyük düşünce adamı: Gaspıralı İsmail [The great thinker of the Turkic world: Gaspirali Ismail] URL: https://www.aa.com.tr/tr/portre/turk-dunyasinin-buyuk-dusunce-adami-gaspirali-ismail/1982859 [in Turkish] (дата звернення 22.01.2018).

279. Türkiye'nin toplumsal yapisi, [Social structure of Turkey] 2018. Editör: Nevin Güngör Ergan, Ankara. Türkiye Cumhuriyeti'nin 95. Yılına. [in Turkish]

280. Türkdoğan O. 2002. Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı, [Turkish Social Structure from the Ottoman Empire to the Present] İstanbul: Çamlıca Yayınları. [in Turkish]

281. Varolun O. 2019. Jean-Luc Nancy ve tekil çoğul ontoloji, [Jean-Luc Nancy and singular plural ontology], № 596483 URL: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp [in Turkish] (дата звернення 16.02.2020).

282. Wallerstein I. 1984. The politic of the world-economy. Paris: Maisonde Science de I' Homme. URL: http://sttpml.org/wp-content/uploads/2014/08/capitalistworldeconomywallerstein9780521220859ws.pdf (дата звернення 2.01.2019).

283. محمود الكاشغري .1915 لغات ديوان الترك[Compendium of the languages of the Turks] URL: https://archive.org/details/diwanalturk/ mode/2up [in Arabic] (дата звернення 12.01.2019).

ДОДАТКОК А

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці,

в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Білокопитова Н. І. Сутність та зміст поняття «тюркська соціальність». *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. Запоріжжя*, 2015. Вип. 34. С. 156-160.

2. Білокопитова Н. І. Соціально-політичні паралелі тюркського та перського суспільства. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2014. Вип. 8. С. 160-163.

3. Білокопитова Н. І. Діалектичність світогляду та ідеології тюркської соціальної культури. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 90. С. 291-295.

4. Білокопитова Н. І. Компаративний підхід до ґендерного питання в тюркських, перських і арабських суспільствах. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 87. С. 312-317.

5. Білокопитова Н. Особливості етносоціальної ідентифікації тюркомовних діаспор, *Схід.* 2015. № 1. С. 101-106.

6. Білокопитова Н. Аксіологічний підхід до симбіотичних україно-тюркських відносин. *Схід.* 2014. № 5. С. 97-101.

7. Білокопитова Н. І. Місце тюркської соціальної культури у поліетнічних суспільствах. *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини.* Запоріжжя, 2014. Вип. 33. С. 213-218.

Статті в закордонних періодичних виданнях:

8. Белокопытова Н. Парадигматика тарикатов в украинском философском дискурсе, *Проблемы восточной философии*. *Международный научно-теоретический журнал Института Философии и Права Национальной Академии Наук Азербайджана.* Баку, 2015. № XX. С.24-30.

9. Белокопытова Н. Специфика украинской и турецкой философской ментальности, *Вестник Института рукописей им. Физули НАН Азербайджана.* Баку, 2015 №4, 460 с. С. 41-49.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

10. Белокопытова Н. Развитие философской мысли при Махмуде Газневи. *Материалы Международной научной конференции «Туркменская литература эпохи Газневидов и духовная культура мира»* (4-5 декабря 2013 г., г. Ашхабад, Туркменистан). Ашхабад, 2013. С. 422.

11. Білокопитова Н. Феномен Євроісламу як виклик вестернізації, Materialy X Miedzynarodowej naukowi-praktycznej konferencji *«Aktualne problemy nowoczes nuchnauk – 2014».* 2014. Volume 17. Filologiczne nauki. Filozofia: Przemysl. Nauka i studia. Str. 43.

12. Белокопытова Н. Современное тюркское сообщество Украины. Zbior raportow naukowyh. *«Miedzynarodna konferencja naukowa w ymia nyosiagniec naukowych». (30.08.2014 – 31.08.2014).* Warszawa: Wydaw: Sp.zo.o. «Diamond trading tour». 2014. Str. 46.

13. Білокопитова Н. Проблематика ідентифікації тюркомовних діаспор. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2015»*: у 5 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2015. Т. 5. С. 155-157.

14. Білокопитова Н. Етносоціальні та правові відностини України і Туреччини. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2016»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2016. Т. 1. С. 318-320.

15. Білокопитова Н. Феміністська парадигма соціокультурного розвитку. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2017»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2017. Т. 1. С. 214-215.

16. Білокопитова Н. Проблеми соціально-культурної адаптації українських мігрантів в Туреччині. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2018»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2018. Т. 4. С. 87-88.

17. Білокопитова Н. Аналогічний підхід до сучасної компаративістської методології. *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2019»:* у 5 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2019. Т. 4. С. 102-104.

18. Белокопытова Н. Творчество гения нации как вершина поэзии и философии мирового масштаба. *Махтумкули Фраги и общечеловеческие культурне ценности: материалы Международной научной конференции.* Ашхабад: Ылым, 2014. С. 18-19.

ДОДАТКОК В

Апробація результатів дисертації.

Основні положення роботи обговорено на наукових та науково-практичних конференціях різного рівня, круглих столах та науково-практичних семінарах:

1. Білокопитова Н. Феномен Євроісламу як виклик вестернізації, Materialy X Miedzynarodowej naukowi-praktycznej *konferencji «Aktualne problemy nowoczes nuchnauk – 2014»* Volume 17/ Filologicznenauki. Filozofia.: Przemysl. Nauka i studia. Str. 43

2. Белокопытова Н. Современное тюркское сообщество Украины, Zbior raportow naukowyh. “Miedzynarodna konferencja naukowa w ymia nyosiagniec naukowych”. (30.08.2014 – 31.08.2014). Warszawa: Wydaw: Sp.zo.o. “Diamond trading tour” 2014. Str. 46.

3. Белокопытова Н. Развитие философской мысли при Махмуде Газневи, *Материалы Международной научной конференции «Туркменская литература эпохи Газневидов и духовная культура мира»* (4-5 декабря 2013 г., г.Ашхабад, Туркменистан), С. 422.

4. Білокопитова Н. Проблематика ідентифікації тюркомовних діаспор, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2015»*: у 5 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2015. Т. 5. С. 155-157. URL: http://sites.znu.edu.ua/stud-sci-soc//2015/Tom_5.pdf

5. Білокопитова Н. Етносоціальні та правові відностини України і Туреччини, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2016»* : у 4 т. Запоріжжя : ЗНУ, 2016. Т. 1. С. 318-320. URL: http://sites.znu.edu.ua/stud-sci-soc//2015/2016-tom-1_gotovo.pdf

6. Білокопитова Н. Феміністська парадигма соціокультурного розвитку, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода*

наука-2017» : у 4 т. Запоріжжя : ЗНУ, 2017. Т. 1. С. 214-215. URL: http://sites.znu.edu.ua/stud-sci-soc//2017/ original_molodaya_nauka_tom_1. pdf

7. Білокопитова Н. Проблеми соціально-культурної адаптації українських мігрантів в Туреччині, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2018»*: у 4 т. Запоріжжя: ЗНУ, 2018. Т. 4. С. 87-88. URL: http://sites.znu.edu.ua/stud-sci-soc//2018/ tom_4_.pdf

8. Білокопитова Н. Аналогічний підхід до сучасної компаративістської методології, *Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених «Молода наука-2019» : у 5 т.* Запоріжжя : ЗНУ, 2019. Т.4. 340 с. С.102-104. URL : http://sites.znu.edu.ua/stud-sci-soc//2019/MN2019/tom_4__1_.pdf

9. Белокопытова Н. Творчество гения нации как вершина поэзии и философии мирового масштаба. *Мирас (Наследие) Научно-популярный журнал института языка, литературы и национальных рукописей им. Махтумкули Академии наук Туркменистана.* Ашхабад, 2014 № 2. С. 18-19.