

Національний університет «Острозька академія»

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

СЕМЕРИН ХРИСТИНА ДМИТРІВНА

УДК 82.09(477)=411.16"18/19"

ДИСЕРТАЦІЯ

**ЄВРЕЙСЬКИЙ СВІТ В УКРАЇНСЬКІЙ МАЛІЙ ПРОЗІ КІНЦЯ ХІХ –
ПЕРШИХ ДЕСЯТИРІЧ ХХ СТ.: МІФОПОЕТИКА, ІМАГОЛОГІЯ, ЕСТЕТИКА**

Спеціальність 035 – Філологія

Галузь знань 03 – Гуманітарні науки

Подана на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використані ідеї, результати і тексти інших авторів мають покликання на відповідне джерело

_____ Х. Д. Семерин

Наукова керівниця (консультантка) – Світлана Олексіївна Кочерга, доктор філологічних наук, професор

Острог – 2023

АНОТАЦІЯ

Семерин Х. Д. Єврейський світ в українській малій прозі кінця ХІХ – перших десятиріч ХХ ст.: міфопоетика, імагологія, естетика. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 10.01.01 «українська література». – Національний університет «Острозька академія». Міністерство освіти і науки України, Острог, 2023.

У дисертації вперше комплексно і системно проаналізовано специфічні риси зображення єврейського світу в українській малій прозі кінця ХІХ – перших десятиліть ХХ ст. До дослідження залучено більше 130 текстів, з-поміж яких мала проза Івана Андрієнка, Івана Багряного, Володимира Винниченка, Віктора Домонтовича, Мирослава Ірчана, Наталії Кобринської, Олекси Копиленка, Григорія Косинки, Михайла Коцюбинського, Агатангела Кримського, Івана Нечуя-Левицького, Леоніда Пахаревського, Кліма Поліщука, Юрія Смолича, Івана Франка та ін. Вони представляють велику палітру жанрів, стилів, композиційних рішень, авторських географій та ідеологій, що об'єднані тематично. У різноманітті вони розкривають специфіку літературного процесу і трансформації способів репрезентації *Інших*, зокрема єврейської культури, в українській малій прозі, а також фіксують літературне бачення єврейської культури й українсько-єврейського сусідства, враження, рефлексії й відгуки на плінну історичну реальність. Попри помітну дослідницьку увагу до єврейських тем в українській літературі та більшості, хоча не всіх згаданих літературних імен, корпус малої прози цього періоду ще не був об'єктом цілісного наукового аналізу *per se* в контексті єврейської тематики. Відповідно, дисертація сфокусована на комплексному дослідженні репрезентації «єврейського світу» в малій прозі.

Обраний теоретико-методологічний підхід спирається на засади літературної імагології та геопоетичних студій (студій простору і пограниччя) та інкорпорує, з-поміж інших, елементи міфоархетипної критики, гендерних студій, геопоетичних

студій і літературної антропології. Авторська концепція передбачає акцент на понятті «єврейського світу» як цілого і мультишаровість репрезентації єврейського світу в українській малій прозі. Тож структура дисертації відповідає цьому баченню: в ній розглянуто «міфоархетипний рівень» зображення, що ґрунтується на рецепції Біблії як специфічного, але фундаментального джерела українських знань про єврейське *Інше*, літературну репрезентацію суспільно-політичних обставин і соціальних відносин доби через призму єврейського світу і *vice versa* («соціальний рівень»), «антропологічний рівень» – зображення єврейської культури через людські постаті й антропологічні феномени, а також «геопоетичний рівень», який охарактеризовано через різні аспекти взаємодії єврейського героя з простором, українського героя з єврейським простором і, власне, «єврейські» простори. Цій меті підпорядковане вживання як основного терміна «єврейський світ», що мотивований потребою комплексно окреслити міфологічні й архетипні, соціокультурні, антропологічні і просторові виміри зображення євреїв і їхнього життєвого світу в українській короткій прозі.

Перший розділ сфокусований на представленні теорії й методології імагології та студій простору і пограниччя, які найбільшою мірою використані в дисертації, а також на аналізі широкого зрізу досліджень єврейської тематики у світових літературах. Зазначено, що імагологія виникла на європейському континенті й активізувалася у другій половині ХХ століття як реакція на історичні виклики і катастрофи доби. Базова терміносистема імагологічних і геопоетичних студій – це поняття *Свого*, *Чужого* й *Іншого*, «етнічний образ», «стереотип», «топос», «пограниччя», «межа» та ін. Імагологічний аналіз літературного тексту передбачає увагу до стереотипів і внутрішніх пружин, засад появи етнічного образу та уявлення, а студії простору і пограниччя доповнюють його фундаментальною перспективою простору і взаємин із географією. Підкреслено велике значення образів простору для дослідження етнокультурних образів.

Зауважено, що у світових літературах перші повноцінні дослідження єврейського образу належать до ХІХ століття. Єврейську тему в українській літературі одним із перших розглянув Петро Кудрявцев у 1929 році на прикладі

прози Івана Франка. Віхові праці належать Григорію Грабовичу, Мирославу Шкандрію, Йоханану Петровському-Штерну, Аллі Колесник та ін. Нині студії сфокусовані на широкому спектрі питань: від загальних засад і типології до єврейської тематики у творчості чи окремих текстах, історичних і постколоніальних аспектів.

У другому розділі йдеться про деякі аспекти літературної рецепції власне єврейських аспектів Біблії. Біблія – один із центральних претекстів української літератури і культури в цілому. У перші десятиріччя ХХ століття письменники відчитують у біблійних сюжетах та алегоріях виклики сьогодення, етично-філософські й життєві шукання людини нового часу. Як приклади літературного опрацювання архетипно-єврейського матеріалу Біблії проаналізовано малу прозу Катрі Гриневичевої і Наталени Королевої. Літературно-філософський вимір інтерпретації біблійно-єврейських сюжетів простежено на прикладі оповідання Віктора Домонтовича «Апостоли».

Третій розділ присвячено антропологічним аспектам зображення євреїв: розглянуто способи репрезентації єврейського тіла й репрезентації євреїв через тілесний код, галерею єврейських типів та образів у малій прозі й окремо гендерну специфіку зображення єврейських жінок, включаючи популярний у 1910–20х рр. сюжет стосунків єврейської жінки з не-євреєм і «вихресту». Також на прикладі малої прози Сильвестра Яричевського проілюстровано стратегію аналізу єврейського світу в розрізних деталях і згадках.

У четвертому розділі висвітлено форми та особливості репрезентації єврейського погрому в українській малій прозі, а також зображення єврейського світу через суспільно-політичні обставини відповідного часового відтинку: мовне питання, освіту, несправедливий суд, «справу Бейліса» і насильство як форму здійснення влади в імперських координатах.

У п'ятому розділі досліджено літературну топографію єврейського світу. Йдеться найперше про літературні образи «єврейських» місць і просторів, єврейську присутність в українському селі, контакти села з містом, образи міст, пов'язаних із єврейським світом, дискурс «штетла в огні» і топос єврейських аграрних колоній.

Крім того, увагу зосереджено на концептуалізації українсько-єврейських меж. В останньому параграфі п'ятого розділу розглянуто літературні ситуації, в яких українські герої перетинають межі єврейського світу під час подорожі, навіть якщо це повсякденна поїздка на вокзал. До аналізу залучено оповідання Агатангела Кримського, Спиридона Черкасенка, Михайла Коцюбинського і Модеста Левицького.

Практична цінність дисертації в тому, що її результати й матеріали можна використовувати для розробки лекцій і практикумів, навчальних курсів в університетах і системі неформальної освіти з розглянутої тематики (передовсім імагології, єврейської тематики в українській літературі, художньої специфіки малої прози періоду кінця ХІХ і перших десятиріч ХХ століть, а також історії української літератури і літературознавчої теорії), для нових досліджень і поглиблення знань про парадигму образотворення *Інших* в українській літературі, створення навчальної літератури і просвітницьких матеріалів. Дисертація буде корисною для написання студентських наукових робіт із відповідних тематик. Одним із її практичних результатів є укладена антологія текстів малої прози на єврейську тематику, яка представить цю сторінку української літератури й культури для широкої читацької аудиторії.

Ключові слова: українська література, мала проза, імагологія, стереотип, міфопоетика, архетипи, біблійний міф, естетика, інтертекст, інтердисциплінарна методологія, літературна антропологія, тіло, нарація, геопоетика, штетл, етнокультурний, єврейський образ, єврейський світ, українсько-єврейські літературні контакти, ідентичність.

SUMMARY

Semeryn Kh. *The Jewish World in Ukrainian Short Fiction of the Late 19th and the First Decades of the 20th Centuries: Myth-Poetics, Imagology, and Aesthetics.* – Manuscript of the doctoral dissertation.

Dissertation for Doctor of Philosophy (PhD) Degree in Ukrainian Literature, Specialization 10.01.01 “Ukrainian Literature.” National University of Ostroh Academy, Ministry of Education and Science of Ukraine, Ostroh, 2023.

In studies, the territory of Ukraine is referred to as the borderlands in its understanding of “the crucible of cultures” where the cultural exchanges, mobility, and the cultural, ethnic, religious, and gender diversity have been constantly manifested. Since the second half and particularly the end of the nineteenth century, Ukrainian literature enters the new genre and thematic horizons and demonstrates a focused interest to “our Others,” in particular the Jews and their life. The historically intense period of the rise of national culture is associated with changes in the literary portrayal of Jews, in particular reducing the role of ethnic stereotypes and focusing on the psychological exploration of the Jewish characters. Apart of thematic innovations, short fiction and fragmentary genres are actively developing. With many short stories little-researched and less known, this literary research is on the agenda. The study of the ethnic representation expands the knowledge on diversity of Ukrainian literary heritage, its rich imagery, openness, and responsiveness while provides sources to supplement the inclusive narrative of Ukrainian culture and memory. It paves the way for a reassessment of the old patterns and offers an opportunity to reflect on Ukraine’s cultural and ethnic diversity. Finally, the research on Jews in Ukrainian literature and Ukrainian-Jewish literary contacts serves an important purpose by contributing to the creation of the inclusive and dynamic vision of Ukraine.

The dissertation thus looks at the representation of the Jews in Ukrainian short fiction of the late nineteenth–the first decades of the twentieth century analyzing it as the multi-layered phenomena to access which the term “the Jewish world” is introduced. The spectrum of the intra-textual and extra-textual drivers of the literary portrayal considered

in the dissertation involves aesthetic, gender, social and political, myth-archetypal, spatial and others. Accordingly, the structure corresponds to the main conception. It is composed of five chapters which examine: 1) the “myth and archetypal level” of representation based on the influence of the Bible on the representation as a specific yet fundamental source of Ukrainian knowledge about the Jewish Other, 2) the “anthropological level” that analyses the portrayal of the Jewish characters including female characters and gender issues, body representation, medical discourse and other anthropological phenomena and stereotypes, 3) the literary representation of socio-political circumstances and social relations of the era through the lens of the Jewish world, or the “social level” that covers the representation of the Jewish pogrom, the language issue, education, the unjust court, the Beilis Case, and the hierarchy of imperial violence) as well as 4) the “geopoetical level,” that focuses on the literary space and interactions with space including Jewish places and spaces on the literary map of Ukraine, the Jews in a Ukrainian village, the city and *shtetl*, the “shtetl on fire” imagery, the Jewish agrarian colony, conceptualization of the Ukrainian-Jewish boundaries, and Ukrainian experiences of crossing the Ukrainian-Jewish boundaries while traveling.

Its aim is to study the portrayal of the Jewish world in Ukrainian short fiction of the late nineteenth and early twentieth centuries as a set of representations that transmits stereotypes and ideas about the Jews and Ukrainian-Jewish interactions in the paradigm of the *Self*, the *Alien*, and the *Other*. Drawing on the dichotomy of literature and space, it features the contradictory properties of continuity and changeability, connection with aesthetic paradigms and genre dominants of the literary period, and the socio-cultural landscape of the era.

In order to thoroughly describe the literary image of the Jewish world in a variety of its features, the following objectives have been set:

1. To outline the theoretical foundations of the research.
2. To identify and systematize current scientific approaches to study the representation of the Jews in world’s literatures and formulate the own research strategy.
3. To make a representative selection of short fiction texts according to the defined criteria.

4. To analyze how the biblical myths and archetypes inform the portrayal of the Jewish, using the examples of short fiction by Katria Hrynevycheva, Natalena Koroleva, and Viktor Domontovych.

5. To examine the anthropological properties of the literary representation of the Jewish world including the strategies the Jewish body representation and the typology of Jewish images with a special focus on the spectrum of female images and gender specifics of the portrayal.

6. To outline the socio-political paradigm of the literary representation through the analysis of literary images of the Jewish pogrom, the language issue, the portrayal of the Baylis Case, the complicated situation in 1917–1920s, education and the unjust judiciary.

7. To describe the literary topography of the literary Jewish world, exploring the spectrum of Jewish places and spaces in Ukrainian short fiction, the literary construction of the Ukrainian-Jewish boundaries, as well as the experience of crossing the Ukrainian-Jewish borders while travelling.

The literature sampling makes up 132 short fiction pieces written by a variety of Ukrainian writers from 1881 to 1930s. Ivan Andriienko, Ivan Bahrianyi, Volodymyr Vynnychenko, Myroslav Irchan, Nataliia Kobrynska, Oleksa Kopylenko, Hryhorii Kosynka, Mykhailo Kotsiubynskyi, Ahatanhel Krymskyi, Ivan Nechui-Levytskyi, Leonid Pakharevskyi, Klym Polishchuk, Ivan Franko and many others are involved. The only exception is a 1948 story by Viktor Domontovych that aesthetically closes the interwar period. Based on a combined methodology that is dominated by methods of imagology and literary spatial studies, gender studies and myth studies, the study provides an in-depth literary analysis of the texts selected. It incorporates gender critical analysis to examine female images, body representation, and women's issues, myth analysis to explore the biblical influence on the representation, intertextual analysis and the elements of other scientific approaches.

The outcomes of the dissertation include a number of research publications, conference papers, numerous non-academic texts and invited talks for foreign audiences, and a forthcoming anthology of 1880s–1930s Ukrainian short fiction about Jews in with a commentary.

The main findings posit that the Jewish heteroimage is ambiguous in Ukrainian short fiction as typologically related images might be positive and negative depending on the context. The biblical myths and archetypes inform short fiction stories about the Jews and those portrayals are either rich and stereotyped or philosophically and ethically interpreted, to be the source for exploration of the 20th-century human. It is emphasized, however, that the stories in question virtually do not discuss the perception of contemporary Jews. The dissertation proposed to study the body as the essential part of the literary portrayal of the Jews. The Jewish body representation is stereotyped, presented through the strength / weakness dichotomy, emotionally evaluated in many cases and the female body is portrayed on the intersection of the ethnic and gender conventions of portrayal. An extensive typology of the Jewish characters in short fiction is provided based on three main types of the rich Jew, the poor Jew, and the Jew communist, and the gender issues are explored in details. The Jewish pogroms are represented with a great deal of empathy, using a wide range of means at different levels including metaphors of fire and blood, eschatological and apocalyptic metaphors, the images of the poor, the opposite images of strong-willed Jewish women and passive men, the motive of raping during the pogrom, and the generational gap between the loyal elderly and active militant Jewish youth, among many others. Literary topography is examined from various angles including the emphasis on the connection of the city and the village and the important chance for learning the Jewish culture during the travel, usually on train. It is noted that the aesthetic evaluation underpinning by the fluid beauty / ugliness dichotomy constitutes the literary Jewish image.

It is concluded that the study of the Jewish world in the broad framework of the nineteenth and twentieth century's Ukrainian short fiction reveals transformations in the portrayal of the Other and the complication of literary ethnic images. Given the interest in Ukraine's cultural diversity and the emergence of a new generation of literary texts that reflect on Ukrainian-Jewish relations, it is a promising area of contemporary Ukrainian studies.

Keywords: Ukrainian literature, short fiction, imagology, stereotype, poetics of myth,

archetypes, biblical myth, aesthetics, intertext, interdisciplinary methodology, literary anthropology, body, narration, geo-poetics, shtetl, ethnic-cultural, Jewish image, Jewish world, Ukrainian-Jewish literary contacts, identity.

ПОДЯКИ

Моя безмежна вдячність Збройним силам України за захист і можливість працювати в Україні.

Висловлюю вдячність за співпрацю проф. Світлані Кочерзі, науковій керівниці моєї дисертації. Дякую бібліотекаркам Сумської обласної наукової бібліотеки за безкорисливу допомогу в пошуку рідкісних текстів.

Дякую інституціям і колегам, які підтримали мою працю після повномасштабного вторгнення Російської Федерації 24 лютого 2022 року. Вдячна за можливість зосередитися на дослідженнях і книжках Центрові Якоба Фуггера в Університеті Авгсбурга (Німеччина), де я працювала за контрактом у 2022–2023 рр. Відзначаю щедру підтримку Університету Індіани (Блумінгтон, США). Дякую д-ці Сарі Філліпс і д-ці Світлані Мельник та всій команді за можливість долучитися до нерезиденційної програми для українських учених, а також за запрошення виступити на Шевченківській конференції у березні 2023 року.

Слова великої вдячності за підтримку летять до Сарі Філліпс і д-ки Іріт Декель із Університету Індіани та д-ки Андреа Релін з Університету Авгсбурга.

Щедрою підтримкою для українських вчених стала дослідницька програма від Університету Фордгема, Публічної бібліотеки Нью-Йорка та Американської академії єврейських досліджень. Я вдячна за всі зусилля і підтримку д-ці Магді Тетер, директорці Американської академії єврейських досліджень.

Висловлюю подяку пані Анастасії Сімферовській і д-рці Сарі Кушман, директорці Освітньої Фундації Голокосту, за можливість взяти участь у програмі віртуальних візитів до Північно-Західного Університету (США).

Ціную підтримку Української асоціації юдаїки та її голови, д-ра Віталія Черноіваненка. Вдячна за спілкування віце-президентові д-ру Сергієві Гіріку і д-ру Дмитрові Цоліну, члену Академічної ради УАЮ, що свого часу відкрив для мене іврит і світ єврейської культури.

Дякую Надії Уфімцевій, програмній директорці Української асоціації юдаїки, і Тадеушеві Воленські з Національної бібліотеки Ізраїлю за пропозицію прочитати публічну лекцію з теми дослідження у 2022 році.

Дякую кафедрі української мови і літератури Національного університету «Острозька академія» й зокрема завідувачеві д-ру Віталію Максимчукові за обговорення і технічне сприяння.

Висловлюю вдячність Єврейському університеті в Єрусалимі (Ізраїль) за стипендію на дослідницьке перебування, яке мені, на жаль, не вдалося здійснити, і факультету історії Варшавського університету, де мала працювати за контрактом у 2022–2023 рр., але зрештою не змогла скористатися запрошенням.

Щаслива знати прекрасних людей, із ким мала і маю честь обговорювати свої дослідження.

ПЕРЕЛІК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Основні публікації

1. Семерин, Х. (2022). Образотворення єврейського погрому в оповіданнях Марії Конопницької Mendel Gdański» (1890) і Леоніда Пахаревського «Батько» (1906): порівняльний аспект. *Studia Polsko-Ukraińskie*, 9, 162–178.
2. Семерин, Х. (2019). Подорож як стратегія осягнення єврейського світу у прозі кінця XIX – перших десятиріч XX ст. *Синопис: текст, контекст, медіа*, 25, 2, 68–74. <https://doi.org/10.28925/2311-259x.2019.2.2>
3. Семерин, Х. (2019). Пошуки ідентичності через осмислення біблійно-єврейських кодів в оповіданні Віктора Домонтовича «Апостоли». *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, 30 (69), 1 / ч. 2, 53–57.
4. Семерин, Х. (2019). (Де)фрагментований єврейський світ у малій прозі Сильвестра Яричевського. *Гуманітарна освіта у технічних вищих навчальних закладах. Збірник наукових праць*. 39, 89–94. <https://doi.org/10.18372/2520-6818.39.13733>
5. Семерин, Х. (2019). Міфоархетипна репрезентація Єврейського в малій прозі Катрі Гриневичевої. *Філологічні трактати*, 11, 2, 99–105. [https://doi.org/10.21272/Ftrk.2019.11\(2\)-11](https://doi.org/10.21272/Ftrk.2019.11(2)-11)

Прийняті до друку

6. Семерин Х. (2020). Єврейська жінка в українській короткій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст. *Judaica Ukrainica*. (Web of Science). <https://judaicaukrainica.ukma.edu.ua/content/volume2020> (Випуск не оприлюднений через пандемію і повномасштабну війну. Додано офіційний лист редакції).

Додаткові публікації

7. Семерин, Х. (2023). «Століття присутності. Єврейський світ в українській короткій прозі 1880х–1930х». Антологія з коментарями. Рукопис у роботі в українському видавництві.
8. Семерин, Х. (2021). Рецепт «справи Бейліса» в українській новелістиці

першої третини ХХ ст. *Virtus*, 52, березень 2021, 135–137.

9. Семерин, Х. (2019). Українсько-єврейський діалог в імпресіоністичній малій прозі Марка Черемшини і Григорія Косинки. В *Художні феномени в історії світової літератури: перехід мови в письменництво («Міжкультурний діалог»): тези доповідей V Міжнародної наукової конференції* (с. 79–80). Харків: ФОП Бровін О. В.

10. Семерин, Х. (2018). Модерністська рецепція єгипетсько-гебрейської біблійної парадигми в українській літературі. В *Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників філологічних наук: Міжнародна науково-практична конференція, м. Одеса, 23–24 лютого 2018 року* (с. 20–24). Одеса: Південноукраїнська організація «Центр філологічних досліджень».

Інші наукові публікації з теми проєкту

1. Семерин, Х. (2022). Поезія як особисте одкровення: єврейська ідентичність польської поетки Зузанни Гінчанки. *Slavia*. <http://www.slu.cas.cz/4-slav-opc-223.pdf> (Scopus)

2. Semeryn, Kh. (2019). Poetry of Bohdan-Ihor Antonych and Zuzanna Ginchanka in the Context of European Modernism. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 6, 177–190. <https://doi.org/10.18523/kmhj189067.2019-6.177-190> (Web of Science, Scopus)

3. Семерин, Х. (2020). Меморіалізація Голокосту в Острозі: місця і простори пам'яті та (ко)меморативні практики роботи з ними. *Місто: історія, культура, суспільство*, 9 (2), 126–140. <https://doi.org/10.15407/mics2020.09.126>

4. Семерин, Х. (2020). Гендерні виміри єврейської теми в поезії Лесі Українки. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 8 (2), 97–105. <https://doi.org/10.14746/sup.2020.8.2.07>

5. Семерин, Х. (2019). Жіночі досвіди Голокосту: поезія українських єврейок як артефакт культурної пам'яті про Катастрофу (Зузанна Гінчанка, Роза Ауслендер, Алехандра Пісарнік) [Перше місце у II Всеукраїнському конкурсі досліджень «Зберігаючи пам'ять про Голокост»]: <https://cutt.ly/VwxL04DH>

6. Семерин, Х. (2018). Фемінні біблійно-єврейські архетипи в модерній драмі (на матеріалі драматичних поем Лесі Українки «Одержима» і «Йоганна, жінка Хусова»). *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія Філологія. Соціальні комунікації*, 29 (68), 1, 125–130.

7. Семерин, Х. (2018). Феміністичні проєкції в поезії Зузанни Гінчанки. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*, 4(72), грудень, 194–196. [https://doi.org/10.25264/2519-2558-2018-4\(72\)-194-196](https://doi.org/10.25264/2519-2558-2018-4(72)-194-196)

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ.....	2
ПОДЯКИ.....	11
ПЕРЕЛІК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ.....	13
ВСТУП.....	19
РОЗДІЛ I. ІМАГОЛОГІЧНІ Й ГЕОПОЕТИЧНІ СТУДІЇ ЄВРЕЙСЬКОЇ ТЕМИ В ЛІТЕРАТУРІ ХІХ–ХХІ СТ.....	34
1.1. Літературна імагологія і студії простору та пограниччя в дослідженні етнонаціональних образів.....	34
1.1.1. Становлення й розвиток імагологічних студій.....	34
1.1.2. Термінологія імагологічних досліджень.....	41
1.1.3. Стратегії імагологічного аналізу літератури.....	53
1.1.4. Роль художнього простору в дослідженнях етнокультурного образу...	56
1.2. Основні акценти літературознавчих досліджень єврейської теми.....	66
1.2.1. Студії єврейської теми у світових літературах.....	66
1.2.2. Огляд досліджень єврейської теми в українській літературі.....	68
Висновок до першого розділу.....	74
РОЗДІЛ II. МІФОАРХЕТИПНИЙ РІВЕНЬ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ В МАЛІЙ ПРОЗІ: РЕЦЕПЦІЯ БІБЛІЇ	77
2.1. Роль Біблії в рецепції єврейської культури в українській малій прозі другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст.....	77
2.2. Візії єврейського світу в малій прозі Катрі Гриневичевої і Наталени Королевої: орієнталізм, реалізм, єврейські алегорії українського світу.....	80
2.3. Біблійно-єврейські сюжети в літературно-філософській інтерпретації людини ХХ ст. (за оповіданням Віктора Домонтовича «Апостоли»).....	83
Висновок до другого розділу.....	89
РОЗДІЛ III. ХУДОЖНЯ АНТРОПОЛОГІЯ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ.....	91
3.1. Образотворення єврейського тіла й означеність тілесності.....	91
3.1.1. Амбівалентна репрезентація категорій єврейської сили і слабкості.....	93
3.1.2. Стереотипна єврейська зовнішність.....	97

3.1.3. <i>Жіноче тіло</i>	101
3.1.4. <i>Соматична метафорика і тіло натовпу</i>	103
3.1.5. <i>Медичний дискурс єврейського тіла</i>	105
3.1.6. <i>«Єврейськість» як імагологічна категорія</i>	111
3.2. <i>Галерея єврейських образів у текстах малої прози</i>	116
3.2.1. <i>Тип єврейського багатія</i>	116
3.2.2 <i>Тип єврейського бідняка</i>	127
3.2.3. <i>Тип єврея-більшовика</i>	131
3.3. <i>Дефрагментований єврейський світ у малій прозі Сильвестра Яричевського</i>	135
3.4. <i>Єврейська жінка в малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.: маргіналізована, об’єктивована, емансипантка</i>	138
3.3.1. <i>Гендерний підхід в аналізі літературної репрезентації єврейської культури</i>	139
3.3.2. <i>Модифікації традиційного типу жінки-«берегині»</i>	140
3.3.3. <i>Архетип єврейської красуні й зображення гендерно зумовленого насильства</i>	146
3.3.4. <i>Єврейка у стосунках із не-євреєм: між вихрестом та емансипацією</i> ..	149
Висновок до третього розділу.....	154
Розділ IV. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ВИМІР РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ.....	156
4.1. <i>Єврейський погром в оптиці української малої прози</i>	156
4.2. <i>Зображення суспільно-політичних обставин єврейського життя</i>	167
4.2.1. <i>Мовне питання</i>	167
4.2.2. <i>Питання освіти</i>	170
4.2.3. <i>Несправедливий суд – кривосуддя</i>	174
4.2.4. <i>Літературна рецепція «справи Бейліса»</i>	175
4.2.5. <i>Ланцюги насильства: утиски на всіх рівнях</i>	179
Висновок до четвертого розділу.....	181
Розділ V. ЛІТЕРАТУРНА ТОПОГРАФІЯ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ.....	183

5.1. Єврейські місця і простори на літературній мапі України.....	183
5.1.1. Єврейська присутність в українському селі. Контакти з містом.....	183
5.1.2. Місто – містечко – штетл.....	185
5.1.3. «Штетл в огні».....	192
5.1.4. Топос єврейських хліборобських колоній.....	194
5.2. Концептуалізація українсько-єврейських меж.....	196
5.3. Досвід перетину українсько-єврейських меж під час подорожі (за оповіданнями Агатангела Кримського, Спиридона Черкасенка, Михайла Коцюбинського і Модеста Левицького).....	202
Висновок до п'ятого розділу.....	207
ВИСНОВКИ.....	209
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	223
ДОДАТОК.....	247

ВСТУП

«Українців і євреїв об'єднує дванадцять століть спільної історії. Хай там як вони ставилися один до одного, хай там як їх називали – євреї, жиди¹, русини чи українці, хай яким доконаним було їхнє минуле і недоконаним майбутнє, наш обов'язок – дослідити їхній спільний історичний маршрут», – ділився в інавгураційній промові в НаУКМА Йоханан Петровський-Штерн (2014, с. 70). Виклики для порозуміння й успіхи спільного досвіду, конфліктні сторінки і зустрічі відображені в художній літературі. Репрезентації єврейської культури та українсько-єврейських узаємин привертають дослідницьку увагу, про що свідчать праці Григорія Грабовича (1983), Мирослава Шкандрія (2009), Йоханана Петровського-Штерна (2009), Алли Колесник (2016), Юрія Барабаша (2020) та ін. У наукових рецепціях помітно інтерес до тематики, сюжетних і композиційно-стильових рішень (як і що саме зображено) і до соціальної історії (які історичні події і явища відбилися в тексті). Тетяна Свербілова застерігає, що «гносеологічно художній текст принципово не ідентичний реальності»² (2011, с. 185). Тобто тексти на єврейські теми доцільно обговорювати з перспективи унікальності авторського креативного мислення, яке творить світ, не тотожний реальному.

Актуальність теми дисертації обумовлена науковими й загальнокультурними чинниками. По-перше, з другої половини й особливо кінця ХІХ століття українська література виходить на нові жанрові й тематичні обрії та демонструє прицільний інтерес до «наших Інших», зокрема єврейського життя. Цей інтенсивний період історичних потрясінь і піднесення національної культури пов'язаний зі змінами в літературному зображенні євреїв. Йдеться, за словами професора Григорія Грабовича, про зменшення ролі етнічних стереотипів і зростання авторської емпатії та уваги до психологічного трактування єврейських образів (1997, с. 243). У цьому аспекті мала проза потребує цілісного й системного осмислення, тим паче частина текстів залишається малодослідженою.

¹ У дисертації відредаговано назву народу: «жид» – «єврей», «жидок» – «єврейчик», «жидівський» – «єврейський». Винятком стали окремі цитати й назви творів, де на розсуд авторки доцільно зберегти чи складно замінити оригінальний етнонім через специфічну авторську конотацію.

² Свербілова Т. Іміджі і міражі радянського літературного проекту: (випадок Миколи Куліша в світлі мета-іміджів). *Літературна компаративістика*. Київ: Стило, 2011. Вип. 4: Імагологічний аспект сучасної компаративістики, ч. 1. С. 184–213.

По-друге, дослідження етнічних репрезентацій розширює уявлення про розмаїття літературної спадщини, багату образність, відкритість і чутливість модерної української літератури, і дає матеріал для доповнення інклюзивної візії української культури.

Українсько-єврейські студії прокладають шлях до радикальної переоцінки старих стереотипів і відкривають нагоду осмислити багатокультурний і багатоетнічний характер України. Художня література, за словами Оксани Пухонської, – один із напродуктивніших інструментів реанімації і перепрочитання пам'яті (2021, с. 114). Дослідження про євреїв в Україні та українсько-єврейських зв'язків мають важливу мету: вони сприяють творенню нової, складнішої, динамічної й інтерактивної моделі України, яка не обмежується вузькими етнічними рамками (Петровський-Штерн, 2014, с. 71).

По-третє, запропоноване дослідження єврейської теми у малому епосі враховує естетичні, гендерні, соціальні, просторові та інші, одночасно позалітературні й іманентно художні чинники образотворення. Авторка спирається на концепцію багатошарової репрезентації єврейського світу. Також у дисертації використано означення української території як пограниччя в розумінні «тигля культур»: «Лише наприкінці ХХ століття вчені Східної Європи взялися розглядати Україну як територію постійного перемішування народів, край культурного, релігійного й етнонаціонального розмаїття, де різний люд узаємодіяв між собою і робив свій внесок у строкатий історичний розвиток» (Петровський-Штерн, 2014, с. 35). З увагою до фундаментальної ролі простору в літературі зроблено акцент на художній топографії єврейського життя в українській малій прозі.

Стан розроблення наукової проблеми в Україні і світі. Фундаментальні праці з імагології належать Жанові-Марі Карре, Маріусові-Франсуа Гюйяру, Даніелю-Анрі Пажо, Гюго Дизеринку, Юпу Лірссену та ін. Про актуальність проблем літературної рецепції *Інших* й імагологічного осмислення міжкультурних контактів в українському літературознавстві свідчать праці Дмитра Наливайка, Михайла Ільницького, Василя Будного, Марка Павлишина, Георгія Почепцова, Тамари Гундорової, Світлани Кочерги, Луїзи Оляндер, Ірини Захарчук, Романа

Голика, Сергія Романова та ін. Питання імагології розглянуто в нових монографіях Артура Малиновського «Антропологія української прози першої половини ХІХ століття. Культурні трансфери» (2022), Юрія Барабаша «Чуже – Інакше – Своє» (2020), Олени Берегової «Діалог культур: образ Іншого в музичному універсумі» (2020) та ін. Імагологічний інструментарій апробований у дисертаціях Заміни Алієвої «Азербайджансько-українські літературно-культурні взаємини другої половини ХХ – початку ХХІ століття: імагологічний дискурс» (2021), Вікторії Якимович «Імагологічний дискурс прози М. Матіос і Д. Рубіної» (2019), Майї Гарбузюк «Образ України у польському театрі ХІХ століття» (2019), Марини Варданян «Свій-Чужий в українській діаспорній літературі для дітей та юнацтва: національна концептосфера, імагологічні моделі» (2018), Юлії Ковальчук «Гетерообраз Кореї у літературному дискурсі подорожей ІХ – початку ХХ століття» (2018), Ірини Пурпурс «Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно- й східноєвропейських літератур кінця ХVІІІ–ХІХ ст.)» (2018) та ін. За моїм спостереженням, ранні дисертації з імагології переважно сфокусовані на компаративному дослідженні світових літератур, а в минулі роки з'явилися дослідження українсько-інонаціональних літературних зв'язків і взаємин. Це позначає розвиток українського контексту літературної імагології.

Міфопоетичні аспекти й біблійні міфи в літературі досліджують Мірча Еліаде, Клод Леві-Строс, Нортроп Фрай, Анатолій Нямцу, Ярослав Поліщук («Естетика міфу і міфологічний горизонт раннього українського модернізму», 2000), Тадей Карабович («Міфопоетика Нью-Йоркської групи», 2017), Жанна Янковська («Фольклоризм української літературної прози доби романтизму», 2017) та ін. Естетичні перспективи літератури розглядають Микола Євшан, Райнер Варнінг, Борис Шалагінов, Сергій Романов («Етико-естетична система Лесі Українки і національний літературний контекст епохи», 2019) та ін. Естетичну парадигму пам'яті про *Інших* в українській літературі осмислюють Оксана Пухонська («Літературний вимір пам'яті», 2018), Тамара Гундорова («Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми», 2013), Ярослав Поліщук («Ревізії пам'яті»,

2011), Ірина Захарчук («Війна і слово (Мілітарна парадигма літератури соціалістичного реалізму)», 2008) та ін. Проблему відношень між простором і художнім текстом концептуалізують Ї-Фу Туан, Едвард Соя, Бертран Вестфаль, Франко Моретті, Роберт Таллі та ін. Їхні методологічні й літературно-критичні праці стали основою цього дослідження.

Єврейські аспекти англomовних літератур привертають велику увагу з ХІХ ст., від часу появи в 1889 році праці Девіда Філіпсона «The Jew in English Fiction» («Єврей в англійській літературі»). У студіях домінує образ єврея Шейлока з п'єси Вільяма Шекспіра «Венеційський купець», яку вважають центральним твором, фактично претекстом цілого дискурсу. Доцільно згадати деякі праці: «The Jew in the Literature of England to the End of the 19th Century» («Єврей в англійській літературі кінця 19 століття») Монтаги Френка Моддера (1939), «The Jew in the American Novel» («Єврей в американському романі») Леслі Фідлер (1959), «From Shylock to Svengali: Jewish Stereotypes in English Fiction» («Від Шейлока до Свенгалі: єврейські стереотипи в англійській літературі») (1960) Едгара Розенберга, «Victims or Villains: Jewish Images in Classic English Detective Fiction» («Жертви чи злочинці: єврейські образи у класичній англійській детективній літературі») (1998) Малколма Тьорнбула та ін. Здобутками в осмисленні єврейської теми характеризуються французьке («The Golden Scapegoat: Portrait of the Jew in the Novels of Balzac» («Золотий цап-відбувайло: портрет єврея у новелах Бальзака») Франсеза Шлямовіца Гродзінськи, 1989), ірландське («James Joyce's Judaic Other» («Юдейський Інший Джеймса Джойса») Мерилін Райзбаум, 1999), німецьке («The 'Jewish Question' in German Literature, 1749–1939: Emancipation and Its Discontents» («“Єврейське питання” у німецькій літературі 1749–1939: емансипація та її негативи») Рітчі Робертсона, 1999) та інші літературознавства.

Помітного розвитку набула єврейська тема в польському літературознавстві. Можна згадати праці «Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej» («Письмо і рана. Шкіц із єврейської проблематики в польській літературі») (1996) Владислава Панаса, «Pogranicze polsko-żydowskie: Topografie i teksty» («Польсько-єврейське пограниччя: топографія і тексти») (2003) і «Polacy-Żydzi.

Kontakty kulturowe i literackie» («Поляки-євреї. Культурні і літературні контакти») (2014) Євгенії Прокоп-Янец; «The Image of the Jew in Polish Folk Literature» («Образ єврея у народній польській літературі») (1995) та ін. дослідження Аліни Цави, «Fantazmat żydowski w literaturze polskiej» («Єврейський фантазм у польській літературі») (2006) Мечислава Домбровського та ін. Помітний інтерес національного літературознавства до єврейських аспектів чеської, польської літератур, наприклад, у працях Їрі Голі «Obraz šoa v české literatuře» («Образ Голокосту в чеській літературі»), «Šoa v české literatuře a v kulturní paměti» («Голокост у чеській літературі і культурній пам'яті») (2011), Гави Бромберг Бен-Цві «Portraits in Literature: The Jews of Poland» («Портрети в літературі: євреї в Польщі») (2011). Наукову цінність мають статті у рецензованих виданнях: «The Image of the Jew in Late Nineteenth-Century French Literature» («Образ єврея у французькій літературі кінця XIX століття») Генрі Вайнберга (1983), «Negative Images of Jews in Recent Russian Literature» («Негативні єврейські образи в новій російській літературі») Н. Г. О. Перейри (2006), «Mapping the Image of the Jew in Postmodern Arabic Fiction» («Мапування єврейського образу в постмодерній арабській літературі») Саддіка Гогара (2014), «“Jewish Text” of Latvian Literature: Drama and Theatre» («“Єврейський текст” у латвійській літературі: драма і театр») Єлени Васільєвої (2017) та ін. Також виділимо працю «Culture Front: Representing Jews in Eastern Europe» («Культурний фронт: репрезентація євреїв у Східній Європі») (2008) за ред. Бенджаміна Натанса і Габрієлли Сафран та ін.

Концептуальні складники єврейської теми в українській літературі розглядали Григорій Грабович³, Мирослав Шкандрій⁴, Йоханан Петровський-Штерн⁵, Аліса Меншій⁶, Алла Колесник⁷, Роман Мних⁸, Юрій Барабаш⁹, Тетяна Бикова¹⁰, Вікторія

³ Грабович, Г. (1997). Єврейська тема в українській літературі XIX та початку XX сторіччя. В Грабович Г. *До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка* (с. 238–258).

⁴ Shkandrij, M. (2009). *Jews in Ukrainian Literature. Representation and Identity*. Yale University Press, New Haven-London.

⁵ Petrovsky-Shtern, Y. (2009). *The Anti-Imperial Choice. The Making of the Ukrainian Jew*. New Heaven.

⁶ Меншій, А. (2014). Художні особливості моделювання образів євреїв в українській літературі кін. XIX – поч. XX ст. (на матеріалі творчості М. Коцюбинського та В. Леонтовича), *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 36, 169–177.

⁷ Колесник, А. (2016). *Єврейська тематика в художній прозі Івана Франка* : дис. ... канд. філол. наук. Київ: НАН України, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка.

Якимович¹¹, Ірина Захарчук^{12;13}, Сергій Романов¹⁴ та ін. Одним із перших єврейську тему у творчості Івана Франка простежив Петро Кудрявцев¹⁵. Внесок у студії єврейської тематики в українській літературі зроблено в межах досліджень малої прози Івана Денисюка, Світлани Ленської та ін. Світлана Ленська у праці «Українська мала проза 1920–1960-х років: на перетині жанру і стилю» (2014) аналізує й контекстуалізує єврейські сюжети деяких текстів¹⁶. Дрогобицький дослідник Мартен Феллер (1933–2004) у блискучій книжці «Пошуки, роздуми і спогади єврея, який пам'ятає своїх дідів, про єврейсько-українські взаємини, особливо ж про мови і ставлення до них» (1994) фокусується на контактах між українцями і євреями, мовному питанні, але не оминає літературних аспектів. Літературні виміри українсько-єврейських взаємин обговорюють на сторінках періодичних видань: наукового видання «Judaica Ukrainica» (редактор Віталій Черноіваненко, голова Української асоціації юдаїки), київського альманаху «Єгупець» (редактор Леонід Фінберг). У 2019 році відбулася конференція «“Де будуть євреї – там Ерец-Ізраель”: Українсько-єврейські літературні контакти», матеріали якої включені до «Judaica Ukrainica» за 2020 рік. Цей випуск присвячено українсько-єврейським літературним контактам у другій половині XIX і першій половині XX століть (співредактори – Віталій Черноіваненко, Амелія Глейзер і Мирослав Шкандрій). У ньому опублікована стаття авторки дисертації про образ єврейської жінки в українській малій прозі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу

⁸ Mnich, R. (2018). *Ivan Franko i jevrejstvo*. Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich – Doktorat- skolleg Galizien Wien.

⁹ Барабаш, Ю. (2020). *Чуже – Інакше – Своє*. Київ: Темпора.

¹⁰ Бикова, Т. (2017). Художнє моделювання образів євреїв у малій прозі Володимира Леонтовича. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 8 : Філологічні науки (мовознавство і літературознавство)*, 8, 36–40.

¹¹ Якимович, В. (2015). Образ єврея у творах Тараса Шевченка та Діни Рубіної. *Київські полоністичні студії*, 26, 194–199.

¹² Zakharchuk, I. (2023). “Babyn Yar in Belles Letters.” In Hrynevych, V., Magocsi, P. R. (Eds.). *Babyn Yar: History and Memory* (p. 275–326). Distributed by the University of Toronto Press for the Chair of Ukrainian Studies, University of Toronto.

¹³ Захарчук, І. (2018). Зусання Гінчанка й полікультурність Волинського тексту. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*, 4(72), 144–151.

¹⁴ Романов, С. (2022). «Юдина зрада» в художніх інтерпретаціях А. Кримського, С. Черкасенка та Лесі Українки. Компаративний аспект. *Волинь філологічна: текст і контекст*, (33), 175–193.

¹⁵ Кудрявцев, П. (1929). Єврейство, євреї та єврейське справа в творах Івана Франка. В А. І. Кримський (Ред.) *Збірник праць єврейської історично-археографічної комісії*. Том II. (с. 1). Київ.

¹⁶ Ленська, С. (2014). *Українська мала проза 1920 – 1960-х років: на перетині жанру і стилю*. Полтава.

виконано на кафедрі української мови і літератури Національного університету «Острозька академія». Тема дисертації узгоджується з комплексною науковою темою кафедри «Проблематика ідентичності, пам'яті й етосу в українській літературі» (номер державної реєстрації 0119U103385). Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного університету «Острозька академія» у листопаді 2019 року.

Мета дисертації – дослідити зображення єврейського світу в українській малій прозі кінця XIX – перших десятиріч XX ст. як комплекс репрезентацій, який транслює стереотипи й уявлення про євреїв та українсько-єврейські інтеракції в парадигмі *Своє-Чуже-Інше* і спирається на дихотомію літератури та простору, і який характеризують контроверсійні ознаки тяглості й змінюваності, зв'язок із естетичними парадигмами й жанрологічними домінантами літературного процесу, соціокультурним ландшафтом доби.

Щоб системно схарактеризувати літературний образ єврейського світу в повноті його імагологічних, геопоетичних, міфопоетичних, антропологічних і соціальних характеристик, поставлено такі **завдання**:

1. Окреслити теоретичні засади імагології та геопоетичних студій, враховуючи потенціал інших дослідницьких напрямків в дослідженні єврейської теми в малій прозі.
2. Визначити й систематизувати актуальні наукові підходи до дослідження репрезентацій єврейського світу в українській та інших літературах і сформулювати власну дослідницьку стратегію.
3. Сформувати репрезентативну добірку текстів малої прози за критеріями жанрової і хронологічної, а також змістової відповідності темі й завданням дисертації.
4. Висвітлити роль біблійного міфу, рецепції біблійно-єврейських архетипів у творенні єврейських образів на прикладах малої прози Катрі Гриневичевої, Наталени Королевої й Віктора Домонтовича.
5. Проаналізувати художню антропологію єврейського світу з увагою до стратегій зображення єврейського тіла і типології єврейських образів із окремим

фокусом на розмаїтті жіночих образів.

6. Схарактеризувати суспільно-політичну парадигму зображення єврейського світу через аналіз літературних образів єврейського погрому, мовного питання, «справи Бейліса», складної революційної ситуації, становища освіти і судової сфери.

7. Окреслити літературну топографію єврейського життя, акцентуючи на розмаїтті єврейських місць і просторів на літературній мапі української малої прози, а також на досвіді перетину меж між єврейським та українським світами у подорожі.

Об'єкт дослідження – понад 130 текстів української малої прози, створених у період із 1881-го року до 1930-х рр. (верхня межа 1937-ий рік; як єдиний виняток включено текст 1948-го року, який естетично замикає довоєнний період). Ці **хронологічні межі** дисертації вмотивовано естетичними й історико-соціальними чинниками, актуалізацією «єврейського питання» та змінами в літературному зображенні євреїв. Григорій Грабович в етапній розвідці «Єврейська тема в українській літературі XIX та початку XX сторіччя» зазначає: «До XIX ст. існувало лише декілька літературних текстів (на противагу фольклорним, або усним), які відповідають темі нашої праці, а після 1917 року єврейське питання, що неминуче виникло в українській літературі внаслідок нової політичної реальності і стало вже не стільки літературно-культурним, скільки соціальним та ідеологічним явищем» (1997, с. 241). У більшості сучасних досліджень літератури 1920–1930х зацентровано на її естетичній винятковості. Як приклад Ірина Захарчук зауважує: «Відмінність, яка відстежується досить прозоро в літературному розвитку суміжних десятиліть, виявляє не лише естетичні розбіжності у кшталтуванні літературних текстів, а й принципово інші засади перебігу всього мистецького життя» (2008, с. 44). Історична конфігурація літературного зображення євреїв, на погляд дисертантки, визначена рухом від більшою мірою етнографічно-побутової прози у середині XIX століття, до співчутливих репрезентацій кінця століття, а затим до зображення психологічних нюансів особистості та непростих єврейських досвідів.

Автори аналізованих текстів представляють різні регіони проживання в Україні й діаспорі, художньо-естетичні напрямки й відмінні, часом протилежні

світоглядні позиції. У новелах, оповіданнях і фрагментарних жанрах повністю або фрагментарно зображено єврейський світ та українсько-єврейські контакти. Це тексти Івана Андрієнка, Івана Багряного, Тимофія (Тимотея) Бордуляка, Володимира Винниченка, Сидора Воробкевича, Грицька Григоренка, Катрі Гриневичевої, Віктора Домонтовича, Мирослава Ірчана, Наталії Кобринської, Стефана Коваліва, Олександра Кониського, Олекси Копиленка, Наталени Королевої, Григорія Косинки, Михайла Коцюбинського, Агатангела Кримського, Антіна Крушельницького, Модеста Левицького, Богдана Лепкого, Володимира Леонтовича, Аркадія Любченка, Осипа Маковея, Опанаса Марковича, Леоніда Мосендза, Івана Нечуя-Левицького, Якова Німчонка, Петра Панча, Леоніда Пахаревського, Кліма Поліщука, Юрія Смолича, Івана Франка, Гната Хоткевича, Марка Черемшини, Спиридона Черкасенка, Гео Шкурупія, Лева Юркевича, Сильвестра Яричевського, Михайла Яцківа. Єврейські аспекти прози Івана Франка досліджувала в дисертації Алла Колесник. Задля повноти аналізу залучено малу прозу письменника у вибраних хронологічних межах. З огляду на хронологічні рамки в добірку не ввійшли деякі тексти раннішого періоду (Івана Нечуя-Левицького). Не включена в дослідження блискуча мала проза Леоніда Первомайського, єврейську тему в якій висвітлювали Йоханан Петровський-Штерн, Мирослав Шкандрій та ін. Дисертантка керувалася ідеєю розглянути тексти українських із походження письменників і письменниць, які спостерігали єврейське життя «зовні». Натомість оповідання Первомайського додані до антології. Перелік проаналізованих у дисертації текстів подано в Додатку 1. Досить широка добірка дає змогу робити узагальнення про художню специфіку розвитку єврейської теми, форми і способи репрезентації єврейського світу, формулювати ідеї про властиві періоду кінця ХІХ – перших десятиліть ХХ ст. тенденції в зображенні єврейської культури.

Авторка дисертації послуговується терміном «мала проза» як основним для загального означення дібраних до аналізу текстів. Попри певну змістову умовність, огляд дисертацій засвідчує його активний вжиток: зокрема, в найновіших працях Володимира Радзівського «Мала проза Леоніда Мосендза і дискурс вісниківського неоромантизму» (2019), Ірини Жиленко «Мала проза української й російської

літературної еміграції 1919–1939 рр.: проблемно-тематична та жанрово-стильова типологія» (2019), Світлани Ленської «Українська мала проза 1920–1960-х років: ідейно-тематичні домінанти, жанрові моделі і стильові стратегії» (2015) та ін.

Предметом дисертації є концептуальні складники єврейської теми в українській малій прозі означеного періоду: 1) біблійно-єврейський дискурс із фокусом на стратегіях рецепції й інтерпретації єврейської культури через символічне посередництво Біблії й міфології; 2) антропологічні константи: тіло й тілесність, різні типи єврейських етнічних образів з окремою увагою до жіночих силуеток і гендерних аспектів; 3) соціальний вимір із фокусами на образотворенні погромів, пореволюційної ситуації, питань освіти, правосуддя, насильства, релігійних і культурних меж між українським і єврейським світами; 4) просторові категорії й конвенції зображення єврейської теми, літературна топографія єврейського світу на мапі України й український досвід перетину меж єврейського світу.

Теоретико-методологічні засади. Комплексний характер дисертації обумовив використання групи загальнонаукових і спеціальних методів. З огляду на тему і мету дослідження фундаментальною є методологія імагології, яка дає змогу досліджувати літературні етнічні образи, структурно-композиційні, стильові й змістові особливості зображення *Інших*, функціонування стереотипів тощо. Імагологічний інструментарій доповнює методологія дослідження геопоетичних параметрів літературного тексту. Методи вивчення художнього простору, застосовні в міждисциплінарних студіях простору і пограниччя, знадобилися для аналізу просторових аспектів репрезентації єврейського світу як художнього цілого. Гендерні аспекти єврейського світу і жіночі образи досліджено з допомогою гендерного методу, а міфоархетипний рівень репрезентації – з залученням евристичного потенціалу міфоархетипної критики. У роботі, отже, послуговуємося синкретичним літературознавчим аналізом: крім названих, елементами філологічного, герменевтичного, інтертекстуального, інтерпретаційного аналізів, психоаналітичного методу, біографічного, історичного, порівняльно-історичного методів, доцільність застосування яких на кожному етапі обумовлена

дослідницькими завданнями.

Результати. Результатами дослідження є текст дисертації, низка дослідницьких статей у фахових виданнях із прицільною увагою до форм і способів репрезентації єврейського світу в українській малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст., численні неакадемічні тексти й публічні лекції для іноземних аудиторій, а також підготовлена до друку антологія української короткої прози на єврейські теми другої половини XIX – перших десятиліть XX століття.

Наукова новизна результатів дисертаційної праці виявляється в тому, що:

вперше комплексно і предметно проінтерпретовано художнє зображення єврейського світу в українській короткій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.:

- запропоновано застосовувати концепцію «художнього світу» для означення репрезентацій *Інших* у літературі, зокрема «єврейського світу» як втілення цілісності і зв'язків етнічного образу з міфологічним претекстом, соціальною парадигмою й образами простору, а також типологічних зв'язків між етноіміджами;
 - систематизовано антропологічні (тілесні, гендерні, етнічні), культурологічні і просторові (міські й сільські топоси, образи єврейських хліборобських колоній, мережа єврейських місць української літератури та ін.) характеристики етнічного образу єврейського світу;
 - осмислено і типологізовано зміст і характер відображених у літературі соціальних ситуацій і фактів (імперська реальність, погроми, питання освіти і рідної мови, єврейська економіка міста і села);
 - досліджено систему етнокультурних меж;
 - з'ясовано стереотипний компонент етнічного образу;
 - проаналізовано соціальну парадигму короткої прози (тексти як спосіб реакції на соціальну реальність);
 - запропоновано для українського літературознавства аналіз тілесного дискурсу як один із елементів дослідження етнічного образу;
- вдосконалено* і збагачено аналітичний і методологічний інструментарій

літературознавчого аналізу етнонаціональних репрезентацій відповідно до жанрових і художньо-стильових особливостей малої прози (методологічний внесок у теорію літератури і розвиток імагології як сфери компаративістики та міждисциплінарної сфери геопоетичних студій і студій пограниччя), доповнено знання про зображення євреїв в українській літературі і про літературний процес кінця ХІХ – початку ХХ ст. (зокрема, введено в вивчення маргінальних текстів галицької модерністської прози початку ХХ ст. і маловідомої малої прози, що збереглася в архівах);

подальшого розвитку набули: студії з єврейської теми в українській літературі, дослідження біблійно-архетипних рецепцій, критико-літературознавче осмислення малої прози кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.

Практичне значення дисертації полягає у тому, що її результати можливо використовувати у створенні підручників і посібників, підготовці лектури і практикумів із теорії та історії української літератури ХХ ст., у розробці спецкурсів і спецсеминарів (із теорії літератури й історії української літератури; імагології, єврейської тематики в українській літературі, художньої специфіки малої прози періоду кінця ХІХ і перших десятиріч ХХ століть); у розробці спецкурсів і лекцій, навчальної літератури у межах вивчення українських єврейських студій і українсько-єврейських літературних відносин, з метою дослідження прозового спадку письменників і письменниць кінця ХІХ – перших десятиліть ХХ ст., у написанні студентських наукових робіт для філологічних і культурологічних фахів тощо.

Особистий внесок здобувачки. У дисертації узагальнено самостійні наукові здобутки дисертантки, які відображають її наукову позицію. Основні ідеї оприлюднено/опубліковано в низці одноосібних наукових статей і конференційних виступів.

Апробація результатів дисертації. Дисертацію обговорено на засіданні кафедри і в дискусіях із іноземними колегами. Окремі положення і результати дослідження представлено у дванадцяти особистих презентаціях і доповідях на дослідницьких конференціях (восьми міжнародних та всеукраїнських і трьох регіональних):

1. «Українсько-єврейські взаємини в особистих рефлексіях українського письменства кінця XIX – перших десятиріч XX ст.» (Міжнародна наукова конференція «II Międzynarodowa Konferencja Naukowa z cyklu Filozofia bycia i przetrwania w ego-dokumentach pisarzy, malarzy i filmowców ukraińskich (od czasów Orlika do współczesnych)», Варшавський університет, Інститут літератури НАН України, Польща, 12 грудня 2020 року).

2. «Літературна топографія єврейського повсякдення у малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.» (Міжнародна наукова конференція молодих українців і дослідників слов'янознавства, Варшавський університет, Польща, 13 листопада 2020 року).

3. «Амбівалентність конструювання єврейської ідентичності у малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.: деякі типи єврейських образів» (Міжнародна наукова конференція «Мова, культура та переклад у XX – XXI ст. (до 130 річчя з дня народження проф. Миколи Зерова)», Інститут мовознавства імені О. О. Потебні НАН України, Інститут філології Київський національний університету імені Тараса Шевченка, Національна асоціація українців, Київ, 26–27 листопада 2020 року).

4. «Подорож як український досвід долання кордонів між єврейським та українським світами у малій прозі кінця XIX – першої третини XX ст.» (у Всеукраїнській науковій конференції до 150-річчя Агатангела Кримського «Ідентичність. Дискурс. Імагологія» (15 квітня 2021 року), Національний університет «Острозька академія», Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Волинський національний університет імені Лесі Українки, Рівненський державний гуманітарний університет).

5. «Образотворення єврейського погрому в українській малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.» (у Всеукраїнській науковій конференції «Література й історія» (8–9 жовтня 2020 р.), Запорізький національний університет, Криворізький державний педагогічний університет, Національний технічний університет «Дніпровська політехніка», Сумський державний педагогічний університет ім. А. С. Макаренка).

6. «(Де)фрагментований єврейський світ у малій прозі Сильвестра Яричевського» (III Всеукраїнські наукові читання за участю молодих учених «Філологія початку XXI сторіччя: традиції та новаторство». 3–4 квітня 2019 року, Інститут філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка).

7. «Українсько-єврейський діалог в імпресіоністичній малій прозі Марка Черемшини і Григорія Косинки» (V Міжнародна наукової конференції «Художні феномени в історії світової літератури: перехід мови в письменництво («Міжкультурний діалог»)), 12–13 квітня 2019 року, Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна).

8. «Модерністська рецепція єгипетсько-гебрейської біблійної парадигми в українській літературі» (Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників філологічних наук: Міжнародна науково-практична конференція, м. Одеса, 23–24 лютого 2018 року. Одеса: Південноукраїнська організація «Центр філологічних досліджень», 2018).

9. «Єврейська мапа української малої прози кінця XIX – перших десятиріч XX ст.» (Дні науки, 2021 року, Національний університет «Острозька академія»).

10. «Фігура емансипованого єврея в інтелектуальній прозі Валер'яна Підмогильного» (Дні науки в Острозькій академії, 27–30 березня 2018 року, Національний університет «Острозька академія»).

11. «Ті, що без ґрунту: єврейські іміджі Леоніда Мосендза і Богдана Лепкого як віддзеркалення власної туги за “землею обітованою”» (Дні науки, 13 травня 2019 року, Національний університет «Острозька академія»).

12. Публічна лекція з теми дисертації, прочитана на запрошення Національної бібліотеки Ізраїлю (серпень 2022 року).

13. Публічні презентації у США та Німеччині.

Публікації. За темою дисертації опубліковано шість основних статей (одна чекає друку у випуску за 2020 рік) і більше десяти додаткових публікацій у фахових виданнях, включаючи коментовану антологію і дві публікації тез конференційних виступів.

Структура та обсяг роботи зумовлені метою і завданнями дослідження.

Дисертація складається зі вступу, п'яти розділів, висновків, списку використаної літератури (297 позицій) і додатка з переліком досліджених текстів (132 позиції). Загальний обсяг роботи – 251 стор. Обсяг основного тексту – 204 стор. (9 авт. арк.).

РОЗДІЛ І.

ІМАГОЛОГІЧНІ Й ГЕОПОЕТИЧНІ СТУДІЇ ЄВРЕЙСЬКОЇ ТЕМИ В ЛІТЕРАТУРІ ХІХ–ХХІ СТ.

1.1. Літературна імагологія і студії простору та пограниччя в дослідженні етнонаціональних образів

У першому розділі висвітлено імагологічні виміри літературної репрезентації етнонаціональних *Інших*. Міждисциплінарне поле геопоетичних студій доповнює антропологічний фокус імагології виміром дослідження художнього простору.

1.1.1. Становлення й розвиток імагологічних студій

З другої половини ХХ ст. зростає суспільний і науковий інтерес до *Свого* й *Іншого* на тлі запиту на порозуміння в умовах нестабільного світу. У річищі компаративістики виникає галузь *імагології*. Імагологія досліджує уявлення про спільноти *Інших* (етнічні, культурні, національні тощо), які спираються на архетипну антиномію *Свій – Чужий*. Значно пізніше ця дихотомія перетворила на тріаду, доповнена виміром *Іншого*. Тобто в людській історії основою міжетнічної, міжгрупової комунікації є архетипні установки, стереотипи і міфи. Такі стійкі уявлення про *Інших* мало пов'язані з досвідом безпосередньої взаємодії. Тож під час зустрічі представників різних культур «відбувається боротьба між реальним досвідом і уявними образами», переконує Манфред Беллер:

Попередні зустрічі з іншими формують наші початкові очікування – що, своєю чергою, зумовлюють подальші зустрічі з іншими *Іншими*. Неможливо розрізнити, що в наших підходах є вихідним, чистим досвідом, а що впливає з накопичених культурних образів («Літературна компаративістика...», 2011, с. 379).

На думку Беллера, «чистих» контактів між культурами / суб'єктами не існує. Архаїчна природа стереотипів та етнонаціональних іміджів спрощує обставини для формування в суспільній свідомості образу ворога: це «універсальний стимулятор природної людської агресії», який «легко перетворюється на ідеологему, міфему, яскравий подразник, що апелює до найглибших страхів і комплексів людини»

(Моклиця, 2011, с. 135). Стереотипи призводять до ксенофобії, яка ідеологічно підживлює війни і геноциди. Їхню небезпеку підтвердила історія ХХ ст. з війнами, геноцидами і депортаціями. У щільності історичних подій світового значення Заміна Алієва вбачає імпульс до розвитку імагології у другій половині ХХ ст. (2013, с. 697). Сьогодні літературознавча імагологія грає важливу роль в осмисленні уявлень і літературних дискурсів щодо *Свого*, *Чужого* та *Іншого*.

Засади імагології концептуалізували Жан-Марі Карре¹⁷ (1887–1958), Маріус-Франсуа Гюяр¹⁸ (1921–2011), Гюго Дизеринк¹⁹ (1927–2020), Франц Штанцель²⁰ (н. 1923), Манфред Беллер²¹ (н. 1936), Даніель-Анрі Пажо²² (н. 1939), Юп Лірссен²³ (н. 1955). Дисципліна віддзеркалила зміну наукових і суспільних орієнтирів в бік небінарного розуміння світу. В імагологічному тлумаченні уявлення про й образи *Інших* є дискурсивними конструктами і практиками, а не даністю. Відповідно, зазнав критики *есенціалізм* – концепція про існування іманентних характеристик для ідентифікації людини і спільноти, передусім пов'язаних із поняттям нації. Імагологічні студії трактують націю не як ідентичність (сутність), а як ідентифікацію, тобто відношення (реляцію). Розуміння нації як «уявленої спільноти» (термін Бенедикта Андерсона) з'явилося в ХІХ ст.: нація – це «щоденний плебісцит» (Ренан, 2000, с. 107–120). Спочатку сумнів Дизеринка у «природному походженні» нації розкритикували. Адже імагологія зародилася на ранньому етапі осмислення наслідків Другої світової війни, коли про релятивізм щодо національної ідентичності не могло йтися.

Крім того, імагологія була об'єктом дискусії між французькими компаративістами й американською школою «нової» критики. Рене Веллек (1903–

¹⁷ Carré, J.-M. (1947). *Les écrivains français et le mirage allemand, 1800–1940*. Paris: Boivin, DL.

¹⁸ Guyard, M.-F. (1951). *La Littérature Comparée*. Presses Universitaires de France.

¹⁹ Dyserinck, H. (1966). Zum Problem der «images» und «mirages» und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft. *Arcadia*, 1, 107–120.

Dyserinck, H., with Mehnert, E. (Ed.). (2014). *Ausgewählte Schriften zur Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Berlin: Frank & Timme.

²⁰ Stanzel, F. K. (1999), *Europäischer Völkerspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*. Heidelberg.

²¹ Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). (2007). *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters*. Amsterdam: Rodopi.

²² Pageaux, D.-H. (2007). *Littératures et cultures en dialogue*. Paris: L'Harmattan.

²³ Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). (2007). *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters*. Amsterdam: Rodopi.

1995), важлива постать в американському літературознавстві, наполягав, що міжнаціональні контакти й національні образи вивчає соціологія й похідні науки (2009, с. 112–124). Не заперечуючи міждисциплінарних зв'язків, підкреслимо значення імагологічного аналізу *Інших* як оформлених текстуально кодів культури. Дизеринк вважав національні образи й образи-міражі предметом порівняльного літературознавства. Позаяк вони існують у літературі, грають роль у поширенні оригіналів і перекладів поза національними територіями походження й зазнають хибної інтерпретації через нехтування імагологічним аспектом (Dyserinck, 1965). Літературознавча (літературна) імагологія відрізняється від антропоцентричних дисциплін дискурсивним і семіотичним підходом у розумінні ідентичностей, текстоцентризмом, фокусом на дослідженні й деконструкції етнонаціональних стереотипів. У спектрі сучасних дефініцій її тлумачать як:

- галузь компаративістики, яка вивчає національності не як «дане», а як «сприйняте», проартикульоване, як літературний троп, конвенцію, *репрезентоване* із властивостями суб'єктивності, варіативності й суперечливості (Guyard, 1951, с. 110–119);

- галузь компаративістики, предмет якої – етнонаціональні характеристики й категорії включно з поняттям «націй» як відносні, змінні в часі концептуальні моделі (Dyserinck, 2003, с. 285–294);

- «широкий альянс літератури й цілого спектра соціологічних та культурологічних методик» (Пажо, 2017, с. 116);

- дисципліну в руслі літературознавчої компаративістики, що аналізує дискурсивні артикуляції національного характеру, етнічних і групових характеристик із транснаціональної перспективи (Leerssen, 2016, с. 14);

- робочий метод для осмислення дискурсивної логіки, художніх засобів, поетики і риторики репрезентації етнонаціонального (Leerssen, 2016, с. 19);

- розділ компаративістики, який досліджує «“національні образи” країн і народів, що склалися у інших народів у певну історичну епоху (чи епохи)» (Наливайко, 1998, с. 6);

- пріоритетний напрям сучасної компаративістики, спрямований на

«різнобічне вивчення “власного національного образу” = *Свого* (автоіміджу) в інонаціональній літературі та “чужорідного образу” = *Іншого* (гетероіміджу) в рідному письменстві» (Пупурс, 2017, с. 41);

– міждисциплінарна галузь компаративістики, що аналізує й деконструює репрезентації «*Свого* та *Іншого*, стереотипних національних образів у літературному дискурсі, приділяючи увагу не лише поетикальним особливостям текстів, але й позалітературним чинникам, таким як ідеологічний, політичний, релігійний контекст» (Ковальчук, 2018, с. 3).

Відокремившись від компаративістики, літературознавча імагологія досліджує літературні етнонаціональні образи як дискурсивні й риторичні конструкції з урахуванням позалітературного контексту: історико-культурного, соціального, ідеологічного. Її базова установка – це критика есенціалізму й аналіз національних характеристик та образів як реляцій, конструктів уяви, змінних у часі і просторі, залежних від обставин і контексту. Дослідження дискурсів щодо *Іншого*, самототожності й ідентифікації, розриву між *Своїм* і *Чужим* і деконструкція стереотипів – завдання імагології. Пажо вважає, що імагологічні тексти й відповідно обшир типології дискурсів *Іншого* обмежені культурою. Тож їх можна дослідити, користуючись актуальним «культурно-історичним тезаурусом»:

Перерахувати, проаналізувати, пояснити ці типи дискурсу, показати й довести, як образ виконує функції чинника символічного мовлення, котре потрібно вивчати у вигляді «системи смислів» (термін Макса Вебера), – це і є об'єкт дослідження імагології (Пажо, 2017, с. 122).

На думку Дизеринка і Лірссена, імагологія зосереджується на формуванні етнообразу й дослідженні етнічних стереотипів більшою мірою, ніж на ідентичності. «Компаративна імагологія найперше спрямована на те, щоб дослідити й зрозуміти конкретні форми вияву [національних – *X. С.*] образів, а також процес їх зародження і побутування. Вона також прагне висвітлити роль таких літературних образів під час зустрічі культур одна з одною» (Dyserinck, 1977, с. 131; цит. за Александрою Козловою). У цьому сенсі її ідеалістичне завдання – конструювати й об'єктивувати етнонаціональні літературні образи.

Науковий потенціал імагології засвідчує поява численних досліджень у Європі із регіональними відмінностями в підходах. Французька традиція наголошує на порівняльно-історичних аспектах. Витоки імагологічних досліджень вбачають у праці Жермени де Сталь²⁴, де осмислено французьку літературну германофілію до Першої світової війни в історико-філософській площині. Дослідження Карре «*Les écrivains français et le mirage allemand (1800–1940)*» («Французькі письменники й німецький міраж (1800–1940)») (1947) вважають початком нової дисципліни. Впродовж 1950–1970-х рр. французькі рецепції Великобританії, США, Німеччини, Швейцарії аналізували відповідно Поль Ребуль, Рене Реймон, Клод Діжон, Франсуа Жост^{25,26} та ін. Праці Пажо зберігають фокус на порівняльному вивченні двох національних літератур: «*L'Espagne devant la conscience française au XVIIIème siècle, 1715–1789*» («Іспанія у французькій свідомості XVIII століття, 1715–1789») (1975), «*De l'imagerie culturelle au mythe politique: Astérix le Gaulois*» («Від культурних уявлень до політичного міфу: Галл Астерікс») (1979). Тенденції критично налаштованого до імагології американського середовища віддзеркалені у збірнику «*Comparative Literature. Matter and Method*» («Порівняльна література. Предмет і метод»)²⁷.

Сьогодні імагологія стикається з методологічними прогалинами в похідних дослідженнях. За словами Пажо, текст вирізають із контексту, або розглядають як вузький реєстр інокультурних образів (2017). Лірссен відзначив інші виклики: занепад друкованої продукції та зростання ролі аудіовізуальних і перформативних мистецтв, появу міждисциплінарних підходів до визначення ідентичності, відхід від євроцентризму і рух до концепцій постнаціональності. Він наголошує, що етнотип частіше проявляється опосередковано, в іронічній, «банальній», редукованій формі, як «метаімідж» чи неактивний елемент (Leerssen, 2016, с. 13–31).

Імагологія актуалізувалася у слов'янських літературознавствах, що перейняли естафету германомовних студій. В історичній перспективі важать праці українських

²⁴ Stael, G. de. (1949). *De l'Allemagne*. Geneve: Cailler.

²⁵ Jost, F. (1956). *La Suisse dans les lettres français au cours de ages*. Fribourg.

²⁶ Jost, F. (1962). *Rousseau et la Suisse*. Zürich: Fondation Pro Helvetia.

²⁷ Owen Aldridge, A. (Ed.) (1969). *Comparative Literature: Matter and Method*. Urbana: University of Illinois Press.

письменників XIX ст. Миколи Костомарова (1861)²⁸, Івана Нечуя-Левицького (1876)²⁹ і Володимира Антоновича (1888)³⁰. У їхніх етнографічних розвідках схарактеризовано українців і росіян в річищі гумбольдтіанства, з належною увагою до «духу народу» (Будний, Ільницький, 2008, с. 252). Яскраві імагологічні деталі про українських євреїв наводить Іван Нечуй-Левицький у розвідці «Українські гумористи і штукарі» (1890). Етнографічний опис єврейського населення зробив Павло Чубинський у ході імперських експедицій на етнічні українські землі (1869–1870). Понад двісті сторінок сьомого тому «Євреї. Поляки. Племена немалоросійського походження» (1872) фіксують звичаї, сімейні відносини, статистику і деталі про склад і структуру населення, зайнятість, сільське господарство, промисловість, ремесла, торгівлю і прибутки. Здобутки сучасної української імагології представлено у працях Дмитра Наливайка³¹, Григорія Грабовича³², Василя Будного й Михайла Ільницького³³, Марка Павлишина, Галини Корбич, Світлани Кочерги та ін. Вони склали фундамент дисертації. Регулярно з'являються нові дисертації імагологічного спрямування: Заміни Алієвої³⁴ (2021), Вікторії Якимович³⁵ (2019), Юлії Герасименко³⁶ (2019), Наталії Розінкевич³⁷ (2019),

²⁸ Костомаров, Н. (1991). *Две русские народности*. Київ – Харків: Майдан.

²⁹ Нечуй-Левицький, Іван. (1992). *Світогляд українського народу*. Київ.

³⁰ Антонович, В. (2017). Три національні типи народні. *Український історичний журнал*, 3, 171–190.

³¹ Наливайко, Д. (1992). *Козацька християнська республіка. Запорозька Січ в західноєвропейських літературних джерелах*. Київ.

Наливайко, Д. (1998). *Очима Заходу. Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст.* Київ: Основи.

Наливайко, Д. (2006). Літературна імагологія: предмет і стратегії. В Наливайко Д. (ред.), *Теорія літератури й компаративістика* (с. 91–102). Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».

Наливайко, Д. (2011). Актуальні проблеми структури й стратегії літературної імагології. В Наливайко Д. (Ред.), *Вип. IV. Імагологічний аспект сучасної компаративістики: стратегії та парадигми. Ч. I.* (с. 4–60). Київ: Видавничий дім «Стилос».

³² Грабович, Г. (1997). *Грані міфічного: образ України в польському й українському романтизмі*. Київ: Основи.

³³ Будний, В., Ільницький, М. (2008). Літературна етноімагологія. В Будний, В., Ільницький, М. *Порівняльне літературознавство* (сс. 349–384). Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

³⁴ Алієва, З. (2021). *Азербайджансько-українські літературно-культурні взаємини другої половини XX – початку XXI століття: імагологічний дискурс*. (Дис. на здобуття ступеня доктора філ. наук). Київський національний університет ім. Тараса Шевченка, Київ.

³⁵ Якимович, В. (2019). *Імагологічний дискурс прози М. Матіос та Д. Рубіної*. (Дис. на здобуття ступеня канд. філ. наук). Бердянський державний педагогічний університет, Бердянськ.

³⁶ Герасименко, Ю. (2019). *Рецепція української історії в західноєвропейській прозі кінця XX – початку XXI століття*. (Дис. на здобуття ступеня канд. філ. наук). Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ.

³⁷ Розінкевич Н. В. *Українська мандрівна проза початку XXI століття: тематика, проблематика, поетика*. (Дис. на здобуття ступеня канд. філ. наук). Бердянський державний педагогічний університет, Бердянськ.

Марини Варданян³⁸ (2018), Юлії Ковальчук³⁹ (2018), Ірини Пупурс⁴⁰ (2017), Мадлени Шульгун⁴¹ (2017) та ін. Етапним у розвитку української імагології є тематичний двотомник «Літературна компаративістика»⁴². Імагологічні аспекти літератури розглядали автори двотомника «Волинь філологічна: текст і контекст»⁴³.

Польські імагологи Збігнев Бенедиктович⁴⁴, Вітольд Навроцький⁴⁵, Ян Блушковський^{46,47}, Євгенія Прокоп-Янець⁴⁸ та ін. фокусуються на аспектах *чужості*, репрезентації «ворога» і стереотипах, образах євреїв, німців, українців і росіян. Мечислав Домбровський вважає, що тільки дослідження польських уявлень про євреїв як суми стереотипів, упереджень, культурних проєкцій і реального досвіду дасть належне розуміння польсько-єврейських узаємин: «Єврейський фантазм, сформований у польській свідомості і культурі має двоїсту природу: прийнятно-виключну, любовно-ненависницьку, філо- та антисемітську водночас»⁴⁹ (2006, с. 7). Подібна ситуація склалася в українській свідомості, що підтверджує поляризацію уявлень про *Інших*.

Видавничою платформою імагології є серія «Studia Imagologica» за редакцією Юпа Лірссена. З 25 томів мінімум шість присвячено теорії й методологічним питанням імагології. У 13 томі⁵⁰ вміщено статті про етноіміджі окремих народів. У

³⁸Варданян, М. (2018). *Свій – Чужий в українській діаспорній літературі для дітей та юнацтва: національна концептосфера, імагологічні моделі*. Кривий Ріг: Діонат.

³⁹Ковальчук, Ю. (2018). *Гетерообраз Кореї у літературному дискурсі подорожей IX – початку XX століття*. (Дис. на здобуття ступеня канд. філ. наук). Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Київ.

⁴⁰Пупурс, І. (2017). *Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно- й східноєвропейських літератур кінця XVIII – XIX ст.)*. Суми: Університетська книга.

⁴¹Шульгун, М. (2018). *Метажанр подорожі в контексті перехідного художнього мислення (кінець XX – поч. XXI ст.)*. (Дис. на здобуття ступеня д-ра філол. наук). Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ.

⁴²Наливайко, Д. (Ред.). (2011). *Літературна компаративістика. Вип. 4. Імагологічний аспект сучасної компаративістики: стратегії та парадигми*. Ч. 1; Ч. 2. Київ: Вид. дім «Стилос»

⁴³Моклиця, М. (Ред.). (2011). *Волинь філологічна: текст і контекст. Імагологічні виміри національної літератури*. Том 12. №2. Луцьк.

Моклиця, М. (Ред.). (2011). *Волинь філологічна: текст і контекст. Імагологічна проблематика польської, білоруської, російської та української літератур і європейський контекст*. Том 11. №1. Луцьк.

⁴⁴Benedyktowicz, Z. (2000). *Portrety «obcego»: Od stereotypu do symbolu*. Wydawn. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

⁴⁵Nawrocki, W. (2002). *Patrioci i wrogowie: Stereotypy Polaków i Niemców w literaturze polskiej XIX i początków XX wieku*. Piotrków Trybunalski: Nauk. Wydawn. Piotrkowskie.

⁴⁶Błuszkowski, J. (2003). *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków*. Warszawa: «Elipsa».

⁴⁷Błuszkowski, J. (2005). *Stereotypy a tożsamość narodowa*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

⁴⁸Prokop-Janiec, E. (2013). *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

⁴⁹Тут і далі переклад із польської, англійської та ін. мов мій – Х. С.

⁵⁰Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.), (2007). *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. (Studia Imagologica; book 13). Amsterdam: Rodopi.

розділі «Jews» Евеліен Ганз і Юп Лірссен розглядають історію формування єврейського етнообразу та антисемітизму в європейському просторі. На це вплинуло перетворення образу Юди Іскаріота в метонімічну фігуру єврейського народу (зрадники і вбивці Месії), а також становлення юдаїзму як *Іншого* для християнізованого європейського світу. Ганз і Лірссен вважають антисемітизм реакцією на релігійний конфлікт християнства та юдаїзму: з погляду християн юдеї не прийняли учення Христа через гордощі й духовну сліпоту. Із XIX ст. антисемітська риторика фокусується на їхній *інакшості per se*. Ситуацію загострили непрості відносини євреїв-підприємців із неєврейським населенням і «кривавий наклеп», тобто міф про таємні криваві обряди: «Убивць Христа легко почали зображувати як убивць християн» (Gans, Leerssen, 2007, с. 203). Інші випуски «Studia Imagologica» охоплюють практичні аспекти культурних зустрічей і протистоянь: образи німців у нацистській пропаганді⁵¹, європейський стереотип про Північ⁵², культурну взаємодію британського і балканського⁵³ тощо.

Отже, сформувавшись у річищі французької компаративістики, імагологія вийшла за її теоретичні межі, осмислюючи національні культури й актуальні суспільні явища через літературні репрезентації *Свого*, *Чужих* та *Інших*.

1.1.2. Термінологія імагологічних досліджень

Терміносистеми імагології й геопоетичних студій продовжують розвиватися. У фокусі аналізу етноімагології (на якій акцентують в україністиці) – передовсім етнічні образи, «національний характер» і стереотипи. Поняття про *національний характер* має витoki в XIX ст.: у вченні про дух і мову Вільгельма фон Гумбольдта, популярних ідей німецького романтизму про *Volksgeist* («дух нації») і *Zeitgeist* («дух часу»), пошуках німецької Школи психології народів, вченнях Фрідріха Гегеля, Олександра Потебні та ін. Національний характер пов'язують із *менталітетом* – системою цінностей, принципів і форм колективної самоідентифікації, колективного

⁵¹Lorenz, D. C. G. (Ed.), (2018). *Nazi Characters in German Propaganda and Literature* (Studia Imagologica, Volume: 24). Leiden; Boston: Brill Rodopi.

⁵²Jakobsson, S. (Ed.), (2009). *Images of the North: Histories, Identities, Ideas* (Studia Imagologica, Volume: 14). Amsterdam: Rodopi.

⁵³Hammond, A. (Ed.), (2010). *British Literature and the Balkans: Themes and Contexts* (Studia Imagologica, Volume: 16). Amsterdam: Rodopi.

досвіду у свідомості людини і групи, їх загальною налаштованістю і способом мислення. Лірссен трактує менталітет як «спосіб мислення і бачення світу, специфічний і властивий людині або групі» (Leerssen, 2007, с. 364). Проте в імагології ідею національного менталітету вважають застарілою й віддають перевагу поняттю репрезентації (Gorun, 2007, с. 22). В імагологічному світлі зміст *національного характеру* складають: картина світу (*imago mundi*), колективні цінності, культурна риторика, пантеон історико-міфологічних фігур, місцеві природні ресурси й рельєф, води і шляхи (це відсилає до *географічно-кліматичного детермінізму* й затим дослідницького поля студій простору і пограниччя). Національна самосвідомість головно реалізується шляхом рефлексії, тобто ідентифікації себе з певною групою, народом чи нацією, що базується на уявленні про риси *Свого* і *Чужого*.

Географічно-кліматичний детермінізм відіграє домінуючу роль у концептуалізації етнонаціонального. На значенні клімату й географії в «націєтворенні» акцентує Ірина Пупурс, розглядаючи їх у межах авторського поняття *геокультурного імаго* як «першу мову про Інше» (2017, с. 51). Уявна географія впливає на формування етнокультурних уявлень: «пристрасні мешканці півдня» і «суворі мешканці півночі», «миролюбні жителі долин» і «жорстокі горяни». Це розуміння домінує в німецькому дискурсі ХІХ ст. (філологічні пошуки братів Грімм, Вільгельма Гумбольдта, Фрідріха Шлегеля) й актуалізоване в концепції «культурної геометрії» Іпполіта Тена. Згідно з нею, текст можна зрозуміти, локалізувавши в географічно-кліматичному просторі. Інтерпретація має враховувати реальний контекст життя групи, а не базуватися на етнічних стереотипах, які можуть бути наслідком зовнішніх збігів. Стефанія Андрусів піддає сумніву природно-географічну обумовленість національного світовідчуття. Зв'язок між людиною і простором і культурна семантика простору є предметом міждисциплінарних студій, які тут означено як *геопоетичні студії*. Історія культури свідчить, що архетип вигнання, єврейського безґрунтіства (на противагу українській осілості), блукання в «чужому» просторі, пошук архетипної «землі обітваної», міф про Агасфера стали частиною уявлення про євреїв як *Інших*.

Одне з центральних – поняття *національної (етнічної, культурної) ідентичності*, яке відображає процеси самоусвідомлення і складну систему уявлень про *Своє* («Національні варіанти літературної компаративістики», 2009, с. 70). Категорія *Я-ідентичності* й колективних ідентичностей реалізується на перетині дискурсів: релігійного, соціального, психологічного та ін. На противагу есенціалізму, ідентичність трактують не як іманентну властивість індивіда й колективу, а як систему відношень, рід процесуальності і свободу вибору. Дизеринк проблематизував у контексті імагології «віртуалізацію нації». Формування ідентичності пов'язане з соціальними інтеракціями. Наприклад, українці трактують власний національний характер як індивідуалістський, а деколи заздрісно-сусідський: «З сусідом дружи, а тин городи», «Моя хата скраю, нічого не знаю». В інших обставинах з'являється фактично протилежне тлумачення: гостинність і прихильність.

Домінантне поняття імагології – *етнічний образ (етнообраз, етноімідж)*: літературна репрезентація етнокультурної, національної ідентичності. Це продукт індивідуальної й суспільної свідомості, яка сприймає та уявляє чужу культуру як носіїв певного національного характеру й ідентичності. Пажо розглядає імагологічний образ як представлення «культурної реальності, через яку індивідуум або група індивідуумів розробляє, поділяє і пропагує у власному культурному чи ідеологічному просторі чужий культурний чи ідеологічний простір» (Пажо, 2017, с. 117). Видається переконливою думка Дизеринка про те, що іміджі й імагологічні стереотипи не відображають реальні риси й функції груп, а є тимчасовими ідеями, сформованими в певний період у країнах чи спільнотах («Літературна компаративістика...», 2011, с. 389). Юрій Лотман вважає, що етнообрази нерідко позначені контроверзою подвійної *чужості*. Йому йдеться про формування етнічних іміджів на основі ідеалізованих уявлень про націю/країну, які супроводжуються розчаруванням під час зустрічі з реальністю (Лотман, 2009, с. 206). Будний приписує етнообразу не тільки індивідуальні ознаки, а й «етнічну (національну) ідентичність зображуваних персонажів, краєвидів чи історичної минувшини, подаючи певні їхні ознаки як “типові” для відповідної

країни, “характерні” для цілого народу» (2007, с. 54).

В основі етнообразу лежить *етнонаціональний стереотип (етностереотип)*. Ролан Барт вважає стереотип «словом», яке повторюється так, «наче воно є природним, наче якимось дивом воно залишається адекватним кожного разу за будь-яких обставин, наче імітація вже не відчувається імітацією»⁵⁴ (Barthes, 1975, с. 42). На думку Юлії Ковальчук, етностереотип – це узагальнене уявлення про націю, в якому «атрибути одного випадкового члена групи переносяться на весь колектив» (2018, с. 29). Автор загальної типології Марко Сінірелла трактує стереотипи як стійкі уявлення, пов’язані з сильною соціальною ідентичністю (Cinirella, 1997, с. 49). Люди засвоюють їх у ранньому віці й інтегрують у систему власних переконань (Там само). Стереотипи асоціюють поведінкові стратегії й особисті характеристики з певною соціальною категорією людей (Cinirella, 1997, с. 37). Вони необов’язково ірраціональні, руйнівні чи пейоративні (Там само). Етнічні стереотипи суперечливі й існують на перетині множинних соціальних ідентичностей (Там само, с. 50).

Уникаючи дублювання соціологічних термінів в імагологічному контексті, Манфред Фішер ввів поняття *імаготипу*. Імаготип складається з «традиційних форм вербального вираження узагальнень», кліше і топосів (Ковальчук, 2018, с. 29). Когнітивіст та імаголог Грегор Гроховські підкреслює специфічний, залежний від контексту референційний статус стереотипів. Він розглядає їх як вмістилища оцінних, необов’язково негативних соціальних суджень і переконань. Стереотипи не завжди вербалізовані відкрито, але придатні для пізнавальної реконструкції і знакової репрезентації (Grochowski, 2003, с. 71).

Етностереотипи, або імаготипи – це «узагальнені, емоційно-насичені образи націй (етнічних груп), які стали загальноприйнятими, звичними, трафаретними», негативні й позитивні, які відображають уявлення про *Своїх* («автостереотипи») і *Чужих* («гетеростереотипи») (Пупурс, 2017, с. 53). Термінологічна антиномія *автостереотипи – гетеростереотипи* сформульована за аналогією до авто- і гетерообразів. Вони окреслюють стереотипи про *себе* та *Інших*. Амбівалентний в

⁵⁴ Переклад із англійського перекладу мій.

естетично-літературній оцінці стереотип забезпечує комунікацію, спрощуючи проблематику та базуючись на вкорінених у соціальній групі уявленнях і образах (Przybysz, 2007, с. 176). Лірссен розглядає національні стереотипи у складі етнообразу як *етнотипи* (Leerssen, 2000) – імагологічні образи націй, зафіксовані в культурних текстах і соціальній перцепції. Будний розглядає національний стереотип як культурний посередник, «їх неповноцінний еквівалент, своєрідний розпізнавальний знак» (2007, с. 55). Вознюк визначила такі функції національного стереотипу: інтегративну, оборонну, ідеологічну й політичну (Вознюк, 2008). Стереотип є «конструктом свідомості, який зберігає та передає інформацію про *Іншого*» (Вознюк, 2008, с. 63). Марія Моклиця пише про «мовні образні конструкти архаїчного походження – метафоричний, символічний, алегоричний» (2011, с. 135). Їх варто трактувати в імагологічному світлі як усталені мовні практики, шаблони для сприйняття, розуміння і впорядкування нової інформації. На мовному рівні стереотип реалізується у фраземах та ідіомах. Наприклад, євреї у західноукраїнській малій прозі XIX ст. представлені в ідіоматичній постаті «людської п'явки», жадібною, жорстокою людиною й ошуканця: «Жид брехнею живе, все з нас тягне»; «Жид ні сіє, ні оре, а обманом жиє»; «Труситься, як жид над грішми»; «Жид як не ошукає, то навіть і не пообідає»; «Жид був з неба, вірити му не треба» (ідіоми вміщено у збірнику паремій 1861 року) (Номис, 1993, с. 80). У них містяться характерні ознаки імаготипу: етнічна примітивізація, однобока оцінка, клішованість і штампи, ідіоматичність, передання з досвідом, міфотвірний характер. Певний, але чужий і деформований у часі (Вознюк, 2008, с. 63) досвід зіткнення із невідомим стає основою стереотипу. Стереотипи оберігають свідомість від небезпек *Чужого* і впорядковують знання про *imago mundi* – помислений світ. Позбавлені зв'язку з реальністю етнічні стереотипи й оперті на них етнообрази можна назвати, за Жаном Бодріаром, імагологічними симулякрами.

У художній літературі етнообраз не повинен дорівнювати етностереотипу. Таке можливо лише з наміру: в ідеологічно ангажованих, шовіністичних, наївно-спрimitивізованих, агітаційних чи гіперболізовано-комічних текстах. Присутність і зміст стереотипів у гетерообразі залежить від рівня знань однієї групи про другу.

Базова структура гетерообразу архетипна, наближена до бінарних опозицій *Своє-Чуже, добро-зло* та ін. За умови тотального незнання публіка «плутає звичне з дійсним» (Будний, 2007). Не пізнаючи інокультуру безпосередньо, людина звертається до штампів і стереотипів, покликається на сумнівний досвід попередніх поколінь. У цьому разі культурна й морально-етична оцінка не відповідатиме реальності. Фантазми й безкомпромісність національної аксіології породжують небезпечні тенденції, живлять ідеології конфлікту. Актуальний приклад – повномасштабне вторгнення Російської Федерації в Україну 24 лютого 2022 року. Ця колоніальна війна спирається на багаторічну пропаганду і викривлений образ України та світу в російському суспільстві, ксенофобію й ненависть росіян до *Інших*, їхню хворобливу образу на українців за відмову бути «одним народом» із росіянами, імперські фантазми й хибні уявлення про реальність. У ХХ столітті переконання, що всі євреї займаються окультизмом, шахраюють і змовилися проти християн, стало трампліном для нацистських убивств і появи таборів смерті. Стереотипи про народ тутсі в Руанді у 1994 році надихнули численніший народ хуту знищити за два місяці майже мільйон людей – своїх сусідів і знайомих. У світовій історії багато ілюстрацій, як імагологія втручається в реальність.

Літературний образ спільноти підпадає під дію «законів жанру». Жан Бодріяр в есеї «Симулякри і симуляція» окреслив чотири функції образу:

- 1) відображає (втілює) глибоку реальність;
- 2) приховує і спотворює дійсність;
- 3) маскує відсутність реальності;
- 4) не має зв'язку з реальністю і є чистою вигадкою, симулякром себе

(Бодріяр, 2004, с. 12).

Образ може творити власну реальність і «фальшивих богів». Викривлене уявлення про світ, підміна понять, віртуалізація – ці й інші проблеми стоять на порядку денному імагології. Етностереотипи стійкі в часі, легко поширюються, не потребують верифікації й нерідко несуть недостовірну чи небезпечну інформацію.

В імагологічному осмисленні тексту поняття етнічний образ розчленовується на *автообраз* (самообраз, або *автоімідж*) і *гетерообраз* (*гетероімідж*) (Будний,

Ільницький, 2008, с. 251). Автообраз містить зафіксовані в системі мовно-літературних засобів уявлення нації про власну ідентичність. Нерідко вони маскують реальність або видають бажане за дійсне. Гетерообраз переважно становить четвертий тип образу за Бодріаром: уявлення про інші нації не пов'язані з реальним досвідом. У художньому тексті автообраз корелює із гетерообразами, як 1:1, 1:2 і більше. Автор звертається до опису двох і більше спільнот, на тлі яких парадоксально відображає специфіку власної спільноти. Пажо зауважує: «Коли ідентичність устанавлюється, проблематика образу Іншого зникає» (2017, с. 148). Тому імагологія постулює динамічний характер літературних етнонаціональних образів. Вони можуть мати як реальний, так і фікційний характер, відповідно до чого змінюється структура й функції гетерообразу. Типологія гетерообразів охоплює форми втілення уявлень про *Інших*. Вони залежать від політичної ситуації, ступеню спорідненості / віддаленості, рівня цивілізаційного розвитку й численних факторів. Гетерообраз має просторовий вимір у координатах «центр-маргінес». За архетипним уявленням центр модерний і цивілізований, а маргінеси – територія природи, відсталого, архаїчного й екзотичного. Це протиставлення підпирає практики колоніалізму. Імперська парадигма розглядає «окультурення відсталих народів» як політичну й «моральну» ціль. Насправді дійшло до знищення (фізичного, асиміляції) колонізованих культур. У цьому місці наукові інтереси імагології перетинаються з постколоніальною критикою.

Основоположники імагології Карре і Гюйяр працювали з першим типом гетерообразів – «*іміджами-міражами*»: це розмиті, не пов'язані з реальністю, казково-фантастичні візії народів і країн. Нестабільну природу гетерообразів відкрили на етапі становлення імагології дослідники-германісти. Їм ішлося про те, що у XIX ст. європейський образ Німеччини асоціювався з країною високої культури, романтиків і філософії, свідчивши про *германофілію*. З початку XX ст., коли Німеччина мілітаризувалася, її літературний образ змінився в бік негативного сприйняття – *германофобії*. Як властиво ксенофобським уявленням, германофобія реалізувалася через «мову ненависті», карикатури і гротескові образи німців, сарказм тощо. На противагу динамічним етнообразам стереотипи мало змінюються

у тривалій перспективі. Етнічні образи трансформуються внаслідок зміни ставлення до нації, а не внутрішніх законів літератури. Це підтверджує особливу, екстралітературну сутність практик національної ідентифікації.

Питання самоідентифікації й ідентичності – це рушій політичної напруги й історичних катаклізмів. Її роль зберігається в сучасному мультикультурному, глобалізованому світі. Едвард Саїд у класичній праці «Культура й імперіалізм» розглянув самовизначення як універсальну для всіх культур діяльність, яка «має власну риторику, систему подій і авторитетів (наприклад, національні свята, кризові моменти, отці-засновники, базові тексти тощо) та власну внутрішню обізнаність» (2007, с. 78). Мас-культурна практика ідентифікації охоплює ритуали, традиційно-звичаєві норми, законодавство, релігію тощо. Центральну роль відіграє література, яка фіксує й закріплює етнообраз нації. У контексті дисертації зауважено, що єврейська культурна ідентичність пов'язана з релігійною ідентичністю і практикою юдаїзму. Переконливою є теза, що ідентичність євреїв текстуально оформлена, адже більшість національних архетипів та атрибутів вміщені в тексті Тори.

Міжетнічна (міжнаціональна, міжкультурна) взаємодія відбувається по-різному. Пажо виділив чотири типи імагологічних відношень між культурою–реципієнткою і реципійованою культурою: манії, фобії, філії та уніфікацію.

1) Сприйняття *Чужого* як вищого за *Своє* спричиняє *манію*. Її прикладом може бути «малоросійське» захоплення Російською імперією в пізньому XVIII ст.

2) Сприйняття *Чужої* культури як нижчої за *Свою*, другорядної породжує *фобію*. Цей тип ілюструє германофобія у французькій літературі кінця XIX ст. та українофобія в сучасному медійному дискурсі Росії.

3) Культурний обмін, взаємна повага, діалог культур з методом реконструкції й реінтерпретації, а не банального запозичення (властивого маніям) відповідають *філії*.

4) Реконструкція втрачених єдностей, або прагнення до злиття – це *уніфікація*. Її приклади: панславізм, космополітизм (2017, с. 139–145).

Манії, фобії й філії «служують зрозумілими, стабільними та постійними симптомами інтерпретації чужорідного простору, образу Іншого» (Пажо,

2017, с. 141). У концептуалізації імагологічних образів і діалогу культур важить поняття *міражу*. Його ввів в обіг Карре⁵⁵, наполягаючи на деформованому й нереальному образі Німеччини у французькій літературі. Міражі – це «оптичні ілюзії», викривлені етнонаціональні образи з надмірним опертям на стереотипи. Відповідність *Інших* культурним очікуванням забезпечує позитивну оцінку, а відмінності спричиняють нерозуміння і неприйняття. Українець Микола Гоголь став «великим російським письменником», адже писав російською – мовою метрополії, попри іманентний для його творчості український драматизм і колорит. Спроби талановитих письменників «Малоросії» писати забороненою українською мовою завершувалися невдало. Тож увага до соціокультурного контексту є запорукою об'єктивної оцінки в аналізі художньої літератури. Але розуміння культурних і побутових реалій не гарантує якісний підхід, якщо автор не цікавиться гетерогенною, амбівалентною «душею» *Інших*. У прозі Івана Франка ґрунтовно описано панораму єврейського життя на Галичині другої половини ХІХ ст. Франкові образи соціально зангажовані, позначені приматом національно-аксіологічного чинника. Але саме психологічні дослідження є фундаментом для ширшого міжкультурного діалогу й усвідомлення власної та іншої ідентичності.

З увагою до суб'єктивістської парадигми гуманітарного знання Лірссен теоритизує поняття про *метаімідж*, тобто уявлення про те, як нас мислять *Інші*. Цей фокус посилює роль реципієнта у формуванні етнонаціональних уявлень. Бернгард Вальденфельс у «Топографії Чужого» має справу з суб'єктом рецепції, якого він уміщає у свідомість самого адресата: «*Чужість*, яка визначається способом своєї доступності й не передбачає із самого початку надійну територію *Свого*, “свою сферу”, ми зустрічаємо не лише в інших, вона починається у своєму домі як чужість мене самого або як чужість нас самих» (2002, с. 21). Іманентна для людської свідомості *чужість* породжує самовідторгнення, екзистенціалістські пошуки, потребу пізнавати себе так само, як *Інших*, або ж у їхньому дзеркалі. Вальденфельс пише про дві опозиції, які відповідають цій філософській концепції: «*інтрасуб'єктивна чужість*» як протилежність до «*інтерсуб'єктивної чужості*» та

⁵⁵Carré, J.-M. (1947). *Les écrivains français et le mirage allemand, 1800–1940*. Paris: Boivin, DL.

«інтракультурна чужість» – бінарний відповідник «інтеркультурної чужості». Пажо переконує, що *Інше* завжди є другою мовою про себе й через етнообрази в літературі «проявляються моделі того, як суспільство себе бачить, визначає плюс уявляє» (Пажо, 2017, с. 117). Подібну думку висловив Наливайко: «Для кожного народу становить неабиякий інтерес, як його життя й історія сприймалися іншими народами, як ними оцінювалися і трактувалися. Особливо загострюється цей інтерес в переломні періоди життя того чи іншого народу, в періоди активізації процесів його самоусвідомлення і самоствердження» (1998, с. 5). Без існування й осмислення *Іншого* суб'єкт не здатний ідентифікувати кордони власного буття. Ця теза резонує з «поверненням» суб'єкта в філософію ХХ ст., на яке вплинула концепція Поля Рікера. У праці «Сам як Інший» філософ наголошує: «Усе матиме зовсім інший вигляд, якщо зведемо до пари іншість із самістю. Іншість, котра не є, – або не є тільки порівняльною, як це відображено нашим заголовком, це така іншість, яка могла би виступати конститутивом самості» (Рікер, 2000, с. 10). Розуміння культур сприяє кращому самоусвідомленню. Після повороту від есенціалізму до конструктивізму поняття діалогу культур стало пріоритетним. Лотман виділив дві спонуки до пошуку і встановлення контакту з будь-чим і будь-ким: цікавість до зрозумілого й відомого (пошуки *Свого*) й потреба у незрозумілому, невідомому й незвичайному (пошуки *Чужого*) (2009, с. 198). Будний висновує, що кожна культура меншою чи більшою мірою відкрита для впливів *Іншого* (2007, с. 58). Це проявляється в розвитку перекладознавства, культурній глокалізації, «явищах гібридизації, креолізації та гомогенізації культур» (Przybysz, 2007, с. 176), поглибленні євроінтеграційних процесів у Європі з одночасною актуалізацією рухів за від'єднання тощо. З діалогічною парадигмою гуманітаристики корелює ідея взаємозалежності та взаємодії автообразу й гетерообразів: за Дизеринком, «“образ іншої землі”, у кінцевому рахунку, базувався на образі власної країни. Інакше кажучи, гетероїміджі й автоїміджі поєднані» («Літературна компаративістика...», 2011, с. 390). Між творцем гетерообразу і «зображуваним Іншим завжди існує певна напруга, коли кожен обстоює власну правду, хоча й стоять обоє на тому, що їх об'єднує і дає надію на взаємність, а саме: на любові до спільної землі й

неминучому діалозі між “моєю” і “твоєю” культурами» (Будний, 2007, с. 59). Будь-яке зображення *Інших* завжди суб’єктивне.

Конфлікт і діалог – головні форми інтеракції між *Своїм-Чужим-Іншим*. Міжкультурна взаємодія активізує «...бінарну структуралізацію світу на свій і чужий простір, свою і чужу культуру» («Літературна компаративістика...», ч. II, 2011, с. 16), але тільки так культури можуть визначити себе як «нормальні». Діалогічна атмосфера формується через «внесення до простору *Чужого* невластивої йому системи координат» (Оляндер, 2011, с. 176). Комплекс уявлень про інонаціональне, які є «координатами *Чужого*», містить специфічні характеристики, такі, як: аномальність, дивина, ворожість, недорозвинутість, шкідливість, небезпека, екзотика тощо. Створені уявою ознаки сприймають як іманентні. Артур Малиновський у монографії «Антропология української прози першої половини XIX століття. Культурні трансфери» вказує на «зростальну діалогічність» української літератури, яка «поступово долає стан культурної амнезії, просторової та ідеологічної замкненості і рухається назустріч міжнаціональним контактам, сусідствам з іншим як передумові самопроявлення» (2022, с. 34). Він фокусується на понятті «культурного трансферу» як культурного переміщення, практики, ритуалу, способу взаємодії культур і культурного обміну.

Дослідники наголошують на ролі авторської позиції в імагологічному конструюванні *інообразів* (Погребняк, 2015). Олена Погребняк справедливо акцентує, що сьогодні імагологія спирається на принцип відповідальності автора за спродукований ним образ *Іншого* (2015, с. 6). Кожна рецепція об’єктивного світу є суб’єктивною, адже її ініціює індивідум: «найоб’єктивніші» інтерпретації існують у призмі суб’єктивного враження. Втім, проблема автора не зникає: наприклад, Ірина Пупурс вирішує її введенням додаткових термінів *імагологічна позиція* та *імагологічний кут зору* (в авторки – «імагологічна точка зору»), які характеризують авторську інтенційну свідомість у процесі конструювання етнообразів. На думку дослідниці, *імагологічна позиція* (*імагопозиція*) позначає «вплив соціального статусу автора на його сприймання Іншого», «соціалізоване сприймання Іншого», «соціально-психологічний кут зору на Інше» (2017, с. 34), а *імагологічний кут*

(«точка») зору – це позиція сприймання *Інших* «крізь власну національну ідентичність» (2017, с. 43). Міркуючи про долання етностереотипів, Ольга Вознюк розглядає «виховну» функцію літератури в тому сенсі, що етнообрази «впливають на свідомість читача та на його культурософську візію світу» (2008, с. 64). На її думку, в художній літературі головну роль відіграє авторська інтенція, позаяк автор «ретранслює літературний етнообраз Іншого у суспільство» (Вознюк, 2008, с. 64).

Терміносистема імагології розширюється з появою нових концептів. У літературознавстві звертаються до понять *імагеми*, *імаготема*, *імагомотиву*, *імагопоетики* та ін. Лірссен тлумачив імагему як полярний елемент імаготипу («Літературна компаративістика...», 2011, с. 373). Ірина Пупурс сформулювала дефініцію імагеми як мінімальної одиниці імаготипу: це «група різноматичних мовних одиниць, яка формує образ Іншого, або, кажучи інакше, географічні, природничі, архітектурні, міфологічні, соціальні, релігійні та інші складові-лексеми геокультурного імаго Іншого» (2017, с. 33). Згідно з пропозицією дослідниці, назва етносу, національно забарвлене ім'я і прізвище – це імагеми. Спираючись на міркування Будного про суперечливість національних стереотипів («їхні найхарактерніші атрибути містять власні опозиції» (2007, с. 56), імагема видається поляризованим компонентом імаготипу. Її може проілюструвати імаготип про гостинних українців, який парадоксально поєднує імагеми гостинності, індивідуалізму й заздрості. *Імаготема*, або ж *імагологічна тема* (М. Швідерська, Анастасія Церковна та ін.) має витоки у традиційній поезиці. Це глобальний аспект етнічної репрезентації, який містить імагеми, імагомотиви й інші елементи (як-от, імаготема «українськість»). *Імагомотив*, або *імагологічний мотив* – спроба дослідниці Євгенії Папілової переосмислити усталене поняття мотиву. *Імагологічні мотиви*, на її думку, втілюють споріднені характеристики етнонаціональних образів, які циркулюють у різних творах літератури та культури (2014). Юлія Ковальчук інтерпретує імагомотив як базовий тематичний компонент етнічного образу, який «відтворюється у текстах і формує літературну традицію репрезентації конкретного народу чи країни» (2018, с. 2). Вважаємо, що це явище споріднене з терміном класичної поезики «мандрівний мотив». Ірина Пупурс пише про імагопоетику, яку

вважає «авторською текстуальною стратегією щодо Іншого» (2017, с. 33).

Отже, в імагологічних студіях напрацьовано систему термінів і понять для осмислення етнічних образів, імаготипів та їхніх структурних компонентів, а також явищ і процесів ідентифікації й міжкультурної взаємодії. У дисертації переважно використані терміни *імагологія*, *етнічний образ*, *етнообраз*, *єврейський образ* (без уточнення «етнічний»), *імаготип*, *культурний* (як контекстуальний синонім понять *етнічний*, *етнокультурний*, *національний*), *автообраз* – *гетерообраз*, *імаготема*.

1.1.3. Стратегії імагологічного аналізу літератури

Науковим завданням імагології є вироблення і накопичення методологічних стратегій для дослідження художнього тексту. Мартін Беллер вважає, що літературні тексти документують соціальні процеси, «для яких водночас слугують прихистком риторичних боєприпасів» («Літературна компаративістика...», 2011, с. 381). Це дає змогу простежувати у літературі відбиток соціокультурної реальності й текстові, риторичні практики вербалізації актуальних процесів. Лірссен переконує, що мета дослідження образів – це «теорія культурних чи національних стереотипів, а не теорія культурної або національної ідентичності» і що імагологічне дослідження обмежене «текстом та інтертекстом» («Літературна компаративістика...», 2011, с. 370). Учений заохочує аналізувати текстові стратегії й дискурс етнонаціональних репрезентацій, «інтертекст національної репрезентації як троп». Ідеться про комбінацію літературних і культурних текстів, кодів, позалітературного контексту. Інтертекст об'єднаний навколо ядра етнонаціонального. Попри скептицизм Лірссена до ідентичнісних аспектів, застосований у дисертації імагологічний аналіз враховує поза літературні, зокрема, суспільно-політичні чинники. Як слушно відзначив Сергій Романов, у дослідженні літератури варто «враховувати міру залучення / втручання автора в усі соціально значущі (громадсько-політичні практики, релігійні доктрини, науково-філософські теорії тощо)» разом із власне літературними й естетичними аспектами (2021, с. 173). Через художнє омовлення й перехід у семіосферу конкретного твору інтертекст трансформується в гомогенне літературне явище. «Інтертекстуальну тропікальність» етноіміджів у художній літературі Лірссен вважає доказом того, що

образи «працюють, набувають ефективності в культурно комунікативному полі» («Літературна компаративістика...», 2011, с. 369). За Лірссеном, стратегія дослідження передбачає: контекстуалізацію інтертексту-тропа, визначення жанрових конвенцій, модусу зображення, «статусу, оприявнення і функцій національних тропів». Імаголог пропонує застосовувати інтертекстуальний, інтерпретаційний, історичний і прагматико-функційний підходи. Останній повинен забезпечити вивчення проблем рецепції тексту і його впливів на цільову аудиторію («Літературна компаративістика...», 2011, с. 370).

Пажо формулює методологічну стратегію імагології в авторському виразі «слово-ієрархічність-канва». На його думку, етнічний образ слід розглядати поза реальним контекстом, шукаючи схеми й моделі, які передують йому в культурі. На першому етапі імагологічного аналізу необхідно дослідити лексичний пласт тексту. Слід звернути увагу на сліди явищ, які апелюють до *Іншого*: циклічність, повторення, лексичні випадковості, обмовки, лексичний автоматизм у позначенні *чужого* простору й часу і лексику, яка описує зовнішність і психологію персонажів, їхні імена тощо (Пажо, 2017). На «ієрархічному» етапі застосовуємо структуралістський аналіз, щоб визначити опозиції на основі протиставлення *я-Інший*, з'ясувати «основні тематичні єдності» і всі місця, які містять мовні «елементи-каталізатори» інообразу (Пажо, 2017). Йдеться про яскраві описи, тропи, деталі, які творять образ *Чужих*. Компаративіст вимагає аналізувати етнообраз узгоджено з часопросторовими характеристиками тексту (Пажо, 2017, с. 133). Тобто звертати увагу на символічне значення, позитивні й негативні конотації місць і просторів. Структурний підхід дозволить ідентифікувати: способи і прийоми (ре)організації *чужого* простору в тексті, його модальності, «численні дихотомії, що походять із уявлень про нього (який рух тут переважає: епіфанічний чи катаморфний?); усі можливі бінарності та їхні літературні транскрипції; принципи розчленування простору на основі опозиції “я / інший”» (Пажо, 2017, с. 132). Пажо членує *чужий* простір у художньому тексті, визначає його модальність і спрямованість у символічній вертикалі «священне-пекельне», систему опозицій, які характеризують цей простір.

Папілова зауважує, що художні (в її випадку німецькі) образи можна інтерпретувати, виходячи «з їх місця в образній системі, участі в сюжетній дії і мовної деталізації» (2014). На думку компаративістки, імагологічний аналіз літератури виокремлює «ціннісно осмислені константні риси етнотипу будь-якої нації (культури), що реалізуються як “мотиви” в художній літературі» (2014). До способів художнього вираження етностереотипу Папілова зарахувала: літературний жанр; хронотоп; присутність і роль персонажа-іноземця у художній системі твору; національну належність, соціальний статус, ступінь асимільованості та індивідуалізації, національну самосвідомість персонажів, предметні деталі тощо; стереотипні мовні елементи в тексті; повторюваність характеристик певного етностереотипу у різних авторів, яка дає підстави стверджувати про існування відповідних імагологічних мотивів. Важливо розмежовувати стереотипи автора, наратора й персонажів, адже вони можуть не збігатися.

Дослідження «Boundaries of Jewish Identity» («Межі єврейської ідентичності») ⁵⁶ (2010) сфокусоване на з'ясуванні способів літературної реалізації стереотипів і письменницької роботи з ними. В авторській візії може йтися про схвалення, пародію, виставляння «на показ», трансформацію упередження відповідно до запитів аудиторії. Важливо, якими маркерами письменник послуговується для конструювання літературного образу групи. Це підтверджує значення інтертекстуальності, яка в імагології апелює до регулярної циркуляції імаготипу в культурі та його спрощення через повторення й перегуки між різними репрезентаціями. Письменник може вживати стереотип свідомо або ж покликатися на попередню традицію. Варто вивчати масштаб спорідненості авторських ідей із корпусом інших текстів: «Немає сумніву, що пропаговані у літературі образи за століття відіграли вирішальну роль у формуванні культурних ідентичностей, розвитку етнічної обізнаності і навіть активізації націоналістичних рухів. Тому важливо оцінювати не тільки те, як письменники/ -ці адаптують стереотипи, а й як функціонує їхня творчість і як сприйнята читацькою аудиторією» (Glenn, Sokoloff, 2010, с. 44).

⁵⁶Glenn, S. A.& Sokoloff, N. B. (2010). *Boundaries of Jewish Identity*. Seattle: University of Washington Press.

Вивчаючи в літературі способи імагологічної взаємодії, Луїза Оляндер виокремила фундаментальну антиномію «тяжіння-відштовхування». На її основі виникають культурні і літературні впливи, епігонство, культурний діалог як тяжіння до *Свого* через сприйняття *Чужого*. По той бік опинилася радикальна форма відштовхування – агресія інокультури, яка водночас є «актом її самогубства» (Оляндер, 2011, с. 181).

Тож мета імагології полягає в «деконструкції національних стереотипів, деміфологізації та деідеологізації образів» (Ковальчук, 2018, с. 56). Ці три «де-» можна розглядати як стратегії безпосередньої роботи з етнообрами. З-поміж актуальних завдань імагології: деконструкція етнонаціональних стереотипів, аналіз принципів зображення етнообразів і каналів поширення імагологічної інформації, еволюції етнонаціональних уявлень, увага до рецепції. У контексті «повернення суб'єкта» йдеться про реконструкцію авторської картини світу, зокрема в етнонаціональних параметрах. Для вирішення цих питань імагологія використовує інструментарій сучасного літературознавства. Будний (2007) розрізняє контактологічний і типологічний методи для вивчення літературних етнообразів, рецептивно-естетичний і дискурсивний підходи. Пупурс виокремила імагологічний метод, не деталізуючи його, а також порівняльно-типологічний, генетико-контактологічний, інтертекстуальний, міждисциплінарний, інтерпретаційний, постколоніальний та інші (2017, с. 18). Методи і стратегії доцільно залучати комплексом, відповідно до специфіки художнього тексту.

1.1.4. Роль художнього простору в дослідженнях етнокультурного образу

Простір відіграє важливу роль у літературному конструюванні ідентичності: «Одним із головних напрямів нарації нації засобами літератури є витворення системи національних просторів, які зазвичай розуміють як поєднання своєрідності природи і культурного ландшафту» (Вісич, 2023, с. 257). Осмислюючи етноси й культури, ми локалізуємо й ідентифікуємо їх територіально. Переакцентування дослідницької уваги з історичного на топографічний, просторовий аспект, з історизму – на географію відбулося внаслідок так зв. «просторового повороту» в гуманітаристиці 1970-х. З-поміж інших його каталізували зрушення у філософії

XX ст. Мішель Фуко в низці робіт, зокрема, лекції «Про інші простори» (1967) і виступі «Утопія і простір» (1966) критикує пріоритет часу в дослідницькій парадигмі. З його слів, людство зацікавлене питанням простору, а не історії. Розглядаючи соціальний контекст простору та зв'язки між ним і владою, філософ вивів поняття «гетеротопії». У складі гетеротопії фізичне місце насичується соціальним та ідеологічним змістом (Foucault, 1984, с. 1–9). Гетеротопія – це складний простір, який змінює синхронність часу, викривляє простори навколо й деформує людську ідентичність (цвинтар, в'язниця, бібліотека). Осмислюючи непрості з антропологічної перспективи місця, Марк Оже згодом ввів поняття «не-місця», тобто транзитних зон, які позбавлені вагомого соціального й культурного змісту, ідентичності й історії, позначені анонімними контактами (аеропорт, залізничний вокзал) (Auge, 1995).

Польська літературознавиця Ельжбета Рибіцька виокремила сім тенденцій, які породив топографічний поворот (цит. за Вірою Романишин; 2017, с. 55–56):

- «текстуалізація простору й упросторення тексту» (с. 55);
- поняття транзитного простору як не-місця у класифікації Марка Оже;
- поняття гетеротопії Фуко як приклад «зрощення» історії та географії;
- увага до ідентичностей суб'єкта, що взаємодіє з місцем;
- інтерес до гібридних просторів і пограниччя;
- перехід від онтології до ідеологій – від поетики простору до політики місця;
- утвердження перформативної функції літератури, яка означає простір.

Філософсько-концептуальні й дослідницькі засади студій простору в літературі сформульовані у міждисциплінарному полі, де літературознавство, географія, архітектура, філософія, антропологія, цифрові й інші дисципліни взаємно підсилюють одна одну. У літературознавчій перспективі простір читають як текст. За Робертом Таллі, текст і мова, якою описують простір, виразно просторові (Tally, 2019, с. 16–17), вони створюють місця, семантизуючи їх і формуючи зв'язки й відношення між ними (Там само, с. 20). Дихотомія «простір у літературі» / «література у просторі» характеризується розмаїттям виражень, з-поміж яких можуть бути: семіотичний простір тексту, простір художньої репрезентації, простір

як культурний код літератури, літературні топографії, які віддзеркалюють простір у репрезентаціях тощо (Škulj, 2004, с. 21–22). Окремо звертають увагу на міметичний простір, тобто той, що описаний у будь-якому тексті (Ryan, 2022, с. 1). Між реальним простором і текстом як категоріями об'єктивного й суб'єктивного існує напруженість. Едвард Соя намагається вирішити її введенням поняття «третього простору» (*thirdspace*), де «першим простором» є фізична географія, а «другим» – особисті уявлення про неї. Третій простір, на його думку, пов'язує об'єктивне й суб'єктивне, реальне й уявне, тіло і розум (Soja, 1996, с. 56–57). Бертран Вестфаль наголошує на принциповій відмінності між перцепцією і репрезентацією простору (Westphal, 2011, с. 1). Джонатан Флатлі пише про *афективне мапування* й *афективні мапи*, які відображають специфічний досвід читача, зануреного у простір художнього тексту. Йдеться про те, що література не стільки репрезентує стабільний ландшафт, як забезпечує відчуття орієнтації і праву мобільність (Flatley, 2008, с. 7). З міркувань Флатлі можна виснувати, що проблема простору в літературі актуалізує питання рецепції, а художній простір нерозривно пов'язує історію й географію. Таллі наполягає на концепті *топофренії*, тобто врахуванні постійної присутності простору й суб'єктивної заангажованості простором, відношень суб'єктів до простору під час аналізу художньої літератури (Tally, 2019, с. 38). Отже, в межах літературознавчого дослідження етнічних образів доцільно аналізувати різноаспектні відношення тексту і простору.

Польський літературознавець Януш Славінський розглядає художній простір у семантичному аспекті. Простір у літературі репрезентований через опис, декорації й додаткові сенси. Опис має бути не лише формальним, а й семантизованим. Декорації впливають на внутрішню драматургію тексту, мають визначальну функцію (розмежування, поділ, класифікація), а також функціують як комунікаційна стратегія між суб'єктом і реципієнтом. Додаткові сенси й конотації простору з'являються внаслідок символічного маркування локацій, територій, географічних образів. Отже, пейзаж у творі віддзеркалює психологічний та емоційний стан, а місце проживання вказує на соціальний статус.

Славінський пропонує сім схем, або підходів до літературознавчого

осмислення художнього простору:

1) простір є принципом організації твору, елементом його композиційно-тематичної структури та стилістики;

2) в аспекті історичної поетики простір реалізується через композиційні схеми, конвенції відповідно до часу, стилю, жанру тощо;

3) у плані лексики простір виражений через семантичні поля, мовну експресію художнього твору;

4) культурні й суспільні досягнення, звичаї, трансформації впливають на специфіку літературного образотворення простору;

5) простір реалізується через архетипні образи: дорогу, протиставлення на зразок «верх-низ», що походять з ідей Юнга і Башляра;

6) філософська концепція літературного простору трактує його як осмислення чи переозначення реального фізичного простору, з увагою до відстаней, просторового розміщення предметів тощо;

7) художня література належить до просторової системи: не лише містить простір, а й розташована в ньому. Структура літературного твору, його нарація, композиція, дійові особи, інші елементи визначені через простір, морфологічно (Sławiński, 1978, с. 9–22).

Імагологічний аналіз прив'язують до геокультурного аспекту існування нації (географічно-кліматичний детермінізм). Уявлення про євреїв фокусують його територіально в контексті біблійної топографії (топоси Єрусалима, гори Синай, ріки Йордан та ін.). У новому часі образ євреїв прив'язаний до топосу містечка-штетла, рідше – іншої локації: хутора, єврейської аграрної колонії тощо. Вирішальною є роль меж і фронтирів у внутрішньому членуванні полікультурного простору. Але важить фактор сусідства: «територіальна близькість етнічно *Іншого* дає можливість безпосереднього спілкування з Ним, що створює комунікативний акт на основі розуміння *Іншого*» (Вознюк, 2010, с. 1–2). Для осмислення українсько-єврейських контактів будуть корисні праці з теорії фронтирів, дослідження «літератури пограниччя», межових просторів і культур. «Перехрестя географії та культури є полем, в межах якого у літературознавстві сформувався напрям геопоетичних студій,

що тісно пов'язаний з імагологією, – пише Світлана Кочерга. – Опозиція *свого* і *чужого* зазвичай передбачає наявність локусів, де конфлікт між різним стирається, або принаймні стає не таким гострим. Саме такий тип співіснування притаманний прикордонню, що стає “мостом” між двома берегами, а його функціонування потребує апріорного консенсусу» (2020, с. 4). Літературі пограниччя властиве «аксіологічно амбівалентне бачення світу, тобто тут перетинаються і співіснують кардинально протилежні розуміння “своєї” і “чужої” території» (Брацка, 2005, с. 11). В аналізі літературних репрезентацій єврейського світу кінця XIX – перших десятиліть XX ст. варто враховувати аспекти пограничного дискурсу. Єврейсько-українське сусідство у спільному просторі й історії передбачало межі між двома світами. По суті, єврейський простір кінця XIX – перших десятиріч XX ст. вмонтовано в український національний простір *Свого*. Це спонукає шукати «єврейський національний характер» не у просторовій ідентичності, а у викривленнях контурів власного простору, текстуально оформлених міфах і стереотипах, включно з біблійними. Досвід знайомства з єврейською культурою і життям алегорично можна означити як «привідкриття штори». Отож, на першому плані опиняється дивне, гротесково-смішне, а потім з'являється усвідомлений інтерес до відмінностей. У малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст. віддзеркалилася складна взаємодія літературного і соціального. Тексти засвідчують і «негативні образи зрадників, підлабузників і підприємців-хижаків, що викликають у читача обурення та зневагу», і «образи добродесних євреїв, трудівників і торговців, які заслуговують на співчуття і повагу» (Колесник, 2016, с. 34). Уявлення про євреїв-блукальців можна розглянути як імагологічну проблему. «Безґрунтянський» статус, виражений в архетипі Агасфера, конфліктує з імаготипом-компонентою українського автостеретипу про хліборобську прив'язаність до землі. За свідченнями Майка Йогансена, Я. Німчонка та інших авторів, які писали про єврейські аграрні колонії, виселені на степову цілину євреї швидко адаптувалися до сільськогосподарської праці. Це ілюструє факт, що імаготипи відрізняються від реальності, але впливають на символічне сприйняття.

Отож, у вивченні культурних спільнот і міжкультурних взаємин доцільно

використовувати набуток міждисциплінарних студій простору в літературі й культурі. У дисертації вжито поняття «геопоетика», «студії простору» і «студії програниччя», «урбаністика», «урбаністичні студії» й ін., які з обережністю й умовністю узагальнено в терміні «геопоетичні студії».

Термін *геопоетика* вперше вжив в авторському «містично-геопоетичному» значенні Кеннет Вайт (1936–2023), шотландсько-французький есеїст і поет. На розвиток галузі вплинув наприкінці ХХ століття Ігор Сід (н. 1963), поет і культуролог родом із Автономної Республіки Крим, організатор Боспорських форумів сучасної культури на півострові з 1996 року. У 2013 році, до початку російсько-української війни, у Кримському клубі вийшла перша антологія геопоетичних текстів з творами Сіда, Вайта, українських письменників Юрія Андруховича, Володимира Єшкілева, Сергія Жадана та ін. У статті 2014 року Сід писав, що «проблема Криму» була значною мірою геопоетичною. З цього він припустив неможливість повернення Криму до України як «відрізаного чужорідного органа»: «...З погляду “художньої” геопоетики Крим постає від початку історично відірваним від України. З позиції геопоетики наукової і геопоетики прикладної спостерігаємо ту ж картину» (Сід, 2014). У статті Сіда відчитуємо маніпулятивне виправдання злочинів РФ засобами геопоетики. Російська Федерація вторгнулася в український Крим та окупувала його, порушивши міжнародні закони і принцип непорушності європейських кордонів у пост-ялтинську добу. Російська наука, література і культура в цілому століттями працюють на обґрунтування й виправдання російського імперіалізму. Проте зауважений Сідом ракурс актуалізує проблему геокультурної окупації. Адже кримські геопоетичні дослідження переважно перемістилися в поле окупаційної російської науки. У 2015 році, після окупації півострова, «в екзилі» в Острозькій академії на Рівненщині з'явився літературно-науковий альманах «Геопоетичні студії». Його заснувала науковиця і діячка культури Криму проф. Світлана Кочерга. З 2018 року редакторкою альманаху була дисертантка Христина Семерин. Перші випуски мали акцент на кримській тематиці. У 2020 році серію альманахів доповнив електронний академічний журнал «Geopoetical Studies». Тож актуалізація кримської теми в українській літературі

(літературний конкурс «Кримський інжир», роман «За Перекопом є земля» Анастасії Левкової та ін.), культурі й публічному просторі (культурні проєкти Кримської платформи, подкаст «Це про нас» на Громадському радіо тощо), дослідження («Під знаком Криму (українська література ХІХ і першої третини ХХ сторіч») та інші праці Світлани Кочерги), розробка навчальних курсів (наукова й викладацька діяльність проф. Світлани Кочерги, просвітницький курс ProKрым тощо) позитивно впливають на повернення Криму до України в геопоетичному сенсі.

Наукова концептуалізація літературознавчої геопоетики в Україні й за межами продовжується у працях Ігоря Бондара-Терещенка⁵⁷, Нонни Копистянської⁵⁸, Ельжбети Рибіцької⁵⁹, Ярослава Поліщука^{60,61}, Світлани Кочерги⁶², Олени Бровко⁶³, Івана Монолатія та ін. Феномен міста й локальних текстів у літературі досліджують Тамара Гундорова⁶⁴, Стефанія Андрусів⁶⁵, Віра Фоменко⁶⁶, Луїза Оляндер⁶⁷, Віра Агеєва⁶⁸, Олексій Кискін⁶⁹, Ольга Харлан⁷⁰ та ін. З'являються нові дисертації з тем геопоетики і пограниччя, наприклад: Любомири Айзенбрата⁷¹ (2019), Наталії Бабюк⁷²

⁵⁷ Бондар-Терещенко, І. (2005). *Остмодерн: геопоетика, психологія, влада*. Тернопіль: Навчальна книга–Богдан.

⁵⁸ Копистянська, Н. (2012). *Час і простір у мистецтві слова*. Львів: ПАІС.

⁵⁹ Rybicka, E. (2014). *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych "Universitas."

⁶⁰ Поліщук, Я. (2018). *Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі*. Чернівці: Книги – ХХІ.

⁶¹ Поліщук, Я. (2008). *Література як геокультурний проєкт*. Київ: Академвидав.

⁶² Кочерга, С. (2001). *Південний берег Криму в житті і творчості українських письменників ХІХ ст.* Ялта.

⁶³ Бровко, О. (2020). Карта-і-територія сучасної геопоетики: джерела і художня практика. *Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка*, 4, 113-120.

⁶⁴ Гундорова, Т. (2000). У колиці міфу, або Топос Києва в літературі українського модернізму. *Київська старовина*, 6, 74–82.

⁶⁵ Андрусів, С. (2000). *Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років ХХ ст.* Тернопіль: Джура.

⁶⁶ Фоменко, В. (2007). *Місто і література: українська візія*. Луганськ: Знання.

⁶⁷ Оляндер, Л. (2008). *Волинський текст в українській та польській літературах (ХІХ–ХХ ст.)*. Луцьк.

⁶⁸ Агеєва, В. (2003). Місто як об'єкт бажання В Агеєва В. *Жіночий простір: феміністичний дискурс українського модернізму* (с. 93–100). Київ: Факт.

⁶⁹ Кискін, О. (2006). *Урбаністичний хронотоп в постмодерністському романі*. [Дис. канд. філол. наук: 10.01.06, НАН України. Ін-т л-ри ім. Т.Г.Шевченка]. Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського.

⁷⁰ Харлан, О. (2014). Топос Аркадії в українській і польській прозі міжвоєнного двадцятиліття. *Синопсис: текст, контекст, медіа*, 2 (6), <https://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/89>

⁷¹ Айзенбрата, Л. (2019). *Концепт галицького літературного пограниччя (на матеріалі малої прози М. Яцкова, Й. Рота, Б. Шульця)*. [Дис. канд. філол. наук: 10.01.06, Київ. ун-т ім. Бориса Грінченка]. Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського.

⁷² Бабюк, Н. (2019). *Топос міста у прозі Ірини Вільде*. [Дис. канд. філол. наук: 10.01.01, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича]. Чтиво.

(2019), Віри Романишин⁷³ (2017), Мар'яни Штогрин⁷⁴ (2016), Олександра Грищенко⁷⁵ (2016) та ін. Геопоетичний дискурс виписаний в українській і ширше східноєвропейських літературах (Ольга Токарчук, Юрій Андрухович, Софія Андрухович, Василь Махно, Макс Кідрук, Марина Гримич та ін.).

Просторовий аспект займає центральне місце в малій прозі Івана Нечуя-Левицького, Івана Франка, Майка Йогансена, Валеріана Підмогильного, Ольги Кобилянської, Миколи Хвильового, Олекси Копиленка, Віктора Домонтовича, Юрія Косача та багатьох ін. Художній простір у малій прозі цього періоду досліджують Олександра Гонюк⁷⁶, Світлана Ленська⁷⁷, Світлана Луцій⁷⁸, Інна Шкоріна⁷⁹, Надія Колошук⁸⁰, Віра Фоменко та ін. Ярослав Поліщук оперує поняттями *літературна топографія, літературне топографування* (2018), які звучать у цій дисертації: з-поміж її головних цілей є топографування єврейського світу в українській малій прозі. Олександра Гонюк виокремила особливості хронотопу в малих прозових жанрах: сконденсованість, фрагментарність, замкненість (2016, с. 192). Надія Колошук звертає увагу на тоді ще мало проговорений топос «міста малого»⁸¹ у прозі письменства доби Розстріляного відродження (2009, с. 259–260). Цей образ з'являється в короткій прозі Михайла Івченка, Аркадія Любченка, Мирослава Ірчана, Уласа Самчука та ін. У містечках вирує мультикультурне життя. У деяких склався єврейський штетл як соціокультурне й урбаністичне явище. Дослідження малого міста в короткій прозі на єврейські теми дасть змогу комплексно

⁷³ Романишин, В. (2017). *Проблеми теорії часопростору міста в літературі (на матеріалі творчості Бруно Шульца та Дебори Фогель)*. [Дис. канд. філол. наук: 10.01.06, Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича]. Чтиво.

⁷⁴ Штогрин, М. (2016). *Урбаністичні топоси сучасної української літератури: традиції та трансформації (2000-2014 рр.)*. [Дис. канд. філол. наук: 10.01.01, Київ. ун-т ім. Бориса Грінченка]. Чтиво.

⁷⁵ Грищенко, О. (2016). *Моделі урбаністичного простору в сучасній українській прозі*. [Дис. канд. філол. наук: 10.01.01, Національний університет «Киево-Могилянська академія»]. eKMAIR.

⁷⁶ Гонюк, О. (2016). Специфіка художнього хронотопу в малій прозі Осипа Маковоя. В Н. І. Заверталюк (наук. ред.) та ін. *Таїни художнього тексту (до проблеми поетики художнього тексту)* : зб. наук. праць. (с. 191–196), 14, 19. Дніпро: Ліра.

⁷⁷ Ленська, С. (2014). *Українська мала проза 1920 – 1960-х років: на перетині жанру і стилю*. Полтава.

⁷⁸ Луцій, С. (2012). Образ міста в прозі Валер'яна Підмогильного. *Рідний край : науковий публіцистичний художньо-літературний альманах*, 2(27), 110–117.

⁷⁹ Шкоріна, І. (2010). Концепт міста й бінарна опозиція «місто / село» у хронотопі Слісаренкової прози. *Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст.*, XXIII, ч. 3, 142–151.

⁸⁰ Колошук, Н. (2009). «Місто мале...» (Є. Плужник): топоси малих міст і містечок в українській літературі «Розстріляного Відродження» (на матеріалі прози І. Багряного та Б. Антоненка-Давидовича). *Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст.*, XXII, 256–266.

⁸¹ Відсилає до вірша Євгена Плужника «Місто мале. На дзвіницю злізти...» (1927).

проаналізувати образи єврейського світу в українській рецепції.

В Україні активно розвиваються студії пограниччя, які в літературознавстві представлені працями Ростислава Радишевського⁸², Олексія Сухомлинова^{83,84}, Юрія Барабаша⁸⁵, Володимира Єршова та ін. Особливим інтересом позначені українсько-польське, українсько-єврейсько-польське, закарпатське, буковинське й інші культурні помежів'я. Пограничні студії репрезентують філософську модерністську дихотомію «центр-периферія», яка реактуалізована через увагу до маргінесів культури, міждисциплінарності, релятивності. Парадигма пограниччя як «тигля культур», за визначенням Олексія Сухомлинова, доречна для осмислення мультикультурної, лімітрофної (Кривицька, 2016) України, розташованої на перехресті концептуальних Сходу і Заходу, географічних Європи та Азії, геополітичних Європи/Заходу і Росії. Сформульована Фредериком Тернером теорія «фронтиру» як перехідної прикордонної зони між США й Мексикою переросла в дослідження пограниччя – динамічної території «між» із інтенсивним культурним обміном і взаємовпливами. Його розглядають як контактну зону, де формується «інтегративний (порубіжний) тип культури» (Кривицька, 2016, с. 299). Цей концепт має літературознавчі й універсальні гуманістичні виміри. Пограниччя відбиває «глибинні палімпсести сучасних цивілізацій і культур, імперативом якої є “дифузія” кордонів і визнання спільності територій різних народів та етносів» (Сухомлинов, 2012, с. 6). Мультикультурне й гетерогенне, попри «притаманну йому конфліктогенність», пограниччя передбачає контакт, культурну інтерференцію й діалог (Там само). Літературний образ пограниччя віддзеркалює «узагальнену авторсько-особисту рефлексію лімінального простору» та його культури. Сухомлинов проблематизує антропологічний фокус у вивченні пограниччя, застосований у третьому розділі дисертації. З його слів, ідеться про визначений людиною простір, осмислений і творений спільнотою традиційної культури. Кожна

⁸² Радишевський, Р. (2009). *Українсько-польське пограниччя: сарматизм, бароко, діалог культур*. Київ: Леся.

⁸³ Сухомлинов, О. (2012). *Етнокультурний дискурс у літературі польсько-українського пограниччя ХХ століття*. Донецьк: ЛАНДОН-XXI.

⁸⁴ Сухомлинов, О. (2020). *Культурні пограниччя: Новий погляд на стару проблему*. Дніпро: «Середняк Т. К.».

⁸⁵ Барабаш, Ю. (2020). Чуже–Інакше–Своє. Етнокультурне пограниччя: концептуальний, типологічний та ситуативний аспекти. *Слово і Час*, 2 (710), 3–32. <https://doi.org/10.33608/0236-1477.2020.02.3-32>

етнокультура «структурує та оцінює простір на свій лад» (2020, с. 17). Опорні компоненти антропологічної системи пограниччя: позиція людини-*Своєї*, віддалена / відчужена периферія, система розмежувань *Свого* і *Чужого*, нікому не належний кордон, межа, завантажена «знаковими і символічними протиставленнями» (Сухомлинов, 2012, с. 17).

Літературний аспект українсько-єврейського співіснування, на думку дисертантки, виходить поза студії пограниччя й віддзеркалює обидва типи за Сухомлиновим: «свідомість кордону», яка розмежовує *Своїх* і *Чужих*, та відкрите суспільство. Відкрите пограничне суспільство перетворює «складне історичне минуле й негативний екзистенціальний досвід у джерело взаємного збагачення» (Сухомлинов, 2020, с. 14). Воно наповнюється цінностями й сенсами мультикультуралізму, які відрізняються від офіційних дискурсів «центру». Культурний образ пограниччя «експонує найбільш приватні, інтимні реляції та комплікації неоднозначної та суперечливої щоденності» (Сухомлинов, 2020, с. 14). Приватність і повсякдення міжкультурної комунікації відображені в українській, польській, їдиш-мовній єврейській малій прозі. Фрагментарні жанри дозволяють фіксувати миттєвості, побутові ситуації, щоденні зустрічі.

За етнографічними дослідженнями, в реальному житті українське населення перейняло чимало єврейського у традиціях – і навпаки. Культурні спільноти оцінюють інших за власним зразком, перекладають «чужий етнокультурний код» на власну мову. Тож у народній обрядовості залишилися елементи іншої культури, попри те, що сьогодні українська і єврейська спільнота не мають обширних і регулярних контактів (за Петровою, 2016; Васянович, 2014, с. 25–33). Відображене в літературі українсько-єврейське пограниччя показує широку й нюансовану перспективу міжкультурних відносин.

Отже, імагологія відкриває обшири для прийняття і тлумачення *інакшості* через визнання її рівноцінним феноменом до *Свого*. Зважаючи на класичну тезу, що *Інше* для *Свого* є «способом та формою його присутності у світі» (Наливайко, 2006, с. 93), вивчення *Інших* – це пріоритетне завдання сучасної гуманітаристики.

1.2. Основні акценти літературознавчих досліджень єврейської теми

1.2.1. Студії єврейської теми у світових літературах

У європейських літературах біблійна тематика посідає центральне місце. Бацалель Бар-Кочва аналізує знакові античні тексти Теофраста, Гекатея Абдерського та ін. у контексті юдаїки⁸⁶. В його реінтерпретації велику роль відіграє увага до поетико-стильових особливостей, панівних етностереотипів античності, соціального, політичного й релігійного досвіду авторів. Прозові образи Оноре де Бальзака, Миколи Гоголя, Віктора Гюго, Генрика Сенкевича, Івана Франка, Тараса Шевченка та ін. переосмислюють біблійний претекст. Про перспективність вивчення єврейського етнообразу в художніх текстах свідчить корпус тематичних студій у національних літературознавствах. У західній гуманітаристиці дослідження «літературної юдаїстики» з'явилися раніше, ніж в українській науці⁸⁷, передусім через довгий час колоніальне становище України. Популярна тема – єврейські образи в англійських літературах, передусім образ Шейлока у драмі Вільяма Шекспіра «Венеційський купець», яка вплинула на розвиток «єврейської теми» на заході Європи. У ХХ ст. її досліджували Леслі Фідлер⁸⁸, Френк Моддер⁸⁹, Едгар Розенберґ⁹⁰, Бернард Гребаньєр⁹¹, Герман Сіншаймер⁹², Пол Брейнес⁹³, Малколм Тьорнбул⁹⁴ та ін. Різні аспекти осмислюють Франсез Гродзінський⁹⁵ (французька література), Мерилін Райзбаум⁹⁶ (ірландська), Рітчі Робертсон⁹⁷ (німецька) та ін. Аналізуючи витоки антисемітизму у французькій літературі кінця ХІХ ст., Вайнберґ урівнює роль літератури в формуванні національних уявлень, зокрема, негативних

⁸⁶ Bar-Kochva, B. (2010). *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. University of California Press.

⁸⁷ Philipson, D. (1889). *The Jew in English Fiction*. Cincinnati: R. Clarke & co.

⁸⁸ Fiedler, L. A. (1959). *The Jew in the American Novel*. New York: Herzl Press.

⁸⁹ Modder, F. (1960). *The Jew in the Literature of England, to the End of the 19th Century*. Philadelphia: World Pub./Jewish Pub. Society.

⁹⁰ Rosenberg, E. (1960). *From Shylock to Svengali: Jewish Stereotypes in English Fiction*. California: Stanford Univ Pr.

⁹¹ Grebanier, B. D. N. (1962). *The Truth about Shylock*. New York: Random House.

⁹² Sinsheimer, H. (1963). *Shylock: The History of a Character*. New York.

⁹³ Breines, P. (1990). *Tough Jews: Political Fantasies and the Moral Dilemma of American Jewry*. New York: Basic Books.

⁹⁴ Turnbull, M. J. (1998). *Victims or Villains: Jewish Images in Classic English Detective Fiction*. Bowling Green State University Popular Press.

⁹⁵ Grodzinsky, F. (1989). *The Golden Scapegoat: Portrait of the Jew in the Novels of Balzac*. Whitston Publishing.

⁹⁶ Reizbaum, M. (1985). *James Joyce's Judaic Other*. University of Wisconsin—Madison.

⁹⁷ Robertson, R. (1999). *The 'Jewish Question' in German Literature, 1749–1939: Emancipation and Its Discontents*. Oxford University Press.

стереотипів, із філософією, політичною пропагандою й соціальною історією⁹⁸. Питання відкрите: «Якщо сучасний антисемітизм багато завдячує французьким мислителям і політичним лідерам, то він не менше завдячує окремим першорядним французьким письменникам» (Weinberg, 1983, с. 241).

На початку ХХІ ст. активізувалися дослідження єврейської теми у слов'янських літературах: польській (праці Аліни Цави⁹⁹, Владислава Панаса¹⁰⁰, Євгенії Пропок-Янець^{101,102}, Мечислава Домбровського¹⁰³ та ін.), чеській (дослідження Їрі Голі¹⁰⁴, Петра Малека та ін.), російській (Леоніда Лівака¹⁰⁵, Міхаїла Вайскопфа¹⁰⁶, Гарі Розеншильда¹⁰⁷ та ін.) тощо. Виділяються культурологічні й літературознавчі праці Йоханана Петровського-Штерна¹⁰⁸, «Culture Front: Representing Jews in Eastern Europe» («Культурний фронт: репрезентуючи євреїв у Східній Європі»)¹⁰⁹ тощо. Леонід Лівак вважає, що в європейській культурі образ євреїв репрезентує парадигмального для європейських християн *Іншого*. Цей *Інший* генерує свою моральну амбівалентність: як богообраний народ і як «убивця Христа» (Livak, 2010).

Єлена Васільєва пропонує термін *єврейський текст*¹¹⁰. В українському літературознавстві більшою мірою побутують аналогічні «локальні», а не «етнонаціональні» тексти («волинський», «львівський», «київський» тощо).

⁹⁸Weinberg, H. (1983). The Image of the Jew in Late Nineteenth-Century French Literature. *Jewish Social Studies*, 45 (3/4), 241–250.

⁹⁹Cala, A. (1995). *The Image of the Jew in Polish Folk Literature*. The Hebrew University Magnes Press.

¹⁰⁰Panas, W. (1996). *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*. Dabar.

¹⁰¹ Prokop-Janiec, E. (2003). *Pogranicze polsko-żydowskie: Topografie i teksty*. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹⁰² Prokop-Janiec, E. (2014). *Polacy-Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹⁰³Dąbrowski, M. (2006). Fantazmat żydowski w literaturze polskiej. In M. Dąbrowski, A. Molisak (Eds.), *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku*. Warszawa (сс. 7–31).

¹⁰⁴Holý, J. та ін. (2011). *Šoa v české literatuře a v kulturní paměti*. Praga: Akropolis.

¹⁰⁵Livak, L. (2010). *The Jewish Persona in the European Imagination (A Case of Russian Literature)*. Stanford.

¹⁰⁶ Вайскопф, М. (2008). *Покрывало Моисея: еврейская тема в эпоху романтизма*. Москва: Мосты культуры; Єрусалим: GESCHARIM.

¹⁰⁷Rosenshield, G. (2008). *The Ridiculous Jew: The Exploitation and Transformation of a Stereotype in Gogol, Turgenev, and Dostoevsky*. Stanford University Press.

¹⁰⁸Petrovsky-Shtern, Y. (2009). *The Anti-Imperial Choice. The Making of the Ukrainian Jew*. New Heaven.

¹⁰⁹Nathans, B. & Safran, G. (2008). *Culture Front: Representing Jews in Eastern Europe*. University of Pennsylvania Press.

¹¹⁰Vasiljeva, E. (2017). “Jewish Text” of Latvian Literature: Drama and Theatre. *4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM2017. Conference Proceedings*, 6 (1), 179–186. <https://doi:10.5593/SGEMSOCIAL2017/HB61/S11.22>

Дослідниця трактує єврейський текст як «корпус літературних текстів, де більшою чи меншою мірою засвідчена єврейська тема, зокрема старозавітна поетика, персонажі-євреї, факти єврейської історії тощо» (Vasiljeva, 2017, с. 179). В імагологічному контексті важлива теза Васильєвої, що літературна єврейська тема «демонструє ставлення до євреїв у конкретному національному середовищі більше, ніж специфіку самого єврейства» (Vasiljeva, 2017, с. 179).

Єврейські студії літератури розвиваються поза європейським простором. Як приклад – дослідження Саддіка Гогара про імагологічні виміри арабо-ізраїльського конфлікту¹¹¹. Автор уводить у науковий дискурс контрнарративи популярних літературних текстів. Опонуючи ортодоксальному палестинському дискурсу, вони оприявнюють позитивні єврейські образи, звертаються до проблем єврейського геноциду й алії. Це засвідчує тяжіння дослідника уникати політичної аргументації в літературознавстві.

Іноземні дослідження показують, що стереотипні єврейські образи в різних літературах суттєво відрізняються. Наприклад, у французькій свідомості кінця XIX ст. панувало уявлення про єврея – німецького шпигуна, і був популярним гротесковий образ єврея-парії. Натомість у британській літературі XIX ст. побутував образ-кліше «чудного» єврея з «іскристими» очима. Це свідчить про унікальність досвідів зустрічі з *Іншим* не лише на індивідуальному, а й колективному рівні. І доводить, що стереотип визріває в певному культурному середовищі, оформлюється під впливом соціально-політичних обставин у межах домінантної естетичної парадигми.

1.2.1. Огляд досліджень єврейської теми в українській літературі

Єврейська тема в українській літературі здобулася на багато літературознавчих досліджень. Серед перших праць із цієї тематики, крім розвідки Петра Кудрявцева про прозу Івана Франка 1929 року, можна згадати дослідження Якова Блума і Віри Річ¹¹². Воно охоплює тексти до 1975 року в радянському дискурсі, куди входило українське письменство другої половини 1950-х рр. (часи

¹¹¹ Gohar, S. (2014). Mapping the Image of the Jew in Postmodern Arabic Fiction. *The Postcolonialist*, 2 (1). <http://postcolonialist.com/arts/mapping-image-jew-postmodern-arabic-fiction/>

¹¹² Blum, J. & Rich, V. (1985). *The Image of the Jew in Soviet Literature: The Post-Stalin Period*. New York: Ktav.

«двоколіійної» літератури). Внеском Річ в імагологічні студії на східноєвропейському ґрунті є аналіз білоруської літератури. На початку 1980-х з'явилася віхова праця Григорія Грабовича «Єврейська тема в українській літературі». Дослідник окреслив загальне становище від найдавніших часів до перших десятиліть ХХ ст. і запропонував типологію – три моделі представлення євреїв у текстах ХІХ – ХХ ст.:

1) стереотипні комічні, карикатурні, негативні образи фольклорних «жидів» в інтермедіях ХVІІ–ХVІІІ століть;

2) соціально-моральну: «єврей стає повноправним об'єктом читацького зацікавлення» умовно після 1860-х рр.;

3) політично-етичну, в основі якої вияв «нової, досі не баченої моральної чутливості до єврейської проблеми» (Грабович, 1997, с. 241).

Завдяки цій загальноновизнаній типології вдалося розмежувати магістральні тексти на єврейські теми, що вирізняються комплексом літературних і позалітературних ознак. Концепція Григорія Грабовича зіграла роль у виборі хронологічних меж дослідження. Проф. Грабович відзначив значущі для імагологічного аналізу топоси (в античному сенсі тематичних «місць»): сюжет про єврея з ключами від церкви («історичний», або ж «гоголівський» єврей), образи єврея-шпигуна («таємничого негідника»), шинкаря-орендаря, панського попихача й економічного експлуататора. Фактично це статичні картинки, кліше, маски, а не персонажі.

Мирослав Шкандрій охарактеризував єврейські образи української літератури з соціально-історичного ракурсу, зосереджуючись на найбільш «репрезентабельних» текстах. Дослідник вважає перші два десятиліття ХХ ст. «майже повністю філософічними», але додає, що «підйом антисемітизму у тридцятих роках відродив конфліктні парадигми раннього ХІХ ст.» (Shkandrii, 2009, с. 3). У його праці представлено широку панораму українсько-єврейських взаємин від «Конфронтації з Іншим» до «Іронії постнезалежності»¹¹³. Найближчими за темою і матеріалом до цієї дисертації є розділи, які хронологічно охоплюють період

¹¹³ Переклад назв, імен, цитат із англійської та польської мов тут і надалі мій – Х. С.

від 1881 року до 1939 року. Шкандрій у тлумаченні літератури спирається на вивчення історико-соціальних обставин українсько-єврейського сусідства. Потреба охопити якомога ширший літературний та історичний матеріал інколи призводить до схематизму чи й ігнорування маргінальних текстів, де єврейська тема репрезентована відносно мало, спорадично. Як охарактеризував це Йоханан Петровський-Штерн: «Образ євреїв у новітній українській літературі давно стояв на порядку денному, але, звернувшись до цієї теми, Шкандрій виявив, що одному досліднику під силу максимум зібрати і коротко оглянути джерела» (2014, с. 58).

У дослідженні «The Anti-Imperial Choice: The Making of Ukrainian Jew» («Антиімперський вибір: постання українсько-єврейської ідентичності») Йоханан Петровський-Штерн сфокусувався на постатях п'яти визначних українських письменників і письменниць єврейського походження. Це засновник українсько-єврейської літературної традиції Грицько Кернеренко (Гірш бен Борух), радянський письменник Іван Кулик (Ізраїль Кулик), російсько-українська поетеса Раїса Троянкер, письменник Леонід Первомайський (Ілля Гуревич) і сучасний український поет Мойсей Фішбейн. Їхню україномовну творчість дослідник трактує як діяльність на розвал імперії, завідомо «антиімперський» вибір у час, коли імперська ідентичність була єдиним соціальним ліфтом, а нерідко засобом для виживання. У контексті дисертації корисний досвід прочитання прозаїків перших десятиліть ХХ ст. Письменник Грицько Кернеренко, вихідець із заможної єврейської родини з Гуляйполя, за словами Петровського-Штерна, був носієм «химерної ідентичності». У його творчості проступають три лейттеми: любов (нееротизована; передусім родинна), Україна як утопійна земля покути і втраченої свободи і Тарас Шевченко як національний месія (Petrovsky-Shtern, 2009, с. 41). Пишучи про Івана Кулика, дослідник задається важливим питанням: «Як єврей може стати українцем і марксистом, не зраджуючи жодному?» (Petrovsky-Shtern, 2009, с. 62). На переконання автора, антиномія більшовицького комунізму й українськості є наріжним каменем Куликової ідентичності і творчості.

Особливу увагу науковців привертає постать Леоніда Первомайського. На думку Петровського-Штерна, він кардинально змінив типові в той час моделі

репрезентації єврейського світу єврейськими письменниками (здебільшого їдишмовними та російськомовними), а його образна система позначена невластивою й навіть табуваною у консервативному середовищі симпатією до неєврейського населення, *Інших* (Штерн, 2012, с. 340). Розрив із штетлом як герметичним єврейським суспільством, прихильність до універсальних, а не національних чи класових цінностей, «мовний переворот» (євреї заговорили чистою українською мовою), переробка старих міфів на радянські пропагандистські штампи характеризують прозу письменника: «Стати голосом німих і мертвих, щоб їх почули, було найвищою гуманістичною цінністю для Первомайського» (Штерн, 2012, с. 392). Йоханан Петровський-Штерн підкреслює роль євреїв для становлення модерної української парадигми: «У певному сенсі українські євреї з антиколоніальним мисленням виявилися далеко попереду багатьох сучасників-українців, котрі були нездатні прозирати через товщу нав'язаних колоніальних сенсів і цінностей» (Petrovsky-Shtern, 2009, с. 277).

Рецензуючи праці Шкандрія і Петровського-Штерна, опубліковані в один рік, Марта Тарнавська підкреслює різницю між ними. Шкандрій «на тлі історії української літератури розглядає, як у творах українських письменників віддзеркалені українсько-єврейські відносини». Натомість Петровський-Штерн «подає біографічно-критичні силуети п'яти письменників-євреїв, які, маючи до вибору мову імперії-російську або мову своєї етнічної меншості – їдиш, вибрали інструментом літературної творчості українську мову і стали українськими письменниками» (Тарнавська, 2011, с. 102). Обидва видання зробили внесок розвитку українського літературознавства й українсько-єврейських студій.

Багато наукової уваги присвячено єврейській темі у творчості Івана Франка. У ранній розвідці Петро Кудрявцев¹¹⁴ зафіксував два фокуси письменникової прози: власний життєвий досвід і староруське письменство, яким той цікавився. Окремі аспекти теми вивчали Алоїс Волдан¹¹⁵, Тамара Гундорова¹¹⁶, Інна Приймак¹¹⁷,

¹¹⁴ Кудрявцев, П. (1928). Єврейство, євреї та єврейська справа у творах Івана Франка. *Збірник праць Єврейської історично-археологічної комісії*, 2, 1–81.

¹¹⁵ Волдан, А. (2015). Єврейські образи й стереотипи в бориславському циклі Івана Франка. *Франкознавчі студії: зб. наук. праць*, 6, 9–24.

Вікторія Дуркалевич¹¹⁸, Ігор Набитович¹¹⁹, Роман Мних¹²⁰ та ін. Дослідники Лука Луців¹²¹, Роман Кирчів¹²², Андрій Скоць¹²³ та ін. аналізували єврейські виміри Франкової поезії й ліро-епічної спадщини. Єврейську тему у прозі Франка комплексно дослідила в дисертації Алла Колесник¹²⁴. Вона вбачає значний вплив суспільно-історичної ситуації Східної Галичини на єврейські візії письменника. Йдеться про становлення своєрідного інституту євреїв-мультимільйонерів у нафтовій промисловості краю на тлі загострення соціально-економічної нерівності: «У більшості художніх творів євреї зображені в образах “гешефтсманів”, тобто ділків, які вели активну підприємницьку діяльність, нерідко вдаючись до нечесних способів» (Колесник, 2016, с. 180). За спостереженням авторки, подекуди звучить ідея реформування єврейства, наприклад, у повісті «Петрії і Довбошуки», яку Франко пов’язує з освітою: «зародженням нової єврейської інтелігенції через загальну освіту єврейських дітей, що забезпечить поступову консолідацію українського і єврейського народів» (Колесник, 2016, с. 181). Літературознавчого вивчення потребують картини побуту й повсякдення єврейського життя.

Аліса Меншій¹²⁵ розглядає єврейську тематику в малій прозі Михайла Коцюбинського і Михайла Леонтовича. На думку літературознавиці, їхня творчість засвідчила нові тенденції: «заглиблення в явища життя, інтерес до внутрішнього світу людини» (Меншій, 2014, с. 170). Попри це, письменники звертаються до

¹¹⁶ Гундорова, Т. (2014). Єврейський акцент у народницькій концепції Івана Франка. В П. Михед & Т. Михед (Ред.), *In memoriam: зб. наук. праць* (сс. 110 – 128).

¹¹⁷ Приймак, І. (2010). Проблема українсько-єврейських відносин в українській літературі кінця XIX – початку XX ст. (на матеріалі прози Івана Франка та Любові Яновської). *Наукові праці Кам'янець-Подільського державного університету. Філологічні науки*, 21 (2), 142–148.

¹¹⁸ Дуркалевич В. (2003). “Єврейська тема” у двох редакціях повісті Івана Франка “Петрії і Довбушуки”: рух тексту твору. *Українське літературознавство: зб. наук. праць*, 66, 47–54. (та ін.).

¹¹⁹ Набитович, І. (2001). Модерністичні тенденції показу образів євреїв та українськоєврейських взаємин у романі Івана Франка «Перехресні стежки». В Пшеничний Є. (Ред.), *Франкознавчі студії: зб. наук. праць* (сс. 142–147). (та ін.).

¹²⁰ Мних, Р. (2010). Іван Франко і єврейство. *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 56, 99–108. (та ін.).

¹²¹ Луців, Л. (1968). *Іван Франко – борець за національну і соціальну справедливість*. Нью-Йорк - Джерзі Ситі: Свобода.

¹²² Кирчів, Р. (1969). “Жидівські мелодії” Івана Франка. *Українське літературознавство: міжвідомч. республ. наук. зб.*, VII, 107–112.

¹²³ Скоць, А. (1968). Легенди віків і поема І. Франка “Мойсей”. *Українське літературознавство: міжвідомч. республ. наук. зб.*, III, 104–112.

¹²⁴ Колесник, А. (2016). *Єврейська тематика в художній прозі Івана Франка* : дис. ... канд. філол. наук. Київ: НАН України, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка.

¹²⁵ Меншій, А. (2014). Художні особливості моделювання образів євреїв в українській літературі кін. XIX – поч. XX ст. (на матеріалі творчості М. Коцюбинського та В. Леонтовича),” *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 36, 169–177.

читацького досвіду і «стереотипних підходів щодо євреїв, які склалися в суспільстві кін. XIX – поч. XX ст. Їхні герої справді виявляють риси, які традиційно приписують представникам цієї нації: практичність, гордість, підозрілість... (...) Поруч зі стереотипним зображенням, характерним обом письменникам на початку їхнього творчого шляху, вирізняються й індивідуалізовані портрети» (Меншій, 2014, с. 170). На думку Тетяни Бикової, Володимир Леонтович «доводить з психологічної точки зору різнотиповість характерів євреїв, відкриває завісу “інакшого”, відмінного від українського, світу» (Бикова, 2017, с. 36). Дослідниця трактує цю відмінність як «прагнення до збагачення за рахунок недалекоглядності інших, кмітливості і винахідливості» (Бикова, 2017, с. 36). Цей висновок можна визначати як прояв етнічного стереотипу.

Єврейську тему й етнічні образи у малій прозі кінця XIX – першої половини XX ст. досліджено у численних працях. Сповна окреслити цей унесок неможливо, але всі референції ми намагалися врахувати в роботі над дисертацією. Попри значні здобутки у вивченні єврейської теми в українській літературі, багато текстів із фрагментарними згадками про єврейський світ і другорядними єврейськими образами залишаються на маргінесах. Деколи тексти трактують осібню, без належної уваги до їхнього місця у літературному й культурному, соціально-політичному процесах. У дисертації зацентровано на прозі письменників та письменниць українського походження, які у різний спосіб декларували свою українську ідентичність. Це, на наш погляд, уможливить осягнути обриси єврейського етнообразу, зафіксовані у свідомості й текстах українського письменства, для якого єврейське і є *Іншим*, не опосередкованим через родинний зв'язок.

Жанровий фокус дисертації обумовлений тенденціями розвитку літератури кінця XIX – перших десятиліть XX ст. Зсуви в соціальній та естетичній свідомості сприяли актуалізації й диференціації жанрів малої прози (Ленська, 2014, с. 411). У європейській літературі почала домінувати новела з «її гострою кульмінацією, неочікуваною розв'язкою, трансформованим сюжетом» (Рибась, 2015). Новелістичний жанр набув центрального статусу в модерністській і неореалістичній естетиці першої третини XX ст. Тоді, на думку Ірини Бурлакової, українська мала

проза пережила перший із трьох сплесків жанрових трансформацій. Під час кожного з них виникли «особливі тенденції та художні ознаки новел і оповідань» (2010, с. 25). Комплекс соціокультурних, а також жанрових і тематичних перетворень підтримує науковий інтерес до розвитку єврейської теми в малій прозі означеного періоду.

Висновок до першого розділу

У першому розділі обґрунтовано теоретико-методологічну основу дисертації. Методологічна стратегія для дослідження репрезентації єврейського світу поєднує елементи різних дослідницьких напрямків і підходів. Акцентовано на терміносистемі й теоретичних засадах літературної імагології та підходах до геопоетичного дослідження художнього простору як продуктивних напрямків і систем для вивчення етнонаціональних образів.

Виникнувши в середині ХХ століття, імагологія займається дослідженням уявлень про *Своє*, *Інших* і *Чужих*, аналізом того, як формуються уявлення і циркулюють стереотипи. До терміносистеми імагології належать поняття: «національний характер» (має більшою мірою історичний сенс), «стереотип» / «імаготип», «етнічний стереотип», або «етностереотип», «національна (етнічна, культурна) ідентичність», «географічно-кліматичний детермінізм», який прокладає місток до геопоетичних студій. Базова установка імагології – це розуміння конструктивістської природи образів *Інших* та власних спільнот, уявлення про які не є даними *ab initio* (нація як реляція). Імагологія розглядає етнокультурні образи як «сприйняте», проартикульоване, як літературний троп, конвенцію, як *репрезентоване* із його властивостями суб'єктивності, варіативності й суперечливості. Із суспільних наук ця дисципліна запозичила поняття стереотипів. Стереотипи мають подвійну природу: з одного боку, спрощують зустріч із невідомим, а з другого – можуть стимулювати появу образу ворога в суспільній свідомості, вести до ксенофобії й шовінізму.

Українське літературознавство демонструє інтерес до численних етнообразів:

польського (Григорій Грабович, Ольга Вознюк, Богдана Гончаренко, Галина Корбич, Марія Брацка, Олена Гудзенко та ін.), італійського (Оксана Пахльовська, Емануела Згамбаті, Світлана Кочерга, Наталія Мочернюк, Оксана Ничко, Христина Семерин та ін.), кримського і кримськотатарського (Світлана Кочерга, Віктор Гуменюк, Ольга Гуменюк, Марина Гавриловська та ін.), єврейського (Григорій Грабович, Юрій Барабаш, Христина Семерин та ін.), угорського (Віра Васовчик, Іван Мегела, Олена Зимомря та ін.), китайського (Наталія Ісаєва, Галина Останіна, Віктор Кіктенко та ін.), корейського (Юлія Ковальчук та ін.), німецького (Микола Зимомря, Ірина Басенко, Ірина Маланій та ін.), романтизованого Сходу (Галина Останіна, Ірина Пупурс та ін.), єгипетського (Олена Козлітіна, Ірина Пупурс) та ін.

У студіях простору і пограниччя, широкий спектр дисциплін у межах якого умовного об'єднано під парасолькою терміну «геопоетичні студії», йдеться про зв'язок культури і літератури зокрема з простором. Після «просторового повороту» в гуманітаристиці 1970-х дослідницька увага поступово перенеслася з історизму на географію. Просторові відношення визначальні для людської ідентичності. Для формування єврейського етнічного образу в українській малій прозі важить імаготип про вигнання євреїв і пошук «землі обітваної», міф про Агасфера. Зауважено, що українсько-єврейське літературне пограниччя має динамічну природу. Відображаючи культурну специфіку регіону, процеси трансформацій і культурних обмінів, концепт пограниччя в дисертації дає змогу охопити й повносутньо окреслити парадигму помежів'я культур.

У першому розділі розглянуто основні аспекти досліджень єврейської теми в українській та іноземних літературах. В англomовному західному просторі перші дослідження датовані другою половиною XIX ст., тоді як в українському літературознавстві перша розвідка з'явилася в кінці 1920-х. У радянський період цей напрямок досліджень, як і більшість інших, зазнав стагнації. На початку 1980-х було опубліковане дослідження гарвардського професора Григорія Грабовича – чи не єдина праця з теми на кілька десятиліть. Основні сучасні дослідження в україністиці опубліковані з кінця 2000-х. Корпус студій єврейської тематики в українській

літературі постійно розширюється. Крім фундаментальних праць Грабовича, Мирослава Шкандрія і Йоханана Петровського-Штерна, вони тематично охоплюють студії прози Івана Франка, єврейських аспектів у творчості Лесі Українки та інших письменників, українсько-єврейського літературного пограниччя тощо.

Розділ II

МІФОАРХЕТИПНИЙ РІВЕНЬ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ В МАЛІЙ ПРОЗІ: РЕЦЕПЦІЯ БІБЛІЇ

1.1. Роль Біблії в рецепції єврейської культури в українській малій прозі другої половини XIX – першої половини XX ст.

Біблія – це ідейне джерело європейських літератур та української малої прози в першій половині XX ст. зокрема. За концепцією Нортропа Фрая, біблійні елементи формують «міфологічний універсум» – засади художності, на які спирається «західна» література до XVIII століття (2010, с. 9). Йдеться про спадщину християнізованого культурного ареалу, до якого належить Україна. Проте неможливо проігнорувати вплив Біблії на модерну українську літературу на початку XX століття. Вона – «ключовий прототекст» для письменників доби Розстріляного відродження (Скорина, 2019, с. 247), які «пов’язують євангельські оповіді та їх аксіологію з драматичними процесами» різного часу (Антофійчук, 2002, с. 12). Кореляції між Біблією й художньою прозою розглядали Анатолій Нямцу¹²⁶, Володимир Антофійчук¹²⁷, Ігор Набитович¹²⁸, Віра Сулима¹²⁹, Вікторія Дуркалевич¹³⁰, Юрій Мариненко¹³¹, Людмила Скорина¹³², Віра Агеєва та ін. У літературознавстві засвідчено численні способи літературного переосмислення Біблії («“вторгнення” в канонічний сюжетно-образний матеріал»): дописування, продовження, обробку, художній переказ, наукове тлумачення і трактування, формально-змістове осучаснення, національно-історичну конкретизацію хронотопу,

¹²⁶Нямцу, А. (2008). *Літературні архетипи у світовому літературному контексті*. В Набитович, І. (Ред.), *Sacrum і Біблія в українській літературі* (с. 49–60). Люблін: Ingvart.

¹²⁷Антофійчук, В. (1999). *Образ Іуди Іскаріота в українській літературі*. Чернівці: Рута.

Антофійчук, В., Нямцу, А. (1996). *Євангельські мотиви в українській літературі кінця XIX–XX ст.* Чернівці: Рута.

¹²⁸Набитович, І. (2008). *Універсум sacrum у художній прозі (від Модернізму до Постмодернізму)*. Дрого бич; Люблін : Посвіт.

Набитович, І. (Ред.) (2008). *Sacrum і Біблія в українській літературі*. Люблін: Ingvart.

¹²⁹Сулима, В. (1998). *Біблія і українська література: навчальний посібник*. Київ: Освіта.

¹³⁰Дуркалевич, В. (2008). *Біблія як джерело творчої рецепції у пізній прозі Івана Франка*. В Набитович, І. (Ред.), *Sacrum і Біблія в українській літературі* (с. 479–490). Люблін: Ingvart.

¹³¹Мариненко, Ю. (2013). Біблійні образи в українській прозі 40-х років XX ст. *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія : Філологічні науки*, 4(12), 140–145.

¹³²Скорина, Л. (2019). «Гомін і відгомін»: дискурс інтертекстуальності в українській літературі 1920-х років. Черкаси: Брама-Україна.

«літературні євангелія», апокрифізацію (Нямцу, 2007, с. 208–209).

Руслана Демчук трактує міфопоетику як форму фіксації соціальних відносин та інформації про *Іншого*, а міфологію визначає як метамову культурних моделей (2017, с. 49–51). За цією логікою біблійну міфологію, глибоко інтегровану в культуру, можна розглядати як моделі, які описують єврейський світ із української перспективи. В часи домінування християнства Біблія була провідним джерелом мудрості для українців. Зокрема, через її специфіку, джерелом уявлень і міфів про єврейський народ як *Інших*. Біблійні міфи й архетипи впливають на рецепцію євреїв-*Інших* і продукування етнокультурних образів. Як зауважує Жанна Янковська, етнокультурні міфи трансформуються в фольклорні архетипи і звідти переходять у художню літературу (2017, с. 227). Вочевидь, біблійний матеріал століттями проникав в уснонародну творчість, перетворювався в фольклорний матеріал. Янковська концептуалізує ідею багатошаровості, яка уможливорює різні способи рецепції міфологічного матеріалу: на рівні символів, архетипів, смислів, семантики тощо (2016, с. 185). З кінця XIX ст. й особливо в перші декади XX ст. Біблія знову стала джерелом сюжетів і мотивів для української літератури. Важливо розрізнати матеріал із Старого і Нового Завітів. Єврейський дискурс переважно проявляється в інтерпретаціях старозавітного тексту з XIX ст. Євангельський інтертекст розповсюджений у філософській прозі першої декади XX ст. Ірина Бурлакова пише про «теоретичне та структурно-метафоричне осмислення біблійних сюжетів» у новелістиці 1920–40-х рр. (2010, с. 14). Біблійно-єврейські сюжети зазнають осучаснення й наближаються до національних і побутових реалій.

Григорій Грабович застерігає, що біблійна тема «залишається сферою священною, алегоричною і давньою й дуже рідко поєднується з розумінням або сприйняттям сучасних євреїв чи євреїв недалекого минулого» (1997, с. 257). Проте дослідження єврейського світу в літературі потребує уваги до «перехідного» рецептивного простору між міфом, алегорією, символом і реалістичним зображенням. Єврейська реальність проступає в канонічних образах і сюжетах Біблії через:

– *тематизацію*: розповідь про давньоєврейський побут і повсякдення,

«оживлення» біблійних сюжетів («По дорозі в Сихем» (1923) Катрі Гриневичевої, «Во дні они» (1935) Наталени Королевої та ін.). Інколи йдеться про *екзотизм* та *орієнталізм* (наприклад, в окремих оповіданнях Катрі Гриневичевої).

– *Символічне прочитання*, ремінісценції й переосмислення мотивів і сюжетів канонічного тексту й рідше апокрифів у малій прозі Миколи Хвильового («Арабески», «Мати» та ін.), Гната Хоткевича («Першому революціонерові», «Борець» та ін.), Тодося Осьмачки, Дарії Віконської («Райська яблінка», 1931) та ін.

– *Алегоричну інтерпретацію* колізій у національному вимірі, як у збірці «Непоборні» Наталени Королевої.

– *Філософсько-екзистенційне прочитання*: у багатьох текстах осмислено екзистенційні й онтологічні теми, ідентичність людини через біблійно-єврейські сюжети й образність. Переважно йдеться про літературу ХХ ст., яка шукає в євангельських дискурсах відповіді на складні питання. Характерною рисою «євангельської» прози, за словами Олександри Томоруг, є «мотив морально-психологічного вибору героя, який опинився в складній екзистенційній ситуації» (2013, с. 151). З-поміж таких текстів: «Зрада» (1914) і «Вічний жид» (1921) Кліма Поліщука, «Юда» (1915) Ольги Кобилянської, «Петро Каменярь» (1925) Івана Багряного, «Апостоли» (1927) Михайла Ірчана, «Марія радості» (1927) Івана Дніпровського, «Апостоли» (1947) Віктора Домонтовича, «Сміх Іскаріота» (1947) Володимира Русальського та ін. Вони містять певне авторське уявлення про єврейські реалії.

Запропонована класифікація не є вичерпною. Ці й інші рецептивні стратегії та авторські прийоми скорочують дистанцію між українською аудиторією і єврейським світом. Біблійний інтертекст української малої прози неможливо охопити в одному дослідженні. Здебільшого йдеться про рецепції Нового Завіту Біблії, що пов'язано з домінуванням християнства. Реалії біблійно-єврейського світу певною мірою «оживають» в малій прозі Катрі Гриневичевої («По дорозі в Сихем», 1923) і Наталени Королевої («Во дні они», 1935). Їх розглянуто цьому розділі як приклад текстів, які через рецепцію міфоархетипного матеріалу Біблії вказують на деталі українського сприйняття єврейського світу.

1.2. Візії єврейського світу в малій прозі Катрі Гриневичевої і Наталени Королевої: орієнталізм, реалізм, єврейські алегорії українського світу

Творчість галицьких письменниць першої декади ХХ ст. пронизана біблійними міфами та архетипами, які близькі їм у релігійному аспекті та ідеологічно – як прообраз українського страждання й боротьби за свободу. У літературі ХХ століття в Україні та діаспорі розповсюджені образи «української Голгофи», «тернового вінця», розіп'ятого Христа та Йова – символи українського народу. Письменниця Катря Гриневичева (1875–1947) повсякчас звертається до біблійно-єврейських тем. У її малій прозі єврейський світ помислено як *Інше* з української перспективи. У збірці новел «По дорозі в Сихем» (1923) розгортаються дві візії єврейської культури: імажинарна орієнтальна і скупі представлена реалістично-побутова. Перша спирається на біблійний прототекст, насичена деталями з канонічних оповідей. Накреслений Гриневичевою зріз єврейського суспільства в часи Римської імперії відповідає імперсько-колоніальній структурі суспільства: «рибалка Петро», «центурії», «служебниці», «левіти», «римський центуріон», «фарисеї», «рабіни», «софер», «пастухи», «молодий равві». Ієрархія влади є запорукою дотримання порядку. Письменниця широко використовує екзотичні біблійні реалії, що маркують *інакшість* і творять об'ємну перспективу єврейського світу:

– геопоетичні: простори («оливні сади Бетеляму», «Юдея», «сірійська земля», «Сарон», «Фінікія», «юдейський край») і священні місця, здебільшого пов'язані з водою або горами («Сихем», «Єрусалим», «Йордан», «криниця Агін», «Медавар», «шипилі Єрмона», «Ліван-гора»);

– флористичні (смоковиці, мигдалі, пшениця, лілія Сарону, фіги, дикий мирт, підвойя, нарді і цинамон, одр з рожаного дерева, алое, миро, червоне дерево, кедрина) та анімалістичні (малти, слонова кість, верблюди, віяло з павиних пер, вівці);

– гастрономічні («сикер хельбонський», «опрісноки»), вестаментарні

(«хітон», «сандали», «чорні кучері», «білий виссон», «таліта»), релігійно-процесуальні («астрагали», «свято помиріння», «Сабат», «престол Ягве», «Мойсеевий декалог», «гафтара»), мистецькі («маска імператора на новій драхмі», «шафраново-золоті львиці», «пестрі малюнки на ставниках») та ін. знаки і реалії.

Єврейський світ як екзотичний орієнтальний феномен постає в новелі «На могилі Равві Азаматова». Це історія легендарного єврейського бідняка, равві Азамата, що розгадав загадку для Александра Македонського. Орієнталістську візію загострено в оповіді про біблійного царя Соломона («Цар Соломон і пчїлка»). Помічаємо стереотипне трактування Сходу як гетерогенного загальника *Екзотичного* як *Чужого*, далекого, незвичайного. Ця екзотика виражена через стереотипні образи рослин і тварин, спецій, золота і розкоші, темношкірих невільників, містичної східної мудрості. Прикметно, що єврейський етнообраз може одночасно поєднувати екзотичний і реалістичний модули («На могилі Равві Азаматова»). «*Старезний сторож кладовища, обідраний, худючий єврей*»; «*єврейський злидар*» – образ нещасного єврея, який радіє думкою про національне «славетне минуле». На тлі злиденної дійсності його уява малює перемогу особистості, розуму над силою, як магичною (трансцедентною), так і земною (царя). Равві Азамат постає, фактично, психоаналітичним двійником сторожа, його *ins Blaue* у світі фантазії, де бідний єврей власним розумом здобуває суспільне визнання. У новелі виявлено проблему колоніальної свідомості, для якої лише щасливий випадок чи особливе, «магічне» вміння є шансом для «простолюду» досягти успіху.

Новелістика Наталени Королевої (1888–1966) віддзеркалює релігійні інтереси авторки (Фірман, 2019, с. 73) й актуалізує біблійний матеріал, демонструючи «багатоманітність підходів до загальновідомих структур, використовуючи різні форми й способи його трансформації» (Антофійчук, 2000, с. 36). Переосмислені біблійні сюжети розкривають культуру, побут і повсякдення давньоєврейського суспільства. Сюжет оповідання «Прокажений» зі збірки «Во дні они...» (1935) спирається на біблійну історію про зцілення десятих прокажених. «На Лазаровім хуторі» оповідає історію апостола Петра після зради. У «Поклику» йдеться про

митника Закхея. Сюжетом «Драхми» стала перепрочитана історія про офірну лепту бідної вдови. В основі «На морі Галилейським» – історія про апостольську риболовлю. «В Різдвяну ніч» розкриває апокрифічний погляд на дитинство Юди Іскаріота, тоді як оповідь «Ірод» звертається до теми народження Христа. В авторському баченні кожна колізія «наповнюється драматичними реаліями буття звичайної людини, внаслідок чого доля й життя окремої особистості набувають виразного символіко-прогностичного значення і звучання» (Антофійчук, 2000, с. 36). До прикмет давньоєврейського життя можна зарахувати суспільно-політичні реалії, такі, як: ізоляція хворих на проказу («Прокажений»), непомірні римські податки, наприклад, на кмин і «гіркі трави», які євреї купують до свята Песах, загроза Месії для розвитку м'ясницьких промислів Юдеї, заможність духівництва («Гадарин»), лицемірство фарисеїв, наймитування бідних у багатіїв тощо.

Королева відтворює біблійні події через живі єврейські образи: наймитів Леві і Ревіума («Прокажений»), домоуправителя у домі старшого ерихонського митника Абамелека, заможного священика Узи, котрий мав найбільші стада свиней в окрузі, але втратив їх через Христове чудо, жебрака Рехума, знаної бабусі Едиди, осляра Ішохая, митників Закхея та Еримафа, фарисея Еліята та ін. Ці й інші літературні образи створені за шаблонами типажів (священика, торговця, наймита, пастуха тощо), але вирізняються рельєфністю й мірою індивідуалізації. Наприклад, священик Уза більше турбується про стадо свиней, ніж прихід Месії. Біблійний Закхей понад усе цінує самотність, яка дає йому свободу. Такі деталі перетворюють символічні постаті з Біблії у «живих» людей. Між персонажами переважає тип торговця: тут перекупка Забуда, міняйло грошей Масфар, «багатий торговець щетиною» Габазаїл, Сара продає муку і сіль, купець продає офірних голубів багатим і горобців для бідних, стара Мааса продає медівники, мешканці й мешканки Гадарина вирощують на продаж грекам «нечисту» свинину тощо. Письменниця звертає значну увагу на єврейські імена (Леві, Рахель, Ревіум у «Прокаженому», Абрамелек, Сефатія, Незіях, Гасоферет, Газабаїл, Уза, П'есах, Рехум, Мататія, Йора, Еліят, Еримаф, Іхеведь, Геліодор, Фадая та ін.), топоніміку (Магдала, Преторія,

Витанія, Моавське узгір'я, Гадарин, Єрихон, Витанія, Тир, Садон), характерні деталі пейзажу (смоківниця, оливи, фіговник), що уможливають творення повноцінного художнього універсуму.

У підсумку Біблія як джерело інформації про єврейську культуру вплинула на українське сприйняття єврейського народу відповідно до заданих нею символічних кодів та антиномій. Рецепція біблійного тексту переважно має символічний характер. У літературі напрацьовано розмаїття рецептивних стратегій, які практично не стосуються сприйняття сучасних євреїв. У спорадичних референціях єврейський світ постає як екзотичний компонент українського Орієнту (новелістика Катрі Гриневичевої) і як окрема, канонічно виписана культурна реальність (збірка Наталени Королевої).

2.3. Біблійно-єврейські сюжети в літературно-філософській інтерпретації людини ХХ ст. (Віктор Домонтович «Апостоли»)

З кінця ХІХ ст. національна проза орієнтується на «персональну» авторську мораль. Зростає письменницький інтерес до особистості і взаємозв'язків людей і світу безвідносно до традиційної аксіологічної системи. У прозі перших десятиліть ХХ ст. можливо говорити про новаторське прочитання архетипних біблійних образів і сюжетів. Письменницькі пошуки зосереджені на нагальних екзистенційних питаннях та ідентичності в умовах криз і катаклізмів ХХ ст. Параграф 2.3. спрямований на осмислення філософських аспектів рецепції біблійно-єврейського претексту в оповіданні Віктора Домонтовича «Апостоли» (1947).

У фундаментальних студіях задано «хімерний» (Соломія Павличко: Домонтович «залишається загадкою, ребусом, своєрідним сфінксом чи навіть Мефістофелем української літератури»¹³³), біблійний¹³⁴, парадоксальний (Віра Агеєва: «поетика парадоксу»¹³⁵), амбівалентний («роздвоєного обличчя»: Мар'яна

¹³³ Павличко, С. (2002). Роман як інтелектуальна провокація. В Павличко С. *Теорія літератури* (сс. 641–652).

¹³⁴ Антофійчук, В. (2001). *Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі ХХ століття*: дис... д-ра філол. наук. Чернівці.

¹³⁵ Агеєва, В. (2006). *Поетика парадокса. Інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича*. Київ: Факт.

Гірняк¹³⁶) вектори тлумачення творчості Віктора Домонтовича. Здебільшого йдеться про те, що проблеми ідентичності в інтелектуальній прозі письменника посідають центральне місце. Агеєва розглядає «Апостоли» в контексті експресіоністичного та психопатичного дискурсів. У статті «Між релятивністю й абсолютотом»¹³⁷ вона зосередила прицільну увагу на феномені тотального страху радянської доби. Світлана Ленська з'ясовує значення біблійної компоненти оповідання в розвідці «Функції біблійного компоненту в структурі оповідання В. Домонтовича «Апостоли» і новели В. Русальського “Сміх Іскаріота”»¹³⁸. Аналізуючи євангельські мотиви, Валентина Зеленська фокусується на складних зв'язках тексту з радянською дійсністю Віктора Петрова. Дослідниця очікувано трактує головні образи як віддзеркалення реальних людських типів¹³⁹. Анна Муқан розглядає Домонтовича в колі письменників свого часу, котрі тяжіли до осмислення релігійного досвіду. Аналізуючи художню і нефікційну спадщину Віктора Петрова, авторка пише, що «...релігійний шлях, сповнений віри у понадземне й надії на вічність і нетлінність, стає рятівним колом» для всього покоління (Муқан, 2013, с. 197).

Серед досліджень «Апостолів» домінують два шляхи інтерпретації: символічний, ба навіть екзегетичний (розшифрування заданого автором ракурсу бачення біблійної символіки) та алегорично-реалістичний (екстраполяція художню змісту на радянську сучасність письменника). Володимир Антофійчук стверджує, що в «Апостолах» «розробляється ситуація колективної відповідальності за Голгофу і кров Месії» (2002, с. 18). Втім, авторку дисертації цікавлять єврейські коди – внутрішні пружини тексту, що проводять паралель між єврейським біблійним світом та екзистенційними пошуками ідентичності. Проза Домонтовича дозволяє проникнути в лабіринти мислення письменника, котрий через прототекст Біблії досліджує людську сутність.

¹³⁶Гірняк, М. (2008). *Тасмниця роздвоєного обличчя: Авторська свідомість в інтелектуальній прозі Віктора Петрова-Домонтовича*. Львів: Літопис.

¹³⁷Агеєва, В. (2018). Між релятивністю й абсолютотом. *Наукові записки НаУКМА. Літературознавство*, 1, 38–43.

¹³⁸Ленська, С. (2014). Функції біблійного компоненту в структурі оповідання В. Домонтовича «Апостоли» і новели В. Русальського «Сміх Іскаріота». *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Сер.: Літературознавство*, 2(1), 59–72.

¹³⁹Зеленська, В. (2010). Євангельські мотиви у творчості Віктора Петрова-Домонтовича. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка. Сер.: Філологічні науки*, 92, 439–446.

У фактурі оповідання «Апостоли» проступають проблеми влади, смерті і невизначеності, котра нависає як дамоклів меч над усіма персонажами. Вона перетинається з питанням «страху», означеним Агеєвою та ін. Невизначеність через можливість наглої смерті у форматі «бути чи не бути» (смерть, зрештою, завжди нагла) породжує гіпертрофоване відчуття страху. Над персонажами тяжіє передчуття катастрофи: «*Ось уже в'януть квіти, розтоптані під ногами*» (Домонтович, 1988). Ця й інші вишукані ремінісценції євангельського тексту пов'язують історію Христа з універсальним наративом тоталітарного суспільства. Очікування катастрофи – це комплекс української людини ХХ ст. під гнітом радянського тоталітаризму та втілення ідеї про екзистенційну невизначеність і відчуження особистості. Проблеми ідентичності й вибору проявляються на тлі взаємодії *Я-Інший* та іманентного існування *Чужого*, що майже не втручається в існування *Інших*. Ба більше, криза ідентичності безпосередньо характеризує й буття самого письменника Домонтовича. Мар'яна Гірняк зауважує, що «поява кількох “я” стає характерною для інтелектуальної прози В. Петрова-Домонтовича. Катастрофічна нестабільність людського життя, розірвана біографія і втрачена автентичність турбує чи не всіх його персонажів» (2005, с. 95).

Оповідання, за словами Ленської, «алюзійно відтворює основні сюжетно-семантичні вузли Чотириєвангелія: вхід Христовий в Єрусалим, Таємну Вечерю в Гетсиманському саду, зраду Юдою Христа, Страсті Христові, трикратне зречення, а потім каяття апостола Петра» (2014, с. 61). Звертаючись до біблійної спадщини, автор не перетворює текст в алегорію – радше задає напрямок інтерпретації християнсько-культурних універсалій. Анатолій Нямцу слушно вказує на те, що такі «традиційні структури грають роль своєрідного етичного “дзеркала”, що відображає і пояснює глибинні тенденції епохи-реципієнта» (цит. за Світланою Ленською, 2014, с. 53). Тож відкидати єврейсько-біблійний «слід» у тексті не випадає. Трактуючи єврейський етнообраз по-новому, Домонтович виходить на рівень пост-тлумачення, коли можливо одночасно засвоювати *Інше* й осмислювати *Своє*. У єврейському світі Домонтовича грають велику роль деталі. Зокрема, геопоетичний код – біблійні топоси й локуси: урбанізований Єрусалим («*стіни*

міста», «каміння вулиць», «майдани», «ринки») і протилежний йому за духом сад, сакральний топос одухотвореної природи. Ісус молиться перед загибеллю в оливному саду. Є згадки про Галилею, де проповідував Месія, про квадратний «архиєрейський двір» – часопростір здійснення Ісусової долі. Рубіжне для християнської історії свято Пасхи – це просторово детерміноване дійство. Його варто пов'язувати з поняттям національного самовизначення. Адже криваві позначки на одвірках – це найпевніший доказ давньоєврейської ідентичності, кордон сакрального простору юдейської родини, куди не має доступу навіть смерть.

Імагологічний вимір оповідання розгортається імпліцитно. Існують думки про чіткий зв'язок між Віктором Домонтовичем і персонажами як його *alter ego*. Тетяна Демчик вважає їх масками Петрова, які «відображають його систему поглядів на світ, на людину» (2011, с. 40). На загал, інтелектуальна проза письменника «добре надається до виокремлення “слідів” автора в тексті, до з'ясування особливостей проєкцій його свідомості на текстуальну дійсність» (Гірняк, 2005, с. 95). Персонажі презентують маски людської ідентичності, які особистість може «приміряти» у процесі індивідуації. «В архетипальному сюжеті про Ісуса та апостолів найбільше приваблює механізм зради», – пише Павличко (2002, с. 385). «Поняття зради, – продовжує Агеєва, – у ці перші повоєнні роки стає для Віктора Петрова двозначним, релятивним: ґрунт справді провалювався під ногами при кожному необережному кроці...» (2018, с. 39). Ревізія зради та її ролі у людських узаєминах приводить до конструювання численних масок. Як припускає Ольга Полухович, «настанова на творення уявних ідентичностей та споглядання пов'язані з відсутністю ґрунту» (2013, с. 129).

Невідомо, ким є наратор оповідання – апостолом, простим мандрівцем, приятелем чи ворогом когось із персонажів. Йому притаманні індивідуальні риси, наприклад, пиха, замаскована під пафос високого стилю, як в описі прийому Ісуса з учнями в Єрусалимі: «найповажніші люди», «найдорожчі вина», «найвишуканіші страви», «найгарніші жінки». Наратор пов'язаний з автором. Можна розглядати його як варіант ідентичності на рівні з образами апостолів.

Персонажів оповідання «Апостоли» інтерпретують як авторські візії

архетипних біблійних іміджів. Вони увібрали канонічні риси: запальний характер (Петро), схильність до сумніву й мовчазність (Хома), хитрість (Юда) – але виростають поза біблійний претекст як повносутні й амбівалентні образи.

Петро – Чорнобородий і чорнобровий. Характерна зовнішність підкреслює його різку й суперечливу вдачу, чорно-біле, відрефлектоване *imago mundi*. Найближчий учень і заступник Христа, він найменш стабільний у переконаннях. Петро репрезентує розрив між культурними очікуваннями (ім'я Пётрос – «камінь, скеля») й реальним характером людини (вибуховий, несамовитий, хаотичний, тимчасовий, непередбачуваний – протилежний до твердості каменю). Читаємо, що він *«був людиною прямих слів, безпосередніх почуттів і несподіваних вчинків... (...) діючи під впливом хвилини»* (Домонтович, 1988, с. 14). З цього викристалізовується інша риса: відчуття гайдеггерівського тут-буття, вміння жити хвилиною. Це відрізняє Петра від Месії, який живе майбутнім, знаходиться поза часом, тобто всюди і водночас ніде. Суперечлива особистість апостола поєднує відданість і схильність до зради.

Юда – варіант культурного архетипу Зрадника, зовнішньо контрастує з Петром: руда борода, тонкі губи, улеслива усмішка, приязна і балакуча вдача. Його натура поєднує протилежності: балакучість із замкнутістю, хитрість та обачність з умінням домовлятися. Юда цінує матеріальний розрахунок, тому не сприймає ідеалістичну, позбавлену матеріального підґрунтя позицію Месії.

Месія – імідж непрактичного, як його характеризує Юда, ідеаліста, чийі ідеї в умовах часу видаються суспільству безвідповідальними і наївними. Це – ідентичність людини, заглибленої в себе, фаталіста з вірою у свої ідеали.

Третій апостол Хома *«сповнений невіри, сумнівів і вагань, ніколи не сталий і непевний»* (Домонтович, 1988, с. 14). У нього домінує виваженість у прийнятті рішень і схильність до сумніву. Здатність до рефлексії розширює горизонт бачення. Месія розуміє натуру Петра через надприродну здатність бачити майбутнє. Натомість Хома припускає можливі наслідки з раціональних міркувань: (до Петра) *«Я кажу правду, бо я знаю тебе. Я знаю тебе краще, ніж ти сам себе»* (Домонтович, 1988, с. 16). Різниця між їхніми світоглядами підкреслено візуально:

Хома сидить на пласкому камені, який символізує гору над тимчасовою відданістю Петра. Вміння прозирати до правди крізь нашарування в жахає суспільство: (Петро до Хоми) *«Ти пальці вкладаєш нам у рани наші й тишишся з того!»* (Домонтович, 1988, с. 19).

Образи апостолів і Месії видаються різними ідентичностями, компонентами цілої особистості, позаяк взаємодіють і виражають себе через *Інших*. «Юда, Хома і Петро, – підкреслює Агеєва, – поєднані в сюжеті “Апостолів” химерними відсвітами й переблисками взаємовіддзеркалень, зближень і відштовхувань» (2018, с. 40). Покірність Месії контрастує з бурхливою вдачею Петра і сумнівами Хоми. Запальність Петра протистоїть виваженості Хоми. Попри позірний спокій, Хома розірваний внутрішніми суперечностями. Петро хитрий і обережний, як і Юда. Ірраціональний дар Месії бачити майбутнє нагадує раціональну прозірливість Хоми. Поведінка Хоми парадоксально видається підозрілішою, ніж поведінка Юди. На відміну від Петра, що вірить у силу, Хома «вірить у безсилля», тобто тверезо оцінює неподоланні обставини і прагне зберегти ідентичність, внутрішню цільність: *«Я не вірю ні в силу, ні в хитрощі. Ти поклав сподіванку на боротьбу і помилився; Юда – на згоду, й він теж помилиться, як і ти... Юда пішов домовлятися. Я не вірю, що, зофірувавши Ісуса, ми чогось досягнемо абож врятуємо себе. Юда хитрий, але вони хитріші за нього. Вони скористаються з нього, а тоді його викинуть, як викидають на смітник зужиту ганчірку»* (Домонтович, 1988, с. 18). У цьому фрагменті звучить прозорий натяк на долю Петрова і його сучасників. Заради внутрішнього порятунку Хома обирає «мовчазний» протест як єдиний безпечний засіб персональної боротьби.

Оповідання свідчить, що людина багатогранна й хаотична, зайнята міріадам суперечливих ідей. Щоби знайти й виразити себе, ми потребуємо *Інших*. Міркування Хоми симптоматичне в контексті «мятежної» доби, часу зневіри й переоцінки попередніх вартостей, пошуку нових авторитетів: *«Чи може, думав Хома далі, людина одночасно мати дві віри? Чи може вона вірити й не вірити разом?»* (Домонтович, 1988, с. 17). Аналізуючи цю цитату, Ленська наголошує, що письменник «використовує прототекст для осмислення актуальних для нього

особисто і для українського суспільства в цілому. Онтологічне питання віри переноситься в етичну та в аксіологічну площини» (2014, с. 65). Зрештою, це ключ до взаємин між персонажами, які розірвані між вірою і зневірою: Месія залишається відданий ідеалам, Петро легко їх змінює перед лицем небезпеки, Юда вірить у раціональну згоду, а Хома з його вірою «у безсилля» ховає віру та її відсутність усередині себе.

Отже, в «Апостолах» Віктор Домонтович інтерпретує єврейський світ, поєднуючи універсальне й індивідуальне в рамках біблійного сюжету. Одне з можливих трактувань стосується дослідження людської ідентичності. Оповідання підтверджує тезу імагології, що повнота особистості розкривається у взаємодії з *Іншими*. Ревізія проблеми зради в оповіданні – це викривлена форма взаємин *Я-Інший*. Тотальний страх – наслідок радянського тоталітаризму й універсальна проблема людської екзистенції, невлаштованості, відчуження. Письменник переконує в амбівалентності й суперечливості людської особистості. Попри настанову на філософське осмислення буття через біблійний міф, оповідання показує уявлення про єврейську культуру часів Євангелія. Двоїстий і непостійний Петро, ідеаліст і фаталіст Месія, практичний раціоналіст Юда і сповнений сумніву раціоналіст Хома віддзеркалюють канонічний пантеон євангельських персонажів. Віктор Домонтович заглиблюється в біблійні реалії й насичує текст культурними деталями.

Висновок до другого розділу

У другому розділі розвинуто тезу, що літературна рецепція єврейської культури пов'язана з рецепцією культурного й імагологічного матеріалу Біблії. Біблія – це джерело імагологічної інформації про єврейське *Інше* для християнізованого світу. Здебільшого йдеться про літературно-філософську інтерпретацію канонічних міфів і сюжетів. Наприкінці XIX та особливо в першій половині XX ст. їх використовують як алегорії для подій української історії й символічну основу національної «страдницької» історіософії. Попри те, літературна

інтерпретація біблійних сюжетів залучає в асоціативне поле української культури єврейсько-біблійні топоси, іміджі, наративи, імагологічні деталі: єврейські імена, топоніми, флористичні й густативні деталі. На переконання дисертантки, це має вагоме імагологічне значення, позаяк:

а) віддзеркалює єдність культурної пам'яті й окремих сакральних кодів єврейської й української націй, що важливо для міжнаціонального порозуміння;

б) творить спільний простір асоціацій, адже частина генетично єврейської духовної спадщини через посередництво Біблії трансформувалася у християнсько-українські явища;

в) пояснює деякі джерела походження єврейських та антисемітських стереотипів в українській і європейській ментальності (зокрема, архетип Агасфера і зрадництво Юди Іскаріота, що вплинули на уявлення про долю єврейського народу).

Біблійно-єврейські іміджі й сюжети в українських оповіданнях і новелах спроектовані на осмислення українськості й аналіз сучасності. На стику культур формуються нові смисли та асоціативні зв'язки. На прикладі малої прози галицьких письменниць Катрі Гриневичевої та Наталени Королевої з'ясовано, як імагологічний матеріал Біблії зазнає актуалізації і трансформується в живі єврейські образи, в орієнтальну й реалістичну візії євреїв-*Інших*. Оповідання Віктора Домонтовича «Апостоли» проаналізоване як ілюстрація літературно-філософського й естетичного переосмислення біблійно-єврейського матеріалу. Апелюючи до сучасного контексту й екзистенційних пошуків модерної людини, автор виводить суперечливі образи апостолів-євреїв, спираючись на канонічні біблійні елементи й ремінісценції.

Розділ III

ХУДОЖНЯ АНТРОПОЛОГІЯ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ

Основа літературної репрезентації єврейського світу – це художні етнічні образи євреїв і єврейок та антропологічні феномени, які розглянуто у третьому розділі.

3.1. Образотворення єврейського тіла й означеність тілесності

Образи *Інших* у літературі пов'язані з феноменом тілесного. Культура тіла репрезентує етнічну спільноту як фізіологічне дане з життєвим циклом від народження до смерті. Жак Ле Гофф¹⁴⁰, Міхаїл Колеснік¹⁴¹, Ярослав Потапенко¹⁴², Максим Карповець¹⁴³ та ін. акцентують, що тілесність є полісемантичним, культурно обумовленим феноменом, «формою і способом культурної діяльності людини в контексті тіла як онтологічного феномену» (Потапенко, 2013, с. 121), який уміщує його як фізичний об'єкт у простір культури. Тіло «історичне» (Barthes, 1979, с. 16), є «уявним і реальним історично сконструйованим об'єктом» (Gilman, 2003, с. 127). Переважно йдеться про дискурси в парадигмі культури, які конструюють, за визначенням Мішеля Фуко, «слухняне, виправлене, поневолене і нормалізоване» людське тіло (цит. за Diemling, Veltri, 2009, с. 20).

Тіло є підставою творення етнообразів як семіотична й символічна даність, у постмодерністській системі координат – текст як «образ, анаграма людського тіла» (Barthes, 1975, с. 17). Тіла *Інших* відрізняються від упорядкованого *свого* тіла. Це топос химерного, комічного, відрозливого, ненормального. Єврейське тіло постає як «культурний символ, метафора для спільноти та нації, і видимий знак єврейської відмінності та асиміляції» (Gillerman, 2005, с. 476). З сучасної перспективи потрібен концептуальний підхід до вивчення самої «тілесності», втраченої за однобічним текстологічним дослідженням (Там само).

¹⁴⁰Ле Гофф, Ж. (2008). *История тела в средние века*. Москва: Текст.

¹⁴¹Колесник, М. (2010). *Телоцентризм в эпоху массовой культуры*. Омск.

¹⁴²Потапенко, Я. (2013). Концептуалізація гносеологічної категорії «тілесність» в сучасних культурно-антропологічних студіях. *Етнічна історія народів Європи*, 40, 120–125.

¹⁴³Карповець, М. (2014). *Місто як світ. людського буття*. Острого. Видавництво Національного університету «Острозька академія».

У культурних студіях ідея осмислення єврейськості через феномен тіла не нова: див. праці Мелвіна Коннера¹⁴⁴, Марії Демлінг і Джузеппе Велтрі¹⁴⁵, Леоніда Лівака¹⁴⁶ та ін. Ця концепція перспективна для дослідження механізмів репрезентації євреїв в українській літературі. Починаючи з фольклорних типажів, антропологія єврейських образів сконструйована з допомогою соматичних маркерів і тілесних ритуалів *інакшості*, через закодовану «в генеративній моделі “євреїв” фізичну відмінність» (Livak, 2010, с. 88). Соціальна означеність і смисли, якими обростають фізичне й «колективне» тіла, залежить від панівних дискурсів, системи координат, у яку їх уміщено. Сергій Єкельчук пише про специфічну значимість людського тіла «не тільки для національної культури, а й для політичної боротьби епохи» (Yekelchuk, 1993, с. 31). Історія зображення єврейських тіл у європейському мистецтві тривалий час просякнута антисемітськими й мізогінними категоріями слабкості, «фемінності», хворобливості й комічної непропорційності. Ба навіть вірою в їхню належність до «чорної» раси, тож євреїв зображали темношкірими в візуальних мистецтвах¹⁴⁷. Сьогодні дослідницьку увагу приділяють репрезентації єврейських жінок, яка ввібрала риси мізогінії й антисемітизму¹⁴⁸. Отже, в наміченій перспективі літературознавству та імагології зокрема йдеться про спостереження над метафорами і стереотипами, мовними кліше й риторикою образів, які традиційно визначають літературний дискурс щодо єврейських етнообразів. Тілесність «фіксує присутність людини у світі через сприйняття, просторовість, моторність і темпоральність» (Потапенко, 2013, с. 120). Важливо, що автор пише літературні образи з неповторного досвіду власного тіла. Тому в умовах превалювання однорідного мовного матеріалу й усталених топосів образотворення літературні твори містять унікальні візії *Інших*.

Ідея єврейської інакшості «істотно трансформувала спосіб, як ми мислимо про

¹⁴⁴ Konner, M. (2009). *The Jewish Body (Jewish Encounters Series)*. New-York: Schocken.

¹⁴⁵ Diemling M., Veltri G. (Eds.). (2009). *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. Studies in Jewish History and Culture*. №17. Leiden: Brill.

¹⁴⁶ Livak, L. (2010). *The Jewish Persona in the European Imagination (A Case of Russian Literature)*. Stanford.

¹⁴⁷ HaCohen, R. (2018). The “Jewish Blackness” Thesis Revisited. *Religion and Modern Jewish Thought*, 9(7), 222.

Tel Aviv University. <https://doi.org/10.3390/re19070222>

¹⁴⁸ Наприклад: Abramson, H. (1996). A Ready Hatred: Depictions of the Jewish Woman in Medieval Antisemitic Art and Caricature. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 6, 1-18. <https://doi.org/10.2307/3622591>

сучасне єврейське саморозуміння, висунуваючи нас за межі традиційних наративів, які знаходять єврейську унікальність в загальному релігійному посланні» (Gillerman, 2005, с. 472). В історичній перспективі мистецтва вдаються до вестаментарного коду, щоб показати єврейську *інакшість* (Livak, 2010, с. 88). На це спрямовані середньовічні вестаментарні правила, а в ХХ ст. нацистські накази. Фізичні риси й тілесні відмінності не є запорукою вирізнення єврейського чи іншого походження. Вивчення репрезентації і сприйняття єврейського тіла в українській літературі відкриє перспективу в розумінні українсько-єврейських узаємін.

Пажо обґрунтував потребу досліджувати глибоко приховані механізми, ідеологічні системи репрезентації, що творять дискурс *Інших*. Цим він спонукає відмовитися від міметичності й імажинарності образу. Йдеться про те, що у ХХ ст. суспільство «відібрало у людського тіла його природну самотність, навантаживши атрибутикою “комунікативної тілесності”» (Муха, 2010, с. 64). Принаймні в рецепції скептично налаштованих дослідниць. Тому тілесний образ єврея та етнічний образ у цілому варто «ідентифікувати з ідеєю, символом, знаком, а в окремих випадках – із сигналом», розглядаючи в референтному, а не аналогічному сенсі (Пажо, 2017, с. 121). У цьому параграфі розглянуто образотворення єврейського тіла й тілесності в малій прозі кінця ХІХ – перших десятиліть ХХ ст. з намаганням продуктивний консенсус двох конфліктних підходів, які умовно визначено як «фізіологічний» і «семіотичний».

3.1.1. Амбівалентна репрезентація категорій єврейської сили і слабкості

Єврейське тіло у слов'янських літературах зображене кволим, слабким і хворобливим. Значною мірою єврейськість асоціювалася з фізичними вадами й розумом. На європейське уявлення про євреїв-*Інших* вплинула дихотомія духу і тіла, але в українській літературі цей дискурс не склався як цілісний. Багато українських авторів та авторок звертаються до демінутивної модальності, підкреслюючи фізичне здрібнення, хворобливість, переляк, нужденність героїв-євреїв. Передусім змаління персонажів спонукає до емпатії й описує непростий психологічний стан, соціальне становище. Герой «Історії одної подорожі» (1890) Агатагела Кримського візник Іцко – виснажений, блідий, із позападалими очима. Описані демінутивами, його

применшені риси відображають переляк, страждання через хворобу Іцкового сина та злидні: *«Ріденька куца борідка, що пообмерзала на морозі, і зеленкувато-земляне обличчя, і два пейсики: все було немов таке саме перелякане, як і єврей»* (Кримський, 1919, с. 22). Неспокій, розпач і передчуття погрому героя «Червоних ряден» Кліма Поліщука виражені візуально – образом миттєвого змаління: *«Арон враз замовк і закрив вид руками. Зігнувся, зцулився, зробився маленький, маленький...»* (Поліщук, 2008, с. 186). Демінутивна модальність характеризує єврейські образи в новелістиці Мирослава Ірчана (1897–1937). Василь-Фроїм з оповідання «Він не поміг» – *«...безрідний, малий, тихий єврей, що за весь час свого життя не почув ніколи ласкавого слова...»* (Ірчан, 1987, с. 274). Його *«смугляве, надто східне обличчя»* видає етнічне походження, а силувана, хвороблива усмішка – страждання: *«В тій невимушеній усмішці було щось таке болісне, що я ніколи не міг дивитись спокійно на нього»* (Ірчан, 1987, с. 273). В оповіданні Гната Хоткевича «Сердечна опіка» (1902) непропорційне, на думку оповідача, обличчя Хаїма: бліде, з великими вухами і ротом, випуклими очима – приховує його *«хотіння і болі»*, багатий внутрішній світ. Зовнішність хлопчика в уяві оповідача контрастує з його інтелектом та ерудицією. Хаїм, як і батько Йосель Розенблаум, вимушено усміхається до не-євреїв. Ця *«плакуча, безсила якась»* «єврейська» усмішка нерідко супроводжує єврейські образи цього типу як маркер страху, запобігання перед сильнішими.

«Я ще не бачив такої нужденної людини!», – так починається оповідання галицького священика Тимофія Бордуляка (1863–1936). Його назва «Бідний єврейчик Ратиця» (1895) промовиста. *«Мізерна будова тіла»* Киви-Ратиці асоціюється з «нужденністю», тобто через код тілесності репрезентована емоційна оцінка. Опис мізерної тілесності детальний: *«...Те сухорляве лице – маленьке, мов кулачок; ті очі цибульковатой форми, ніс, подібний до сливки, раз-ураз наполовину роззявлений рот, борідку, на котрій стирчало лише кілька рудих, неначе товарища шерсть, волосків; вузькі груди, сухі, довгі руки, що теліпалися по обох боках того мізерного тіла...»* (Бордуляк, 1927, с. 139). Покручені пальці на ногах, волосся, як шерсть худоби, прізвисько «Ратиця» відсилають до тваринного світу: персонаж

викликає співчуття, мов бідолашна тварина. Неоднозначний, але позитивний портрет Ратиці резонує з дискурсом зображення євреїв у літературі ХІХ ст. як слабких, фізично неповноцінних людей. Гіперболізована хворобливість спонукає до співпереживання персонажеві й переконує в суспільно «нешкідливому» житті єврея в західноукраїнському селі. Вочевидь, через такі форми відбувався перехід до співчутливого, психологічного зображення євреїв.

Топос фізичної здрібнілості вказує на трансформацію персонажа-єврея. В оповіданні Івана Франка «Слимак» (1881) Юдка на початку шляху «по щастя» до Борислава був *«мізерненький скулений і обшарпаний єврейчик, майже з старечим без виразу лицем, маломовний і немов сумовитий»*, а його *«маленькі запалі оченята неспокійно бігали в ямках, немов злякалися чогось та хотіли де-будь сховатися»* (Франко, 1978, с. 221). Насичений демінутивами опис підкреслює кепське соціальне становище єврея. Через тіло Франко демонструє перевтілення єврейського бідняка в багатія (властивий топос Франкової прози). Наступного разу Юдка повновидий, *«не дуже-то і мізерний»* власник прибуткового шинку.

В оповіданні «Талісман» (1915) Володимир Винниченко (1880–1951) пов’язує риси здрібнілості героя з психоаналітичним досвідом додання насильства. Безсилий проти кривдників, Піня знайшов опору в мовчанні й терпінні: *«... Він раз на все собі сказав: “Знаєш що, Піню, ти мовчи! Ти найменший, найпоследній чоловік у світі, і ти собі мовчи та посміхайся. Так буде лучше. (...) Єсть люди більші, багатші, дужчі; єсть менші, слабші, ти ж, Піню, найменший, найбідніший, найслабший”»* (Винниченко, 1968, с. 167). Його інфантильна зовнішність контрастує зі «звіриним» образом арештанта Залетаєва. Отримавши певну владу й відповідальність як староста коридору боязкий Піня виявив розважливість і безстрашність. Винниченка цікавить тілесний вираз психологічної зміни: *«...Вираз лиця був цікавий, якого я ніколи ще не бачив у Піні. Він робив враження людини, яка прислухається до процесу всередині себе – і при тому до такого процесу, котрого сам не розуміє»* (Винниченко, 1968, с. 172).

У новелі «Він іде!» (1906) Михайло Коцюбинський показав через тілесність трансформацію шохата Абрума від пасивного глядача до діяча: *«Все тіло дивно*

напружилось у нього, і він відчув серцем той крик розпуки, що глибоко таївся в серці його народу, боячись навіть вирватись звідти» (1974, с. 253). Духовне, психічне проявляється на фізіологічному рівні, а загострене сприйняття соціальної реальності віддзеркалюється в порухах людського тіла. В оповіданні Степана Васильченка «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» (1919) розвидніле лице Аврума засвідчує радість людини, яка вперше здобула голос на громадських зборах. Його виснажене обличчя набуває живого, неспокійного вигляду: *«Аврум Марчик, тихий трудяка-кравець, що в його завжди бадьорий вираз на марному, кволому обличчі, тепер справді скидався на п'яного: його червоні, хоруваті од щоденної праці очі горіли, як підмальовані, уші червоніли свіжими бутонами півоній і горіли, осмішка непереможно розпливалася по обличчю»* (Васильченко, 1927, с. 1). Контраст червоного і блідого на обличчі підкреслює сплеск емоцій. Тілесні описи поглиблюють психологічну точність малюнку.

Антиномічний дискурс формують кремезні єврейські постаті. Я. Німчонок в оповіданні «Мужицький ранок» (1928) описує єврея Шмерка так: *«Кремезний, стражник, низенький, і на його коротких, викривлених ногах сидів тулуб, неприродньо низенький і широкий. Головна в нього була викінчено кругла, здоровезна, і з неї випирала крута упертість»* (Німчонок, 1928, с. 34). У портреті пов'язана зовнішність і характер героя. Шмерко агресивний, упертий і викликає страх. Зловживаючи владою, він побив односельців через їхню участь у бійці, чим заслужив презирство громади. У пародії на жанр «різдвяного» оповідання Модеста Левицького «Страшна ніч» з'являється кремезний власник єврейського заїзду на Волині та його *«товста, дебела»* дружина: *«Вийшов з лихтарнею в руці господарь, середнього віку здоровенний і кремезний єврей...»*, *«Здоровенний гайдамачисько!»* (Левицький, 2016, с. 259). Наслухавшись страшних історій і зважаючи на фізичну силу хазяїна, чиновник Галка боїться господаря й чекає серед ночі на напад: *«Страшний був вигляд того душогуба: патлата голова, чорна, кудлата борода, здоровенна постать...»* (Левицький, 2016, с. 265). Фізично сильних євреїв зобразив у низці оповідань Іван Франко («Гершко Гольдмахер», «Гава і Вовкун», «Гава» та ін.). Брати Гава і Вовкун взаємодоповнюють одне одного, як типові парні образи у

Франковій прозі: *«Тільки ж старший Гава, зроду малий, слабовитий та похилий, вдався більше хитрий і на всякі видумки та способи здібний. Зате Вовкун, сильний, та високий, та байталуватий, був розумом дуже обмежений, але легко попадав у лютість, у котрій бив та ламав, що йому в руки попало, мов скажений»* (Франко, 1978, с. 203). У парних образах розв'язано проблему протиставлення духу і тіла: один єврей хитрий і розумний, а другий доповнює його фізичною силою. Франкові портрети докладні й характерні. Кремезний Вовкун із «грубою і дикою вдачею» шукає важкої фізичної праці, лююить дику природу, ліс: *«Його тягло до всякого майстрування; сокира в його руках робилась легкою, як перо, і він махав нею з таким жаром, мов займався найлютішою забавою»* (Франко, 1978, с. 203). Це алюзія на літературну природну людину. На відміну від вайлуватого й агресивного «ведмедя», його брат Гава *«невеличкий, чорнявий, верткий і проворний, з цікавим поглядом ящірки і з міцними вилицями м'ясожерного невеличкого звірка, котрий, як то кажуть, “хоч не вкусить, то налякає”»* (Франко, 1978, с. 165). Ящірка символізує інтелектуальну гнучкість, вертлявість, хитрість. Розповсюджені у Франковій прозі анімалістичні метафори посилюють візуальне враження про персонажів.

3.1.2. Стереотипна єврейська зовнішність

Паралельно з розвитком нестереотипних моделей зображення, в малій прозі циркулюють традиційні патерни й засоби репрезентації єврейської зовнішності. Міркуючи про імагологію тіла, Елена Агаззі потверджує, що в Європі єврейська *інакшість* «включала дріб'язкові й неоднозначні тілесні характеристики гачкуватого носа чи специфічних рис обличчя, або ж була спроектована на видиму типологію вбрання» (Agazzi, 2007, с. 271). Метафоричне визначення «другої шкіри», яким користується Жан Бодрійяр для осмислення постмодерністської дійсності, можливо застосувати до поля репрезентації етнокультурних *Інших*. Етнічні костюми й декор – це «перший плацдарм», на якому формуються мовні стереотипи і формули візуальної репрезентації. Одяг має парадоксальну подвійну функцію: «приховує тіло, і виставляє його на показ» (Barthes, 1963, с. 21).

З різних історичних причин євреї маркували ідентичність із допомогою

вестаментарного коду. Леонід Лівак зазначає: «...Середньовічні виконавці вестаментарних єврейських законів мотивували свої дії відсутністю видимих відмінностей між євреями і християнами» (Livak, 2010, с. 88). Мелвін Коннер узагальнює: «Європейські євреї, звичайно, мали інакший вигляд, ніж їхні сусіди, але стереотипний опис підходив лише деяким, а в цілому серед них траплялися різні типажі» (Konner, 2009, с. 83). Тілесне різноманіття підриває тезу про «єврейську расу», але природно, що в літературі циркулюють стереотипні описи зовнішності євреїв. Як ілюстрація Франкові портрети Гава і Вовкуна: *«Оба були євреї. Се видно було по закручених пейсах, рідких неголених бородах, коротко обстрижених головах, накритих засмальцьованими ярмурками – повстяні м'які чорні капелюхи вони, віддихаючи, поскидали обік себе в траву, – та по чорних, довгих, шовкових бекешах...»* (Франко, 1978, с. 165). В уривку акцентовано на дотриманні вестаментарних звичаїв. У ранньому оповіданні «До світла» (1890) Франко наголошує на фізичних ознаках: *«Аж смішно мені стало, що я міг учора відразу не пізнати в нім єврея. Рудий, з пейсами, ніс вигнутий, як у старого яструба, постава скорчена, хоть на свої літа зовсім не марна, і доброго росту. Поглянувши на нього, бачилося, що на десять кроків від нього чуєш запах єврея»* (Франко, 1978, с. 104). Такий стереотипний портрет (гачкуватий ніс, пейса, руде волосся) поширений у дискурсі зображення євреїв («За мурами» Степана Васильченка, «Антрепреньор Гаркун-Задунайський» Винниченка, «Оповідання без моралі» Григорія Косинки тощо). Він з'являється як відгомін фольклору, наприклад, в оповіданні Антіна Крушельницького «Із-за віна» (1898): *«На порозі корчми стоїть рудий, пейсатий Моріц... Його довга руда борода немов удвоє виросла за тих три роки... Він стоїть в камізелці, з-під якої звисають довгі білі цицес...»* (2017, с. 230–231). Клим Поліщук використав цей типаж в оповіданні «Вічний жид» (1921). У його трактуванні легендарний Агасфер високий, горбатий, із довгим гачкуватим носом і широкою бородою. За цим описом оповідач розгледів «Вічного Жида» в мандрівникові, якого вважають колишнім цадиком з Умані.

У рецепції Леоніда Мосендза (1897–1948) єврейський етнообраз має неоднозначну конотацію. Як представник української емаграції 1920-х рр., він, за

словами Мирослава Шкандрія, «зробив внесок у заохочуваний “Вісником¹⁴⁹” культ героїв, міфів і патріотизму» (2009, с. 194). Він автор роману «Останній пророк» на тему життя Давньої Юдеї із галереєю образів, які транспонують біблійні реалії на українську дійсність. Через комплекс суспільно-політичних та ідеологічних причин сприйняття *Інших* проблемне. У згаданій тут малій прозі Мосендз описує євреїв як представників «семітського типу» у ніцшеанському, донцовському розумінні, в душі винниченківської концепції «краси і сили». Мотив «семітської раси» розвинутий у збірці «Людина покірна» (1937), ідейно-тематичною домінантою якої є «художнє осмислення історичної долі України та рис національного етноменталітету» (Ленська, 2014). У новелі «Хозарин» (1937) ідеться про молодого єврея-шинкаря, «*вибраного взірця семітського типу*» (Мосендз, 1951, с. 42). Цей образ сформований з імаготипів в уявленні оповідача Давида, котрий вважає зовнішність доказом національного походження й ідентичності: «*Блискуче волосся, чорне, кучеряве, до-синя. Ніжна преніжна шкіра лиць із майже не-мужеськими рум'янями на них. Очі, як олива: блискучі й масні*» (Мосендз, 1951, с. 42). Схожий опис «семітського типу» з'являється в тексті «Поворот козака Майкеля Смайльза» (1937): «*... Горбатий профіль, товсті губи, синява недавно виголеного підборіддя*» (Мосендз, 1951, с. 140). Про «єврейський» ніс згадує Іван Франко. У новелі «Між “своїми”» Клима Поліщука повстанець Броневик жартує до незнайомця: «*Який же він свій, коли в нього ніс жидівський?.. Давай його сюди, так я трошки шаблю погострю!*» (Поліщук, 2008, с. 288). Як у цьому випадку, інколи форма «єврейського» носа асоціюється з антисемітизмом.

У різноманітті єврейської зовнішності переконує галерея колоритних образів в оповіданнях Володимира Леонтовича, де з'являються різні типажі: «*Худий, високий, чорнявий єврей, з темними, як терен, очима*» (Леонтович, 2004, с. 209) зі смаком в одязі Герш Юровський, «*високий, сухорлявий та сутулий, років сорока єврейчик, з рудуватою, густою, як повсть, бородою*» Йоська Герштайн (Леонтович, 2004, с. 217), «*молодий, франтикуватий, гарний з себе єврейчик*» Лев Хмельницький,

¹⁴⁹Вісник («Літературно-науковий вісник») – видання, засноване Михайлом Грушевським 1898 року у Львові. У період редагування Дмитром Донцовим (1933-39 рр.), а також у «німецький» період (1948-49 рр., на еміграції вийшло лише два номери), групував націоналістично зорієнтованих українських авторів (Ясь, 2009).

«високий, незграбний, з довжелезними руками та ногами, з незграбними та хапливими руками, з крикливим, мов з сурми, голосом» Дувід Хапкін (Леонтович, 2004, с. 223), *«старосвітський єврей – з пейсами, у лапсердаці»*, *«чорнявий, з чорними, як вугіль, очима, з колось чорною, вже значно посивілою довгою бородою»* Пейсах Рувінович Хапкович, *«високий, рудий єврей з виряченими баньками та розвернутими губами»* Фінкельштайн (Леонтович, 2004, с. 254), *«гарний із себе: з темно-рудуватим волоссям та бородою, з тонкими рисами блідого обличчя, з гарними карими бистрими очима та завжди привітною ухмілкою»* Славутинський («Комісіонер Сара Соломонівна»).

У багатьох текстах піддано сумніву ідею «єврейської зовнішності», яка безпомилково вирізняє людину єврейського походження. В оповіданні Стефана Коваліва «Волоцюга» (1892) Мотьо Шпіннер, єврей із української громади, возить дітей до хедеру¹⁵⁰. Оповідач підкреслює, що з «єврейського» в його зовнішності лише одяг: *«По чертах сухорлявого лиця не можна було замітити семітського походження, ярмурка на лисій голові, два сиві космики над ушима і рижка шпанка цілком не годилися з мужицьким кафтаном, в яким Мотьо ходив літом і зимою»* (Ковалів, с. 137). Сусідство й побутові контакти з українськими селянами розмивають, послаблюють лінії між громадами.

Концепт «єврейської зовнішності» іронічно обіграв Валеріан Підмогильний в оповіданні «Комуніст» (1921). Під час Української революції 1917–21 рр. козаки захопили в полон частину червоноармійського полку. Вісьмох євреїв стратили як комуністів і «посіпак». Вижив лише Грицько Островський, бо не зізнався у своєму походженні. Користаючи з неподібності *«до єврейського типу»* й бездоганної вимови, він втікає з полону. На волі Островський акцентує своє походження, щоб заради підтримку в місцевих сіоністів. Опинившись у безпечному потязі, він обмірковує, як заслати свого рятівника, секретаря сіоністської партії «Поалей-Ціон», у «ЧК». Вражає легкість, із якою Островський змінює маски. У підтексті оповідання йдеться про нищість, зраду національних ідеалів, яка дозволяє більшовицьким ідеологам нехтувати мораллю, про аморальність їхніх засобів боротьби.

¹⁵⁰ Єврейська школа.

3.1.3. Жіноче тіло

Увага до «єврейської тілесності» в українському сприйнятті проблематизує бінарний гендерний поділ. «Більшість сучасних робіт у сфері модерної єврейської історії мають справу головно з чоловічим єврейським тілом» (Gillerman, 2005, с. 474), – це стосується історії в глобальному сенсі, включно з культурною історією. Відмінності жіночого й чоловічого тіла в літературній рецепції віддзеркалюють суспільні й культурні конвенції. З одного боку, образи молодих єврейських жінок пов'язані з фетишизацією й сексуалізацією їхнього тіла: у цьому разі провідна стратегія репрезентації фемінності – «тіло як зовнішній естетичний об'єкт» (Башкирова, 2018). Окремий тип образів – це красиві єврейські доньки, які обслуговують інтереси батька. Ремінісценції цього сюжету можна помітити в оповіданнях Сидора Воробкевича («Мошул Николай Сучавський»), Гео Шкурупія («Мати Залізняка і Гонти»), Олекси Копиленка («Мати») та ін. В оповіданні «Мошул Николай Сучавський» Нухим торгує найкращим вином у Радівцях і приймає найзначніших гостей краю. На цих прийомах прислуговує його донька Лайка. Зовнішність Лайки нагадує описи старозавітних єврейських красунь: чорнобрива, чорнокоса, має «білі ручки», «жар чорних очей». З другого боку, епізодичні образи єврейських дружин (як-от, шинкарок, орендарок) змальовані скупо і в негативних фарбах, через риси потворності, неохайності, конфліктності.

В оптиці малої прози тіло єврейської жінки залишається власністю громади – єврейських чоловіків (Клим Поліщук «Ганебна справа»). У прозі на тему погромів (Копиленка, Пахаревського, Косинки, Поліщука та ін.) один із поширених тілесних образів – погвалтоване, скалічене жіноче тіло.

Дискурс материнства в єврейській літературній темі складний. Насильство над єврейською жінкою під час погрому, небажане материнство, цькування згвалтованої жінки показав в оповіданні «Мати» (1927) Олекса Копиленко (1900–1958). Двося завагітніла від гвалтівника-погромника й намагалася позбутися дитини: їй «здавалося, що в животі помийниця» (Копиленко, 1927, с. 79). Після народження сина-каліки жінку чекали злидні, самотність, вигнання з містечка й життя на «соціальному дні» поряд із міськими кримінальниками. Домагаючись її, чоловіки

звинувачують Двосю в народженні «потвори» через *«забруднений живіт»*. *«Але ти дебела і тіло твоє ржавіє. Жінці ржавіти не треба»* (Копиленко, 1927, с. 74), – наголошує єдина «подруга», перекупка краденого Берта. Двося мріє про щасливе материнство, але мрії не судилося здійснитися. Берта буквально продала Двосю злочинцеві, колишньому отаману-гвалтівнику Шкурі: *«... Там такого тіла, що в очі не вбереш. Все, що треба, в баби є»* (Копиленко, 1927, с. 85). Постійне, «глибинно-сексистське» (Міллет, 1998, с. 12) акцентування на тілесності й сексуальній придатності, за якою ніхто не бажає розгледіти душу, травми і життєву трагедію героїні, наводить на думку про приреченість жінки бути об'єктивованою в патріархатному суспільстві. В оповіданні Варвари Чередниченко «Погромщиця» (1929) єврейській жінці Бейлічці під час погрому відрізали груди. Причетна до погромів селянка, зрештою, симпатизує постраждалій і намагається допомагати їй у лікарні, не рефлексуючи скоєне.

В описі пологів Леї під час погрому («Про єврейчика Марчика, бідного кравчика») Васильченко звертає увагу на антиномію: безпомічність жінки, яка народжує в муках та антисанітарії, і безпомічність чоловіка – наслідок безвідповідального ставлення до дружини й майбутньої дитини. Крик породіллі переходить у *«пронизуватий, незнакомий тоненький голос»* немовляти (Васильченко, 1927, с. 349), перші хвилини життя якого минають у світі-брудному «кублі»: *«З кубла визирало, сердито хмурячи безволосі брови, незадоволене та червоне од напруги мініатюрне лице людини»* (Васильченко, 1927, с. 1). На тлі пафосу народження нової людини розгортається топос погрому. Письменник натуралістично описує стан здоров'я жінки після пологів, яка змушена замість відпочинку ховатися в підвалі. Лея *«раптово перестала стогнати»*, *«закусила губу»*, *«перемагаючи нестерпимі болі»*, *«біла, як стіна»*, *«лихорадково почала підводиться»*, *«руки і ноги тремтіли у неї од слабості»*, *«Ноги не мали ще в собі держави, зразу затремтіли, і вона поточилася»* (Васильченко, 1927, с. 351). Детальні тілесні описи підкреслюють стан героїні та становище єврейського населення перед наближенням і в розпал погрому.

Дискурс жіночого тіла пов'язаний із репрезентацією насильства над

єврейською жінкою. Цей зв'язок докладніше розкрито у праці «Єврейська жінка в українській короткій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.»¹⁵¹.

3.1.4. Соматична метафорика і тіло натовпу

Тіло людини однаково збудоване незалежно від національного походження й ідентичності. У малій прозі з'являються корпоральні метафори як акценти, «художні деталі», що доповнюють картину єврейського життя. Стратегія «звернення до соматичних категорій для інтерпретації і модифікації доквілля» (Жура, 2014, с. 551) – це спосіб упорядкувати й означити через тілесний код феномени буття.

В іронічній рецепції Володимира Винниченка опис «мішанини людських тіл» поглиблює непривабливу картину імперської периферії («Антрепреньор Гаркун-Задунайський», 1903). Специфічну атмосферу єврейського заїзду в повітовому містечку зображено через єврейські тіла: *«Серед чорного брудного невеличкого коридорчика в самих різних позах лежало декільки великих і малих єврейчиків. Ноги одного були під самим носом у другого, третій уткнувся четвертому в живіт головою і сягав коліном в спину п'ятому; носи мішалися з пальцями, руки з ногами...»* (Винниченко, 1903). З допомогою тілесних синекдох письменник викриває антисанітарію і провінційність місця.

Антропоморфні метафори утверджують ідею існування колективного тіла нації. Так сприймає євреїв наратор в оповіданні Мосендза «Хозарин»: *«При всіх обставинах почували б себе членами одного тіла, спосними однією волею, одним наказом, однією обіцянкою й єдиною ціллю»* (1951, с. 38). В його уявленні єврейський народ володіє спорідненістю, яка захищає від розсіяння серед народів. Єврейську колонію на Катеринославщині як єдиний організм, *«єврея в сурдуті, застібненому на всі гудзики»* описує Я. Німчонок (1928, с. 36). Іронічна референція підкреслює єдність місцевого населення. Натомість персоніфікація тіла натовпу в оповіданні Івана Микитенка «Нуник» (1923) поглиблює картину людського відчаю, де національні ознаки стираються перед загрозою смерті: товпище *«сіре, з*

¹⁵¹ Семерин Х. (2020). Єврейська жінка в українській короткій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст. *Judaica Ukrainica*. <https://judaicaukrainica.ukma.edu.ua/content/volume2020>

божевільними очима, розхристане й босе» (1930, с. 9). У схожий спосіб Степан Васильченко зобразив історію хрещення єврейської жінки («За мурами») як руйнування цілої громади: *«У цій бурі чужої туги відчувалися сльози не однієї людини – відчувався могутий, стихійний крик цілого народу, який гине, якого зраджують, якого кривдять»* (1928, с. 12).

Через тілесний код відображено соціальні реалії в новелі «Він іде!» Коцюбинського: *«Кричали беззубі роти, кричали зморшки мудрості і досвіду, скакали бороди й білі та худі руки»*. «Білі бороди, як у далеких предків» (Коцюбинський, 1974, с. 248) символічно пов'язують євреїв на нараді в шохата Абрума зі старозавітними патріархами. Імпресіоністська колористика має соматичну основу: спочатку текст насичений описами білого, блідого тіла (паралітичне передчуття нападу), а далі – образами і парафразами людської крові.

У малій прозі циркулюють художні засоби з семантикою травмованого, хворого, мертвого тіла. Початок Микитенкового оповідання «Нуник» сугестіє певний настрій і натякає на криваву картину, яка незабаром постане перед читачем: *«Немов облитий кров'ю повстанською краєвид»* (Микитенко, 1930, с. 3). Виразними соматичними метфорами користується Олекса Копиленко в оповіданні «Мати»: *«День народжується білими плямами», «бліде лице ранку»* (Копиленко, 1927, с. 70). Вони поглиблюють враження безликого, сірого існування Двосі з сином-калікою, її змарнованої молодості. В оповіданні Копиленка «Дитина» (1924) з'являються образи перекинутого штетла, якому «незручно стояти» догори ногами, сонця, що обмиває *«свою пику в осінніх калюжах»* (Копиленко, 2001, с. 264), *«сухотної осені»,* яка *«кашляє кров'ю»* (Копиленко, 2001, с. 266). Вони сугестують відчуття небезпеки й дискомфорту, передчуття погрому («Дитина»). Люди в містечку метушаться *«з порожніми очима, з видзьобаним мозком»*, тривожно б'ються їхні серця, очікуючи катастрофи. Криваві масштаби побоїща передають метафори: *«річка від єврейських трупів вийшла з берегів»* (Копиленко, 2001, с. 265), сліпі вікна, сухі заляклі очі євреїв, криваві плями на вулиці. Герой Клима Поліщука жахається виглядом міста після погрому: *«Скрізь була кров і трупи. Кров на брудних пішоходах, кров на дверях будинків, кров на білих фіранках, що розвівалися з побитих вікон, кров всюди, всюди,*

всюди...» (Поліщук, 2008, с. 188). Фантасмагорія крові, органів і частин тіла поглиблює картину погромів.

3.1.5. Медичний дискурс єврейського тіла

Описи смерті, насильства, хвороб і травм стосуються загальнолюдських тем, які зачіпає література. Оге Ганзен-Льове ввів термін «патопоетика» (цит. за Іриною Бестюк, 2008, с. 12), який окреслює сферу літературних рецепцій патологій людської психіки. Разом із патопоетичними в параграфі проаналізовано фізичні симптоми (наслідки травм, хвороб, каліцтво) і танатологічні аспекти, коли це має прямий сенс і зв'язок. Зрештою літературу й медицину розглядають як певною мірою споріднені сфери, в сенсі, що в їхній основі «лежить процес діагностики: медицина спрямована на виявлення патологічних станів людського тіла, у той час як література є потужним засобом викриття вад людського суспільства» (Лисанець, 2018, с. 26). Йдеться не про «реєстр» хвороб та ушкоджень, а про знаковість і сенси, якими ці теми обростають у літературному творі. В аналізі цієї теми, на думку дисертантки, доцільно накреслити такі лінії: 1) хвороба чи травма відсилає до помітних подій єврейської історії чи характерних побутових явищ і феноменів; 2) особлива «єврейська» хвороба; 3) зображення медичних і лікувальних практик; 4) факт фізичної чи психічної патології є основою сюжету або деталлю, через що його значення мінливе; 5) смерть, насильницька або ненасильницька, відсилає до соціокультурного чи історичного факту та/або має символічне, моралізаторське й ін. значення; 6) художні засоби з семантикою психічних патологій, фізичних травм і хвороб, скаліченого й мертвого тіла – власне патопоетика.

Поширені образи хворобливого єврея (проза Бордуляка, Кримського, Копиленка, Левицького, Пахаревського та ін.). Євреїв асоціюювали з існуванням особливої «єврейської» хвороби, «парші», яку сучасні дослідники пов'язують із різними симптомами. Згадки про неї трапляються в оповіданні Аркадія Любченка «Зяма» (1924): *«Зяма ніколи не протестував і не плакав – лише низенько-низенько схиляв свою голову в паршах»* (Любченко, 1999, с. 41). Про «пархатого єврея» іронічно відгукується Грициха в оповіданні «Добив торгу!» Лепкого. Так обзивають інваліда Хаїма в оповіданні Копиленка «Мати» і по-російськи – Йосифа

Худомінського в оповіданні «В полум'ї». Ця референція – імаготип, а не констатація хвороби.

Психічні, психоневрологічні симптоми – спосіб показати людський вимір історії. Грицько Григоренко в нарисі «Євреї» (1907) зобразила наслідки погромів через психічну хворобу літнього незрячого єврея. Дорогою до психіатричної клініки у Вільно, куди його везе онука, чоловік не може заспокоїтися. Травма погрому впливає на його психіку і сон. Психічну напругу в душі Йоселя через мрію, щоб син вступив у гімназію, показав Хоткевич у «Сердечній опіці». Бажання переросло в патологічний симптом і призвело до трагедії. Через насильство над донькою Фірою під час погрому і зречення сина-комуніста Соломона збожеволіла матір Сара (Олекса Копиленко «В полум'ї», 1929). Після арешту сина Зями, який мав бути талановитим музикантом, збожеволіла його матір Рухеле (Любченко «Зяма»). Динаміка оповідання Гео Шкурупія «Страшна мить» (1929) базується на феноменах перевантаженої психіки. Тут показано події Української революції 1917–21 рр. із перспективи комуністів-підпільників: єврея Самуїла Мазура, українця Олекси Кривича та їхньої подруги-єврейки Мірель. Фантасмагоричні картини і спогади як реакція людської психіки на травматичні події втілені в мотиві «полювання на людей». Нездоровий психічний стан Двосі провокує випадкове вбивство Хаїма (Копиленко «Мати»). Іншу, моралізаторську й обмежувальну функцію має згадка про епілепсію («чорну хворобу») в оповіданні «Мана» (1907) Левицького. Епілептичні напади героїні-єврейки пов'язані з її «гріхом» вихресту і спробами перетнути сакральну межу християнського світу, символізованого порогом церкви. Удаване божевілля Грицька Островського натякає на маніпулятивні стратегії комуністичного табору й жонглювання національним питанням (Підмогильний «Комуніст»). Психічна неврівноваженість начальника тюрми єврея Бейзера (Григорій Косинка «Фавст», 1923) викликає відразу в євреїв-арештантів, які називають його Злим Собакою. Ця деталь зміцнює уявлення про більшовицьку систему як царство насильства і божевілля.

Хвороби і травми відсилають до соціального явища, факту історії. Так, «тила» (грижа) Завеля підтверджує, що євреї служили в царській армії (Я. Німчонок

«Мужицький ранок»). Про ритуальну практику обрізання є згадки в оповіданнях Тимофія Бордуляка, Стефана Коваліва («Громадські промисловці»), Модеста Левицького («Мана»).

Медичний дискурс зреалізований у малій прозі Модеста Левицького (1866–1932), письменника і лікаря. Злиденний музикант Пейсах Лейдерман покалічився, вистрибнувши на ходу з потяга («Щастя Пейсаха Лейдермана»). Його донька-вдова має інвалідність, тож страх Пейсаха-годувальника втратити скупий заробіток сильніший, ніж інстинкт самозбереження. Його травму супроводжують фізіологічні симптоми: гострий біль і солонуватий смак крові, непритомність, слабкість у ногах. Автор показує відсталість провінційної медицини: цілісність кістки перевіряють вручну, рану обробляють без анестезії. В «У вагоні» зустрілися українець-антисеміт, хворий український студент, єврей Берко і священник. Берко намагається роздобути в потязі лікаря для студента з сухотами. В оповіданні «Одно слово» на сухоти хворіє злиденний *меламед* (учитель) Шая Рабинович. Через недугу Шая відмовляється від шлюбу з коханою дівчиною, донькою багатія-різника Іони Бергера, який готовий допомогти зятю. У лікарні з підтримкою доброго лікаря Рабиновичу стало краще. Але коли урядник через антисемітські звичаї спробував виселити єврея з лікарні, переляканий Шая вночі помер. Безнадійний випадок хвороби єврея-бідняка на тиф і перитоніт описано в оповіданні «Порожнім ходом» (1907). В історії Нухима Бершадського – два тижні гарячки, сильний біль у животі, хрипке дихання, втрата свідомості й мовлення та смерть, яка прирекла на злидні багатодітну сім'ю. За натуралістичними описами хвороб у підтексті оповідань Левицького проступає життя звичайної людини, екзистенційні питання, єврейські будні й суспільно-політичні факти: брак якісної медицини у провінції, епідемії тифу і сухот, урядовий антисемітизм. «Населяючи свої твори звичайними людьми, – пише Інна Ліпницька, – ставлячи їх в утруднені ситуації, письменник прагнув віднайти в них гуманні риси, моральну витривалість, звичайну людяність» (2004, с. 48). Цим настроєм позначене оповідання Агатангела Кримського (1871–1942) «Історія одної подорожі» (1890). Бідний і виснажений візник Іцко тривожиться за хворого на сухоти маленького сина, якому не може зарадити через злидні.

Образи каліцтва і травм зазвичай розкривають загальну картину й особистісну перспективу історії. Копиленко натуралістично показав численні фізіологічні деталі про вроджене каліцтво єврейського хлопчика Хаїма, сина згвалтованої у погром Двосі («Мати»). Письменник гіперболізує хворе тіло восьмирічного Хаїма. Психіка матері розривається між материнським почуттям до дитини й ненавистю жертви до кривдника, якого уособлює Хаїм. Під час нападів агресії Двося «з лютою насолодою» лупцює сина. Монструозне Хаїмове тіло описане фантазмагорично, як щось неживе, між твариною і людиною: жовта шкіра лица, мертвий погляд риби, булькаті очі з жабуринням, горб тощо. Докладні анімалістичні порівняння посилюють враження: Хаїм стрибає, як мавпа, хрюкає, Двося називає його тхором і собакою. Під час вагітності жінка хотіла вбити дитину в животі ножем, яким ріжуть свиней. Згодом кавалер звинувачує в інвалідності хлопця Двосин «забруднений, проклятий» живіт. Хаїм нічого не розуміє, кусається у відповідь на ласку та є об'єктом знущань своїх сусідів. Зрештою, Двося у несвідомому пориві задушила сина.

Через образи хворого й немічного єврейського тіла зображено погром в оповіданні Леоніда Пахаревського «Батько» (1906). Передчуття погрому в хлопчика Соломона набуває форми симптому епілепсії: «Таточку, в мене в голові все перевертається... Таточку, тут під серцем у мене... так холодно-холодно...» (Миронець, 1930, с. 68). Літній хворий Лейзор пригортає до «хворих грудей худенького сина» (Миронець, 1930, с. 68), втішаючи, й цей опис підкреслює хворобливість тіл обох. Переживання трагедії відображено в категоріях тілесності: єврейська кров тече широкою рікою, серце Лейзора рветься з жалю, він плаче за Сіоном – щасливим краєм предків, *землею обітованою*. Переживши духовну трансформацію, єврей плаче сльозами перемоги, а кров, яка скапує з його пораненого плеча, – це кров звитяжця, а не жертви. Сліпота Естерки (Коцюбинський «Він іде!») пояснена метафорично як наслідок втрати дітей, за якими вона виплакала всі очі. Вада символізує духовну зрячість, а також віддзеркалює абсурд реальності, яку неможливо спостерігати очима здорової людини. У рецепції Коцюбинського і Пахаревського проявляється дихотомія єврейського тіла і духа, де тілесне, життєве

(бажання боротися за виживання) вступає в конфлікт із безтілесним єврейським Богом і Торою (пасеїстичне бажання прийняти пророцтво загибелі). Мелвін Коннер вважає, що історично міцні й войовничі тіла біблійних героїв стали хирлявими і хворобливими тілами євреїв – народу Книги, наділеного силою розуму. Він цитує твердження рабина про те, що вигнання (*галут*) наділило євреїв «психологією страху» (Konner, 2009, с. 14). Насправді Талмуд містить безліч правил і ритуалів щодо єврейського тіла, сексуальності, задоволення фізіологічних потреб. Трагічні події з кінця ХІХ ст. ніби повернули євреїв до культу хоробрості й переможного тіла. В осмисленні української малої прози це повернення здійснює єврейська молодь («*нових євреїв*»).

Скалічене єврейське тіло показує Іван Микитенко в оповіданні «Нуник». Насильство над євреями відображене в деталях: це кров єврея, що капає з ношів у пилюку, сліди нагаїв на шкірі, образ «*синіх, заюшених, пошматованих людей*», дріт, який порізав на клаптики мертво Нуникове тіло. Щоправда, Микитенків пафос не так філософітський, як більшовицький. Схожа соматика розгортається в історії життя сироти Василя-Фроїма (Мирослав Ірчан «Він не поміг»). Його скалічена на цукерковій фабриці рука сигналізує про те, що власник-єврей експлуатує дитячу працю. Тональність сюжету обумовлена симпатіями автора до більшовиків. Вибитий зуб, психологічні й фізичні травми – це тілесні наслідки тогочасного антисемітизму.

Танатологічні аспекти інтегровані в малу прозу на єврейські теми. Літній Гершко Зільбер помер, коли з його двору примусово вивезли купу сміття і змусили платити штраф (Осип Маковей «На своєму смітті», 1913). Купа нагадувала Гершкові про його молодість, тож із нею пішла його сила. Водночас письменник іронізує над скупістю персонажа. У неофольклорній канві оповідання Гео Шкурупія «Мати Залізняка і Гонти» повстанці вбили родину шинкаря. Іван Франко згадує в «Сам собі винен» (1880), як коло міста Долини злочинці задля наживи вирізали родину шинкаря. Фантасмагорична, але логічно вбудована в сюжет смерть інтелектуала Хаїма від запалення мозку («Сердечна опіка» Хоткевича). Картини кривавих убивств – частина погромного дискурсу: можна згадати про вбивство синів Естерки

під час одеського погрому (Коцюбинський «Він іде!»), загибель родини Абрама Марчика з немовлям (Васильченко «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика»), вбивство Арона («Батько» Пахаревського), знищення єврейського кварталу (Копиленко «Мати»), смерть Василя-Фроїма, якого не врятував хрестик на шії (Ірчан «Він не поміг»), загибель родини бідняка Йосифа Худомінського від рук російських окупантів (Копиленко «В полум'ї») та ін. В оповіданні Поліщука «Між “своїми”» йдеться про заборону вбивати єврейське населення. Деякі повстанці опираються цьому рішення. Картину повішання євреїв зобразив Підмогильний в оповіданні «Комуніст». В оповіданні Любченка «Зяма» герой-єврей випросив у друга смерть, щоб не потрапити до рук ворога. В оповіданні Мосендза «Хозарин» убивство єврейської пари, більшовика Брумса і його подруги політично й ідеологічно мотивовані.

Відповідно, в малій прозі трапляються образи мертвого тіла. Слуги єврея Дзельмана цинічно обшукують гуцульські трупи, намагаючись знайти гроші, які нібито заборгували вбиті (Черемшина, 1974, с. 172–175). У цій гротесковій сцені письменник підкреслює масштаби й аморальність єврейського визиску на Гуцульщині. Докладна сцена смерті й посмертних маніпуляцій із тілом Киви-Ратиці завершує історію його нерівної боротьби з соціальними кризами (Бордуляк «Бідний єврейчик Ратиця»). Єврея з мішком харчів, нажебраних для сім'ї, знайшов у лісі селянин. Односельці кинулися до лісу, щоб подивитися на мерця, а вїт провів опізнання й огляд тіла на предмет убивства. Автор підкреслює, що Кива мав «величавий вигляд»: помер гідно, в тяжкій праці для своєї родини. Його смерть безглузда, несправедлива, як і навколишній соціальний лад. Символічного виміру набув посмертний вигляд тіла старого Арона (Клим Поліщук «Червоні рядна (Із записної книжки)», 1919). Під час погрому його вбили і розп'яли на постаменті Пушкіна: «... *На його оголених грудях симетрично виднілися дві криваві рани... Очі його з невимовним жахом дивилися в небо, а борода якось інтимно зігнулася до грудей, наче хотіла сховатися від чогось...*» (Поліщук, 2008, с. 188). Розп'яття – культурний, символічний образ страждань невинних. Над трупом єврейської акторки Іди Гольдберг рефлексує про смерть герой оповідання Кліма Поліщука

«Манівцями» (1921). «...Я ще раз пильно подивився в її непорушні чудово-сині очі і переконався, що вона вже перестала бути *тутешньою*» (Поліщук, 2008, с. 373). Імпресіоністський контраст фарб між «чудово-сині[ми] оч[има]» колись коханої жінки та її «*скривавленим трупом*» спонукає чоловіка негайно поховати тіло, щоб залишити в пам'яті тільки естетичний образ.

Зрештою, дія оповідань Сильвестра Яричевського «Страшний товариш» (1907), Катрі Гриневичевої «На могилі равві Азамата», Кліма Поліщука «Казка, яких багато» (1923) відбувається на єврейському цвинтарі. У готичному оповіданні Яричевського єврейський компонент має визначальне значення для розв'язки – викриття містичного (Стогній, 2017, с. 110). З'ясовується, що герой уночі опинився у трупарні єврейського кладовища. Герой оповідання Гриневичевої рефлексує про місце останнього спочинку євреїв і християн.

Отже, тілесні аспекти єврейської теми в українській малій прозі займають помітне місце. З унікального досвіду власного тіла, під впливом суспільних і літературних тенденцій автори малої прози кінця XIX – перших десятиліть XX ст. конструюють тіла євреїв-*Інших*, які мають подвійну – семіотичну й фізіологічну означеність. Завдяки образам тіла письменники підкреслюють індивідуальний, людський вимір історичних і соціальних подій. Показано, що стереотипне уявлення про «єврейську зовнішність» – не гомогенне явище, а головним способом маркування єврейських тіл є вестаментарний код. Це переконує, що *інакшість* єврейського тіла має конструктивістське походження, не є іманентною.

3.1.6. «Єврейськість» як імагологічна категорія

Як про окреме явище варто міркувати про поняття «єврейськісті», яке підпадає під термінологічну категорію імагологічної теми. Ця категорія імагології відбиває уявлення про комплекс специфічних тілесних відмінностей євреїв і впливає на структуру етнічного образу. Про «єврейськість» людини чи групи йдеться в нейтральних, упереджених і позитивних контекстах, залежно від авторської настанови. Наприклад, уявлення про «єврейський розум» здебільшого має позитивну конотацію.

Згадки про «єврейськість» як іманентну рису з'являються в оповіданні Івана

Франка «До світла», котре демонструє «відхід від стереотипного зображення єврея» (Колесник, 2016, с. 73). В уявленні оповідача Йосько Штерн наділений іманентними єврейськими рисами і «запахом єврея». У цій системі координат єврейськість Йоськи визначена як клеймо. Оповідач цінує його цінують через те, що той має *«щось таке натуральне, хлопське в цілій його поведінці»* (Франко, 1978, с. 104). Позитивно потрактовано нейтралізацію національної ідентичності й уподібнення до українських селян: *«Постать наскрізь єврейська, аж відразлива, а в натурі його бачилось, що нічого, ані крихітки, нема єврейського»* (Франко, 1978, с. 104). На підтвердження цієї версії герой розповідає, як бідував у родині заможного єврея, виказує негативи ортодоксальної єврейської громади. Єврейський образ у Франка має позитивну конотацію через маргіналізацію Йоськи й ціннісний відрив від *Своїх*. На противагу йому опікун Мошко жорстокий, жадібний, схильний до шахрайства, тобто представляє стереотипний, відомий у літературі ХІХ ст. тип.

«Єврейськість» описують через комплекс імаготипів: як-от, «єврейський розум», «єврейська голова», «єврей із головою». Ці формулювання позначають кмітливість, винахідливість, хитрість, пов'язуючи їх із національним походженням. В оповіданні Осипа Маковея «Нові часи» (1903) українець Магера просить швачку Срулиху розсудити їх із дружиною «єврейським розумом». Нормальне спілкування української сім'ї й єврейки-кравчині «свідчить як про затребуваність її послуг у селі, так і про толерантне ставлення до неї як представниці іншої національності» (Колесник, 2016, с. 42). Образ Парасі Срулихи позначений імаготипами улесливості та вміння згладжувати кути у розмові (*«відповіла солоденько»*), окремими етнокультурними імагемами. Срулиха з Магерихою виявляють взаємну повагу: зокрема, єврейка не ображається на витівки старого Магери й шиє для українок якісно й совісно.

В оповіданні Винниченка «Талісман» несподівану спритність та управлінський талант Піні пов'язують із «єврейською головою» (Винниченко, 1968, с. 175). Здібності й ретельність у навчанні – невід'ємний компонент літературної імаготеми «єврейськість». Герой оповідання Осипа Маковея «Бічні доходи» (1925) так описує знайомого єврея-гімназиста: *«Відома річ, що ученики-євреї переважно*

дуже тильні, вперті в науці аж до повного виснаження здоров'я. Такий був і Моріц» (Гриневич, 2017, с. 239). Схожий досвід описує учитель-українець в оповіданні Хоткевича «Сердечна опіка». Його учень-єврей Хаїм вчиться до втрати здоров'я, досконало знає всі предмети й має найвищі оцінки. Але через антисемітську царську квоту йому закрита дорога в гімназію. Смерть хлопця від спровокованого стресом запалення мозку символізує «завеликий розум», який не рятує від ксенофобії. Герой Франкового оповідання «До світла» кохається в книжках і схоплює знання на льоту. Втім, його мріям про освіту перешкодили злидні й імперія. Особливе значення імаготипу про «єврейський розум» у тому, що без розуму, кмітливості, хитрощів неможливо бути успішним у торгівлі. У «Єврейській дитині» Кобринської дівчинка Гінда Розенталь змалку вчиться гендлювати. Невдовзі вона перевершила в майстерності матір. Під час раптового обшуку в потязі єврей Розендуфт зметикував заховати долари в речі попутника – бідного українського вчителя (Маковей «Добродій»). Це врятувало його від конфіскації.

Імаготип про єврейське «всезнання», обізнаність транслює Олександр Кониський в оповіданні «Козарський ланок» (1889). Священик Кузьма Гречаний, негативний у цілому персонаж, мріє придбати до рук «козарський ланок» – спадщину козака Олешка. Його дратує, що клин розділяє на дві частини його поле. Шинкар Мошко допомагає Кузьмі з міркувань одержати «факторне» (тобто кошти за посередництво). Корчмар наголошує на обізнаності, яка дає йому змогу заробляти: *«Мошко все знає, Мошко мусить усе знати, – гордовито мовив корчмар, – не буде Мошко усього знати – з голоду опухне...»* (Кониський, 1990, с. 165). Він стежить за кожною людиною, що з'являється в селі, аби запропонувати їй потрібну послугу (житло, харчування). Попри співпрацю, священик Гречаний реагує на його слова у стереотипному ключі: *«Євреї справді усе відають, – мовив Гречаний з глузом, – ну, вже народ з вас!.. Де й не сієш – ви й там родитесь!.. Не жнете, не косите, готове носите... Народ!..»* (Кониський, 1990, с. 166). Торгівля й гостьовий сервіс – традиційні єврейські заняття потребують інтелектуальної спритності й спостережливості.

Ще один компонент «єврейськості» – стереотип про національну

згуртованість єврейського народу. Біля тіла замерзлого в лісі Ратиці з оповідання Бордуляка хтось поцікавився долею його вдови й дітей. Проте село впевнене, що все буде гаразд: *«Вже ти ними не журися! – сказав на те старий Миханенко, – вже їм євреї не дадуть загинути. Жидівня, звичайно, тримається купи, один за другим в огонь скочить... не так, як наш брат, християнин...»* (Бордуляк, 1927, с. 186). Зрештою, так сталося: міські євреї допомогли вдові, а та згодом переїхала з дітьми в місто. Таку ж ідею транслює Мосендз в оповіданні «Хозарин». На думку наратора, єврейський народ сконсолідований, «споєний» *«однією волею, одним наказом, однією обіцянкою й єдиною ціллю»* (Мосендз, 1951, с. 37). Це викликає в інших народів розчарування собою й бажання наслідувати євреїв.

У малій прозі відображено уявлення про «єврейську натуру». Коли Берко (Левицький «У вагоні») затоптав викинуту під лавку вагона цигарку сусіда-антисеміта, той заявив про «єврейську натуру»: *«І що то за нахабна жидівська натура, що завжди лізуть вони не в своє діло! – з серцем осварився “союзник”. – Де не посій, там уродиться, скрізь свого носа уткне, й хоч ти йому сто раз дай по носі, а він таки лізе й лізе! Тьху! – сплюнув він»* (Левицький, 2016, 192). Письменник показує, як працюють антисемітські стереотипи на рівні побуту.

По-іншому інтерпретує єврейську натуру Копиленко в оповіданні «Мати». Двося пригадує батькову настанову про єврейську натуру:

«Батько колись сказав, щоб я не вірила нашому народу. Він сказав так: “Коли єврей говорить тобі, що шукає щастя й бажає тобі радості – цю радість і бажання можна купити в нього за одного мідяка. У нас немає справжнього чуття, бо ми торгуємо й продаємо. До того-ж нас завжди б’ють. Всі ховають для нас за пазухою ніж – бо люди взагалі людоджери. Поки-що я вірю тільки бідним, бо їм нема про що думати, крім як про шмат хліба”» (Копиленко, 1927, с. 80).

На загальному тлі оповідання ця думка виправдана. Під час погрому Двося, найкрасивішу дівчину у громаді, батько віддав бандитам у відкуп за своє життя. Але його все одно вбили. Двося народила від «отамана»-гвалтівника сина з тяжкою інвалідністю. Через це її вигнали з містечка, щоб не притягувала нещастя. Її єдина

подруга в місті, перекупка Берта продала Двосю за гроші тому-таки отаманові, тепер злочинцю Шкурі. Письменник показав, як торгівля – центральна форма єврейської економіки, після занепаду штетлів маргіналізується, перетворюється у кримінальне ремесло урбанізованих околиць. Обговорення цієї теми неможливе без уваги до постаті автора. Українець Олекса Копиленко був близько знайомий із життям єврейського штетлу. Він виріс у Костянтинограді на Харківщині, звідки родом Леонід Первомайський (1908–1973), блискучий український письменник-єврей. Етнічні стереотипи у виділеному уривку можуть належати не єврейському персонажеві, а авторові-українцю. Це питання потребує окремого вивчення.

Євреї-*Чужі* з'являються у прозі Леоніда Мосендза. В оповіданні «Хозарин» Борис Брумс, зневажливо названий «якимось Борухом із повітового містечка» (Мосендз, 1951, с. 41), і його супутниця Рея *чужі* для українського села як більшовики та агітатори атеїзму. При цьому образ єврея-шинкаря психоаналітично можна трактувати як двійника Брумса, а глобальніше – компонент *Іншого*, носія єврейськості, з котрим конфронтує Давид-українець. Про архетипність образу ворога-єврея, який панує над українцями, свідчить повторюваність: у «Повороті козака...» знову з'являється негативний образ єврея – представника ворожої влади. Прикметно, що на Брумса з Реєю оповідач вичікує зі зброєю в куцах оливи над кручею (Мосендз, 1951, с. 40). Перегук і повторення на початку та наприкінці оповідання (своєрідне поетикальне кільце) флористичного образу – оливи, культурного символу миру і безсмертя, можливо, мають іронічний підтекст: смерть для ворога як безсмертя для України. Для Давида вбивство єврея є формою психологічної компенсації за приниження національної гідності, «злобне презирство» і «підлу жорстокість» до українців. На тілі «борця з християнством» Брумса знайшли ритуальні артефакти юдаїзму, які підтверджують національну гординю єврея й поглиблюють його несприйняття.

Єврейський етнообраз у прозі Мосендза актуалізує контексти українського *Свого*. Наприклад, герої обговорюють легенду про вибір віри князем Володимиром. Князеву відмову від єврейської віри хозарів пояснюють небажанням бути «розвіяними» по світу так, як євреї. Імагологічне виявляється телеологічним

чинником, який корегує майбутню реальність національного буття. Давид знаходить джерело сили єврейського народу в безкомпромісності й потребі зберігати ідентичність в діаспорі. Це трактування вирізняється, бо переважно безгрунтянство пов'язують із перешкодою й тягарем, який нація повинна перебороти на шляху до самостворення. Враховуючи біографічний контекст – життя письменника в діаспорі та його державницьку позицію, в цьому можна відчитати пояснення чи виправдання: *«Краще бути вигнанцем, притулитися десь на землі чужій, ніж приймаком на своїй»* (Мосендз, 1951, с. 37). Імагологічна герменевтика Леоніда Мосендза зорієнтована на націоналістичну українську ідею, яка резонує з поглядами оунівського середовища, до якого той належав. Віра для автора є чинником впливу на формування «слабкої» української нації, імагологічною метонімією якої є *Івась-телеса*, архаїчний образ із оновленою семантикою.

Отже, важливим компонентом єврейського етнічного образу в малій прозі є імагологічна тема «єврейськості». Вона репрезентує комплекс суперечливих рис як властиві людям єврейського походження. Найчастіше йдеться про єврейський розум, єврейську голову, єврейську натуру, єврейську кмітливість тощо.

3.2. Галерея єврейських образів у текстах малої прози

Етнічні образи євреїв у малій прозі відрізняються позитивним і негативним забарвленням. Типологічно споріднені образи (тип єврея-торгівця, шинкаря тощо) мають протилежні конотації. На думку дисертантки, доцільно говорити про амбівалентність єврейського гетерообразу, якому притаманні внутрішньо суперечливі прикмети і конфігурації.

3.2.1. Тип єврейського багаття

Міф про єврейські багатства сприяв легітимації економічного визиску й насильства над євреями. Імаготип єврея-багаття здебільшого асоціюється з експлуатацією місцевого населення, Франковою «жидівською п'явкою» (Тарас Пастух), «глитаєм», злочинною й жадібною людиною, що понад усе цінує гроші. Таким єврейським образам притаманні риси пихи, жадібності, захланності,

улесливості, ошуканства. Згодом з'являється більше нейтральних, позитивних образів заможних людей, які досягли успіху працею і розумом.

Образ єврейського багатиря-визискувача склався у західноукраїнській малій прозі: оповіданнях Івана Франка, Марка Черемшини, Сидора Воробкевича, Стефана Коваліва, Тимофія Бордуляка, Антіна Крушельницького, Сильвестра Яричевського, Ольги Кобилянської та ін. Обговорення єврейської теми у прозі Франка потребує контекстуалізації. Його слова можуть доповнити цей контекст:

У своїх оповіданнях і поезіях я дуже часто виводив жидівські типи і затягав жидівських мелодій, і зате стягнув на себе з боку деяких жидів закиди антисемітизму, а з боку деяких своїх земляків закиди філосемітизму. На всі ці закиди міг я тільки одно відповісти, що я тільки це й так змалював, що я бачив і пережив і як я розумів, і що я завжди старався в жидові, так само, як у змальованому мною українцеві, полякові, циганові¹⁵², бачити й малювати людину і тільки людину (Франко, 1936, с. 5–6).

Траєкторія розвитку єврейських, переважно чоловічих образів у малій прозі Франка однакова: бідний єврей стає успішним через свою кмітливість, комерційні хитрощі та / або кримінальні оборудки. Він переважно зневажає й визискує галицьких селян. В оповіданні «Слимак» з'являється традиційна для письменника пара героїв-антагоністів: дужий українець Слимак і єврей Юдка – виснажений, хворобливий і переляканий на вигляд. Кремезний столяр Слимак заробляє на життя «предметним» ремеслом, на відміну від єврея. Юдка, підкріпившись у дорозі «трефною» (забороненою для юдея) їжею з запасів Слимака, пообіцяв не забути добра. Вдруге персонажів показано через десять років. Юдка Маультроммель розбагатів, одружився, тримає прибутковий шинок при дорозі. Слимак потрапив у злидні, овдовів, дістав інвалідність і звернувся до Юдки по допомогу. Єврей забезпечив йому посереднє житло й порцію тютюну щотижня в обмін на безоплатну працю. Далі Франко виводить третю часову площину, через наступні десять років. Напередодні візиту австро-угорського цісаря до Борислава оповідач дізнається, що Юдка хоче виселити німецького й літнього Слимака. Зрештою, труп Слимака

¹⁵² Як і «жид», застарілий етнонім, який у сучасній українській мові замінив етнонім «ром».

знайшли в його ветхій кімнатці акурат під вітальні окрики для імператора.

Гершко Гольдмахер, «єврей із головою», купив бойківське село за безцінь від імені підставного шляхтича й розбагатів. Згодом життя повернуло інакше: згоріла його хата з документами на землю, у вогні загинула дружина. Гольдмахер із синами пішов у старці. Згодом він зійшовся зі злодіями й почав обкрадати прості бойківські обійстя. Зрештою, бойки впіймали злочинців і вбили («Гершко Гольдмахер», 1890). Франко в низці оповідань («Гава», 1888; «Гава і Вовкун», 1890) розповідає історію Гершкових дітей Гави і Вовкуна. Перший кмітливий, але хирлявий, а другий фізично міцний, проте не вдався розумом. Сироти вибиваються зі злиднів завдяки праці й інтелекту. Вовкун найнявся до столярів робити по селах церкви, школи і дзвінниці. Майстри вподобали його роботу, але сільська громада збунтувала, що єврей «працює коло дому Божого» (Франко, 1978, с. 205–206). Тож Вовкун пристав до компанії теслів робити в лісах гонту (матеріал для покрівель). Гава в той час заробляє перепродажами і посередництвом, щоразу підвищуючи рівень майстерності й суму заробітку.

У «бориславських» циклах Франка і Коваліва з'являються образи власників нафтопромислових підприємств у регіоні. Ковалів звертає увагу на скруту і злидні «пересічного українського селянина, який стає жертвою хитрого єврея, на “руйнування” селян внаслідок лихварства і ліцитації» (Колесник, 2016, с. 45). В оповіданні «Полуйка» (1899) Франко показує занепад нафтопромисловості: «*То тепер наш Борислав зовсім на пси зійшов! І євреї нарікають, і пани нарікають, і робітники нарікають. Усім недобре*» (Франко, 1979, с. 7). Засилля малокваліфікованих, нездорових робітників і незацікавленість євреїв-власників копалень у новій робочій силі провокує високий рівень безробіття. «Полуйка» – це традиція пропити гроші, вторговані з першої бочки нафти в новій ямі. Власники копалень відмовляються від цього звичаю, а робітники намагаються забрати своє й помститися за неповагу.

Єврейське панування в нафтопромисловому краю окреслено в фаталістичному оповіданні Франка «Яць Зелепуга» (1887). Після смерті дружини Яць потерпає від злиднів. Її брати відібрали посаг і перепродали землю євреям під нафтові копанки.

Через родинну ворожнечу страждають усі. Тримає Яця тільки ненависть до багатіїв, але й ті поступаються євреям, *«котрі чимраз більшими купами горнулися до Борислава, знаджені бажанням скорих і легких зисків на нафтових копальнях»* (Франко, 1978, с. 335–376). Через «легкі гроші» Борислав вироджується, стає кримінальним небезпечним містом під орудою євреїв-експлуататорів, *«п'явок людських»* (Франко, 1978, с. 335–376). Яць вирішив добути на городі нафту, щоб допомогти родині швагра-алкоголіка і спорудити на могилі дружини церкву. Після довгої й тяжкої роботи він знаходить нафту, але піддається на вмовляння єврея Мендля продати город. Проте Мендль відібрав гроші, а Яця спалив із його хатою.

Стефан Ковалів пов'язує занепад і моральне звиродніння нафтових регіонів із єврейським пануванням: «Основним рушієм такого процесу, на думку С. Коваліва, стало те, що спритні підприємці разом зі спекулянтами забирали землі у селян, перетворюючи їх на головну експлуатовану силу в процесі свого збагачення» (Драган, 2017, с. 20). У «бориславському» циклі письменник демонструє просвітницьке і християнське світобачення (Колінько, 2000, с. 9). В оповіданні «Волоцюга» образ бідного українського вчителя Пачки протиставлений родині Мотя Шпінера. Колишній бідний візник став багатирем завдяки вдалому заміжжю доньки. Ковалів акцентує на тому, що в «Галицькій Каліфорнії» українська школа потерпає від утисків і злиднів, а євреї агітують дітей іти в хедер (тобто в підтексті денационалізують, деморалізують нове покоління). Незважаючи на багатство, захланні євреї відібрали в учителя Пачки хату.

У «Добре заробив» (1901) власник фабрики Юда обманює селян, обіцяючи за рубаний ліс хорошу платню. Селянин Михайло привіз багато лісу, але йому не заплатили. Михайлів кум Базилько, панський возний, розуміє кривду, але не може зарадити. Він тримається в суспільній ієрархії, бо навчився лицемірити. Зрештою Михайло відсудив у жадібного багатія гроші за привезений ліс. Невдача на заробітках спіткала героїв оповідання «Добрий заробок» (1902). Селяни Клин і Сук намагалися в Бориславі добре заробити, але потрапили у трудове рабство на нафтовій копальні. За вочевидь усталеною схемою їх оббрехали, подали в розшук як злочинців, а потім «врятували» від тюрми, ув'язнивши в небезпечній нафтовій

печері. В оповіданні «На Дрімайловім пустирищу» (1912) єврей Шлойма доробився маєтку й купив нафтову копальню на Дрімайловому пустирищі.

У галицькій малій прозі звучить тема *ліцитації*, тобто продажу землі й майна боржника на аукціоні. Це була велика трагедія західноукраїнських земель: . Письменники показують, як у спільництві з імперською владою багатії відбирали важко нажите майно українських селян. Тарас Пастух класифікував наскрізний тип героя «жидівської п'явки» в романістиці Івана Франка (Пастух, 1998). Цей тип нерідко реалізується через тематику ліцитації. У Франковому оповіданні «Сам собі винен» (1880) Мортко Шіндер дешево викупив за борги майно Микола Прача. Бідняк Прач називає Мортка «п'явкою людською». Через рік він заробив на повну вартість хати, але єврей збільшив ціну викупу вдвічі. З безвиході Микола подався на небезпечну працю в ліс і загинув у перший робочий день. Образ підступного й жадібного єврея продовжує Мошко Галапас, або Готтесман із раннього й чи не тому оптимістичного оповідання «Як Юра Шикманюк брів Черемош» (1903). Цей корчмар також представляє підтип «людської п'явки». Він заводить дружбу з Юрою Шикманюком, який переживає сімейні негаразди, й переконує в обмін на довічне утримання записати на себе Юрину хату. Мошко поїть утриманців неякісною горілкою, від чого ті помирають. Але через страх перед Юриною помстою Мошко переживає муки сумління. Зрештою він в емоціях рве документи на Шикманюкову хату.

В оповіданні Коваліва «Громадські промисловці» (1899) Янкель у змові з сільськими багатіями відібрав у бунтівного селянина Фасольки хату. Образ Янкеля змальований стереотипно: він має владу в селі, підпоює чиновників, щоб не платити податки. Під час поділу ліцитованого майна Фасольки Янкель запевняє, що «чужого не хоче». Але символічно і стереотипно здирає з Фасольчиного сина офіцерську шапку.

Про ліцитацію на тлі сільської неписьменності пише Ольга Кобилянська в оповіданні «Банк рустикальний» (1895). «Досить другорядне чи третьорядне» (Предтеча нової жінки, 2018) зі слів Тамари Гундорової, воно стилістично нагадує новелістику Василя Стефаника. Тема ліцитації розроблена у психологічному ключі,

з охопленням ширшого соціального явища. Його Марко Черемшина окреслив як «село вигибає». Українські родини знищує алкоголізм, фінансова неграмотність, злидні, боргова кабала (в цьому разі залежність від банків). Дід і батько персонажа-бідняка були шанованими господарями, а в третьому поколінні сімейний добробут занепав. Образ євреїв в оповіданні мінімально присутній, як пояснення причин розкладу й зубожіння багатьох сільських родин.

В оповіданні Коваліва «П'ятка» євреї спільно з паном Хапком забирають сільські хати. Бідняк Василь Хом'як зичив у Мордехая Ройта гроші й потрапив у кабалу. З горя він розбився в потоці, поки єврей Гершко Соплявий забирав його хату. Історія продовжується в оповіданні «Ройтів шиб» (1902). Зі злидаря Ройт доробився на нафтовому промислі до мільйонера. Жадібний і байдужий, він ігнорує смерті людей і худоби в погано обладнаних ямах. Хабарі й співпраця з польською захищають від покарання. Якось яма поглинула хату вчителя Пачки, і туди провалилися кілька людей. Але засипали її лише, коли тріщина в ґрунті вийшла на дорогу. На місці ями постав шинок Ройтової родички. Ковалів показує владу товстосумів над темним і злиденим селянством, кругову поруку й корумпованість місцевої влади, безправність простих людей.

У «Наслідках непорадності» євреї-орендарі скористалися неграмотністю Гриня Леня й відібрали в нього спадщину. Злочинець Давид Цукер вигнав його з хати й заробив мільйони на озокериті з Гриньового городу. Справу залагодив хабарями й пиятикою, а Леня, батька чотирьох дітей, убили.

Жах галицького села перед визиском відобразив Тимофій Бордуляк в оповіданні «Страшний сон» (1892). Корчмар Хуна Зельман – стереотипний образ підступного скнари. Хуна іронізує, що через розташування його шинку на краю села деякі селяни думають про тверезе життя. Він вирішив перебратися в центр села, щоб збільшити виторг. Проте з обачливості селяни відмовляють йому в оренді: *«Тільки у нас гаразду, що в селі шинку нема, а як лише межі нами загніздиться єврей і стане продавати горівку, так побачите, добрі люди, що буде біда, п'янство, розпуста, погибель...»* (Бордуляк, 2010, с. 404). Село дистанціюється від власної відповідальності за соціальні проблеми, перекладаючи її на *Чужих* – євреїв-

орендарів. На обіцяні за найм хати гроші спокусився тільки Микола Чухрай, попри те, що раніше потерпав від Зельмана. Але Миколі сниться сон, у якому він перетворився на карася, й Зельман упіймав його на гачок і вбив. Трактуючи сон як пересторогу, Чухраєва дружина просить війта про допомогу й повертає Зельманові аванс.

Серію образів «людської п'явки» поповнив Зельман із циклу «гуцульських оповідань» Марка Черемшини («Бодай їм путь пропала!», «Після бою (Фрагмент)», «Верховина» – всі 1929 року). Це стереотипний жорстокий і жадібний експлуататор. Презирливий до селянства і запопадливий перед будь-якою владою, він бере гроші за порятунок гуцульських хлопців від армії, але не намагається вплинути на ситуацію. Як продукт своєї епохи Зельман наділений характером суспільної «першої кляси», тобто виказує гедонізм і моральний занепад вищого прошарку населення на тлі драматичного злиденства решти. Співпрацю єврейських багатирів із владою також показав Сидір Воробкевич в оповіданні «Мошул Николай Сучавський» (1888): *«Старий Нухим мав для панів і інтелігенції окремих покій, що звався *das susse Kabinet*. Тут сходилися дідичі, попи, лісничі, мандатори, військові і ін.»* (Воробкевич, 1987, с. 247).

В оповіданні «Мати Залізняка і Гонти» з циклу «Чучупак» Гео Шкурупій у фольклорній стилістиці змалював самогонника Лейбу-Боруха і доньку Розу. ВІ образах зацентровано на стереотипних рисах: улесливий і запопадливий єврей, красива донька. Відповідно до фольклорного стереотипу, повстанці вбили Лейбу з донькою, покаравши за визиск українського населення.

Марко Черемшина описує єврейське економічне насильство над гуцульським населенням у ширшому соціальному контексті. В оповіданні «Злодія зловили» (1901) причиною фатальних злиднів є місцеві євреї, які відібрали в гуцульського сироти всю спадщину (Черемшина, 1974, с. 69). Письменник показує, що провина за трагедії не лише на євреях, а й суспільстві, яке байдуже до долі сироти. Складне життя гуцульської родини Дзвінчуків (Воробкевич «Гуцульська доля», 1898) контрастує з ситим життям євреїв-лихварів Мошка і Сруля, «винуватців нещастя гуцулів» (Колесник, 2016, с. 42). Після загибелі гуцула Федора Дзвінчука, який із

безвиході гнав дерево по Черемошу, євреї ліцитували в його вдови землю. Жінка з горя померла. Сирітство малих дітей уособлює страждання простого люду через євреїв-лихварів.

Євреї забрали батьківську спадщину хлопця, поки той був у війську (Антін Крушельницький «Із-за віна»). Іван Нечуй-Левицький (1838–1918) у нарисі «Єврейський скнеря» (1914) пише про заможного скнару Хараба. Той до останнього не повертає оповідачу позичені гроші, а зрештою віддає їх копійками й асигнаціями. Від скнари навіть пішла дружина. У творі згадано про порядних і чесних (прикметно незаможних) євреїв: «*Гостиницю з заїздом для коней держить в посесії небагатий, але чесний єврей Мошко*» (Нечуй-Левицький, 1968, с. 428). У гротесковому світлі змалював єврея-шинкаря Леонід Мосендз в оповіданні «Укрита злість, облудлива покірність» (1937). Це визискувач карпатського населення з архетипними рисами Молоха. У фантазмагоричній візії він пожирає приплід від гуцульської худоби й випалює горілкою душі людей, позбавляючи родини майбутнього. Убивство шинкаря як кульмінація має психоаналітичну семантику реалізації витісненого бажання помсти й відплати за масове страждання.

Поступово в малій прозі з'являються нові літературні типажі. Заможність євреїв трактують як результат інтелектуальної праці, комерційної винахідливості, наполегливості (оповідання Франка (почасти в циклі про Гаву і Вовкуна), Осипа Маковея «Добив торгу!», Володимира Леонтовича та ін.). В оповіданні «Єврейська дитина» (1890) Наталія Кобринська показує особливості єврейського виховання. Мати ігнорує прохання доньки Гінди щось їй купити. Дівчинка вчиться працювати, бути винахідливою й цінувати зароблене.

Бідних і заможних євреїв змальовує Володимир Леонтович (1866–1933) як «повноправний об'єкт читацької уваги» (Бикова, 2017, с. 39). На новаторстві прозаїка у творенні етнообразів акцентували Олена Наконечна¹⁵³, Аліса Меншій¹⁵⁴,

¹⁵³Наконечна, О. (2001). *Творчість Володимира Леонтовича в контексті української літератури кінця XIX – початку XX століття*: дис. ... канд. філол. наук. Київ.

¹⁵⁴Меншій, А. (2014). Художні особливості моделювання образів євреїв в українській літературі кін. XIX – поч. XX ст. (на матеріалі творчості М. Коцюбинського та В. Леонтовича),” *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 36, 169–177.

Лариса Йолкіна¹⁵⁵ та ін. Остання зауважила, що Леонтович у роботі з єврейською тематикою «в особливий спосіб формує бінарну опозицію “свій – чужий”, торкаючись кількох площин реалізації цієї опозиції в художньому тексті» (Йолкіна, 2016, с. 118). Меншій вважає, що Леонтович і Коцюбинський не обмежуються типізацією, а прагнуть «показати передумови формування подібних рис характеру: зневажливе ставлення сусідів-християн породжує підозрілість та недовіру; високе суспільне становище й заможність, здобуті власним розумом і хистом – гордість і самовпевненість» (2014, с. 170). На інтерес до єврейської тематики вплинув життєвий досвід. Володимир Леонтович був підприємцем і землевласником, тому часто контактував із євреями та знав їхній побут (Меншій, 2014, с. 173). Його інновація в тому, що прагне «розкривати насамперед психологічне підґрунтя тих внутрішніх імпульсів, які визначали поведінку персонажів його творів» (Наконечна, 2001, с. 4).

В оповіданні «Мізерія» глобальний єврейський етнообраз розщеплюється на *Своїх* і *Чужих* через комерційні амбіції героїв. Леонтович створив характерні образи восьми єврейських родин, з-поміж яких: заможний орендар млина на Сулі Герш Юровський (підвальний на панській винниці), власники крамниць Хитрик і Каценельбоген, різник Мойше Браславський, сім'я вдови Хайки Раковщик. Хайчині злидні підкреслено густативними засобами, адже в будні вона обідає найдешевшою, малоїстивною «стравою» – розсоллом від оселедців. Зате в шабас готує «гугель» – ритуальні булочки й пече курку, щоб дотриматися юдейського закону. Єврей Герш Юровський *Чужий* для спільноти. Він не приховує любов до розваг і жінок, хоча «законослухняні» євреї приховують від суспільства «темний» бік власного життя (Йолкіна, 2016, с. 117). Лицемірство – це частина «суспільного договору». Автор послуговується імаготипами. Так, Герш Юровський гендлює на продажі горілки, але не має «єврейської статечності», тобто обачності в особистих справах. «Горілка», «гендль», «обман», «торгівля» постають імаготипами в маркуванні його образу. Крамар і духовний лідер громади Іцко Каценельбоген представляє тип «ученого

¹⁵⁵Йолкіна, Л. (2016). Бінарна опозиція «свій» – «чужий» у малій прозі Володимира Леонтовича. *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія: Філологічні науки*, 2, 116–119.

єврея». За відсутності синагоги й рабина у Березняках він виконує духовну роботу в общині. Інший крамар Лейба з промовистим прізвищем Хитрик має претензії до Герша через нібито його негідну поведінку. Насправді ним рухає бажання влаштувати на місце Герша у винарні безробітного сина. Не стільки через недотримання закону, як через задрість на Герша обурюється Хайка. Помічаємо, що стосунки між одноплемінниками напружені, сповнені лицемірства й підтексту, який замаскований під турботу про дотримання релігійного закону, а на практиці є бажанням зиску.

Схожий прийом розшарування єврейського етнообразу Леонтович вжив в оповіданні «Я заробив у мого бога» (1913). Єврей Абрамсон перебрався на українські території з Литви через безробіття й пожежу, але не ідентифікує себе з місцевими євреями. Це можна зрозуміти з його мовлення, несвідомих імагологічних маркерів. Ідеться про проблему *Свого і Чужого*, адже з затишного власного простору («в нас на Литві») єврей переїхав у чужий, невідомий («тут»). Це протиставлення, за словами Йолкіної, зреалізоване в розповіді про синів Абрамсона. Старший вчився у хедері – він «делікатний», тобто «свій», обізнаний із традицією. Молодший Лазар вчився в Україні й, на переконання батька, схильний до комерції та не цікавиться релігійною наукою. Абрамсон міркує: «*В нас на Литві наш народ багато делікатніший, як тут... Найбідніші і ті знають усю науку, з шести років кожен хлопчик бігає до хедеру, а тут що? Тут євреї неначе і не євреї... Вони тільки до комерції*» (Леонтович, 2004, с. 165). «Очуження» сина Лазаря, яке Абрамсон пов'язує з браком релігійного виховання, зросло після одруження і переїзду з дому. За традицією наймолодший син повинен жити з батьками. Але його вибір можна трактувати як наслідок суспільних змін початку ХХ ст., коли молодь прагне будувати життя окремо від старшого покоління.

В оповіданні «Кумпаньйони» єврейський етнообраз так само розкривається в контексті «кумерції». Лев Хмельницький представляє «хитрого єврея» – образ, побудований на імаготипі про єврейську хитрість і кмітливість. Співпраця Хмельницького з Дувідом Хапкіним успішна. Адже їхні протилежні характери доповнюють одне одного: «інтелігентний», «гарний» Лев по суті є «обличчям

компанії», а лайливий і незграбний Дувід виконує «чорну роботу». Традиційно імена персонажів мають авторську семантику. Ім'я Хмельницького відсилає до образу «лева-царя звірів», а «Хапкін» із семантикою «хапання» натякає на Дувідову спритність і професійні обов'язки. Письменник показує, що євреї не змішують сім'ю та бізнес. Хмельницький почав свою справу у Гадячі як конкурент власного тестя.

Образ «комісіонера», тобто оптового й розрібного посередника у торгівлі, виписано в оповіданнях «Я заробив у мого бога» і «Комісіонер Сара Соломонівна». Абрамсон із «Я заробив у мого бога» багатіє через хитрощі й соціальне лицемірство, складаючи «оцінку людям» відповідно до заможності й титулів. Його фінансовий успіх пов'язаний зі стереотипними рисами: вмінням догоджати впливовим людям, хитрістю, завбачливістю, комунікабельністю. Замолоду Абрамсон досяг успіху працею й ошадливістю.

У циклі «Образки стародавнього життя» зображено «старосвітського єврея» Пейсаха Хапковича. Він змалку вмів обдурити батька, а приховану копійку відкласти. Тож його багатство – результат розуму, хитрощів і праці. Намагаючись всіх ошукати, Хапкович потрапив у власну пастку. Тож йому дорого обійшовся відкуп від тюрми. Хапкович навіть одруження дітей розглядає як гешефт. Тому відрядив на пошуки майбутніх родичів довіреного Фінкельштайна, щоб той виміняв якнайбільше віно.

У просвітницькому ключі зобразив взаємини бідних і багатих Франко в оповіданні «До світла». Єврей-сирота потерпає від заможних названих батьків, які забрали маєток його померлого батька, а над прийомним сином збиткуються. Схожий мотив звучить в оповіданні Мирослава Ірчана «Він не поміг» (1920). Сироту Василя-Фроїма в дитинстві експлуатував як робітника єврей-власник цукеркової фабрики. Коли хлопчик покалічився на виробництві, той навіть не виплатив йому допомогу.

Отже, тип єврейського багатія домінує в українській малій прозі. Він варіює від стереотипно негативних до нейтральних зображень. Образ презирливого й жорсткого до селян експлуататора поширений у нафтопромислових циклах Івана Франка і Стефана Коваліва, гуцульському циклі Марка Черемшини, оповіданнях

Сидора Воробкевича, Антіна Крушельницького, Леоніда Мосендза та ін. У прозі Івана Франка, Мирослава Ірчана, Володимира Леонтовича з'являються нейтрально забарвлені постаті, екскурси в «таємниці» єврейського фінансового успіху, а також образи єврейських злидарів, над якими знушаються багатії.

3.2.2. Тип єврейського бідняка

«Єврейський бідняк» склався як окремий тип малої прози: Кива-Ратиця Тимофія Бордуляка, Піня Володимира Винниченка, Василь-Фроїм Мирослава Ірчана, Марчик Степана Васильченка та ін. Дехто з бідних євреїв бореться за успіх зі страхами і бідністю, але негативні соціальні обставини перемагають. Боротьба людини і фатуму, «злого часу» (Бордуляк) приречена на поразку. Бордуляк в оповіданні «Бідний єврейчик Ратиця» зі співчуттям змальовує Киву-Ратицю. Після ранньої смерті батьків той важко працює, вчить грамоту, ростить дітей, шанує традиції свого роду й торгівельні звичаї українського села. Зміна суспільних умов, погіршення становища за панського панування, конкуренція з боку українського торговця Панаса відбилися на його добробуті. Через злидні Ратиця йде рубати ліс. З нього насміхаються українці-лісоруби: мовляв жоден єврей не візьметься за фізичну роботу. Проте Кива заробляє більше, ніж середньостатичний робітник. Повертаючись через зимовий ліс із мішком їжі, випрошеної в селі для родини, він замерзнув. Українські односельці відгукуються про нього з теплотою і жалем: «Тихий єврейчик був той Ратиця, – мовив хтось з громади, – сумирний, нікому й води не сколотив» (Бордуляк, 1927, с. 185); «Наш таки єврейчик громадський, – сказав хтось другий, – та й замерз на морозі ні за нюх табака» (Бордуляк, 1927, с. 186). Село ніби приймає до себе єврея, який не цурався фізичної роботи й бідував разом із іншими, уподібнюючись до селян. Грабович пише, що завдання Бордуляка – «не лише показати його злидні, а й співчуття сільської громади до одного зі своїх членів», «виявити почуття загальної людяності – конкретно, неабстрактно» (1997, с. 257).

Під впливом соціально-політичних обставин у літературі 1920-х рр. з'являються зображення певної емансипації героїв із суспільних низів. В оповіданні «Талісман» Винниченко аналізує буття «маленького єврея» в нову революційну

добу. Існує легенда, буцімто через сорок років твір надихнув Микиту Хрущова на доповідь про розвінчання культу Сталіна на XX з'їзді КПРС (Панченко, 2008). Герой «Талісмана» – упосліджений, «тихий» єврей Піні: *«Ти ж, Піню, найменший, найбільшій, найслабший»* (Винниченко, 1968, с. 167). Текст можна розглядати як історію людини й алегорію суспільства. У контурах «тюремного» оповідання Винниченко показав соціально-політичне зростання боязкого арештанта, якого задля жарту вибрали старостою коридору. Герой звик не реагувати на насильство, яким сповнене його життя, бо така реакція дає більше шансів вижити: *«Піня, звичайно, стояв собі тихенько де-небудь, лагідно й несміло посміхався; кротно й боязко посміхався»* (Там само, с. 166). Винниченко не оминає стереотипні засоби образотворення: наприклад, персонажі пов'язують талант Піні до старостування з його походженням: *«Єврейська голова, чого ви хочете»* (Винниченко, 1968, с. 175).

Як багато образів євреїв-бідняків, цей позначений імагемою страху: *«Піня, як риби підкоп, страшенно боявся і не міг спати від страху»* (Винниченко, 1968, с. 167). Через Біблію у свідомості християнізованих європейських народів утвердилася ідея про «вічний» страх як рису «єврейського характеру». У Старому Завіті йдеться про острах перед Богом, що його трактують як праведний і мудрий. Існує ірраціональний страх, пов'язаний із біблійними лихами, наприклад, передсмертне прокляття Мойсея для народу Ізраїля: *«... І вивержені будете з землі, в яку ти йдеш, щоб володіти нею. І розсіє тебе Господь [Бог твій] по всіх народах, від краю землі до краю землі»* (Біблія, Второзаконня, 28:63-64); *«Але і між цими народами не заспокоїшся, і не буде місця спокою для ноги твоєї, і Господь дасть тобі там тремтяче серце, більість очей і знемагання душі»* (Біблія, Второзаконня, 28:65). Пізніше страх означає реакцію на антисемітські настрої, погроми й насильство у другій половині XIX і на початку XX ст.

Людська гідність Піні, готовність брати на себе відповідальність за інших особливо проявилися в підготовці втечі з тюрми. Герой простодушно ототожнює її з найважливішою подією біблійно-єврейської історії – виходом із єгипетського рабства: *«А як євреї колись у пустелі блукали, то вожді їхні позаду йшли? Вони тікали? Га?»* (Винниченко, 1968, с. 186). Про національне походження решти

персонажів нічого невідомо, але видається, багато з них українці. Жодних антисемітських випадів із боку співкамерників-українців немає. Наполегливість, відповідальність, адаптивність по-новому розкривають образ: *«Старий Піня зник, замість його у нас був турботливий, вертлявий, досить умілий староста Піня»* (Винниченко, 1968, с. 172). У суперечливому, які більшість Винниченкових, фіналі проявилися героїзм і дегероїзація єврейського образу. Староста ціною власного життя допоміг співкамерникам втекти на волю, але загинув, бо дозорці випадково вбили його прикладами зброї.

Із мотивами Винниченкового оповідання перегукується оповідання Ірчана *«Він не поміг»*. Автор описує обставини життя *«безрідного, малого, тихого єврея»* Фроїма: антисемітизм, побої (*«Він нещасний тим, що вродився євреєм. Чому? Бо євреїв дуже б'ють. Православних не б'ють, а євреїв – хто і коли хоче»*) (Ірчан, 1987, с. 275), злидні, релігійну дискримінацію (*«Православні хлопці казали, що єврейський бог не правдивий»*) (Ірчан, 1987, с. 275). Хлопець втратив родину під час погрому. На відміну від фольклорних образів євреїв-експлуататорів українського селянства, у першій декаді ХХ ст. розповсюджені образи бідолашних і гнаних євреїв.

Складне життя простих євреїв розкриває Модест Левицький. В оповіданні *«Щастя Пейсаха Лейдермана»* (1906) йдеться про літнього весільного скрипаля. Пейсах поховав двох дружин, більшість дітей і зятя. Залишився на старість із паралізованою донькою і малими внуками. Єврейський світ показано через імагеми й деталі: етнічно забарвлені імена, весільні звичаї, культурні референції (*«після Кишлейфу»* – тобто *«у пилипівку»*, *«шабас»*), професії (покійний зять Лейдермана – фактор, Факторович – купець, Брунштейн – торговець лісом тощо) тощо. Пригода Лейдермана – це наслідок його важкого життя: проспав через втому й переживання зупинку, а неприхильні й байдужі пасажири не розбудили. Щоб не втратити заробіток, Пейсах вистрибнув на ходу з вагона. Нелегке життя контрастує з відчуттям миттєвого щастя після візиту до лікаря. Адже він живий і цілий, тож зможе дбати про доньку з онуками. Як в інших оповіданнях Левицького, тут помітно вихід із етнокультурного контексту на рівень екзистенційної проблематики. Віддзеркалені модуси людського буття: самотність, крах надій, абсурдне існування.

У центрі оповідання Васильченка «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» *«тих[ий] трудяк]а-крав[ець]»* Аврум Марчик. За легендою, текст написано на замовлення Симона Петлюри, щоб боротися з антисемітськими настроями у суспільстві (Любка, 2018). Характеристики персонажа вичерпні: нужденний, але бадьорий, працелюбний, «тихий» мешканець єврейського кварталу. У вирі революції, на мітингу полохливий Марчик спромігся на свій голос: *«Жив собі єврейчик Марчик, бідний кравчик...»*, – все, на що вистачило духу сказати. Проте мріям про майбутнє не судилося здійснитися. Коли Марчикова дружина Лія народила вимріяного ним сина, в містечку стався погром. Вся родина загинула у вогні.

Постраждалих і загиблих у погром змальовує Олекса Копиленко в оповіданнях «Дитина», «Мати» і «В полум'ї». Від погрому потерпає сім'я старого Лейзора, який мріє про добру освіту для хворого сина («Батько» Леоніда Пахаревського). Аркадій Любченко розповідає про трагічну долю Зями, який загинув на війні, хоча мав бути талановитим музикантом («Зяма»). Долю злиденного фурмана Іцка, у якого хворіє син, пронизливо зобразив Агатангел Кримський в «Історії одної подорожі».

Злидні, хвороби й безробіття в єврейській колонії змалював Модест Левицький в оповіданні «Порожнім ходом». Наївність, завищені очікування людей від приїзду байдужого чиновника показав Я. Німчонок в оповіданні «Мужицький ранок». У центрі авторової уваги нагальні проблеми: абсурдний податок на ховрашкові хвостики, злидні. Державний антисемітизм зламав долі людей з оповідання Модеста Левицького «Одно слово», родини Розенблюмів із оповідання Хоткевича «Сердечна опіка». Тюремний охоронець як уособлення репресивної системи імперії знищив єврейського сироту, що прагнув учитися (Франко «До світла»).

Отже, можна констатувати подвійний, суперечливий характер єврейського етнообразу, у якому поєднані негативні й позитивні риси. Тип єврейського бідняка охоплює образи маленького тихого єврея, бідного трударя, єврея-бідняка, який переживає соціальне й особистісне становлення, але програє фатумові, знедоленого

сироти, чесного єврея, який потерпає від антисемітизму.

3.2.3. Тип єврея-більшовика

Становлення більшовицького тоталітарного режиму в Україні після Жовтневого перевороту 1917 року вплинуло на історію українсько-єврейських відносин. Цей тривалий і складний вплив відобразився в літературі перших десятиліть ХХ ст., де по-різному витлумачені теми єврейсько-більшовицьких контактів, співпраці, антиукраїнської діяльності, бізнесових маневрів. Нерідко йдеться про марні сподівання української та єврейської бідноти на новий справедливий лад. Через українофобську політику й більшовицький геноцид українців факти єврейсько-більшовицької співпраці визначають як «жидобільшовизм», «огульні симпатії євреїв до комуністичної ідеології» (Гон, 2006, с. 376). Щоправда, вперше більшовицькі симпатії євреям приписали апологети «руського міру», які «знаходили “єврейський привид” усюди, навіть в українському націоналізмі» (Гаухман, 2012, с. 120). У соцреалістичній естетиці, яка вплинула на окремі тексти, поняття про позитивне й негативне базувалося на відповідності / невідповідності більшовицькій ідеології.

Мирослав Ірчан у «Він не поміг» обговорює підтримку більшовиків із боку єврейського населення. Передусім більшовицький популізм дав звичайній, ігнорованій владою людині ілюзію бути почутою. Сирота Василь-Фроїм зазнав горя від «своїх» і «чужих» і покладає надії на новий лад: *«Він один на світі і хотів би, щоб люди краще жили. Щоб не били себе, щоб любилися всі. В армію пішов, бо чув, що вона бореться за рівність усіх і бажає добра бідним»* (Ірчан, 1987, с. 275). Ідеали рівності всіх імпонували єврейській та українській бідноті. Про це пише й Васильченко в оповіданні «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика». Тихий, затурканий кравець Марчик відчуває ейфорію від того, що його виступ довжиною в речення вислухали на мітингу. В радісному очікуванні нового життя він вмовляє дружину зачати другу дитину. Проте обіцяний новий лад не врятував Марчикову родину з новонародженим сином від загибелі під час погрому. Тож у підтексті оповідання можна прочитати як передчуття сумної долі євреїв і решти захоплених новими ідеалами бідняків.

З комуністичним підпіллям пов'язані єврейські персонажі «Страшної миті» Гео Шкурупія: Самуїл Мазур, Мірель, літній Арон. Історія революційного страждання в оповіданні Івана Микитенка «Нуник» має ідеологічне забарвлення. Нуника з іншими євреями та єврейками замучили до смерті. Він гине як радянський герой, не зрадивши вірі в комунізм.

Про цинічного єврея-більшовика йдеться в оповіданні «Комуніст» Підмогильного. Уперше воно надруковане в «Літературно-науковому віснику» під іменем «П. Вальчук». У передмові до другого видання в «Літературній Україні» 31 січня 1991 року Максим Тарнавський зазначив, що знайшов згадку про твір у справі Підмогильного з архівів КДБ. «Літературно-науковий вісник» на підрадянській Україні вважали націоналістичним, тож псевдонім був вимушеним кроком (Тарнавський, 1991). За сюжетом Грицько Островський, помічник коменданта сотні й секретар більшовицького осередка потрапив у полон. Всіх євреїв із колони повісили, а він приховав своє походження: *«Адже ж він справді зовсім не схожий на єврея! Вимова бездоганна. Документи взято разом з одежею. Хто догадається, що він єврей? Не дурно його батько любив частенько говорити: – Моєму синові справді вигідно жити, бо він живе в машкарі»* (Вальчук, 1923, с. 21). Життя в масках допомагає Островському в комуністичній діяльності. Після втечі з полону він зустрічає на вулиці незнайомця-єврея і розповідає, що його, правовірного єврея, змусили воювати більшовики. Сіоністи друкують для нього фальшивий паспорт і відправляють із дорученням до свого осередку в його місті. Островський на позір жалкує, що зовні не схожий на єврея. Але його лицемірство – частина підступного плану: *«Нехай тільки ми візьмемо місто назад, я покажу тому секретареві, кудю йти; буде він у ЧК замість Сіону!»* (Вальчук, 1923, с. 26). Якоїсь миті Островського опановує сором перед іншими євреями: *«... Він швидко пригасив сей недоречний прояв національного почуття. – Я – комуніст, – сказав він сам собі»* (Вальчук, 1923, с. 22). Колізія нагадує перипетії новели Миколи Хвильового «Я (Романтика)», написаної через рік. Обидва письменники розробляють фатальну тему зречення найціннішого заради більшовицького ідеалу, який швидко переходить моральну межу.

Більшовицькі ідеї рівності та «влади всіх» звучать в оповіданні Винниченка «Талісман». Тюрма виглядає як мікромодель суспільства й переймає соціалістичні настрої ззовні.

Про опір українського села більшовицькій агітації пишуть Іван Багряний та Леонід Мосендз. В оповіданні Багряного «В сутінках» (1927) агітатор Ігнат Соломонович дивом урятувався від розлюченого селянства. В оповіданні Мосендза «Хозарин» Борух Брумс і його партнерка Рея загинули від рук обурених пропагандою й лицемірством націоналістів. На відміну від Островського в оповіданні Підмогильного, Брумс не відмовився від своєї ідентичності. При трупі лектора з атеїзму знайшли ритуальні артефакти як доказ «єврейського лицемірства» й наступу юдаїзму на християнство: «Для селян неприйнятним було те, що цей агітатор, виступаючи проти християнської релігії, сам дотримувався своєї віри, носив ритуальний одяг, мав яскраві ознаки своєї нації» (Тищенко, 2018, с. 70).

Петро Панч в оповіданні «Якби була інша політика» (1925) розповідає історію єврея-торгівця, що дурих радянську владу, але сам опинився в дурних. Після погромів і встановлення радянського режиму Зусь Зіцерман перетворив свою крамницю в кухню, щоб не віддати під комсомольські склади. Попри більшовицьку заборону на приватну власність і торгівлю, Зусь зберігає оптимізм: *«Ви таки самі подумайте – де було видано у світі божому, щоб можна прожити без торгівлі?»* (Панч, 1925, с. 28). Пізніше Зусь заснував артіль разом із євреєм-годинникарем Шварцманом і бідною прибиральницею Куделею Миланкою. Він залагоджує всі питання хабарями для інспекторів і заробляє великі гроші, поки приятелі Ротт і Бланк *«стогнали від урівняльних податків, зачиняли свої крамнички»* (Панч, 1925, с. 30). Зіцерман вбачає рішення в догоджанні владі: *«Аби їм було гарно, а нам уже й так, як-небудь, обійдеться, треба-ж розуміти, що коли ти не піддержиши Совецької власті – то й вона тебе не піддержить»* (Панч, 1925, с. 28). Оповідання не позбавлене ідеологічних фокусів на експлуатації неписьменної Миланки, контрасті її босих ніг і каракулевої шуби Зіцерманової дружини, зневазі до простих людей: *«Оте “як-небудь” видно мало якусь вартість і гарно впливало на здоровля Зіцермана, бо тоща його фігурка скоро зробилась огурною»* (Панч, 1925, с. 29).

Самовпевнений Зіцерман похизувався обладками незнайомцю в потязі, а той виявився суддею. Обікрадений іншим пасажиром, єврей із запізненням дістався до суду й отримав вирок за несплату податків. Попри це, автор радше іронізує над радянським ладом і висловлює «критику державного режиму» (Нестелеєв, 2013, с. 118).

Ще одну картину з історії радянського «бізнесу» розповідає Юрій Смолич в оповіданні «Кінець міста за базаром» (1924). Швець Йосель Натансон потерпає від безробіття. Комсомол намагається забрати його напіврозвалену хату під бібліотеку. Злодій Дем'ян замовляє в Натансона кілька пар взуття, бо прикриває продажем свої крадіжки. Швець працює з усіх сил, навіть у шабат, щоб встигнути з роботою, але заробляє мізер. Зрештою за порадою він написав на Дем'яна заяву про експлуатацію.

Ідеологічно позитивним пафосом позначена втеча єврейки Хайки з учителем-соціалістом Вакуленком (Поліщук «Ганебна справа»). В оповіданні віддзеркалено процес радянзації єврейського консервативного середовища. Відповідно до щасливого фіналу, Хайка й Вакуленко вирушають вчителювати у глухі села на Волинь (нести світло «в маси»), а Хайчин батько прощає єдиній доньці втечу.

У новелі Олекси Копиленка «В полум'ї» син бідняка Йосифа Худомінського Соломон воює на боці більшовиків. Його фігура обрисована скупю: «*Ми за всіх...*» (Копиленко, 2001, с. 321). Атеїстична пропаганда Соломона шокувала його матір. Після першого погрому й загибелі доньки Фіри Сара збожеволіла. Тепер вона лише повторює до молодшого Аврама: «*Немає шабеса... Немає*» (Копиленко, 2001, с. 321). Більшовицька ідеологія руйнує єдність та ідентичність єврейського суспільства, у якому релігія є культурним «цементом».

Про більшовизм розповідають герої Володимира Леонтовича. Становище єврейського народу в революційні роки показано в яскравих рисах в оповіданні «Комісіонер Сара Соломонівна»: «*Тоді багаті євреї здебільшого за кордон повтікали, зате набилося в Київ сила нових, з містечок, од ворохобні рятуючися. Так виглядало, ніби у Києві самі тільки євреї й живуть. Кленуть вони українців, кленуть і Росію, і багато з їх тоді до большевиків горнеться*» (Леонтович,

2004, с. 310). Історичні обставини посприяли популярності більшовизму, який давав прості відповіді на болісні для людей запитання. Через неможливі умови життя, злидні, розруху та утиски єврейське населення намагалося шукати підтримки в більшовицькій комуні. Адже більшовики на позір декларували рівність націй. Проте, дуже скоро з'ясувалося, що антисемітизм, репресії, перенаселення й безробіття лише загострюються. Сара Соломонівна з доньками втікає за кордон. Там живеться погано, але принаймні краще, ніж в охопленій більшовизмом Україні.

Отже, тип єврея-більшовика досить поширений у малій прозі початку ХХ ст. У переліку популярних образів захоплена ідеями рівності єврейська біднота, дільці, передусім торгівці, які навчилися співпрацювати з владою, ідеологічні прихильники-більшовики, а також євреї, які випадково потрапили в горнило революції.

3.3. Дефрагментований єврейський світ у малій прозі Сильвестра Яричевського

Єврейський образ посідає чільне місце у творчому *imago mundi* письменника Сильвестра Яричевського (1871–1918). У 1898 році Франко зарахував його до тих, котрі черпали «свої стимули прямо із західноєвропейських напрямів імпресіонізму та неоромантизму, прозваного *per nefas* декадентизмом» (1984, с. 87). Яричевський не центральна фігура літератури *fin de siècle*, але в його творчості «відбилися світоглядні суперечності, пошук нових естетичних канонів, жанрово-стильове експериментування, характерне для молодого покоління письменників» (Челбарак, 2008, с. 69). Магдалина Ласло-Куцюк зарахувала письменника до «школи Франка» (1977, с. 5).

Аналіз єврейської тематики в малій прозі Яричевського важливий з огляду на її розвиненість і брак дослідницького інтересу. У параграфі проілюстровано стратегію аналізу дефрагментованого єврейського світу, який існує в розрізних деталях у творчості українських письменників. Адже, згідно з засадами імагології, будь-які сліди в тексті оприсутнюють дискурси етнічного та є його компонентами.

Єврейський образ актуалізовано в сюжетному діалогізмі оповідання «Казета» з циклу «Горатинські оповідання». Пияк і «демостен» із міста Горатин Пододозьо влаштовує на ринку «казанє» – «моралізаторські» бесіди з євреями-торгівцями. Іронічний образ «казети» споріднений із архетипом Блазня, що дає змогу автору висловлювати контрверсійні імагологічні тези під маскою гумору. У казаннях Пододозьа проступає суперечливе, релігійно упереджене уявлення про євреїв як порядних людей і «нехристів», які «Єзуса укоронованого продали» (Яричевський, 1905, с. 160). Епізодичні єврейські образи змальовані через низку маркерів-імагем: ринок-гроші-євреї-торгівці-містечко. Зрештою, Пододозьо заявляє: «Я ваш бог! Бо я на вас працюю, а ви з мене шкіру стягаєте» (Яричевський, 1905, с. 160). Це формулювання розвиває імаготип «людської п'явки» й актуалізує страдницьку парадигму Христа: божественного статусу набуває профанне, «богом» є оця упосліджена євреями-визискувачами людина. Отже, через призму «затуманеної» свідомості героя-блазня Яричевський конструює структуру єврейського етнообразу: позитивно (адекватно) усвідомлену, негативну міфологічну (уявну стереотипну), соціально ангажовану (значною мірою стереотипну).

Старого Степана невістка викинула з дому («Палій»). Щоб вижити, він рубає дрова в євреїв (Яричевський, 1905, с. 27). Спорадична згадка актуалізує імаготип про єврейську заможність і соціальні реалії: злиденні селяни наймалися до євреїв, яким нерідко належали сільські ліси.

Згадка про «рудобородого, рудоволосого» єврея грає роль у нарисі «Білявиночка моя». «Білявиночка» – це перифраз грошей, які герой отримує за кордоном за свої переклади. У тексті на тлі проблеми *Свого* (українських злиднів) розкрито імаготипи про мудрість, ділову «хватку», знання мов і заможність євреїв. Дихотомія *Я-Інший* розгортається навколо маркера «гроші»: для українця-бідняка кожна копійка – це шанс на порятунок, а єврей виплачує йому мізерну зарплатню з надлишків, які заробляє у бізнесі. Закцентовано на імагологічній проблемі: чому єврей частіше має прибуткову справу, а українець зображений як злидар?

Аспекти єврейського образу розкрито в оповіданні «Madame sans gêne», де найперше закцентовано на великій кількості євреїв Галичини, які говорять

німецькою та їдишем. Героїня, іронічно названа «*madame sans gêne*», прагне розкішного світського життя, задля чого домоглася шлюбу з заможним євреєм-нелюбом: «Зловила в свої ситі єврея – хоровитого, нелюбленого у сфері, до якої належав, але багатого банкіра, що трясє біржами, титулованого, декорованого заслужено і незаслужено» (Яричевський, 1905, с. 130). Цей лапідарний опис доповнює єврейський гетерообраз рисами заможності, хворобливості, професійного успіху, роботи на біржі й добрих відносин із владою. Образи євреїв-банкірів фігурують у прозі Івана Франка. У світових літературах його генезу виводять від Гобсека з однойменної повісті Бальзака. Якщо міркувати про потенціал автообразу у цьому оповіданні, то героїня-українка не протиставлена, а комплементарна до єврейського гетерообразу. Негативні колізії в тексті обумовлені переважно особистісними катаклізмами, що спонукає до міркування про певну імагологічну «врівноваженість» оповідання.

Отже, шляхом дефрагментації, тобто об'єднання розрізнених деталей, натяків, згадок реконструйовано зображення єврейського світу в малій прозі Сильвестра Яричевського. Визначено моделі імагологічної репрезентації єврейського гетерообразу: реалістичну модель (рух до розуміння єврейської культури як рівновеликої *Своїй*), єврейське як *Чуже*. З'ясовано закономірності репрезентації: полярність імагологічної позиції (людяне ставлення, «об'єктивоване» модусом особистих контактів, межує з консервативним, релігійно упередженим – як до носіїв іншої віри і культури, а окремо експлуататорів і прислужників влади); повторювані імаготипні елементи етнообразу (заможність, мудрість, узурпація влади, згуртованість, зверхність у ставленні до українців, типова «єврейська» зовнішність, діяльність у банках і на біржі); соціальна ангажованість етнообразу: євреї зображені власниками лісів, заможними людьми, високопосадовцями і «людськими п'явками».

3.4. Єврейська жінка в малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.: маргіналізована, об’єктивована, емансипантка¹⁵⁶

Свого часу Тамара Гундорова на прикладі Ольги Кобилянської зазначила: «Щоб увійти в літературу як письменниця, жінка змушена переозначити як літературну традицію, так і спосіб репрезентації соціальних, культурних і гендерних ідентичностей у літературі» (Hundorova, 2005, с. 165). По суті, в зображенні єврейської теми в текстах малої прози кінця XIX – першої декади XX ст., це *переозначення* не відбулося як із позиції «традиції» (обмаль прозаїкинь пишуть про євреїв та єврейок, за винятком Наталії Кобринської, Грицька Григоренка й небагатьох ін.), так і позиції «способу репрезентації», який більшою мірою, хоч не завжди, залишається фрагментарним і стереотипним. Понад те, образи єврейок в українській літературі в цілому досі мало досліджені. У згадуваних працях Грабовича, Шкандрія, Меншій та ін. гендерне питання мало зацентроване. Єврейське «жіноче питання» почасти порушує Алла Колесник на матеріалі прози Івана Франка. Йоханан Петровський-Штерн осмислює в багатьох сенсах феміністичну постать українсько-російської поетки-єврейки Раїси Троянker¹⁵⁷. Специфічно й детально ця літературна тема досліджена у західних літературознавства, зокрема, працях Марлен Гайнеманн¹⁵⁸, Луїзи Міррер¹⁵⁹, Нехами Ашкеназі¹⁶⁰, Петера Шафера¹⁶¹, Метью Бібермана¹⁶², Бригіди Гаштольд¹⁶³ та ін.

Предмет дослідження в цьому параграфі – жіночі образи в українській малій прозі кінця XIX та перших десятиліть XX ст. Нижню часову планку позначає оповідання Івана Франка «Пироги з чорницями» 1884 року, а верхню – оповідання «Комісіонер Сара Соломонівна» Володимира Леонтовича 1934 року. Дібрані тексти

¹⁵⁶ Семерин Х. (2020). Єврейська жінка в українській короткій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст. *Judaica Ukrainica*. <https://judaicaukrainica.ukma.edu.ua/content/volume2020>

¹⁵⁷ Petrovsky-Shtern, Y. (2009). *The Anti-Imperial Choice. The Making of the Ukrainian Jew*. New Heaven.

¹⁵⁸ Heinemann, M. E. (1986). *Gender and Destiny: Women Writers and the Holocaust*. Praeger).

¹⁵⁹ Mirrer, L. (1996). *Women, Jews and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

¹⁶⁰ Aschenasy, N. (1994). *Eve's Journey: Feminine Images in Hebraic Literary Tradition*. Wayne State University Press.

¹⁶¹ Schäfer, P. (2002). *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*. Princeton University Press.

¹⁶² Biberman, M. (2004). *Masculinity, Anti-semitism and Early Modern English Literature: From the Satanic to the Effeminate Jew (Women and Gender in the Early Modern World)*. London: Routledge.

¹⁶³ Gasztold, B. (2015). *Stereotyped, Spirited, and Embodied: Representations of Women in American Jewish Fiction*. Koszalin: Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej.

переважно належать до третьої категорії у класичній типології Григорія Грабовича: тобто відбивають «не тільки новий ступінь в опрацюванні єврейської теми, але й насамперед дозрівання і диференціацію самої української літератури» і виявляють «нову, досі не бачену моральну чутливість до єврейської проблеми» (Грабович, 1997, с. 257). Але зміна етнічних упереджень не обов'язково тягне за собою позитивну трансформацію способів репрезентації жінки й чоловіка. У більш емпатичній оптиці єврейське залишається *Іншим*, на тлі якого голосніше звучить *Своє*, але стереотипи продовжують циркулювати.

3.4.1. Гендерний підхід в аналізі літературної репрезентації єврейської культури

Застосований у параграфі «гендерно чутливий» підхід до аналізу літературних текстів «уможливлює дослідження того, як репрезентації жіночих характеристик відображають гендерну асиметрію та ієрархії влади» (Gasztold, 2015, с. 22). Основні сфери національного буття в модерній літературі висвітлені переважно через чоловіче сприйняття: «Саме чоловічий персонаж традиційно віддзеркалює проблеми співіснування євреїв і християн» (Полонская, 2005, с. 34). Образи єврейських жінок у письменників-чоловіків нерідко хибують мізогінією, гендерними упередженнями, не окреслюють і не осмислюють унікальний жіночий досвід в етнокультурних координатах. Повноцінні центральні персонажки в цих різночасових текстах – рідкість. Другорядні силуетки єврейських жінок і спорадичні згадки одним реченням мало додають для розуміння літературного образу і ролі єврейської жінки. Хіба що наголошують на невидимості з боку українських письменників. Наприклад, серед десятків оповідань на єврейські теми лише в одному «Пироги з чорницями» Іван Франко сфокусувався на жіночій постаті. Проте не відмовився від традиційного дискурсу зображення жінок: у кулінарному, сімейному, побутовому контекстах. Як продукт культури література віддзеркалює смисли патріархального суспільства, помножені на його колоніальне становище та антисемітські тенденції часу. Перефразовуючи міркування польської дослідниці Агати Арашкевич про єврейсько-польську поетку Зузанну Гінчанку, констатуємо, що фемінний образ у літературі переважно виявляється подвійно чужим: як жінки і як єврейки (Araszkiewicz, 2001).

Це вимагає здійснення феміністичної деконструкції літературних дискурсів щодо жінок: за словами Ніли Зборовської, у «феміністичному проєкті пояснюється “минула дефектність” жінки не як природня даність, а як власне культурно сконструйоване явище» (Зборовська, 1999, с. 11).

Неоднорідна за часом появи, стилем і пафосом коротка проза кінця XIX – перших десятиліть XX ст. складно надається до окреслення цілісної постаті єврейської жінки-*Іншої*. Образи єврейських чоловіків представляють позицію суб'єкта, рацію й Закону. Натомість жіноче буває об'єктом, тобто підлеглою і другорядною, у феміністичній оптиці – сексуалізованою *Іншою*. Підживлювана старозавітним дискурсом про юдейських красунь об'єктивація єврейської жінки спонукає бачити в ній фізичну красу, яку можна певним способом (охрещенням, звабою, силою) залучити на *правильний* бік та/або використати. За словами Андреа Дворкін («Pornography: Men Possessing Women»), існування жінки-красуні й матері окреслене ставленням чоловіка: «[Чоловік] фетишизує її тіло – ціле і по частинах. Він виганяє її з реальності вираження у зовнішньому світі в визначену чоловіком реальність сексуального або ж визначену ним реальність материнського» (Dworkin, 1981, с. 13–24).

Тобто образи єврейських жінок залежать від стратегій представлення національності в цілому. Інакшість єврейки інколи працює на ідею жіночої меншовартості й підлеглості. Страждання під час погромів привернули увагу до її постаті в катастрофічному становищі. Мотиви секуляризації, соціалістичний пафос прози у першій третині XX ст. відобразилися на появі самодостатніх образів єврейок, які підважують традиційні гендерні ролі. Тож з'являються жіночі силуетки, занурені в контекст культури, професії й великої історії.

3.4.2. Модифікації традиційного типу жінки-«берегині»

У малій прозі домінує конвенційна силуетка *єврейки в родинних координатах*: матері, дружини, доньки. Дворкін наголошує на тому, що шлюб і сім'я – це стовпи всіх патріархальних культур (Dworkin, 1991, с. 164). Сергій Романов у дисертації «Етико-естетична система Лесі Українки і національний літературний контекст епохи» зауважує, що «запобігти розпаду сім'ї-нації

покликане традиційне призначення “другої статі”. Призначення, що всіма повинно сприйматися як місія, честь і мета. (...) Жертовність якщо й згадувалася, то в урочих тонах обов’язку, рокованість на який незмінна і природна, як сама жіноча сутність» (2019, с. 340). Цей наратив підважують єврейські героїні української малої прози.

Дружина єврея нерідко зображена брудною і з купою дітей. Складне становище матері відносно мало акцентоване. Після втрати годувальника-чоловіка її переважно чекає бідність. Так, Левицький у «Порожнім ходом» показав злидні вдови, що заробляє дрібними перекупками по селах. Раннє вдівство й каліцтво овдовілої доньки змусило Пейсаха на старості піклуватися про неї та внуків (Левицький «Щастя Пейсаха Лейдермана»). Існують літературні приклади, коли про вдову з дітьми турбується єврейська громада, як в оповіданні Бордуляка «Бідний єврейчик Ратиця».

Образи материнства доповнює *мотив саможертвності*. Під час погрому єврейські матері рятують дітей, усвідомлюючи власну приреченість. Василь-Фроїм у «Він не поміг» Ірчана вижив єдиний із родини, бо мати сховала його в погребі; мати в «Дитині» Копиленка переконує Аврамчика вдати християнського хлопчика, щоб урятуватися від російських солдатів у місті.

Мотив *примусу до материнства* як «подружнього обов’язку» – частина патріархатного дискурсу, в якому чоловік розпоряджається тілом жінки. В оповіданні Васильченка «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Аврум, батько доньки, просить дружину Лію народити сина з цілком мізогінною мотивацією: *«Коли ж то дівчинка, а нам треба хлопчика, – гаряче доводив Аврум. – Він буде щасливий, розумний, він буде учений, його виберуть люди і пошлють за депутата, і він буде говорити людям гаряче слово про те, що таке воля»* (Васильченко, 1927, с. 345). Попри небажання жінки народжувати в часи погромів, слово чоловіка переважило. Так літературний топос материнства проблематизує статус жінки, чийм тілом розпоряджається чоловік. Юлія Кристева розглядає тіло й ідентичність як нероздільні поняття. У «Stabat Mater» вона пише про «проникнення жіночності у материнське» як перманентну рису європейської культури: «Назовімо “материнський” амбівалентний принцип, який, з одного боку, пов’язаний з родом, а

з іншого, – походить із катастрофи ідентичності, яка спричиняє те, що ім'я перетворюється у те, що не називається, що уявляємо собі як жіночність, як немовність чи як тіло» (2002, с. 497). У такій культурі ідентичність жінки вимірюється переважно через материнство, тобто її здорове тіло (красу і плідність), фактично зазнаючи краху як власне-ідентичність. Наприклад, образ стражденної Сарі, матері двох синів у «Сердечній опіці» Хоткевича й більшості проаналізованих тут оповідань можна знайти хіба в його відсутності – або «невидимій присутності», як можна окреслити становище жінки в патріархальному устрої.

Літературний тип єврейської матері реалізується в різних образах. *Міфоархетипні матеральні іміджі* – спосіб репрезентації фемінності, що розмикає фізичну картину життя в символічну і трансцедентну площину, розгортає через материнство асоціативні поля загальнолюдського. До таких зараховано образ Естерки (Коцюбинський «Він іде!»). Загибель синів під час погрому в Одесі, сліпота й дар пророкування перевтілили її у Хтонічну Матір народу, що «*вгадала смерть своїх дітей, а потому виплакала очі за ними*» (Коцюбинський, 1974, с. 250). Якщо Абрум «асоціюється зі “старозавітнім пророком”» (Меншій, 2014, с. 171) як символічна батьківська фігура, то Естерка репрезентує протилежний, фемінний варіант архетипу Пророка (символічна матір). Зрештою Абрум утік із міста, а жінка залишилася одна віч-на-віч із ворогом. У психоаналітичному трактуванні Ніли Зборовської батько втілює законність, рацію, а матір актуалізує чуттєвість, емоцію. Тож у новелі чоловічий раціоналізм виявився в порятунку втечею, а жіноча мудрість (нераціональна з позиції чоловіка) – в готовності до саможертвної боротьби.

Знаковий для малої прози образ *збожеволілої єврейської матері*. Незрячість і пророкування Естерки Коцюбинського через «виплакані» за вбитими дітьми очі – це матеріалізація материнської трагедії. Психологічно достовірно зображена матір в оповіданні «Зяма» Любченка, «одного з найгучніших антисемітських голосів», за словами Шкандрія. Після арешту Зяма Рухеле збожеволіла. Її хворобу в підтексті прочитуємо не лише як максимальний вияв материнського почуття, а й стан розчиненого *Я* жінки в особистості сина. Ця крайність має психоаналітичний вплив на життя матері і нерідко компенсує відсутність щастя у шлюбі й самореалізації.

Схожий сюжет розвивається в оповіданні Копиленка «В полум'ї». Сара збожеволіла через нещастя своїх дітей. Згвалтована під час погрому донька Фіра за декілька днів померла. Син Соломон фактично зрікся свого роду, бо «пішов у соціалісти» й відмовився від юдаїзму. Персональна трагедія демонструє важливий контекст розгортання топосу погрому – чоловіче насильство проти жінок.

Знаходимо тексти, пройняті мотивом *виховання й сімейних стосунків єврейських матерів*. Психологію одинадцятирічної єврейської дівчинки Гінди Розенталь, залученої у традиційне єврейське ремесло гендлярства, досліджує Наталія Кобринська (1855–1920). «Соціально-психологічний образок» (Легкий, 2012, с. 102) «Єврейська дитина» – це «прекрасна обсервація єврейського життя» (Грушевський, 1900, с. 45), яка репрезентує єврейське жіноцтво з погляду української письменниці-феміністки. Розважлива Гінда нагадує спритністю й хитрістю перевершує матір. Пані Розенталь ігнорує просьби доньки щось купити й вимагає самостійно турбуватися про власні фінанси. Схожий підхід демонструє Франко в оповіданні «Пирогі з чорницями». Донька багатія Хане Гольдбавм – голова родини, скупа і сувора до своєї сім'ї. Її роль у домі більшою мірою маскулінна. З нагоди синового шестиріччя й початку шкільного життя Хане приготувала обожнювані всіма, крім самої господині, вареники з чорницею. Під час обіду її чоловік Куна викупив у сина його порцію вареників. Малий Лейбуньо, зрештою, почав плакати. Реакція Хане на синові сльози специфічна. Матір не любить вареники, але згодувала при синові свою порцію собаці і набила, щоб той став гешефтсманом і вчився не шкодувати за проданим. Ці спостереження над єврейським життям підкреслюють роль єврейської жінки у примноженні сімейного добробуту.

Тип єврейської дружини частіше реалізується в епізодичних образах і переважно поєднує кілька образів (як-от, дружина корчмаря-орендаря). В оповіданні Я. Німчонка «Мужицький ранок» єврейські дружини дотепні, спритні й конфліктні. Стереотипні літературні професії єврейської жінки – швачка й торгівка. Срулиха в оповіданні Маковея «Нові часи» не уникає торгівельних хитрощів. Тож українець Магера лютує через неповагу до християнських традицій, коли вона прийшла з

тканинами до його доньок у неділю. Зображення торгівлі як традиційного єврейського заняття містить гендерне розшарування на «жіночі» й «чоловічі» заняття. Головна відмінність – розмір прибутку. Жінки найчастіше займаються дрібними перекупками й перепродажами, торгують на вулиці продуктами, горілкою, дрібними речами (як-от, Рухля міняє рибу на горілку в «Над ставом» Богдана Лепкого, єврейка продає квас і насіння в містечку в «На посту» Черкасенка, Берта в «Мати» Копиленка перепродує крадене тощо). Складність для жінки потрапити у світ «серйозної» чоловічої торгівлі показав Леонтович в оповіданні «Комісіонер Сара Соломонівна». У його «єврейських» оповіданнях під знаком етнічної репрезентації зафіксовано побутову мізогінію, повсякденні стосунки чоловіків і жінок, жіночий побут. Розповідаючи про нажиті з компаньйоном статки, Лев Хмельницький у «Кумпаньйонах» іронізує: «... *Ми з моїм Хапкіним ще, може і за десять тисячів помиримо, так наші жінки і за одну курку не помирять... Так се вам жіноче питання*» (Леонтович, 2004, с. 225). Відверту мізогінію демонструє Абрамсон («Я заробив у мого бога»). Не бажаючи зізнаватися дружині в неprestижній роботі (фактично власній професійній поразці), єврей перекладає провину на свою дружину: «*Ви ж знаєте, жіноча вдача, вона ж гірша від нашої, жінка, се ж, звиняйте за таке слово, пустяк, вона не втерпіла б змовчати, вона побідкалася б одній, другій, почали б люди плескати, і мої діти почули б, що в їх батько меламедом. Через те я і не писав про се додому*» (Леонтович, 2004, с. 167). У чоловічому сприйнятті жінка не варта серйозного ставлення, обмежена й дріб'язкова. Це оприявнює не лише етнічні упередження, а й контрверсійність жіночих образів, породжених уявою чоловіків. Письменник констатує канонічне тлумачення «жіночого питання», яке легітимізує суспільну мізогінію: «*У Талмуді пишеться, чоловік мусить любити жінку, але у Талмуді пишеться також: “Коли на тебе часом гавка собака, се ще нічого тобі, але коли на тебе гавка сучка, се вже нещастя!” А Талмуд же писали такі учені, такі професори, таких же нема більше вчених!..»*» (Леонтович, 2004, с. 219). Те, що мізогінні правила написані чоловіками, залишається за кадром.

У різні способи показана історія *єврейських доньок*. Може йтися про те, що

дівчинка народжена для вдалого гешефту («символічного обміну») її батька в майбутньому одруженні. Наприклад, через вдалиий шлюб доньки Сури дрогобицький візник Мотьо Шпіннер *«піднісся і сам через те дуже високо понад достоїнство візника хайдерового»* (Ковалів, с. 142) і став «справдешнім німцем» (Ковалів «Волоцюга»). Або навспак, заможний батько забезпечує доньці домінуючу роль у родині, як в оповіданнях «Пирог з чорницями» Франка і «Невдалиця» Марковича.

З другої половини XIX ст. у малій прозі гучніше звучить тема усамостійнення жінки. Переважно жіночу емансипацію акселерує передчасна втрата, відсутність чоловіка, або втеча від нього. На труднощах життя єврейської жінки без чоловіка акцентує Модест Левицький. Передчасна смерть зятя змусила Пейсаха доглядати доньку з онуками, а її каліцтво унеможливило новий шлюб («Щастя Пейсаха Лейдермана»). Вдова Лейка Бершадська відмовилася від шиття й заробляє тяжким, хоч і не прибутковішим промислом покійного чоловіка («Порожнім ходом»).

Овдовівши, донька бакалійника Шльоми Славутинського Сара вимушено приміряла роль «чоловіка-годувальника», хоча раніше не мала доступу до фінансових справ родини (Леонтович «Комісіонер Сара Соломонівна»). Коли Шльомі запропонували навчити доньку комісіонерського ремесла, той спочатку сильно здивувався: *«Недоречною здалася зразу та порада Славутинському: “Такий розумний чоловік, а таке радить. Як з жінки комісіонеркою може бути?”»* (Леонтович, 2004, с. 304). Конкурент, який зневажає жінок у «нежіночому» ремеслі, дав енергійній комісіонерці Сарі Соломонівні прізвисько «вража баба» – варіант кліше «козир-дівки». На ситуацію впливає урбанізація. Сара зайнялася комісіонерством у Києві, покинувши містечко, де продовжують діяти старі патріархальні закони. Але справжній професійний успіх (не дрібні перекупи) все ще асоціюється з чоловіками. Жінка хіба претендує на статус «одинокого чоловіка», як свого часу висловився Іван Франко про роль Лесі Українки. Досягнувши успіху, Сара продовжує звертатися до шполянського рабина – не стільки духовного порадника, а як чоловіка, хоча рабин менше за неї тямить у ремеслі. Це наслідок стереотипу про виняткову чоловічу мудрість, без якої жінка не може обійтися.

3.4.3. Архетип єврейської красуні й зображення гендерно зумовленого

насилства

Архетипний образ єврейської красуні часто пов'язаний із темою **насилства**. У проаналізованій малій прозі з'являються архетипні образи єврейських красунь, позначені старозавітною міфопоетикою («Мати Залізняка і Гонти» Гео Шкурупія, «Мошул Николай Сучавський» Воробкевича, «Мана» Левицького, певною мірою «Ганебна справа» Поліщука), і постраждали жінки модерного часу («Щастя людини» Івана Андрієнка, «Мати» і «В полум'ї» Копиленка, «За всіх – один (Із записної книжки)», «Казка, яких багато», «Манівцями», «На волі» Поліщука, «Анархісти» Косинки). Акцент на жіночій красі частіше трапляється в «насилницьких» сюжетах. За словами Альміри Усманової, в дискурсі насилства проявляється «чоловіча домінанта» (2007, с. 9). В оповіданні Левицького «Соломонів суд» (1907) сільський чиновник побив вагітну єврейку й пошкодив город міщанина. Але корумпована система приховує його злочин, тож позивачі повертаються додому впорожні: *«Так, побив там...єврейку якусь... Пусте діло»* (Левицький, 2016, с. 308). Побиття жінки, ще й єврейки не вважають важливішим за поламаний паркан, ані вартим уваги взагалі.

Згвалтування у літературі – це культурна метафора підкорення жінки – *Іншої* як із позиції фемінності (не-маскулінності), так і єврейськості (не-слов'янськості). Дворкін пише у дослідженні «Порнографія: чоловіки володіють жінками» про владу маскулінності, яку чоловік встановлює над жінкою: «На практиці копуляція є актом власності – одночасно й актом володіння, й актом захоплення, й актом сили. Це – завоювання. (...) Жінка – та, над ким здійснюють дії» (1981, с. 13–24). Треба зазначити, що радикальні погляди Дворкін зазнали різнобічної критики і спричинилися до суспільних дискусій. Її звинувачували в показній мізандрії й намаганні контролювати жінок. Позиція Дворкін щодо порнографії, проституції, гетеросексуальних і БДСМ-практик як насилства зазнала осуду в ліберальних колах. Проте феміністка апелювала до хибного тлумачення своїх праць та переконувала в існуванні структур насилства, вбудованих у суспільство й державу під маскою «вільного вибору» жінок. Тож Дворкін процитовано з увагою до переосмислення її спадщини з відстані часу.

Сюжет про зґвалтування єврейки актуалізується в наративах війни і погромів. Ясмiна Тешанович справедливо наголошує, що під час війн гвалтування жінок стає «своєрідним підтвердженням права на територію чи підняттям прапора над нею» (2003) і підкреслює об'єктивацію жіночого тіла. У новелі Копиленка «Дитина» організатор погрому хизується вбивством єврейської дівчини. Він розповідає, як змусив її оголитися, а потім вбив за «образу» «*руської добровольчеської армії*» (Копиленко, 2001, с. 266).

Тема *насильницького материнства* (материнства через зґвалтування) в координатах єврейської культури загострена в оповіданні Копиленка «Мати». Культура ідентифікує материнство зґвалтованої жінки як свідомий гріх, зраду спільноти з чужинцем (тут запрошуються літературні паралелі: «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» Панаса Мирного, «The Unconquered» Вільяма С. Моема). Характерно, що саме батько віддав 16-річну Двосю гвалтівнику-погромнику у викуп за своє життя, але не врятувався. У системі патріархальних відносин жінку розглядають як цінність чоловіка, а (конвенційно привабливе і плідне) тіло – її капітал. В есеї «Обмін жінками. Нариси з політекономії статі» (1947) Гейл Рубін звернула увагу на соціальну об'єктність жінки, що уможливорює «обмін жінками» як символічним капіталом. З допомогою жінок, пише Рубін, чоловіки створюють і зміцнюють соціальні зв'язки, перетворюючи їх у кровну спорідненість між групами (Rubin, 1975, с. 173). У цій системі жінки не можуть усвідомити «вигоду від своєї участі в циркуляції дарів» (Rubin, 1975, с. 174). В оповіданні Копиленка чоловіки готові платити красивій єврейці за секс, але вважають її «нечистою» через синакаліку. Це вкладається в патріархальний дискурс щодо жінки як об'єкта. Після батька Двосю вдруге продала її кривднику подруга, перекупка краденого Берта. Не покараний за скоєне отмана-гвалтівник з'явився в іпостасі кримінальника Макара Степановича, чиї дружини підозріло гинуть одна за одною. Він оцінює жінок як речі: «*Товар підходящий, матеріял який – баба на всі боки*» (Копиленко, 1927, с. 85). Таке ставлення свідчить про безправ'я жінки в мізогінному суспільстві, де жінки приховують злочини чоловіків одна щодо одної.

Важливим компонентом фемінного єврейського наративу в літературі є

мотив вигнання. «Жінки були гнані впродовж усієї історії» (Rike, 2006, с. 22), – констатує Дженніфер Райк. Хворий син Двосі Хаїм – тягар минулого і тавро для спільноти. Двосю виганяють із містечка, актуалізуючи старозавітну міфологему «цапа-відбувайла» – інструмент колективного очищення. Цей жест можна окреслити як «типовий суспільний егзорцизм, вигнання зла через жінку, добре відоме нам з середньовічної історії як полювання на відьом» (Тешанович, 2003). Від травматичної пам'яті й тяжкого материнства Двося рятується важкою працею і прокльонами як способом вербальної психотерапії. Її складні взаємини з сином Світлана Ленська визначила як своєрідну інтерпретацію сюжету про Есмеральду та Квазімодо, розгорнуту в площині амбівалентного материнського почуття любові і ненависті (2014, с. 269). Не випадково Двося у фіналі перетворюється з постраждалої в убивцю. Мотив несвідомого інфантициду суголосний помсті гвалтівникові, монструозність якого, як і силу материних страждань візуально розкриває син (тут можна помітити алюзію на «Портрет Доріана Грея» Оскара Вайльда).

Сюжети **торгівлі тілом і згвалтування** під час погрому повторюються у короткій прозі Гео Шкурупія. Автор наративізує єврейський погром у місті як фантазмагоричний карнавал, де постріли убивць нагадують відкоркування пляшок шампанського. Цинічне означення «недогвалтована єврейська дівчинка Мірель» апелює до історичної практики насилля («Страшна мить»). Донька старого єврея-самогонника Лейби-Боруха Роза намагається звабити злочинця Чучупака, відкупитися від смерті ціною того ж тіла («Чучупак»). Проте Чучупак підірвав її з іншими людьми в Лейбиній хаті на знак помсти за визиск селян. В оповіданні Копиленка «В полум'ї» молода єврейка Фіра померла після групового згвалтування й побоїв під час погрому. Трагедія потягнула за собою божевілья Фіриної матері та крах надій хворого батька Йосифа – тобто цілковиту руйнацію єврейської родини.

Сабін Сілке у дослідженні «Reading Rape: The Rhetoric of Sexual Violence in American Literature and Culture, 1790–1990» акцентує на тому, що літературна риторика згвалтування передбачає мало уваги до травм, болю, реального досвіду жертв. Натомість репрезентації сексуального насилля відсилають до расового,

етнічного, ідеологічного поділів суспільства (Sielke, с. 2002, с. 2–11). Літературний сюжет *про зґвалтування єврейської жінки* прикметний цим прихованим характером соціального «змагання», яке переважно закінчується вбивством. В оповіданні «На волі» Поліщука підкреслено потворний армієць зарізав єврейську дівчину після невдалих спроб зґвалтування. Його амбівалентне ставлення до жертви як «окаянної», «клятої» красуні (комплекс Клімтенестри) симптоматичне для парадигми чоловічого насильства, в основі якого лежить теза про загрозу жінки, її відповідальність за насильство й обов'язок жінки, яку забажає чоловік, підкорятися. Про вбивство акторки Іди Гольдберг рефлексує герой-ніцшеанець Поліщукового оповідання «Манівцями». Нестерпний імпресіоністський контраст фарб між «чудово-сині[ми] оч[има]» коханої жінки та її «скривавленим трупом» вимушує чоловіка негайно поховати тіло, щоб витіснити з пам'яті епізод смерті й залишити в ній естетично привабливий образ.

На бандитизмові 1920-х загострив увагу Петро Панч в оповіданні «Якби була інша політика». Постраждала від трудової експлуатації молода, бідна й неосвічена прибиральниця Куделя Миланка – «*двічі офіційно і декілька раз неофіційно зґвалтована бандитами дівка*» (Панч, 1925, с. 29). Єврей Зіцерман використовує її як рабську силу, адже Миланка не може захиститися.

Краса «мертвої принцеси» відлунює в образі доньки Сруля Файзенберга з «революційного» оповідання Косинки «Анархісти». Романтичний імідж Соні – «душі нації» утверджується через ім'я Бялика, українського єврейського поета-класика: «*Бяліка дала мені читать... Гм, подумаєш... Душа Ізраїлю...*» (Косинка, 1991, с. 56), – іронізує Кость. Убивство, скоєне знайомими-анархістами дівчини, – виразно подвійне питання насильства, обумовленого антисемітизмом та бажанням влади над жіночим тілом (і, безумовно, ідеологічною сліпотою).

3.3.4. Єврейка у стосунках із не-євреєм: між вихрестом та емансипацією

У малій прозі реалізується популярний у європейських літературах мелодраматичний сюжет про кохання юної єврейки до християнина (відомий в Україні завдяки п'єсі «Єврейка-вихрестка» (1896) Івана Тогобочного). У ньому любовний сюжет поєднується з мотивом «вихресту», який народна свідомість

сприймає як горе, а секуляризована – як емансипацію (через відмову від релігійного світогляду й, отже, живих зв'язків з традиційною громадою). Фольклорна патетика пронизує доволі «розтягнуте, бліде» (Єфремов, 1903), на думку Сергія Єфремова, оповідання Модеста Левицького «Мана». В оповіді про вихрещену через кохання до пана єврейку, чия невпокоєна душа ночами блукає в степу, звучить традиційна теза на непорушні кордони між християнським та єврейським світами. Дівчина повернулася вагітною в родину й через цькування й загрозу смерті приховала факт охрещення. Її гріх не тільки у власному «вихресті», а й «поневоленні» «християнської душі» свого сина. Адже «душа» дитини застрягла між небом і землею й ніколи не знатиме спокою. Морально-етичний підсумок цієї історії – повна відповідальність жінки за збереження «чистоти» свого потомства й табу на перехід межі між юдейським і християнським світами.

По-іншому склалася історія стосунків правовірної єврейської доньки та українця-соціаліста в оповіданні Поліщука «Ганебна справа». Відмінність Поліщукового оповідання від традиційного любовного сюжету полягає в тому, що відрив від юдаїзму на користь християнства змінився на залучення до соціалістичної ідеології. Хайка, єдина донька орендаря панських ставів і млинів Берка отримала хорошу освіту й захопилася популярними соціалістичними ідеями. Перша втеча з молодим учителем-соціалістом Вакуленком була невдалою: їх сильно побили єврейські хлопці, ув'язнили, покарали. З другої спроби пара втекла на Волинь. Хайка демонструє впертий характер і бажання порвати з консервативною громадою. Безумовно, оповідання має значне ідеологічне забарвлення, однак, спонукає припустити наївність екзальтованої й недосвідченої у стосунках Хайки. Бригіда Гаштольд резюмує, що єдиною альтернативою стигматизації єврейки в літературі є стосунки з християнином і, відповідно, конверсія через топос змішаного шлюбу. У секуляризованій літературі вона реалізується в формі ідеологічного переходу. В оповіданні Васильченка «За мурами» цей мотив потрактовано навспак як засіб емансипації: єврейка охрестилася не через кохання, а щоб позбутися шлюбних обов'язків задля інтелектуального поступу. Ця контroversійна тема об'єднує феміністичні питання: жіночу емансипацію, жіночу освіту, руйнування

консервативної культури й інституту шлюбу. У 1890 році в повісті «Над Чорним морем» Іван Нечуй-Левицький писав про складне становище єврейської жінки. Його героїня Саня Навроцька викладає в єврейській жіночій школі. Словами Сані письменник міркує над питанням освіти і свободи юдейських жінок:

«Я сама просвітилась наукою й повинна нести просвіту в маси, й передніше за все піднімати нашу сестру, розвивати жєнщину. Між усіма жєнщинами єврейська жєнщина найбільше подавлена. (...) Здається, на неї не вважають як на людину... А вона ж така людина, як і ми...» (Іван Нечуй-Левицький, 1920, с. 4).

Героїня «За мурами» Соня має здібності до науки і зневажає заможного, але неграмотного чоловіка Дувіда. Вона відмовляється виконувати «жіночу роль» у родині. В уявленні суспільства щастя жінки полягає в достатку й відсутності побоїв від чоловіка. Освіта й інтелектуальне спілкування не належать до її пріоритетів. Дувид намагається втримати дружину силою. Проте хиткість шлюбу в тому, що він, повнолітній чоловік, одружився з шістнадцятирічною сиротою без досвіду й освіти, як це ведеться у традиційних суспільствах.

Цікаво, що автор натякає на відсутність у Соні інтересу до чоловіків на цьому етапі життя. Приїзд оповідача в Дувидовий дім набуває фалічного підтексту, і господиня агресивно опирається цьому вторгненню: *«А я, чужинець, лежу отут за дверима, слухаю, як чужа жєнка стиха ходить, з своєю тугою розмовляє»* (Васильченко, 1928, с. 8). Її спроба долучитися до не-єврейського інтелектуального середовища через розрив із родиною і юдаїзмом, виражений топосом релігійного переходу, має як ідеологічне («зрівняльний» пафос більшовицької ідеології), так і певне феміністичне обґрунтування.

З трагічними кінцівками короткої прози на тему погромів контрастує фінал оповідання Івана Андрієнка «Щастя людини» (1928). Українець Конович врятував єврейську дівчину Соню від погромників. Через декілька років Соня стала прокуроркою й особисто покарала злочинця, який тоді намагався її зґвалтувати. Відповідно до романтичного канону, чоловік-рятівник Конович і жінка-врятована Соня одружилися. Втім, романтичний пафос затьмарює як малоокреслена історія

смерті Сониної дитини, так і ситуація симпатії: невідомо, як би склалася її доля в разі негарної для Коновича зовнішності. Фізично неприваблива єврейка могла б залишитися непоміченою чи непомилуваною у культурі (Gasztold, 2015, с. 26). Зрештою, Соня була готова відплатити за порятунок Коновичу власним тілом. Це натякає на психологічну травму, а не «любовний» сюжет.

Визвольним пафосом пронизане оповідання Пахаревського «Батько» (1906). Єврейська дівчина Роза дає відсіч погромникам нарівні з чоловіками. Її батько Лейзор, представник старшого покоління, як завгодно прагне уникнути кровопролиття в очікуванні смерті. Головною причиною повстання Рози є сильний характер і прагнення захиститися й перемогти. Після вбивства нареченого Роза не припиняє боротьби, чим зрештою спонукає свого батька долучитися. Історію доповнює мелодраматичний мотив помсти за вбитого нападниками коханого Рози. Схожий мотив звучить в оповіданні «Він іде!» Коцюбинського. Естерка відважно чекає нападників, поки символічний глава громади Абрум рятується втечею. У цілому література пов'язує жіночу емансипацію з тотальною асиміляцією і стиранням релігійних і культурних відмінностей (Gasztold, 2015, с. 25).

Нерідко фемінні єврейські образи в художньому тексті функціують як *тропи*, сугестуючи певний настрій. Їхня риторична структура організована між полюсами жіночого мовчання за спиною чоловіка («патріархальна цивілізація – це цивілізація жіночого безголосся, мовчання» (1999, с. 45)) і крику, тобто кризового вияву емоцій. Безупинний плач Леї Бершадської поглиблює картину безпросвітної бідності родини («Порожнім ходом»). Примхлива й емоційна поведінка Нути увиразнює душевний неспокій її чоловіка Нухима, зосередженого на бажанні зробити гешефт. Лаври успіху здобуває чоловік, на тлі якого жінка виглядає обмеженою (Лепкий «Добив торгу!»).

Отже, мала проза на єврейські теми викриває брак фемінних наративів і літературних стратегій репрезентації єврейської жінки, особливо її емоційної та кар'єрної сфер поза питаннями ролі в родині й побуті. Можна підсумувати тенденції образотворення єврейських жінок в українській короткій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.:

1. В образах тіла єврейських жінок поєднуються гендерні й етнічні стереотипи.

2. Дискурс насильства чоловіка над єврейською жінкою найчастіше реалізується в наративі єврейського погрому. Домінують трагедійні тенденції образотворення «прекрасної єврейки» (екзотичної або монструозної красуні), яку принижують, гвалтують, інколи вбивають.

3. Тип єврейської матері репрезентований у різних формах: міфоархетипно-символічній (матір роду), у побутовому і сімейному контексті, через демонстрацію виховання дітей, як матір-голову родини, через насильницьке материнство (жертва зґвалтування / «подружній обов'язок»), трагічне материнство (божевілля через втрату дитини). На практиці реальні складнощі материнської ролі не завжди акцентовані (автори часто обходяться характеристикою багатодітності і другорядними жіночими образами).

4. З-поміж другорядних розповсюджені риторичні жіночі образи, які існують лише як тло для окреслення чоловічого етнообразу. Здебільшого вони проявляються через надмірний вияв емоцій і стереотипи про «дружину єврея»: сварлива, скупа, потворна, улеслива, дріб'язкова (поширене матеріальне вираження – швачка / кравчиня, торгівка, перекупка, шинкарка).

5. Позитивний факт – поява образів жінки-емансипантки у літературі: йдеться про професійне зростання (зокрема, у різні вікові періоди: з дитинства, зрілості), бажання здобувати освіту і психологічну емансипацію у стосунках із чоловіками (батьком, подружжям). Каталізатором усамостійнення здебільшого є втрата чи відсутність чоловіка у житті єврейської жінки. У контексті емансипації автори переосмислюють сюжет «вихресту» – секуляризації єврейських доньок (еквівалент популярного сюжету про «навернення» єврейки, закоханої у християнина).

Отже, у малій прозі другої половини XIX ст. – перших десятиліть XX ст. існує концепція жіночого як пасивного, другорядного, незначного, але поступово утверджуються образи сміливих, вольових жінок, здатних до особистого і професійного розвитку поза чоловічим світом. Страхітливі образи про погром і насильство над жінками в короткій прозі Поліщука, Косинки, Ірчана та ін.

висловлюють критику й осуд чоловічого насильства над жінками. Українське письменство не оминає такі сторінки історії, але імпліцитно «між рядками» чи прямо реагує на них як аномалію і кримінальні злочини, які кличуть до правосуддя. Спостерігаємо зміну упереджень щодо змалювання єврейської людини й появу більш емпатичної прози, що віддзеркалилося в образотворенні єврейської жінки. Негативну конотацію зберігають образи у світлі конкретного авторського підходу, головню антиексплуатаційного: гуцульські оповідання Черемшини, «нафтопромислові» цикли прози Франка, Коваліва, Бордуляка, антибільшовицький пафос прози Мосендза та ін. Окремі образи у прозі Маковея, Леонтовича, Копиленка, Левицького та ін. відходять від усталених стереотипів. Щоправда, радикальної зміни способів літературної репрезентації в гендерному контексті не відбулося. Єврейських жінок рідше змалюють упереджено-негативно, і вони частіше залишаються стереотипними і спорадичними, тлом для чоловічих появ. Осмислення жіночого життя, ідентичності відбувається в контексті заміжжя й материнства, домашнього побуту, малоприбуткової професії (роздрібна торгівля, шиття), а також згвалтування й насильства.

Висновок до третього розділу

У третьому розділі дисертації йдеться про антропологічні аспекти репрезентації єврейського світу: способи репрезентації тіла й тілесності євреїв, спектр єврейських етнічних образів та окремо галерею жіночих образів. Образотворення тіла пов'язане з представленням *Інших* й подвійною природою: семіотичним і фізіологічним аспектами тілесності. Єврейські тіла показані слабкими і сильними, через зв'язок тіла з духом, емоційні оцінки і як опис фізичного стану, стереотипної зовнішності, тілесних практик (обрізання) та вестаментарний опис (ярмулка, чорний одяг, пейси). В образах єврейських жінок тілесність має сексуалізовану й естетизовану конотацію та відображає амбівалентні гендерні конвенції. У контекстах погромів і насильства жіноче тіло зображене скаліченим і згвалтованим. Важливу роль відіграють тілесні аспекти материнства. Тілесність

також інструменталізована як спосіб показати соціальні явища (особливо «колективне тіло»). Соматичні метафори описують елементи дійсності (наприклад, наслідки погромів) і належать до індивідуально-авторської образно-стильової системи. Образи хворого мертвого тіла творять медичний дискурс і патопоетику єврейського світу в малій прозі. Хвороби, травми, симптоми, описи смерті семантично й символічно навантажені. Вони проговорюють події єврейської історії, стереотипи, соціальні явища тощо. З'ясовано зміст і форми втілення антропологічної категорії «єврейськості», яка належить до поля імагології. Переважно йдеться про імаготипи щодо розуму, поведінки та зрідка зовнішності євреїв. У цілому йдеться про сконструйовану, а не іманентну *інакшість* єврейського тіла.

Галерея єврейських етнообразів у малій прозі охоплює типи єврея-багатія і єврея-бідняка, де перші частіше означені негативно (як визискувачі й ошуканці, стереотипні «п'явки», виконавці ліцитації селянських ґрунтів та осель). Найпоширеніші типи образів – це корчмар, крамар (та в інших інваріантах торгового ремесла), банкір, власник природних багатств (лісу, нафтової копанки). З'являються нейтральні й позитивні образи переважно бідних євреїв, які розбагатіли завдяки праці й талантові. Тип єврея-бідняка включає образи бідного трударя, «тихого єврея», єврея-сироти, бідняка, який програє боротьбу зі злим фатумом тощо. Поширений образ бідного погонича-візника, а образи корчмаря та його інваріантів можуть мати позитивну і негативну конотацію. Окремий тип малої прози – єврей-більшовик, розгалуженість образів якого розкриває складнощі історико-соціальної ситуації. Жіночі єврейські образи спираються на загальні тенденції образотворення євреїв і містять одночасно гендерні й етнічні стереотипи. Розповсюджені другорядні жіночі образи єврейських дружин, а центральні персонажки віддзеркалюють гендерну асиметрію, «жіночі» теми, риторику гендерно обумовленого насильства. Поширені типи: «прекрасної єврейки» (зокрема, скаліченої, згвалтованої, інколи вбитої), єврейської матері (зокрема голови родини, збожеволілої, насильницького материнства тощо), єврейської доньки, емансипованої єврейки. Зазначено, що єврейський гетерообраз у малій прозі має амбівалентне трактування.

Розділ IV

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ВИМІР РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ

4.1. Єврейський погром в оптиці української малої прози

Із колоніальним періодом українсько-єврейського життя у складі Російської імперії та під час її розпаду асоціюється факт єврейських погромів. Хвиля погромів у 1881–82 рр. була інспірована антисемітськими звинуваченнями після вбивства імператора Александра II. Руйнування внаслідок Першої світової війни і градус насильства під час революції в Російській імперії визначають як безпрецедентні (Quiat, 2019). Імперська антисемітська політика переросла в «чорносотенні» погроми й інсинуації 1900-х рр. Між 1917 і 1921 роками зафіксовано 1236 погромів на Наддніпрянщині. Лише 6% із них відбулися до 1919-го року (Гриневич, Гриневич, 2005). «...До єврейських погромів вдавалися представники всіх влад і політичних сил, які діяли в Україні впродовж 1917–1921 рр. – зауважує історик Микола Лазарович. – Відповідно означені події необхідно розглядати у контексті непростих об'єктивних обставин, що склалися в одному з найбільш критичних періодів української історії» (2015, с. 147). Не бракує в цей період прикладів людяності. Наприклад, син мецената й аграрія Євгена Чикаленка Левко Чикаленко зазнав поранень і був арештований у 1905 році, коли рятував євреїв від погрому в Одесі. Тож література віддзеркалила настрої і симптоматику епохи.

У малій прозі 1920-х років тема єврейських погромів є варіацією танатологічного дискурсу (Ленська, 2014, с. 174). Погроми зображені в мікро- й макромасштабі, через трагедію окремої родини й містечка, описи понівеченого тіла, настроєвість, виразні метафори й червону колористику, психологічні аспекти, батальні картини й мілітарно-революційний пафос, а також віддалені наслідки у пореволюційний час. Малій прозі властивий психологізм, персональна перспектива, дослідження емоцій і поведінки жертв і певною мірою злочинців. Аналіз цієї теми дає перспективу для глибшого осмислення літературних українсько-єврейських взаємин.

Про єврейське життя оповідає Лев Юркевич в оповіданні «Смерть Менделя»

(1909). Мендель народився в родині убогого ремісника на Київщині, який мусив пожиттєво платити оренду за землю. Мати багатодітної родини рано померла. Згодом Мендель одружився і започаткував свій бізнес, але в містечку сталися погроми. Він втратив батька й дитину, крамницю, будинок і найнявся на службу до панів. У 1882 році російський цар знову заборонив євреям мешкати в селах. Щоб не переселятися, Менделю довелося щорічно платити хабар. На старості він захворів і без належної, вчасної допомоги помер (Юркевич, 1909, с. 2–3). Через долю Менделя письменник показує історичну перспективу життя незаможних євреїв та антисемітизм Російської імперії.

У новелі «Він іде!» Михайло Коцюбинський зафіксував чорносотенний погром у Чернігові 1905-го року. Цей текст є «живим, безпосереднім відгуком письменника, який став свідком кривавих явищ революційної дійсності, зафіксував найдрібніші деталі» (Меншій, 2014, с. 170), «яскравим відбитком, художньо-творчою трансформацією» (Якубівська, 2007, с. 118) події. У межах узвичаєного зображення модерніст, на думку Аліси Меншій, досяг філософського узагальнення в образах євреїв початку ХХ ст. Цей факт певною мірою можна розглядати як новий естетичний етап єврейського етнообразу в українській літературі.

За словами Ярослави Якубівської, письменник показав перебіг погрому від малопомітного зародження до кривавих наслідків. Образ окреслений кінематографічно: ось становий, який намагається отримати якомога більший хабар від єврейської громади, але нічого не робить для уникнення погрому, тут багаті єврейські купці, «пурици», які завчасу втікають із міста, та незвично спорожнілі вдень базари, а тут у нервовому напруженні радикально налаштована «стріляти» молодь і старше покоління єврейських бідняків, яким нікуди їхати з міста. Через постаті візника Йоселя, шохата Абрума, сліпої Естерки Коцюбинський проникає у психологію поведінки і мислення жертв. Образ Естерки відсилає до античної Кассандри: бачить-бо жахіття, але не може їх відвернути. Її апокаліптичні візії мають біблійну генезу: *«Я бачу звірів... скрізь звірів... В очах у них вогонь, а на зубах кров... людська, червона... А в серці мають вовчу жадобу... Вони несуть свого бога, і на дрючках, що в їх руках, кров... кров синів моїх бідних»* (Коцюбинський, 1974, с.

250). Це символічне передбачення погрому під час спасівської святочної процесії: московські попи з *«чорними устами»* лицемірно славитимуть свого Бога у розпалі вбивств.

Шохат Абрум зображений своєрідним духовним пророком, навіть вождем. Він переживає трансформацію: з заляканого різника худоби перетворюється на безстрашного борця, який *«не може бути лише свідком народного лиха»* (Коцюбинський, 1974, с. 253). Адже *«відчув серцем той крик розпуки, що глибоко таївся в серці його народу, боячись навіть вирватись звідти»* (Коцюбинський, 1974, с. 253).

Новела зберігає пам'ять про погром і є фактом споглядання *Інших* із позиції українця. Біографи Коцюбинського засвідчують його жвавий інтерес до єврейського життя й консультації з чернігівським лікарем Андрієм Утевським під час роботи над текстом. Це дало змогу зануритися в маловідому культурну реальність, освоїти її мінімальний словник.

У новелі діють властиві поетиці Коцюбинського естетичні прийоми: психологізм, імпресіоністський малюнок, експресіоністська метафорика, метонімії. Ключовий засіб імпресіоністської картини – колористика, грає помітну роль в описі наростання напруги в місті, жаху й передчуттів погрому. Переважає червона і чорна барва. Червоне може символізувати пролиту невинну кров, а чорне – трагедію, гріх, смерть. Накопичення червоного в тексті як профетичний прийом наближає до кривавого фіналу: *«Червоний туман уставав на заході, і немов криваві примари насувались звідти на місто»* (Коцюбинський, 1974, с. 248); *«тільки червоні маки, що росли вгорі по карнизах, вітали гостей сміхом»* (Коцюбинський, 1974, с. 248); *«Дороги, зарослі маком, що розтікались, немов криваві ріки, поміж зеленим хлібом од мурів містечка»* (Коцюбинський, 1974, с. 251). Історія наче рухається по колу: місце порятунку християн від турецьких нападів перетворилося в місце прихистку євреїв, що рятуються від християн: *«Старий мечет, сповнений нині так густо зерном, як колись правовірними за панування турків, був чорний од чорних згадок про криваві події»* (Коцюбинський, 1974, с. 252). Профетичний сенс червоного кольору реалізується в фіналі: *«Той червоний туман, що тепер навис над ними,*

перетвориться завтра у дійсність» (Коцюбинський, 1974, с. 251).

Одночасно з Коцюбинським тему погрому розвиває Леонід Пахаревський (1883–1938) в оповіданні «Батько». Письменників єднає прийом *suspens*: у тексті Пахаревського «напруга поступово нагнітається аж до “вендепункту”, підготованого всім попереднім викладом» (Олександрова, 2012, с. 2). Криваві події показано з перспективи старого Лейзера, його малого сина Соломона і старшої доньки Рози. Спостерігаючи за пожежею в будинку сусіда Ноя з одинадцятьма дітьми, Лейзор переконує себе скоритися пророцтву, прийняти волю Єгови, який, здається, велить страждати і загинути: *«Наша доля, доля єврейського народу – терпіти, ждати»* (Миронець, 1930, с. 72). Пахаревський, як і Коцюбинський, звертається до метафори «людей-звірів», образів жертвовного вогню, кривавих рік. Епілептичний напад у малого Соломона постає символом втрати зв'язку з реальністю, що перетворилася в торжество абсурду. Як і в «Він іде!», найстарше покоління в уособленні Лейзора не готове до боротьби й покійно очікує, що *«от-от запалає його, Лейзерове, старе гніздо...»* (Миронець, 1930, с. 68). Натомість «нові євреї», єврейська молодь вимагає збройної оборони. Прикметно, дієвицею є жінка: горда, не підвладна забобонам, ревна Роза – новий тип єврейської людини. Безстрашним прикладом донька, зрештою, спонукає батька заступитися за себе і народ зі зброєю в руках. Фактично старий Лейзер переживає, як і сохат Абрум, особистісну еволюцію в горнилі погромів: *«І був це уже не Лейзор, старий, слухняний. Ні! Це був пророк Сіону, але грізний, високий, сивий...»* (Миронець, 1930, с. 75). Трансформація повертає єврейському народу те, що забрало розсіяння серед народів, *тфутца*: відчуття величі, спілкування зі своїм Богом, праведний гнів, владу над власним життям.

Виразні картини погромів відтворив «відомий симпатіями до євреїв» (Петровський-Штерн, 2012, с. 321) Олекса Копиленко. Він покладає відповідальність за антисемітизм і вбивства на російську армію. Персоніфікована природа у новелістиці Копиленка функціює як окремий персонаж, що творить емоційне тло, посилює відчуття відчаю й жаху. У новелі «Дитина» йдеться про єврейського хлопчика Аврамчика. Він випадково врятувався від смерті під час погрому, хоч солдати викрили його спробу видати себе за не-єврея. Письменник

прямо називає російські напади «татарщиною», асоціюючи їх із кривавими набігами хана Батия на Русь: «... Знали євреї, що сьогодні останній судний день настає для от цього передмістя. Третій день, бо завтра різати нікого буде...» (Копиленко, 2001, с. 265). Образ погрому відтворено лаконічними штрихами: тривожне биття серць, перекинуте догори ногами містечко, порожні крамниці, п'яні російські солдати в начепленому одязі жертв і з закривавленою зброєю (чергова з'ява літературного концепту погрому-«максараду»), фантасмагоричний бенкет солдатського начальника в пограбованому будинку. «З порожніми очима, з видзьобаним мозком бігали люди м'якими звірячими кроками... озираючись... побіля парканів. Тільки це не люди, а “жиди”. Тепер їх не вважали за людей...» (Копиленко, 2001, с. 264). Вимучена погромом жінка надягає синові срібного хрестика з іконкою і наказує видати себе перед солдатами за «Серьожу Рогова», купецького сина. Розговорившись, Аврамчик випадково виказав своє справжнє ім'я. Врятувала його схожість на сина одного з начальників. У схожий спосіб намагався, але не врятувався від остракізму і смерті єврейський хлопець Василь-Фроїм («Він не поміг» Ірчана). У цьому оповіданні Ірчан підводить до проблеми ксенофобії та антисемітизму: «Що винен він, що вродився євреєм? Ну, єврей, але людина, як і православний. А його батька, і маму, і сестер, і братів убили тільки за те, що вони були євреями. Чому ж?» (Ірчан, 1987, с. 275). Небезпека самовизначення проявилася у зміні імені персонажа з Фроїма на Василя. Але риси зовнішності видавали його єврейське походження. Вдавана «християнізація», як показав фінал, не є запорукою порятунку. Адже від зміни ідентичності під тиском смерті не змінюється соціальне оточення й суспільні настрої. Люди ненавиділи Фроїма не через єврейське походження, а через необґрунтовану ненависть, ворожнечу, бажання помсти за свої злидні тому, хто стереотипно має «відповідати». Фраза «він не поміг» стосується хрестика, який Фроїм носив як оберіг, але не врятувався від ксенофобії й шовінізму.

У «В полум'ї» розгортається панорама погрому, зображеного метафорою «в полум'ї» через життя родини єврея Йосифа Худомінського. Бідний коваль Йосиф мріє вивчити сина Аврума на лікаря. Його старший син Соломон воює на боці більшовиків, а доньку Фіру замордували під час нападу російські солдати. Після

наруги Йосифова дружина Сара збожеволіла. Вона безупину повторює запитання про те, «чи є шабес?». Адже син-більшовик заперечує «шабес», тобто родинні цінності й віру. У фіналі, як і в оповіданні Васильченка «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика», сім'я загинула від рук солдатів, а їхній будинок спалили.

У новелі «Мати» Копиленко показав розтягнені в часі події погрому та його наслідків. Непокараний за минуле злочинець продовжує знущатися над жертвою. Хворий син нагадує про гвалтівника і страшне минуле. Детальніше гендерні, тілесні аспекти, тему насильство в цій багатоаспектній новелі розглянуто в розділі III. Вони однаково важливі для розуміння теми погрому, який нерідко зображають із перспективи жінки, її понівеченого тіла, через згвалтування. У картинах погрому немає кінця безцільним убивствам євреїв та єврейок: «Нас завжди б'ють» (Копиленко, 1927, с. 80). Копиленко наголошує, що багато злочинців після закінчення революції «перекрашувалися», пристосувалися до нових обставин. Не покарані за старі гріхи, виконавці погромів можуть продовжувати свої злочини (як-от, три дружини отамана Шкури загадково померли одна за одною, що натякає на його знущання над ними).

Палітру революційних подій у Києві початку ХХ ст. показав Володимир Леонтович в оповіданні «Комісіонер Сара Соломонівна». Чорносотенні погроми, еміграція, розстріли більшовиками «своїх» (так загинув зять Арона), голод, репресії і злидні радянської окупації промовляють через долю єврейської жінки. Одного дня більшовики натрапляють із обшуками на житло комісіонерки Сари. Та намагається врятуватися будь-якою ціною: «Я знаю, – кричала вона далі, – се чорносотенники, що ненавидять євреїв, вам на мене набріхують, щоб ви забрали останній шматок хліба в бідної єврейкт» (Леонтович, 2004, с. 313). На початку радянського панування згадка про царську Росію ще може подіяти. Але суспільна ситуація гіршає, й Сара з доньками емігрує в Європу.

Через жіночі образи змальовує погром Варвара Чередниченко (1896–1949) в оповіданні «Погромщиця» (1929). Літературознавиця Наталія Ковальчук зазначає, що в ньому письменниця осмислює проблеми жінок у «соціально-історичному контексті, пов'язуючи їх (...) з історією українсько-єврейських міжнаціональних

відносин» (Ковальчук, 2019). Дві жінки, єврейська й українська, опинилися по обидва боки погрому. Учасниця погрому в Києві, селянка Секлета має покалічену ногу, бо її вдарив сокирою єврейський підліток. Дитину єврейки Бейлічки вбили під час погрому, а їй самій відрізали груди. У їхній лікарняній палаті опинилися п'ятнадцять постраждалих єврейських жінок. Секлета не відчуває особливих емоцій до жертв погрому. Проте вона симпатизує Бейлічці та зрештою пропонує їй допомогу («Моя кар'єра...», 2017, с. 293–298).

Пореволюційну дійсність і *«розпач жертв диких погромів»* (Ірчан, 1923, с. 8) зобразив Мирослав Ірчан у збірці *«Фільми революції»* (1923). В оповіданні *«Він не поміг»* єврейському сироті Василю-Фроїму не допомогла маска християнина, якою він сподівався врятуватися. У фантазмагоричній візії оповідання *«Страшна мить»* (1929) Гео Шкурупія погром в українському містечку почасти презентований як *«середньовічний карнавал»*, де постріли нагадують відкоркування пляшок шампанського (пор. концепт битви як *«кривавого весілля»*). Картину відчаю доповнює гротескове цинічне визначення *«недобитий Самуїл Мазур»* і *«недогвалтована єврейська дівчинка Мірель»* – натяки на масштаби соціального насилля під час погромів. *«Звіриний»* контекст твору апелює до мотиву полювання на людей (який найяскравіше виявився в романі Івана Багряного *«Тигролови»*). Мірель представлена скупомо як дівчинка з яскраво-чорним волоссям і блідим від жаху обличчям. Старий єврей Аарон з'являється лише у її спогадах наче живе втілення єврейської філософської мудрості. В оповіданні *«Мати Залізняка і Гонти»* (1931) розправа повстанського ватажка Чучупака з євреєм-самогонником Лейбою-Борухом і його донькою Розою відсилає до поширених сюжетів прози XIX ст. Тут зреалізовано класичні фольклорні мотиви про огидного старого єврея та його вродливу доньку, а також про знищення повстанцями *«людської п'явки»* – єврея-шинкаря як порятунок українського села.

У погромі загинула сім'я бідного й полохливого єврея Абрума Марчика з оповідання Васильченка *«Про єврейчика Марчика, бідного кравчика»*. Письменник показує, що злочинці навіть не помилювали малих дітей, новонародженого сина Абрума і Лейки. Він використовує звукові асоціації для опису містечка перед

погромом: *«Тиша важка, як камінь, і грізна, як божя кара, висіла над улицями. Десь тільки далше, в центрі міста, чути було якесь ритмічне грюкання та глухий гук, що скидався на шум недалекого урагану»* (Васильченко, 1927, с. 317); *«По улицах – мертва порожнеча; ятки і крамниці позамикані, вікна і двері позабивані дошками; на деяких висіли мовчазні, скорботні ікони Божої Матері та в терновім вінку – Христа»* (Васильченко, 1927, с. 317–318). Ці християнські атрибути – спроба єврейського населення захиститися від погромників, багато з яких убивали з православними гаслами російських націоналістів.

Микитенко в оповіданні «Нуник» показує солдатів, які розстрілюють єврейське населення наприкінці 1910-х рр. Син Лейзора Нуник, сільський конюх, чийх трьох братів убили, і який боїться виказати своє походження. Микитенко-соцреаліст дотримується комуністичної ідеології, показуючи прихильників Директорії і гетьмана Сагайдачного як «колаборантів» і ворогів. Цей факт працює на наратив «єдиного народу», який позачасово протистоїть «ворогу» (у цьому разі персоніфікованого військами Сагайдачного). У страшному товпищі можна розрізнити вбитого єврея-годинникаря, Нуникового дядька, його доньку Сару, що збожеволіла від горя, сільського скляра, Нуникового батька Лейзера. Мученицька смерть Нуника – символ не стільки єврейського, як *радянського* страждання під час війни.

Письменника Аркадія Любченка нерідко розглядають у контексті кричущого антисемітизму його «Щоденника» періоду Другої світової війни. Але в ранньому оповіданні «Зяма» єврейське життя змальовано зі співчуттям. Поневіряння молодого єврейського музиканта, який загинув на війні, та його збожеволілої від горя матері – символ єврейського та універсального страждання. Полохливий Зяма *«ніколи не протестував і не плакав»* (Любченко, 1999, с. 41), наполегливо працював і мав талант до музики. Попри хибні уявлення його ровесників, він вів підпільну більшовицьку агітацію: *«...Кому на думку спало б, що Зяма, тихенький, худорлявий музикант, Зяма-боягуз, попавши з агітками до рук городовика, міг вихопити в цього городовика нагана й стріляти в нього?»* (Любченко, 1999, с. 42). За кілька років після тюрми й заслання, як натякає письменник, оповідач зустрівся із Зямою на

війні. Йому довелося вбити пораненого товариша: *«Убий мене!.. Щоб не мучився... / Я відхитнувся. / – Убий мене... Живим не хочу... Я – єврей... Вони євреїв живими не беруть...»* (Любченко, 1999, с. 45).

Єврейські погроми в Україні 1920-х рр. – лейттема новелістики Григорія Косинки. В «Оповіданні без моралі» письменник змалював російськомовного єврея Арона Мойсеевича Фінкельштейна, якого вбили російські солдати. Монолог іншого Арона в новелі Косинки «Гармонія» (1933) набуває трагічного узагальнення: *«Мені, товариші, легко вгадати свою долю: Я – єврей»* (Косинка, 1991, с. 251). У його словах звучить приреченість євреїв у Східній Європі початку ХХ ст. В оповіданні «Анархісти» актуалізовано пам'ять про погроми революційних років. Епізодичний образ Соні, вбитої анархістами доньки єврея Сруля Файзенберга, символізує жертв. Один із «анархістів», Костя, був закоханий у Соню, але вона загинула від рук ватажка «залізних людей», Чорта (його псевдонім промовистий). Через незламну натуру Соню віддали «погратися» Чортові перед її смертю (Косинка, 1991, с. 56). Вочевидь, «погратися» – це евфемізм згвалтування. Традиційний єврейський світ у новелі представляє згадка про Бяліка, єврейського національного письменника, чия книга Соня раніше подарувала Кості. *«Теж мені душа Ізраїля»*, – каже він жорстко, ніби заморозивши душу після її вбивства. Книга і синагога – фундаментальні для єврейської культури. Знищення їх символізує спробу знищення єврейського народу: *«Я кинув Бялика в розруйновану синагогу і підпалив... І тільки п'яний Чорт гукнув до мене: – Гуготить, Костю?!»* (Косинка, 1991, с. 56).

В оповіданні «Троєкутний бій» міститься лапідарна згадка про погроми в Києві: *«Да здравствует Київ – мать городов русских! – Долой жидов! Повіяв легенький вітер, і покотилося Хрещатим Яром зле, звірюче: “Жиди...” Йшла російська патріотична маніфестація»*. Письменник недвозначно вказує на російські шовіністичні рухи, які організовували погроми проти євреїв під націоналістичними гаслами. Псевдоісторичні апеляції російських шовіністів до Києва як «матері городів руських» звучать донині.

Новелістика Кліма Поліщука насичена історичними деталями насильства й українсько-єврейського порозуміння. Герой оповідання «Між “своїми” (Із записної

книжки)» приїжджає в охоплене революцією село на Житомирщині. Питання ставлення до євреїв породжує конфлікт у повстанському середовищі. Повстанець Броневи́к гордиться кількістю вбитих євреїв: *«Не був би я Броневи́ком, щоб ще не закінчив жидівської сотні!..»* (Поліщук, 2008, с. 288). Повстанський отаман заборонив убивати євреїв. Антисеміти пліткують, що це через намовляння коханки: *«Зв'язався з якоюсь учителькою, а вона йому день і ніч товче: “Не бий євреїв, бо й вони люди!..” Щоб ти пропала разом з своїми євреями!..»* (Поліщук, 2008, с. 288). В уяві людей із антисемітською позицією захищати євреїв можна тільки під тиском або через власне єврейське походження: *«Коли не бабій, то справжній єврей»* (Поліщук, 2008, с. 288). Поліщук порушив питання мотивації: *«А скажіть мені, через що ви так не любите євреїв? – спитався я його. Він тільки рукою махнув...»* (Поліщук, 2008, с. 290). На побутовому рівні антисемітизм та інші види ксенофобії позбавлені реальної мотивації. Вони спираються на стереотипи, страх перед невідомим, пропагандистські наративи й фейки. В оповіданні «На волі» (1919) повстанець убив єврейську дівчину після невдалих спроб згвалтування. Злочинця засудили інші повстанці. Від руки повстанців загинула в революційний час єврейська акторка Іда Гольдберг, про смерть якої рефлексує в ніцшеанському ключі герой оповідання «Манівцями» (1921).

В оповіданні «Червоні рядна (Із записної книжки)» Поліщук зі співчуттям і жалем пише про літнього єврея Арона, вбитого під час погрому. Червоні рядна як символ більшовицької революції, нагадування про пожежі й погроми повторюються в тексті. Боячись за своє життя, єврей постійно перепитує, чи *«будуть нас бити?»*. Оповідач захищає «наших» і переконує, що Арону нічого боятися. Проте після погрому він знайшов тіло друга, розіп'ятого на міській площі.

Споріднений образ літнього Аврума Штуцмана змальований в оповіданні Поліщука «За всіх – один (Із записної книжки)» (1921). Він найстарший у громаді, шанований єврей, який *«щоденно читає святу Тору і щоденно думає про те, щоб зробити добре діло...»* (Поліщук, 2008, с. 323). Аврумового сина, поважного господаря, вбили по дорозі з синагоги, а тіло викинули на смітник. Другого сина *«забрали козаки»*. В Аврумового сусіда Шльоми забрали доньку, а в різника

згвалтували дружину. Він не може нічого порадити своїй громаді в цьому горі: *«І всі, всі вони приходили до мене радитися, і нікому я не сказав нічого, бо твердо вирішив собі: за всіх – один!..»* (Поліщук, 2008, с. 323). Після роздумів Аврум прийняв рішення стати офірним цапом, загинути, щоб урятувати інших: *«То ж це я хочу не тільки за євреїв, а за всіх молодих, які гинуть тепер!.. За всю молоду й дурну кров хочу віддати свою стару...»* (Поліщук, 2008, с. 324). Він пояснює, що й Христос, у якого вірять християни, був розіп'ятий за гріхи людства. Проте алегорія не працює, адже насильство не можна раціонально обґрунтувати і виправдати. Несвідомо про це говорить сам Аврум: *«Я знаю, що вони воюють і без крові не можуть... Без крові нема війни... Тільки я хотів би, щоб замість молодої пролилася моя стара, моя мудра, моя зимна кров... їм же все одно, кого б не розстріляти, аби лише розстріляти...»* (Поліщук, 2008, с. 324). Символічно, що Аврума застрелив під час відступу з містечка випадковий «козак».

«За що ти його вбив? – кинувся я до козака.

Той, не перестаючи так же придуркувато всміхатися, сказав:

– Треба було вбити, так і вбив!.. Хай не шпionить!..» (Поліщук, 2008, с. 325).

Отже, в малій прозі першої третини ХХ ст. зафіксована пам'ять про єврейські погроми. Авторі були свідками подій, спілкувалися з жертвами й очевидцями погромів. Українська література виробила дискурсивні інструменти: погром змальовують через образи єврейських бідняків, вольових єврейок, розриву між лояльним старшим та активним молодшим поколіннями, теми згвалтування єврейської дівчини, розправи над літніми євреями, метафори вогню, профетичні й есхатологічні мотиви, колористику червоного і чорного тощо. У текстах на тему погромів переважає співчутливе ставлення до євреїв із боку персонажів-українців.

4.2. Зображення суспільно-політичних обставин єврейського життя

4.2.1. Мовне питання

Мова – це фундаментальний атрибут етнонаціональної ідентичності. Для євреїв їдиш та меншою мірою іврит був засобом утвердження ідентичності й

відмежування, як українська мова для українців. На пограниччі культур мови перемішувалися та взаємозбагачувалися. Тож українські письменники концептуалізують мовне питання. Для українця зустріч із євреєм (у цій темі йдеться лише про чоловічих персонажів) стає підказкою для усвідомлення ролі рідної мови. Про українсько-єврейське порозуміння в Російській імперії пише Спиридон Черкасенко в «У вагоні життя» (1911). В одному купе їдуть єврей та українець-бандурист (імовірно, алузія на національних кобзарів). Кондуктор вимагає від них сісти на одне місце, щоб звільнити полицю для якоїсь чиновниці. Українець із євреєм швидко поладнали, спілкуються українською. Проте коли спробували заспівати, кондуктор накинувся на обох із погрозами.

Мовний мотив звучить в оповіданні Винниченка «Антрепреньор Гаркун-Задунайський». У гостро сатиричній манері письменник показує єврейський заїзд у провінційному містечку. Його назва «містечко N.» підкреслює розповсюдженість ситуації по всій підросійській території України. Готелик називається «Малоросія». Оповідач дивується, що нічого малоросійського, як і «малоросів» тут немає. Євреї комерціалізують імперський міф про «малоросійський» кіч, наслідуючи відповідну мову-покруч – їдиш-російський суржик.

Цікаве спостереження про мовні інтеракції євреїв та українців подає Іван Нечуй-Левицький у розвідці «Українські гумористи і штукарі». Українські хлопці жартують перед дівчатами, вигадуючи свою «єврейську» мову. «Ця єврейська Антонова мова була така: він тулив до купи деякі речення, перейняті ним у єврейській розмові, і між тими реченнями вставляв ймення дівчат і назвища деяких видатних прикмет вдачі дівчат, приставляючи до тих слів швабсько-єврейські кінці “-еле”» (Нечуй-Левицький, 1966, с. 387). Ця мовна гра засвідчує взаємну інтегрованість обох громад і певний рівень обізнаності в мовах сусідніх народів.

На пароплаві початку ХХ ст. в оповіданні Спиридона Черкасенка «На пароплоді» *«панує, звичайно, російська»*. Російськомовний учитель, статський радник Григорій Семенович Макотра шельмує матір, яка говорить із дитиною українською мовою. Він ставить у приклад єврейських дітей, які вивчають інші мови лише після вивчення власної. Хоча й застерігає, що як росіянин «не любить цієї нації». Єврей

поряд допитується, що Макотра з походження «малорос»: *«Ви таки малоросс? – зауважив єврейчик. – А ежели вы малоросс, то почему ж вы не говорите по-малороссийски, как ваш отец, дед и прадед, как этот ребенок?»* (Черкасенко, 15 травня 2020). Його запитання іронічне й риторичне, спрямоване на аудиторію українських манкуртів: *«Нещадна критика сатиричних творів С. Черкасенка спрямована проти тієї частини українців, що вдало пристосувалися жити обережними обивателями, байдужими перевертнями, відвертими русифікаторами власного народу»* (Калантаєвська, 1996).

У схожому ключі підходить до мовного питання українців через єврейський контекст Володимир Леонтович в оповіданні «Несподіване» (1919). Оpubлікований в одеській газеті «Нові шляхи» за 23–27 березня 1919 року, цей текст вважали зниклим до 2012 року. Його відшукав одеський історик Олександр Музичко (Музичко, 2013). Герой оповідання, комісіонер Арон Гилевич Хасін потрапив у скруту. Його родині буквально нічого їсти. У пошуках заробітку Арон згадує про українського знайомого Опанаса Миколайовича Нечволода. Їх обох вигнала з рідної Полтавщини до Києва місцева ворожість і злидні після революції 1905 року. Нечволода – символічний тип українця-хуторянина, залюбленого у рідний край, мову і звичаї. Проте його національне почуття стихійне й несвідоме: *«Хай любив він Україну, ніколи одначе не думав про її становище й долю, не читав навіть українських книжок та газет, не знав, що думають ті люде, які вболівають за її долею, нічого не знав про дальший розвиток культури свого народу... І чув, та не знав, не мав часу й охоти ближче з тим зазнайомитися»* (Леонтович, 1919). В образі Опанаса Леонтович прозріливо фіксує становище українського середнього класу, інтелігенції. Багато з них плекали свою національну ідентичність із того, «що чули й бачили», без намагання розвивати українську культуру й державність.

За сюжетом Хасін полагоджує купівлю будинку для Нечволода. Через місяць, коли документи підписано, Опанаса Миколайовича знайомлять із ученим Когеном, чоловіком Копелевої сестри. Жадібний Копель, який продавав від імені власника будинок, утримує зятя власним коштом. Адже Коген складає граматику і словник єврейської мови. Така інтелектуальна праця на благо цілого народу для Копеля –

велика честь. Спочатку Нечволода дивується, що єврейський учений проводить весь час за лінгвістикою й не знуджується. Але Коген захоплений справою, яку вважає відбудовою «духу народу» з руїн. У патетичній декларації він пояснює, що «мова – душа народу», а іврит допоміг євреям залишитися собою після розпорошення по світу. Ця дещо пласка постать «книжника» вирізняється на тлі інших живих образів. У ній Леонтович шифрує послання до сучасних йому українців та українок, звертаючись до ідей Гумбольдта й ін. філософів ХІХ ст. про «мову – душу народу». Євреї з благоговінням ставляться до непрактичного, неприбуткового, але фундаментального питання національної ідентичності. Під враженням від промови вченого Нечволод рознервувався. Він усвідомлює, що з таким стремлінням і повагою до мови та культури єврейство вистає у «боротьбі озброєних патріотизмом народів». Доля українського народу викликає занепокоєння. Устами Нечволода письменник докоряє українському середовищу за байдужість до розвитку національної культури, мови, духовності. «Таким чином, якщо у низці оповідань В. Леонтович звертався до теми антисемітизму, – констатує Музичко, – у “Несподіваному” зачеплена інша струна: взаємовплив української та єврейської національної ідентичності, процесу її пробудження» (Музичко, 2013).

Українсько-єврейські мовні контакти, впливи й спостереження зафіксовані й у реальному житті. Сюжети єврейського впливу на українську національну свідомість побутовали в житті. У статті «Про націоналізм (п. Ізгоеву)» (1904) Володимир Жаботинський обговорює фундаментальну роль мови в житті народу й зокрема можливий занепад української мови через її «зіпсуття». Під час поїздки в потязі лідер сіонізму спостеріг засилля російських слів у розмовах українців:

«Слухаючи цю неадаптовану суміш двох мов, я замислився про вмирання малоросійської мови. Адже це безперечно, що вона вмирає. Чи зникне остаточно, чи ще прокинеться й буйно розквітне – інше питання: адже не можна забувати, що українські мовляни живуть не лише в Росії, – а галицькі русини плекають свою мову, створюють нею літературу і не дозволять їй згаснути навіть і тоді, коли останній Остапенко в Росії перехреститься на Євстафієва» (Жаботинський, 1989, с. 100).

На цей фрагмент звернув увагу Мартен Феллер, оглядаючи єврейські контакти з українською мовою. Він виокремив три групи євреїв: 1) ті, що розмовляли мовою народу, серед якого жили (сільські євреї, торговці, ремісники, жінки і діти), 2) «вчені мужі», глибоко занурені в вивчення Тори й обмежені в контактах із зовнішнім світом і чужими мовами, 3) ті, що орієнтувалися на мову титульного етносу і нерідко зневажали решту мов (дрібна буржуазія, міські євреї, асимільована інтелігенція) (Феллер, 1994, с. 92–96). Ця орієнтовна класифікація відображена в малій прозі. Мовне питання набувало й політичного виміру. На засіданні Центральної Ради саме єврей Арнольд Марголін запропонував писати протоколи українською, а не російською мовою (Йоханан Петровський-Штерн: Молодій, 2020). Таких прикладів українсько-єврейської мовної взаємодії є багато, тож автори малої прози звертають увагу на деякі з них.

4.2.2. Питання освіти

Освіта для українців в Російській та інших імперіях, до яких входили українські землі, була складним питанням. Як висловився імперський міністр Сергій Уваров (1786–1855), університети мали «поширювати російську освіту й російську національність на спольщених землях Західної Росії» (Уваров, 1864). Монархія послідовно нищила зародки національної освіти. На відміну від українських дітей, єврейські вчилися у *хедерах* – приватних релігійних школах (щоправда, лише для хлопців), і залишалися частиною власної культури. Доступ до світської освіти з часом фактично заблокували. Тож українські письменники реагували на спроби забрати в людини «світло» науки й освіченості, наступити на гуманістичні ідеали.

Питання освіти постійно цікавило Івана Франка. Мартен Феллер навів спогад письменника про те, як дрогобицькі євреї записувалися на курси української мови, попри гегемонію польських гімназій (Феллер, 1994, с. 92–93). Просвітницька метафора «вчення як світла» визначає його оповідання «До світла». 16-річний сільський пастух-єврей Йосько Штерн потрапив у в'язницю. Франковий оповідач в описі персонажа послуговується стереотипами про єврейську зовнішність і характер. Йосько викликає симпатію жагою до знань і науки, яка ріднить його з особистістю автора. Вихований у чужій сім'ї, він зазнав знущань від названих

батьків: ті привласнили маєток покійного батька-свояка. Коли сіблінгам найняли вчителя, Йоськові відмовили в навчанні буцімто як «трефнякові». Це була зневажлива лайка до євреїв, які посміли ділити їжу з іновірцями (їли «трефне», тобто не кошерне). Проте герой прагнув учитися самотужки, але для продовження освіти потребував своїх документів. Коли Мошко йому вкотре не віддав папери, Йосько невдало спробував їх вкрати, за що його сильно побили й арештували. У тюрмі він продовжує читати при світлі з вікна. Однак наполоханий охоронець намагався відігнати його від вікна і застрелив за непокору. За словами Григорія Грабовича, хоча «пафос і тенденційність (своєрідний соцреалізм – *avant la lettre*) майже вповні приглушують естетичну вартість твору, його моральна настанова, момент прихильності, навіть ототожнення з героєм, чітко окреслені і на тлі тогочасної української літератури доволі промовисті» (1997, с.). Прикметно, що на шляху до світла знань єврею-арештанту перешкодила поліцейська система – тьма імперії.

Предметно тема заблокованої в імперії освіти для єврейських дітей як історичний факт розкрита в оповіданні Хоткевича «Сердечна опіка». Оповідач, тоді український студент, найнявся вчителювати до бідної єврейської родини. Скоро він запевнився, що учень, підліток Хаїм знає більше за наставника. Але два роки він не проходить у гімназію через царську квоту «5%» на навчання єврейських дітей. Щоб фінансово обтяжувати родину, Хаїм готувався до іспитів самостійно. Проте старий Йосель напосідає на сина, щоб винайняти вчителя, бо покладає всі надії на його вступ у гімназію: «... *Ти повинен пам'ятати, що ти єврей, – наказує він Хаїмові, – і те манюньке, чого ти не будеш знати, стане більше того здорового, чого не знатимуть інші діти!*» (Хоткевич, 1902, с. 34).

Оповідача-вчителя вражає «науковий дух» у родині Розенблюмів. Вони постійно читають, у перерві між працею ходять до міської бібліотеки, дістають найновіші наукові праці. Тим часом російським міністром народної освіти став Пьотр Ванновський. Назва оповідання «Сердечна опіка» апелює до програмових тез Ванновського. Це був позірний реформатор і демократ, який збирав симпатії недалекоглядної ліберальної спільноти, а на практиці продовжив ксенофобську

політику імперії. Наївний учитель радіє новому міністрові, але Йосель переконаний: добра чекати не доведеться.

Мені здалося, що старий Йосель як єврей сам обгострює питання з національного антагонізму, – пригадує оповідач, – але він немов узнав, що я думаю, і сказав:

– Може ви думаєте собі, що я сам єврей, то через те так і лаюся? Ой ні, панунцю, ой ні! Ось згадаєте колись слова старого Йоселя: дасть знати себе Ванновський не тільки євреям, а й усім. Усім дасться він у знаки, а найбільше вам, панам студентам. Ось згадаєте ви тоді мене, старого єврея (Хоткевич, 1903, с. 38).

Ванновський заборонив єврейству вступати в військово-медичну академію, щоб не допускати солдатів до можливості зробити кар'єру в царській армії. На новій посаді вісімдесятилітній генерал максимізував контроль за дотриманням квоти. Закономірно, що чи не найбільш обдарований та освічений серед решти дітей Хаїм у гімназію не вступив:

Іспити велися, як слід у нашій державі: вісімнадцять євреїв кандидатів на одне вільне місце складали іспити окремо від усіх інших учнів, мов були заражені на проказу; їм завдавали трудніші диктати, більше заплутані арифметичні завдання, їх мучили й мордували довше, ніж усіх решта – одно слово, сердечна опіка давала себе знати на кожному кроці (Хоткевич, 1903, с. 44).

Не прийняли хлопця з найвищими балами за всі іспити «*по особому совіщанію педагогіческага совіта, в виду обмеження процентной норми*» (Хоткевич, 1903, с. 45). Очевидно, що цим прикрили антисемітизм і нехить вчити розумну єврейську дитину.

Як Йосель Розенблум, бідний коваль Йосиф Худомінський в оповіданні Копиленка «В полум'ї» мріє про освіту для своїх дітей. Його старший син Соломон пішов у більшовики, а донька Фіра померла після згвалтування у погром. Йосиф сподівається, що наймолодший хворобливий Аврумчик вивчиться на лікаря. У цьому його надія на те, що все налагодиться й сім'я знову об'єднається, Аврум буде

мати престижну, соціально бажану і прибуткову професію. Проте родину Худомінських убили під час нападу російські солдати.

Думка про освіту як можливість вибратися зі злиднів підтримує життєві сили героя оповідання Модеста Левицького «Одно слово». Шая Рабинович – хворий на сухоти бідняк-меламед, тобто вчитель. Погані умови й низькі заробітки калічать його здоров'я. Син бідної вдови Рабинович начитаний, займається самоосвітою, бо мріє про університет. Оповідач-лікар прилаштував його на якийсь час підлікуватися у шпиталь. Але присутність єврея не сподобалася місцевому чиновнику. Через стрес Шая Рабинович помер наступного ж дня.

Інший фокус обрав Маковей в оповіданні «Бічні доходи» з довоєнного життя буковинського єврейства. Гімназійний вчитель-німець організував корупційну схему, вимагаючи гроші за складання іспиту від окремих заможних родин. На першому іспиті він зганьбив студента Моріца, очікуючи більшого хабаря, і той затаїв образу. Через кілька років кмітливий Моріц помстився вчителю, коли випадково дізнався від молодшого колеги про сплачену наперед оцінку за іспит.

У малій прозі звучить тема освіти як системи соціальних ліфтів. Для сільського єврея Киви-Ратиці («Бідний єврейчик Ратиця» Тимофія Бордуляка) бути письменним означає вищі заробітки й більшу захищеність у торгівлі. Для єврейських жінок освіта – основний шанс для усамостійнення. Тему емансипації через освіту розкриває оповідання Васильченка «За мурами». Єврейка Соня покинула чоловіка зі свекрухою, бо сім'я не відпускала її вчитися на медсестру. У процесі відходу від родини героїня охрестилася і змінила ім'я. Її освіта *volens-nolens* зруйнувала консервативний шлюб. Доки модель сім'ї виростає з патріархатного устрою, доти в житті нової жінки не знайдеться місця для такої сім'ї. В оповіданні Леонтовича «Комісіонер Сара Соломонівна» кмітлива вдова навчилася в Києві бути комісіонеркою. Ця справа дала їй змогу заробляти на себе і трьох доньок та прожити забезпечене життя без підтримки чоловіків. Звісно, автор підкреслює, що київський «клімат» для просування жінок у «чоловічі» професії був сприятливішим, ніж консервативні містечка. Прокурорська освіта дала змогу постраждалій у погром Соні покарати кривдника в суді (Іван Андрієнко «Щастя людини»). Щоправда,

можливість здобути такий фах для жінки видається радше художньою потребою твору, ніж реалістичним сценарієм.

Отже, в малій прозі звучать теми заблокованого доступу єврейських дітей до світської освіти через антисемітизм імперії, прагнення незаможних здобути освіту як шанс на краще життя, удоступнення кар'єрного розвитку для жінок через освіту, яка дає певну економічну й соціальну незалежність від чоловіків.

4.2.3. Несправедливий суд – кривосуддя

Держави, у складі яких перебували українські землі у другій половині XIX ст. і перші десятиліття XX ст., мали спільні риси своїх політик. Передусім коли йдеться про порушення прав людини, корупцію й несправедливий суд щодо «нижчих» верств населення і народів. «Кривосуддя» як ознаку імперської судової системи викриває Модест Левицький в оповіданні «Соломонів суд». На агресивного пристава Сташевського вчергове скаржаться двоє міщан. Він побив вагітну єврейку й самовільно розібрав паркан на чужому городі. Улєсливий секретар підтримує пристава з міркувань непотизму. Через насичену канцеляризмами мову письменник показав етос і дискурс корумпованого імперського чиновництва. Сташевський кинувся на Рейзю зі злості, бо першою побачив її, спіткнувшись на кладці. Але єврею не дають поскаржитися до прокурора. Свідків опитують обманом, щоб заплутати, а справи обертають проти самих позивачів. Чиновник залишається непокараним.

В оповіданні «Законник» (1907) Левицький докладно оповідає про перші вибори у Державну Думу Російської імперії 1906-го року. За відмову голосувати за «чорносотенців»-антисемітів дрібний чиновник опинився в тюрмі. До виборів він переховував від погрому євреїв, тож розуміє ситуацію з порушенням прав людини і ксенофобією монархії. Керівництво пошти вимагає голосувати за «монархістів» і погрожує звільненням усім «крамольникам». Для працівників нижчої ланки, годувальників своїх родин це вагомий аргумент, попри те, що вибори повинні бути таємними: *«Хто не за монархістів, хто не “истинно русский” – нехай собі хоч і зараз забірається зо служби – однаково виженем. А ви всі глядіть один за одним, щоб ніхто не посмів за євреїв голоса подавати»* (Левицький, 2016, с. 325).

Русифікація і примус до антисемітизму – стандартні методи урядування в Російській імперії.

У прозі XIX ст. домінує тема несправедливого суду проти українців, який вершать багаті євреї у змові з владою. Ситуації здебільшого зав'язані на земельному питанні. Топос землі залишається провідним у репрезентації українського світу. Втрачена, відібрана силою земля – символ національного занепаду й чужинецької експлуатації. Часто йдеться про ліcitaцію, тобто аукціон, на якому єврей-орендар за безцінь купує землю українця-боржника. У «Громадських промисловцях» Стефан Ковалів оповідає, як «сільські п'явки» з орендарем Янкелем визискують нужденних селян. Селянин Фасолька через бунт опинився у війську. Янкель віддав його хату своякові під шинок. Ковалів підкреслено-карикатурно зобразив фінальну сцену, де жадібний єврей ділить майно з Фасольчиної скрині. В оповіданні «П'ятка» Ковалів показує, як пан Хапко разом із євреями ліцитує селянські ґрунти. Один із «панів євреїв», місцевий нафтовий магнат Мордехай Ройт обманом не повернув Василю Хом'яку вже оплачений вексель. Погрози можливим судом довели селянина до смерті. Як і в прозі Івана Франка, Марка Черемшини та ін., єврейський образ асоційований із безкарністю, корумпованими зв'язками з владою, експлуатацією села та українофобією.

Несправедливий суд як частина корумпованої, негуманної імперської системи українського і єврейського життя став об'єктом критики в українській літературі. Модеста Левицького хвилювали чиновницькі зловживання й безкарність, антисемітизм і переслідування під час виборів у Державну Думу. У Стефана Коваліва й низки письменників старшого покоління несправедливий суд пов'язаний із єврейською експлуатацією та змовою єврейських багатіїв проти українських селян.

4.2.4. Літературна реценція «справи Бейліса»

Українська мала проза є дзеркалом суспільно-історичних, політичних і культурних процесів часу. Відбилася в ній «справа Бейліса»: політичний судовий процес 1911–1913 рр. над євреєм-киянином Менахемом Менделем Бейлісом, якого безпідставно звинуватили в ритуальному убивстві християнського

хлопчика. У суботу перед єврейським святом Песахом, 12 березня 1911 року зник 13-річний Андрій Ющинський. Через тиждень його знайшли мертвим із численними ножовими ранами. Імперська чорносотенна преса експлуатувала факт убивства в антисемітському ключі, збурюючи антисемітські настрої в суспільстві. Це приклад так званого «кривавого наклепу»: євреїв винували у приготуванні ритуального хліба на крові християнських дітей, хоча такий «обряд» суперечить суті юдаїзму. Російська монархія сподівалася сфабрикованим процесом відволікти увагу від політичної кризи, спровокувати антиєврейські виступи в Україні. Проте на захист Бейліса стали українські селяни й інтелігенція: Михайло Грушевський, Сергій Єфремов, Володимир Вернадський та багато ін. Понад два роки слідства Бейліс провів за ґратами. Зрештою, він був виправданий присяжними, де переважали селяни, й емігрував з імперії.

Історичний контекст «справи Бейліса» потребує уточнення. На початку ХХ ст. ксенофобська Російська імперія перебувала в політичній кризі. Після революції 1905–1907 рр. за підтримки царя Миколи II активізувалися «чорносотенці»: «радикальний консервативно-охоронний рух, що обстоював непорушність самодержавного ладу російської імперії, заснованому на тріаді графа С. Уварова – “православ’ї, самодержавстві, народності”. Чорносотенці вбачали в євреях головних ворогів Росії, які нібито прагнули до встановлення панування над російським народом революційним шляхом» (Гаухман, 2012, с. 56). До «справи Бейліса» українське єврейство пережило погроми 1881–82 рр., нову хвилю погромів в Одесі, Києві, Чернігові та інших містах. Тема погромів лягла в основу малої прози Михайла Коцюбинського, Леоніда Пахаревського, Олекси Копиленка, Кліма Поліщука, Григорія Косинки, Степана Васильченка, які розглянуті в параграфі 4.1. Багато згадано про чорносотенців, наприклад, в оповіданнях «Уміркований і щирий» Винниченка, «Він іде!» Коцюбинського, «Законник» Левицького. Суспільні злидні, економічна криза, необізнаність, упередженість, слабкість критичного осмислення, пошук винних у своїх труднощах з-поміж тих, на кому можна помститися, конспірологічні теорії доклалися до радикалізації суспільних настроїв.

Модест Левицький (1866–1932) в оповіданні «У вагоні» звів у купе вагона чотирьох чоловіків. Це «середнього віку чоловік в городській одежі, в картузі, з невиразним обличчям, – не то крамарь, не то ремесник, або дрібний підрядчик», єврей Берко (з вигляду купець), священник і хворий на сухоти студент (Левицький, 2016, с. 190). Тобто троє християн, з яких один служитель культу, та один єврей–*Інший*. Дорогою з Варшави на Ростов вони сперечаються про актуальну «справу Бейліса». Міщанин дошкуляє євреєві через Бейліса, священник намагається примирити пасажирів, а студент у розмову не втручається. Аргументи міщанина промовисті: Бейліс у вбивстві винний, але євреї всіх підкупили. Це аргументація упередження, а не здорового глузду:

У тексті є згадка про «Кіевлянинь» – впливову київську газету (1864–1919 рр.) українофобського й антисемітського, монархічного спрямування. У вересні 1913 року «Кіевлянинь» несподівано засудив процес над Менахемом Бейлісом, через що весь випуск був конфіскований.

Левицький показує, що етнічні упередження спираються на брак знань про *Інших*, інтелектуальну обмеженість і особисту неприязнь. Коли в пасажирів-антисеміта забракло аргументів, він накинувся на Берка, бо той затоптав його ж викинуту на підлогу цигарку. Фінал оповідання прозоро-моралізаторський. На зупинці антисеміт поцупив валізу та квиток студента, який їхав на лікування в Севастополь. Тоді єврей знайшов хворому лікаря і зібрав з іншими євреями гроші на новий квиток.

Модест Левицький розкриває історичне тло імперської реальності. У «Союзнику» він змальовує священників, які не хочуть виконувати наказ про створення на парафіях «отдѣлов союза русскаго народа» – націоналістичних російськоімперських осередків. Пропозиція обманювати людей їм осоружна. Отець Мефодій міркує, що в церковному керівництві зібралися випадкові, негідні люди, «якісь “старці”, якісь юродиві» (Левицький, 2016, с. 167). «Союзи» намагаються завести для протидії єврейським, польським і українським («мазепинство») національним рухам. Письменник згадує, що такі осередки діють у Почаєві та інших місцях. Нині Почаїв відомий як один із центрів російської

православної церкви, місце диверсії та українофобії. В одній із афіш із Почаєва отець Никодим читає таке: *«“Помните: въ костель ни ногой, у жидов не останавливаться и ничего у нихъ не покупать”*. А підписано було: *“Волынскій союз русскаго народа”*» (Левицький, 2016, с. 180). Священики не поділяють імперський антисемітизм: *«Жили ми з ними стільки часу й не з’їзли ж вони нас? А без єврея яка була б комерція? Чи ви що-небудь купите або продасте без єврея?»* (Левицький, 2016, с. 168). Прості люди також приязніше ставляться до євреїв у торгівлі, ніж до росіян. Симпатії отця Никодима не випадкові: раніше він рятував крамаря Гершка після пожежі та від погрому, *«...знав його здавна як чесну й ретельну людину й часто користувався його послугами»* (Левицький, 2016, с. 173). Гершко непокоїться через створення «руського союзу», який прямо звинувачує в організації погромів.

Події в оповіданні «Законник» відбуваються за десять років до суду над Бейлісом. Йдеться про історичні вибори до II Державної Думи Російської імперії. Письменник описує позірну демократизацію, за ширмою якої намагаються приховати кризу в імперії. Від села Гульчі вибрали голосувати чоловіка, який має повагу українців і підтримку євреїв: *«Помогли й євреї, бо знають, що “Киевлянина” не читаю, а як позаторік був у нас конституційний погром, то переховав я у себе на квартирі, скільки влізло туди, тих євреїв, з дітьми, з жінками»* (Левицький, 2016, с. 325). Його керівник вимагає голосувати за монархістів і забороняє за євреїв: *«Бо правительство на своїй службі держати не буде крамольників та жидовствующих»* (Левицький, 2016, с. 326). Люди виступають проти погромів і насильства, відмовляються голосувати за чорносотенних кандидатів, але й бояться голосувати взагалі через страх доносів. Зрештою, виборців («поступовців») та їхнього адвоката, що намагався оскаржити фальсифіковані результати, арештували. Історична ретроспектива дає розуміння, який націоналістично-монархістський, українофобський, антисемітський режим існував у Російській імперії, та чому «справа Бейліса» була закономірним результатом імперської політики, а не спорадичним фактом.

У короткій замальовці «Мар’яна Погребнячка й Бейліс» (1913) Іван Нечуй-

Левицький (1838–1918) показує, що для простої, неосвіченої людини «справа Бейліса» очевидно сфабрикована. Неписьменна селянка Мар'яна слухає новини з газет, які їй читає чоловік. Але і так вона розуміє становище Бейліса й виявляє емпатію до невинно арештованого. Письменник риторично запитує: «... *В неї сумління більше, ніж у тих судовиків, котрі гнули справу – доконче – на Бейлісову загибель тільки через те, – що він єврей... В кого ж більше сумління в душі?*» (Іван Ій, 2016, с. 162). Українка пережила схожий, типовий для імперського побуту досвід, коли її чоловіка через наклеп протримали кілька тижнів у в'язниці. Іван Нечуй-Левицький підкреслює, що імперське кривосуддя – не випадковість, а системне явище, яке однаково тисне і на українців, і на євреїв. У реальності українські селяни допомогли виправдати Бейліса. Імперська влада призначила присяжними малограмотних селян із розрахунком, що їх буде легко переконати у «кривавому наклепі» і провіні Бейліса. Проте люди не піддалися на провокації й інсинуації.

Отже, українські письменники дають критичну оцінку «справі Бейліса» й ширшому суспільно-політичному контексту, з розумінням і співчуттям ставляться до Менахема Бейліса. Модест Левицький та Іван Нечуй-Левицький показують, що знайомі з імперським «кривосуддям» прості українці розуміють сфабрикованість «справи Бейліса», і що антисемітизм позбавлений здорового глузду та спирається на емоції, ілюзії, політичне підбурювання і вплив політиків і медіа.

4.2.5. Ланцюги насильства: утиски на всіх рівнях

Авторитарний режим втручається у приватне життя людини, обмежує права і свободи й будує розгалужену ієрархію влади для підтримки свого існування. Властиво, він спирається на жорстке підпорядкування всіх ланок і «ланцюги насильства». Насильство і несправедливість породжують страх, безпомічність, суспільну недовіру й дезорієнтацію. Це характерно для опису Російської імперії й радянського режиму.

Таке суспільне становище в Російській імперії змалював Спиридон Черкасенко в оповіданні «На посту» (1907). Хоча згодом письменник перейшов, за словами Мирослава Шкандрія, на бік антисемітизму (Shkandrij, 2009, с. 229–233),

його мала проза містить зразки неупередженого зображення єврейського життя. Міський пристав Кавун, з прізвища українець, пильнує вулиці, де єврейка Рухля торгує квасом і насінням соняшника. На вулиці літо, містяни гуляють берегом річки: *«По розмові й по чудному акцентові Кавун помічав, що більшість із цього натовпу були євреї. “Найпаче пильнуй за євреями”, – пригадав він суворий наказ сердитого начальства»* (Миронець, 1930, с. 180). Він переконується, що загрози з боку євреїв немає. Але через спілкування з Рухлею і її внучкою Розочкою Кавун дістав прочухана від пристава, бо *«на пасту з жі-де-ня-та-мі паршівими нежноті затеял...»* (Миронець, 1930, с. 181). Роздратований і переляканий, він зігнав злість на єврейці. Кавун заздрить *«гомінкому без мундирному натовпові»* через свободу спілкування, якої позбавлені чиновники. Черкасенко показує, як влада породжує лавини насильства попри готовність людей до порозуміння.

Я. Німчонок із іронією описує імперський лад в оповіданні «Мужицький ранок». У єврейську колонію на Катеринославщині має приїхати губернатор. З «великої любові» до людей імператор Ніколай Першого і його намісник Александр І випустили накази про вигнання євреїв із сіл на колонізацію півдня України. Проте мешканці з вірою у «батьківську» постать царя готуються до приїзду як свята. Візит виявився коротким і формальним. Чиновник байдужий до потреб місцевих людей. В оповіданні Володимира Леонтовича «Помирили» єврей-гендляр Йоська та українець Петро, що крав у Йоськи жито, опинилися після приходу більшовиків по один бік режиму. Це змусило їх замиритися, хоча обоє затаїли злість. Про фінансові обмеження для євреїв на Галичині згадує Осип Маковей в оповіданні «Добродій». Поліція проводить обшуки й конфіскує в євреїв готівку валюти. Тему економічного визиску як державну політику обігрує Петро Панч в оповіданні «Якби була інша політика». Зусь Зіцерман намагається викрутитися в умовах нової радянської політики. Хабарями і догодженням чиновникам він полагоджує справи. Але завадив випадок: у потязі Зусь розповів про свої статки попутнику, який виявився суддею. Через це Зіцерман змушений великою ціною рятуватися від тюрми через несплату податків.

Отже, влада відігравала роль в українсько-єврейських відносинах. Діючи за

принципом *divide et impera*, імперії нацьковували національні групи одне на одних, створювали для них штучні обмеження. Українські письменники показують насильницькі практики, зловживання владою і недотримання людських прав і свобод. Це погіршує міжкультурне порозуміння, інколи спонукає до співпраці.

Висновок до четвертого розділу

У четвертому розділі дисертації досліджено соціальні аспекти репрезентації єврейського світу в українській малій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст.: образи погрому, літературну реакцію на «справу Бейліса», складну реальність революції, обговорення питання рідної мови, ситуації в освіті й судах. З'ясовано унікальні й типологічні ознаки зображення погрому в малій прозі Михайла Коцюбинського, Леоніда Пахаревського, Олекси Копиленка, та ін.: візуальні та звукові описи охопленого вогнем міста, описи насильства, танатологічні й есхатологічні образи, апокаліптичну естетику, антиномічні образи пасивних і вольових євреїв та єврейок, образи упосліджених євреїв-постраждалих у погром, домінуючу тему згвалтування, наскрізний психологізм, зміну перспектив. У текстах продемонстровано безпідставність і безглуздя побутового антисемітизму, який веде до побоїщ і смертей.

В описах соціального становища йдеться про русифікацію освіти, антисемітську політику Російської імперії щодо єврейських дітей, неможливість незаможних здобути освіту. Через єврейські етнічні образи освіта зображена як спосіб побудувати краще життя, соціальний ліфт і спосіб усамостійнитися для жінки з консервативної громади. Письменники звертають увагу на питання рідної мови, змальовуючи русифікацію, мовне порозуміння українців та євреїв у побуті, намагання держави погіршити відносини двох народів, а також позитивний вплив персонажів-євреїв на усвідомлення національної ідентичності та значення рідної мови. Відображено корумповану судову систему як системне явище в імперіях (в обох аспектах: у співпраці з євреями-багатіями для визиску українських селян і в ставленні до незаможних євреїв і українців), втручання держави в вибори та

антисемітські розпорядження, економічний визиск євреїв, байдужість імперії до долі євреїв-колоністів. «Справу Бейліса» зображено як наслідок антисемітської й корумпованої імперської системи. Письменники показують українських персонажів і персонажок, які співчують хибно звинуваченому Бейлісу. Модест Левицький демонструє ширше історичне тло, обговорюючи теми примусового формування російських націоналістичних осередків при православних церквах і фальсифікацію перших нібито демократичних виборів до Державної думи.

Розділ V

ЛІТЕРАТУРНА ТОПОГРАФІЯ ЄВРЕЙСЬКОГО СВІТУ

5.1. Єврейські місця і простори на літературній мапі України

Українська мала проза кінця XIX – перших десятиліть XX ст. творить мапу єврейського світу, мислячи єврейських персонажів і персонажок невід’ємними від простору їхньої присутності. Мапа охоплює сільські й міські топоси, перехідні території (аграрні колонії, нафтопромислові регіони) й семантично намагнічені місця, які концентрують у собі «єврейськість»: єврейський заїзд, корчма, ринок, рідше завод / нафтова свердловина власника-єврея, зрештою, єврейська хата, синагога тощо.

5.1.1. Єврейська присутність в українському селі. Контакти з містом

Місто і село в малій прозі другої половини XIX – перших десятиліть XX ст. відокремлені, але не відірвані одне від одного. Антропологиня Тіна Полек пише, що міська й сільська культури виражені в різних способах життя:

Урбанізм передбачає важливість анонімних щоденних контактів, які є частиною міського дискурсу, що відображається у категоріях різноманітності, можливостей і спокус. Тоді як сільський дискурс зосереджується до цінності традицій, з поміж яких варто окремо виділити звичаї сусідської взаємодопомоги, унормовані в селянських спільнотах (Полек, 2019).

В оптиці українського села люди помітніші й більш обмежені, ніж у хаосі міста. З топосом міста пов’язані образи єврейської емансипації, секуляризації й технічного прогресу. Репрезентації села змінюються в історичній і географічній (у сенсі місця проживання письменника чи письменниці) перспективі. У західноукраїнській прозі розповсюджений топос старосвітських сіл з їхніми одвічними злиднями (проза Тимофія Бордуляка, Антіна Крушельницького, Марка Черемшини та ін.) і монструозних нафтопромислових містечок Івана Франка, Стефана Коваліва та ін. В оповіданні «Бідний єврейчик Ратиця» (1895) Тимофій Бордуляк показав мирне співіснування родини «громадського єврейчика» з українськими сусідами. Село доброзичливо ставиться до «свого» єврея, хоча не

контактує з ним близько. З українськими родинами сім'я єврея Ратиці переживає історичні й соціальні катаклізми, досягає працею успіху, але зрештою потрапляє у злидні через державну й соціальну кризу.

В описі селянського світу другим полюсом є місто. Кива-Ратиця перепродує рибу й сільські товари міщанам і міським готелям. Продаж сільської продукції в місто – опора єврейської сільської економіки. По наглій загибелі Киви-Ратиці вдову з дітьми підтримали євреї з міста, а згодом сім'я перебралася жити до міста. Тож у житті сільського єврейства місто важливе, а ринок – це центральний топос у цій системі координат: «Через ринок село кореспондувало не тільки з найближчим містом, але й зі світом» (Возняк, 2009). Як частина інфраструктури ринок підтримує комунікацію села з містом і певною мірою існування села в новий час.

Єврейська торгівля нерідко минає в дорозі, коли жінки й чоловіки в одному селі купують, а в інших перепродують товари. Широка географія мандрів Франкових героїв-євреїв, що минають пішки всю Галичину, – як це робив замолоду сам письменник. Його Вовкун *«з сокирою та вісняком на плечах» «перемандрував усі гори від Сянока аж до Микуличина»* (Франко, 1978, с. 207). Брат Вовкуна Гава ходив у *«неблизьку дорогу з Дрогобича до Старого Міста. Проходячи з села до села, він торгував чіпцями, скиндячками, коралями, купував шерсть, шкірки з куниць, зайців і видр, придивлявся і розпитував, де й якими промислами селяни займаються, і все те укладав в своїй пам'яті, мов у скрині, з котрої в разі потреби можна й треба буде видобувати добрі гроші»* (Франко, 1978, с. 24). Франко підкреслює, що для єврея мандри дають змогу дізнаватися нове для власної справи. Про мандрівну торгівлю євреїв пише Модест Левицький в оповіданні «Порожнім ходом». Але в першій декаді ХХ ст. це не частина торгівельного ремесла, а вимушений і скупий заробіток найбільш бідніших євреїв.

Фундаментальний топос у репрезентації євреїв села – корчма, або шинок. У літературі це місце уособлює життєві негаразди українців та аморальність єврейських власників. До корчми йдуть переважно через нещастя: пропити з горя останні гроші, взяти в борг, заставивши найцінніше майно чи й хату з землею – тобто провалитися у гірше лихо. Герої покладають на корчму відповідальність за

власне пияцтво й нещастя. Топос корчми має структурне значення, адже навколо нього організовано мотив ліцитації й центральні типи єврейських образів: «єврей-п'явка», корчмар-орендар. Вона частіше розташована на сільській периферії: єврейська корчма на краю села як метафізична скринька Пандори («Іван Медвідь» Богдана Лепкого) – а євреї-орендарі прагнуть перемістити її ближче до центру, де кращі заробітки й, відповідно, гірша ситуація для селян («Страшний сон» Коваліва). Нові шинки виростають як гриби на місці селянських хат (наприклад, в оповіданні Коваліва «Громадські промисловці»). У символічному сенсі це апокаліптична ознака занепаду українського села.

Топос корчми з другого – українського боку зобразив Сильвестр Яричевський в оповіданні «Кельнер». Працюючи кельнером, персонаж-українець обслуговував групу заможних і пихатих євреїв. Він склав негативне враження про євреїв як зверхніх багатіїв.

Отже, єврейське життя в українському селі зображають у позитивному ключі співпраці та порозуміння і різко негативному – в образах багатіїв-визискувачів та їхніх родин, позбавлених співчуття і повних зневаги до українських селян.

5.1.2. Місто – містечко – штетл

Розвиток українських міст і містечок XVIII – XIX ст. і початку XX ст. з-поміж іншого асоціюється, словами Тараса Возняка, з «містотвірним» потенціалом єврейського населення. Запрошені у XV ст. будувати східноєвропейські міста, євреї-ашкеназі стали їх невід'ємною частиною на кілька століть, аж поки не були знищені у першій половині XX ст. Місто – це полікультурний простір, у якому маґдебурзьке право легітимізувало поліцентровість і етнічні автономії всередині єдиного організму: єврейську, німецьку, польську, вірменську й ін. (Возняк, 2009). Літературні тексти спроможні відобразити тонкощі міста: «Це своєрідні квінтесенції великого тексту міста. У них не тільки виявляється характер міста, але й значною мірою формується бачення цього міста» (Возняк, 2009). На думку Йоханана Петровського-Штерна, справжнім виявом єврейського світу став штетл – містка метафора східноєвропейського життя (Petrovsky-Shtern, 2014). Інтелектуальна історія цього терміна, зазначає Джеффри Шандлер, «передбачає дві взаємопов'язані

динаміки: єврейське населення Східної Європи і штетл, який розуміємо як єврейський феномен, предмет дискурсу серед євреїв і не-євреїв» (Shandler, 2014, с. 7). Йдеться про «своєрідний світ штетлів – малих гебрайських містечок з їхнім зовсім неповторним культурним текстом» (Возняк, 2009), і штетл як єврейську спільноту міста. Зважмо й на критичний статус українських міст і містечок після Голокосту, коли єврейська культура була витерта з міських просторів і пам'яті. Михайло Возняк вважає, що прагматичне вирішення цієї проблеми «полягає в інкорпоруванні “дискурсу відсутніх” у нарратив сучасних міст» (2009). Таким інкорпоруванням займається мала проза вибраного періоду, в якій єврейські простори міста показані очима *Інших*. Взаємини єврейства й міста в літературі закодовані по-різному: через урбаністичні феномени, економіку і способи діяльності, мовні особливості, як тіло і через тіло (зокрема, хворе, травмоване, про що згадано вище) тощо. Місто проявляється в художньому тексті реалістично і як метафізичне місце перебування, символ. Інколи тіло є «інструментом і способом проявлення світу міста» (Карповець, 2014, с. 194), а місто постає як продовження фізичного тіла людини (Возняк, 2009). Єврейське тіло також є чинником формування урбаністичного топосу в українській літературі.

Негативні наслідки інтенсивної урбанізації показують Іван Франко і Стефан Ковалів в оповіданнях про життя «галицької Каліфорнії» – території нафтових родовищ на Прикарпатті. Видобуток нафти спричинився до швидкого зростання містечок. У них зростають екологічні проблеми (провалля ґрунтів із людським житлом, виснаження копалень), диспропорція робочої сили і критично знижується вартість роботи, що веде до високого рівня безробіття і злиднів («Полуйка» Франко).

Модест Левицький у «Порожнім ходом» показав крайню бідність євреїв на Поділлі 1910-х після вигнання з сіл у містечка. Імперська політика спричинила перенаселення, економічний колапс містечок, безробіття і злидні. *«Вигнали єврейчиків, що жили по селах, у містечко, а ті, містечкові, й самі сиділи голодні... Ох! – важко зітхнув погонич. – Тепер і крамарів, і кравців, і всяких майстрів, і факторів стало більше, ніж треба, і один одному хліб з рота видерає»* (Левицький,

2016, с. 35).

Образ столичного єврейського життя меншою мірою вписаний у малу прозу, ніж повсякдення периферії. В оповіданні «Якби була інша політика» Петро Панч синхронізує часові ритми Києва і провінційного містечка: *«Час ішов собі так в столиці, як і в містечку»* (1925, с. 32). Обживання, завоювання Києва описав Володимир Леонтович в оповіданні «Комісіонер Сара Соломонівна». Воно сфокусоване на єврейській жінці, яка з провінційної Шполи їде підкорювати чоловічу професію у великому місті, їдишистському Єгупці¹⁶⁴. З першого дня в Києві Сара вивчає єврейський побут і простори й особливості «комісіонування», в чому виявляє справжню спритність. Оренда скромного житла в родички на єврейському Подолі, шумна і повна євреїв кав'ярня Самадені на Хрещатику, де збираються спекулянти і комісіонери, торгівля цукром розкривають живі картини з минулого єврейського Києва. Змальоване й ширше тло: більшовицька розруха і післяреволюційні симпатії, еміграція заможних євреїв і виїзд містечкових до переповненого Києва, закриття кордонів, реквізиція й репресії.

Далі на схід розсипані містечка з атмосферою затхлості й провінційності. Нерідко вони анонімні як уособлення типу: *«невеличке провінціальне місто»* в Агатангела Кримського, *«містечко П.»* і *«невеличкий повітовий город N»* у Володимира Винниченка тощо. Винниченко описав брудне, глухе містечко з єврейським заїздом в оповіданні «Антрепреньор Гаркун-Задунайський» (1903). Винниченкова іронія найперше спрямована проти загумінкового українського театру, що дивився в шароварне минуле, а не модерне майбутнє. Дивує антисанітарія, провінційність, мода на малоросійський кіч в імперській провінції. Єврейські простори міста брудні й засмічені: *«неодмінною калюжею біля кожної, повною черепків, лушпайок та сміття»*, обшарпаний готель із промовистою вівіскою, написаною покручем: *«Ї здець любопытнo випить й закусить Кьішлихцьі. Ї розкурка табаку»*» (Винниченко, 25 січня 2019). Непривабливу, але мальовничу картину всередині готелю письменник зобразив

¹⁶⁴ Назва «Єгупец», тобто «Єгипет» натякає на труднощі єврейського життя в Києві кінця XIX і перших десятиліть XX ст.

через єврейське тіло: *«Серед чорного брудного невеличкого коридорчика в самих різних позах лежало декільки великих і малих жидків. Ноги одного були під самим носом у другого, третій уткнувся четвертому в живіт головою і сягав коліном в спину п'ятому; носи мішалися з пальцями, руки з ногами»* (Винниченко, 25 січня 2019). Володимир Панченко вважав непривабливий опис готелю частиною саркастичної пародії Винниченка на «українську старосвітщину». За його словами, це оповідання можна розглядати в «контексті “боротьби генерацій” і відштовхування молоді від етнографічно-побутової традиції задля модерних (європейських!) художніх форм» (Панченко, 2008).

Євреї містечка Н. російськомовні: на це вказує назва «Малоросія» й комерційна експлуатація «малоросійської» айдентики. Насправді вони спілкуються з зовнішнім світом покручем російської та їдишу, містечковим суржилом. Йоханан Петровський-Штерн зазначає, що російська мова і література – то «виразні ознаки неминучої модерності, яка пронизала сьогоденність» єврейського містечка (2012, с. 325). Оповідач іронізує: *«Чого її [готель, або ж «гостинницю» – Х. С.] названо “Малоросією” і що в неї було “малоросійського” – невідомо. Хіба через те, що хазяїном її був єврей і на двадцять хат навкруги не було ні одного “малороса”»* (Винниченко). Йдеться про комерціалізацію колоніального дискурсу й підігрування імперії задля вигоди, про брак розуміння українськості, які відобразилися в єврейській економіці міста.

Із оповіданням Винниченка веде інтертекстуальний діалог Борис Антоненко-Давидович у нарисі «Де когут піє на три держави», написаному через двадцять п'ять років. У 1928 році письменник приїздив на Поділля й був у селі Ісаківцях, відомому за приказкою «де когут піє на три держави». До початку Другої світової війни воно знаходилося на кордоні спочатку Російської імперії та Австро-Угорської імперії, а тоді Російської імперії, Другої Речі Посполитої і Румунії. Письменник міркує, що брудний готель у Кам'янці *«скидається на Винниченкові “Номера для приезжих ‘Малороссия’”, і мені здається, що за стіною – то говорить із якоюсь жінкою Гаркун-Задунайський»* (Антоненко-Давидович, 1930, с. 48). Спорідненість двох текстів не лише в подібності єврейських реалій провінційного міста. Вони пронизані

передчуттям занепаду старого світу. Автор міркує про зміни на багатокультурному прикордонні, колись оплетеному дорогами єврейських торгівців: *«Давно вже зірвано мости на Збручі, що ними їхали з кордону до Кам'яця балагули з крамом, одтято Бассарабію, куди бігла з Кам'яця залізниця, скасовано губернію, згорів навіть губернаторський дім, комерційні ріки пішли іншими річищами, увійшли в нові береги. Всохли економічні коріння, що жили були місто, і місто блякне в зануді, місто вмирає, поринаючи в глущину провінції»* (Антоненко-Давидович, 1930, с. 47). У якомусь сенсі коли звідти зникли євреї, то край безповоротно змінився, занепав. Нині Ісаківці – це забутий хутір на пів сотні мешканців.

Про єврейські заїзди як суперечливої якості місце зустрічі з новим містом й частину єврейської міської економіки пишуть інші автори. Модест Левицький у *«Дяковій помсті»* (1898), *«Ніобеї»* описує схожий до Винниченкового заїзд: *«Старий, брудний заїзд з облупленими стінами стояв серед містечка, над дорогою. З темного підсіння, куди заїздили підводи, було четверо дверей у “номера”, як називав господарь горниці свого заїзду, а далі була стайня і возовня, під тою ж таки самою стріхою»* (2016, с. 149). Іван Нечуй-Левицький в образку *«Єврейський скнеря»* показав протилежні єврейські образи – багатого скнару Хараба, власника міських готелів, і незаможного, але чесного Мошка, який орендує *«гостиницю з заїздом для коней»*. Готельний бізнес залишається частиною єврейської економіки в нові часи. Провінційні єврейські заїзди зображені в українській прозі в негативних барвах: дорогі, старі, тісні, з антисанітарією.

Описи ветхості і злиднів домінують в описах єврейських містечок, як в оповіданні Степана Васильченка *«Про єврейчика Марчика, бідного кравчика»*: *«Трухляві дахи яток та крамниць»*, *«сумовиті шибки ветхих віконець»*, *«смітники і увесь бруд жебрацького кварталу»*, *«узький переулок кварталу»* (Васильченко, 1927, с. 341); *«Ніби з води виринули у невеличкому місті білі будови того єврейського кварталу, що в темряві здавався таким сумотним та злиденним»* (Васильченко, с. 340). Попри бідність, життя містечка триває в мирній і *«працьовитій метушні»*.

Міські перевезення історично склалися як єврейський промисел і вплинули на

формування літературного образу єврейського візника. В оповіданні Агатангела Кримського «Єврей-погонич» (1890) людей возить злидений Іцко. В оповіданні «Живцем поховані» (1898) Іван Нечуй-Левицький описує обідрані фаєтони у Фастові й їхніх зубожілих власників у засмальцьованій одежі. Єврейська економіка містечок є постійним топосом літератури про євреїв: *«Рухливі єврейчики в брудній одежі з мокрим чолом бігають, закликають до крамниць»* (Івченко, 1990, с. 57), – пише Михайло Івченко в «Шумах весняних» (1919); *«Від кого з двору кабанники тричі на рік вивозили хургони годованих кабанів? Від кого щовесни жиди Смілянські, Рохмистрівські, Матусівські і Шполянські провадили гори перин на Уманський та Чигиринський шлях?»* (Осьмачка, 1946, с. 38), – пише Тодось Осьмачка у «Старшому боярині» (1946). Спроби імперії вплинути на єврейську економіку через контроль валюти показав Осип Маковей в оповіданні «Добродій». В оповіданні «Живцем поховані» збіднілий шляхтич розповідає, як польська влада відкрила доступ євреям до торгівлі в містах, не допускаючи українців. Польський гетьман Ксаверій Браніцький за перемогу в Коліївщині одержав Богуславщину і Білоцерківщину. У Фастів граф *«накликав із Варшави євреїв купців і поставив отой муrowаний “гостинний ряд” з крамницями навкруги в йому, отой, що й тепер стоїть серед пляца на містечку. А вони зараз понавозили з Варшави усякого краму та й осілись у нас і по цей день. А тепер за ними й не потовпишся»*, – каже герой Івана Нечуя-Левицького (Іван Нечуй-Левицький, 1966, с. 284).

Конфлікт модерності міста й архаїчної єврейської свідомості ліг в основу колоритного оповідання Осипа Маковея «На своєму смітті» (1913). Нові правила міського життя створюють незручності для літнього Гершка Зільбера. Замолоду єврей був багатим міщанином, *«мав п'ять великих домів, котрі всі бачили, і мав гроші, котрих усі не бачили, хоч вони були, цілком певно були, і приносили великі проценти, не раз більші, як дозволяє закон»* (Маковей, с. 1). На старості він тримається гігантської купи сміття, в якій збереглися артефакти пам'яті про щасливу молодість. Остерігаючись епідемії і пожеж, міська влада встановила обов'язкові «Правила чистоти і порядку в місті». Письменник іронізує:

«Яким правом? Хідники і рови мали бути чищені – хто в місті того слухав? З

вікон і балконів не вільно плювати – ай, вай! Може дощ падати, чому ж не вільно плюнути? Здохлих курей і котів не можна викидати на вулицю або на сміття, – чи бачив хто таке? Що з ними робити? В хаті їх тримати? Та вже найбільше розсердив Гершка §68, котрий наказував, що на сміття треба скрині, відпорної на вогонь, і що її треба якнайчастіше спорожнювати» (Маковей, с. 2).

У напівкомічній оповіді Маковей розкриває проблемні взаємини у містечку кінця XIX ст. Брак особистої гігієни й антисанітарія публічних просторів ще відчуються як норма суспільного життя. Зрештою, міська влада силою вивезла сміття з Гершкового двору. Господаря за невиконання правил чистоти оштрафували. Вражений, він помер, ніби втратив із купою мотлоху якийсь орган.

У малій прозі зафіксовано зміни, з якими зіткнулося місто на початку XX ст. Володимир Леонтович в оповіданні «Комісіонер Сара Соломонівна» описує, як рятуючись від погромів, до Києва стікалася біднота зі штетлів. Заможні євреї втікали від більшовицьких репресій за кордон. Так зробила, зрештою, героїня оповідання Сара Соломонівна. Українська столиця перетворилася у Вавилон, де бідняки шукали прожиток і прихисток від погромів.

Опір консервативного штетлу змінам і секуляризації зобразив Клим Поліщук в оповіданні «Ганебна справа». Єврейська громада проти стосунків єдиної доньки Берка Хайку з не-євреєм, соціалістом Вакуленком. Пара намагається втекти, але їх наздоганяють. Вчителя побили, ув'язнили й вимагали вигнати з села. Зрештою, Вакуленко з Хайкою таки втекли – вчителювати на Волинь. Поліщукове оповідання ідеологічно забарвлене, тож у потязі пару рятували від розлючених євреїв червоноармійці. Схожу ситуацію змалював Степан Васильченко в оповіданні «За мурами». Штетл оплакує вихрещення єврейки Соні, яка покинула чоловіка задля навчання. Обидва оповідання стверджують, що нова соціалістична реальність примиряє національності та звільняє суспільство від «диких» звичаїв.

У підсумку українські автори малої прози по-різному висвітлюють єврейське життя в місті, показують найвиразніші локації єврейського існування, засвідчують глибоку інтегрованість єврейського населення в міську економіку.

5.1.3. «Штетл в огні»

Поширений топос малої прози – «штетл в огні». Пожежа в містечку асоціюється з історичними фактами й обставинами погромів та їх символічним смислом як руїни, знищення єврейства, що профетично відсилає до майбутнього Голокосту. Чорносотенний погром в Чернігові 1905 року зображено в новелі Коцюбинського «Він іде!» (1906). Штетл виписаний під час і напередодні погрому, коли страшне передчуття й очікування трагедії нависає над містом. Описи передпогромного штетлу вельми характерні: завчасу зачинені крамниці, «сірі старезні мури» передчасно опустілого ринку, брукований майдан, звідки похапцем тікають брички-«балагули» з єврейськими родинами, тривожні погляди і перешіптування євреїв. Погром – це трагедія для цілого міста, яка розриває його природну комунікацію, руйнує структуру, економіку, звичний уклад життя. Наляканий Абрум міркує: *«Тут, в тім містечку, де він родився та зріс, де стільки літ, до старості самої, провів у праці для себе й других, він опинився як серед моря на кораблі, який зараз потоне»* (Коцюбинський, 1974, с. 253). Штетл як приречений корабель – потужний образ, що полемізує з біблійним сюжетом про Ноїв ковчег: адже в нову добу цей ковчег перетворився на місце загибелі, а не порятунку. Пізніше схожий мотив приречених кораблів звучатиме в контексті Голокосту у ліриці єврейсько-польської поетки родом з Рівного Зузанни Гінчанки. Охоплений погромом штетл Коцюбинського, поза тим, зображений не тільки через образ вогню й кольористику кров, а й звуковий код: звуки дзвонів, крик натовпу.

В оповіданні Пахаревського «Батько» також зображене містечко у вогні: палає будинок багатодітного Ноя, горить вогонь на вулицях. Під час погрому містечко в новелі Копиленка «Дитина» зображене через корпоральні метафори перекинутості догори ногами, сліпих вікон, гротескний маскарад нетверезих солдатів, одягнених на вулиці в одягу жертв. В оповіданні Васильченка «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» картина пожежі у злиденному єврейському кварталі нагадує апокаліптичні описи: *«Увесь єврейський квартал був кругом оточений і відданий огню. Хто намагався вирватися із полум'я і прорватися через лаву, натикався на багнети. Нелюдські крики і стогони залунали з оточеного кварталу, та незабаром*

бурею заревла криваво-чорна пожежа, здійнялися під небо хмари чорного диму – і все було покрите і заглушене» (Васильченко, 1927, с. 352).

Детальний образ міста в погром створив В оповіданні Копиленка в оповіданні «Дитина». Імпресіоністичними штрихами змальовано атмосферу безлюддя, насильства й жаху: *«Здавалося, що містечко перекинулося догори ногами. Йому незручно було так стояти. Воно було похмуре, криваво-напружене, як останній бій. Хтось бавився ним і перекидав ці будинки. З будинків повисипалося все, а крамниці вирусили на вулицю своє нутро і стояли здивовано порожні»* (Копиленко, 2001, с. 264). Єврейські житла у бідному кварталі виглядають як лялькові хатинки, з гнилими стріхами і тьмяними вікнами. Тишу час до часу переривають нетверезі злочинці: *«Інколи на вулиці з'являвся маскарад – солдати п'яні зі співами, одягнені в жіночі капоти, сукні, молитовні полосаті тоги, з шаблями в крові, з подолами в червоних плямах»* (Копиленко, 2001, с. 264). Письменник теж завершує опис погрому біблійними апокаліптичними візіями: *«<...> Знали євреї, що сьогодні останній судний день настає для од цього передмістя. Третій день, бо завтра різати нікого буде, а річка від єврейських трупів вийшла з берегів»* (Копиленко, 2001, с. 265).

В оповіданні Копиленка «Мати» зіткнулися два плани міста: штетл в огні під час погрому і кримінальний квартал пореволюційного міста. Погромлене містечко спалили. Після згвалтування, народження сина-каліки й вигнання через синову хворобу Двося виживає в чужому місті: *«В оцьому кутку міста приютився люд все барахольний – шпана. В ці нори ведуть шляхи злочинств, що відбуваються в місті»* (Копиленко, 1927, с. 77). Письменник малює картину аморального і злиденного індустріального кварталу – негативний бік урбанізації: *«На тлі обшарпаної околиці заводи стояли величезною декорацією. А провулочки розбігалися тоненькими заплутаними ниточками в степ. Далі різниці. Звідти тхне гнилою кров'ю і псиною»* (Копиленко, 1927, с. 77). З прикладу Берти і Двосі можна припустити, що вимушене життя поза штетлом, руйнування єврейської громади має трагічні наслідки.

Апокаліптична естетика властива образам погрому в оповіданні Поліщука «Червоні рядна (Із записної книжки)»: *«Що-вечора, як тільки заходило сонце і над*

моїм рідним маленьким містечком стелилася тьма зимової ночі, на обрію з'являлися величезні, дріжучо-червоні рядна пожеж. Я разом з іншими обивателями містечка виходив на вулицю, де до самої півночі блукав по вузьких деревляних пішоходах...» (Поліщук, 2008, с. 134). У центрі картини – тіло розіп'ятого на міській площі літнього Арона.

Отож, погром у містечку нерідко зображений в образах «штетлу в огні». Його конструюють передусім метафори вогню, червона колористика, описи пожеж й апокаліптичні візії.

5.1.4. Топос єврейських хліборобських колоній

Українські степи на початку ХХ ст., Поділля й Волинь у ХІХ ст. – це території єврейської колонізації. Топос єврейських аграрних колоній з'являється у прозі 1920-х рр. (Майк Йогансен «Подорож людини під кепом (Єврейські колонії)», Модест Левицький «Порожнім ходом», Я. Німчонко «Мужицький ранок» та ін.). У 1920–1930-х рр. український південь був «ареалом реалізації зухвалого соціально-економічного експерименту, метою якого було провести переселення та аграризацію десятків тисяч радянських євреїв, котрі мешкали в містечках» (Капарулін, 2019, с. 31). Євреї призвичаїлися до обробітку цілини, а потім втратили ділянки. Місцеві українці вірили, що євреї отримують великі гроші від іноземних організацій (зокрема, американського «Джойнту»¹⁶⁵). Насправді колоністи часто бідували, але уподібнювали життя у степу до організації старого штетлу.

З іронією змальовано взаємини єврейської громади в оповіданні Я. Німчонка «Мужицький ранок» (1928). В центрі сюжету приїзд губернатора у єврейську колонію на Катеринославщині. Єврейська спільнота поділена на два табори. З одного боку стражник Шмерко, жорстокий і вірний слуга російської влади, який наводить жах на мешканців. Шмерко – «вихрест», хоча християнство не практикує і далі ходить у синагогу в цивільному. Якось він покарав односельців-учасників бійки

¹⁶⁵«Джойнт» – (івр. *הוֹיִנְט*), англ. American Jewish Joint Distribution Committee, скорочено JDC, «Американський єврейський об'єднаний розподільчий комітет»; до 1931 року – «Об'єднаний розподільчий комітет американських фондів допомоги євреям, що постраждали від війни») – найбільша єврейська благодійна організація, створена 1914 року. Штаб-квартира розташована у Нью-Йорку. Допомогає євреям за межами США, котрі потребують захисту або фінансової допомоги.

нагаями, чим заслужив зневагу й страх від решти жителів. Єдиний у колонії єврей-садівник, староста Міхоель захоплюється виноградником і вирощує худобу. Сусіди Калман і швець Хаїм-Вольф сваряться через межу. Родина старости гордиться причетністю до міста. Їхня донька Роза працює «касіршою» в Катеринославі, а друга вчиться там на акушерку. Еклектичний інтер'єр у будинку старости: портрети монархів і цадиків на стінах, віденські стільці, малинова канапа – спонукає до думки про руйнування єврейського світу.

Приїзд губернатора мешканці пов'язують із божественним, пліткують про його великі пожертви на сиріт. З'являються образи ребе Бенціона, «запамороченого мудрістю дідка» (Німчонок, 1928, с. 39), Пінхоса – «людини з пером», власника мануфакторної крамниці Нохима-Гирша («Ковенської свині»), вченого з синагоги Юди, різника Мойші, водовоза Тев'ї та ін. Це яскраві картинки з життя єврейської колонії. Письменник з іронією показує, що імперії байдуже на життя і проблеми людей.

В оповіданні Модеста Левицького «Порожнім ходом» йдеться про єврейську хліборобську колонію на Поділлі. Про поїздку в такі єврейські колонії на південь, тодішню Катеринославщину написав Майк Йогансен у нарисі «Подорож людини під кепом (Єврейські колонії)» (1929). У Левицького ідеться про тяжке життя євреїв-колоністів, але зацентровано на тому, що вони постраждали через свою ментальність. Євреї виміняли в українських селян землю на гроші й житло й зайнялися гешефтами – традиційним заняттям. Вони організують життя в колонії за моделлю штетла. Тож імперська комісія відібрала в усіх чесно зароблені статки. Відтак у перенаселених колоніях панує безробіття, хвороби, люди не мають доступу до медицини.

Літературний топос єврейських аграрних колоній проблематизує єврейське *Іниє* та українське *Своє*. Хліборобство і злидні – імаготипи у складі українського автообразу, які реалізуються й через протиставлення бідних українців і багатих євреїв. В образах злидених євреїв-хліборобів відбувається оновлення парадигм репрезентації.

Отже, просторовий ракурс зображення єврейського світу відіграє

фундаментальну роль у малій прозі. Літературна мапа єврейських локацій і просторів, просторів українсько-єврейського контакту розгалужена. Увагу в параграфі зосереджено на репрезентації єврейсько-українського життя в селі, контактах села з містом, зокрема, через топос ринку, на урбаністичних феноменах та образі міста / штетла у різні часи, описах містечка під час погрому («штетл в огні») й репрезентації топосу єврейських аграрних колоній, який проблематизує уявлення про *Своє* й *Чуже*. Фокус зроблено на фундаментальному для літературного зображення єврейської теми топосі єврейської корчми і важливому топосі залізничного вагона, який уможлиблює міжкультурні контакти.

5.2. Концептуалізація українсько-єврейських меж

Наприкінці XIX – початку XX ст. на українських землях як території пограниччя тривають процеси культурного обміну. Ізоляція єврейської та української спільнот пов'язана з відмінностями релігії, культури і способу життя, але межі проникні. «Єврейська окремішність мала дві причини, – пише Михайло Возняк. – З одного боку, *жидів* відсепарувували від себе християнські сусіди. Їм регламентували де селитися, чим займатися, що і як будувати і т. ін. А з іншого боку, вони самі не були зацікавлені в асиміляції, а тому обумовлювали свої контакти з не-євреями» (Возняк, 2007, с. 2). Література віддзеркалила контакти й конфлікти як реакцію на досвід кризового сусідства. Проте дискурс українсько-єврейського непорозуміння не унікальний. У 1889 році Девід Филипсон у праці «*Jew in English Fiction*» критикував британських письменників:

Якщо серед євреїв є окремі вульгарні, малокультурні персони, то чи може бути причиною особливо демонструвати їх як євреїв? Якщо окремі євреї раптово розбагатіли і дуже цим хизуються, то чи це може бути причиною творити жахливу несправедливість, пов'язуючи ці характеристики з їхньою релігією? (цит. за Grumet).

Осмилення відокремленості як компонента єврейського світу веде до питання про межі. Вахтанг Кебулазде розглядає межу як «те, що можна перетнути» (2021).

Антропологиня Гівон Чан вважає кордон символом влади, який передбачає включення й виключення і має есенціалістську риторичку (Chang, 1999). Сьогодні поняття меж та ідентичностей переосмислені, позбавлені есенціалістської категоричності. Від їхньої проникності залежить міжкультурна дистанція, характер і глибина конфліктів, рівень очуження, поляризації й порозуміння. Дизеринк, Пажо та ін. вимагають досліджувати в річищі імагології етнічні образи, не заглиблюючись в етос і дискурси міжкультурних узаємин. Проте цей ракурс занадто істотний, щоб його проігнорувати. Тож у параграфі 4.3. згадано про знакові тексти, які концептуалізують українсько-єврейські межі.

У цій темі йдеться про кілька типів меж (культурні, релігійні, мовні, фізичні) і просторів: закритих середовищ (синагога / християнська церква), життєвих просторів (вулиця, квартал), місць своєрідної влади однієї культури над другою (корчма), а також місць міжкультурної взаємодії (ринок, вагон потяга). Останній топос особливо продуктивний для осмислення діалогу культур. Домінують релігійні межі.

Культурні й фізичні межі в ареалі українського села досліджує Богдан Лепкий (1872–1941) в оповіданні «Добив торгу!», яке спирається на знання українського та єврейського менталітетів. У галереї етнічних образів з'являються українка Грициха, євреї Нухим, його дружина Нута, ворог Нухима Мошко. Нухим намагається сторгуватися з Грицихою за її клин поля, на якому підозрює поклади нафти. Українка непоступлива, хоча поле їй не потрібне. Після довгих роздумів Нухим виявляє розуміння українського «національного характеру»: приводить у двір Грицихи стадо доброї худоби. З діалогів Грицихи і Нухима постає дотепний, дещо жорсткий стиль спілкування євреїв та українців. Звучать імаготипи про єврейську хитрість і схильність до комерції, українську погорду до євреїв, українську прихильність до домашнього господарства. В імагологічному світлі історію про землю можна прочитати як спробу культурної експансії. Нухим приходить до Грицихи вночі – час влади інфернальних сил, тому вона спершу називає його чортом. Українка захищає сакральність *свого* міфологічного простору – хати з піччю, дверима і порогом, які відмежовують від *Чужих*. Грициха протиставляє себе

Нухимові, бо вважає газдування вищим за промисли єврея. Її образ не позбавлений стереотипів про українських господинь, передусім рис архетипної пари баби Параски і баби Палажки в Івана Нечуя-Левицького (прокльони вперемішку з християнською молитвою, «вроджена» хитрість, комічна підступність). Автообраз і гетеро образ корелюють. Єврей Нухим цілеспрямований, хитрий, розумний і комунікабельний. Українка Грициха насмішкувата, непоступлива, хитра. Нухим і Грициха мають спільну мету – добре життя, але з розбіжністю у площині національної аксіології. Для Нухима успіх – це вдалий гешефт, який дасть змогу заробляти з видобутку нафти. Для Грицихи запорукою заможності й цінністю є худоба, домашнє господарство. Їхні позиції відрізняються за ставленням до землі – архетипної української цінності: українка працює біля землі, а єврей землю, не працюючи важко. Тож складність земельного питання» в українсько-єврейських відносинах може бути глибшою, ніж на перший погляд. Запорукою Нухимового успіху стала не тільки хитрість, а й знання про *Інших*, розуміння української ментальності й цінностей. Отже, Лепкий пише про євреїв як рівноправних, споконвічних сусідів українців, орієнтуючись на етнічні стереотипи.

Потреба відповідати ролям, визначеним міжкультурними межами, зображена і в оповіданні Бордуляка «Бідний єврейчик Ратиця». Ратиця зміг купувати найдешевше рибу для перепродажу лише коли зрозумів тактику сільської торгівлі, в якій рибалки-українці очікують від єврея участі в емоційних торгах.

В оповіданні Хоткевича «Сердечна опіка» йдеться про українця, що замолоду вчителював у єврейській родині Розенблумів. Він мимоволі підтверджує, що культурні кордони проходять стінами приватних будинків. Спочатку вчитель відчував у єврейському домі дискомфорт: *«Коли я прийшов сюди уперше, треба признатися, враження було не дуже гарне. В хаті, правда, було чисто, але при одній гадці, що мої роботоподателі – євреї, так уже й здавалася брудота там, де її й зовсім не було, і ніби чувся якийсь специфічний запах»* (Хоткевич, 1903, с. 29). Уявлення про *свої* й *чужі* запахи має архетипне походження, а в образі євреїв перетворилося на поширений імаготип. Попри страх і відразу, студент згодився на лекції через скруту. Пізніше, в тісному спілкуванні він відкриває моральність,

людяність, інтелект цієї сім'ї. *«Прості такі євреї, – думав я іноді собі, — і стільки інтелігентности в них. – І тут же пригадував, як не дуже ще й давно стратив досить “гарну” лекцію, полаявшись із псевдоінтелігентною родиною, яка буквально кроку не давала мені ступити без свого цензорського підглядування: все боялися, бач, що я навчу чому небудь поганому їх “Ваню”, а то такий був Ваня, що його теж уже нічому було вчить, але тільки в інших сферах»* (Хоткевич, 1903, с. 31). Лише досвід перетину фізичних меж і близьке спілкування спростував імаготипи й уможливив пізнання євреїв-Інших.

Межі проникні в ареалі пограниччя, якому властива зональність і гнучкість ліній поділу. Їхня проникність і контакти спільнот реалізуються через торгівлю, трудові відносини, політичні рішення й особисті стосунки. У малій прозі змальовано міжкультурні контакти як дружбу українця й єврея («Зяма» Любченка, «Він не поміг» Ірчана), здорове сусідство («Нові часи» Маковея), у мелодраматичному ракурсі як любовні стосунки єврейки та секуляризованого християнина («Ганебна справа» Поліщука). Відсутність бар'єрів між оповідачем-українцем та євреєм Фроїмом, які разом воюють, показує Мирослав Ірчан в оповіданні «Він не поміг». Не існує вододілів в уявленні неписьменної селянки Мар'яни Погребнячки (Іван Нечуй-Левицький «Мар'яна Погребнячка й Бейліс»). Вона вірить у невинуватість Бейліса і співчуває йому. В очах простодушної Мар'яни важить людська душа й почуття, а не національне походження й ідентичність.

В осмисленні теми важать релігійні межі, бо релігія істотна для визначення єврейської ідентичності, зануреної в етос юдаїзму. Цей факт не універсальний для розуміння єврейських ідентичностей, але вагомий. З ним пов'язаний ціннісний розрив між християнськими і юдейською спільнотами на українських територіях. У малій прозі релігійні межі проблематизує топос села із посиленням контролем громади над людиною, тісними мережами стосунків та ізоляцією етнічних спільнот. Франко, Черемшина, Воробкевич, Гео Шкурупій та ін. показують міжкультурні взаємини з ракурсу традиційного села, де єврейська й українська спільноти досить ізольовані. Контакт українців із євреями у зоні священного табуваний як «безбожництво». Про табу на порушення релігійних меж згадує Франко в

оповіданні «Гершко Гольдмахер». Єврейський сирота Вовкун пристав до мандрівної групи теслів, які будували по селах церкви, дзвінниці та школи. Його теслярський талант цінує головний майстер. Проте одна з громад збунтувалася, щоб єврей не працював у них коло «дому Божого». Вовкун мусив піти з цієї роботи. У селі ревно дотримуються релігійних меж.

Дмитро Макогон в оповіданні «Безбожник» (1914) показав конфліктне сприйняття юдейського в українському християнському селі. За сюжетом бідняк Семен купив хліба у єврея Мошка, бо через злидні родина не матиме паски на свято. Семенова дружина страшенно обурилася: *«А ти Іроде безбожний! – скричала жінка глянувши на хліб. – Безбожнику один, ти хочеш жидівський хліб до посвячення нести? А люди, що люди скажуть?»* (Макогон, 1916, с. 34). Йдеться про безапеляційний контроль громади, показову матеріальність релігійної практики (інакше походження хліба не мало б значення), жорсткі релігійні межі.

Порушення релігійних меж свідчить про втрату ідентичності та зв'язку зі спільнотою і тягне категоричні санкції: приниження, ізоляцію, смерть. Маргінальні, складні досвіди – поле для естетико-філософського експерименту в малій прозі початку ХХ ст. Маргіналізацію єврейської жінки в релігійно-етичному контексті змалював Модест Левицький в оповіданні «Мана», естетично посередньому, але змістовному в контексті релігійних меж. Традиційний сюжет про кохання єврейки до християнина та її вихрест доповнений мотивом покритки, бо наречений покинув її вагітною. Громада приймає дівчину назад неохоче, з приниженнями, але не знає про вихрест – інакше її поб'ють камінням. «Вихрестка» потерпає через маргінальний статус як відірвана від *Своїх* і не пристала до *Чужих*, через потребу приховувати нову ідентичність і релігію сина: *«Совість бере, що християнську дитину у єврейську віру віддала»* (Левицький, 2016, с. 92–93). Відповідно до традиційного дискурсу, її спроби «покаятися» у християнській церкві обертаються нападами епілепсії, і вона гине в рівчаку. Порушення меж призвело до вічних мук душі жінки з дитиною, які перетворилися в «ману». В оповіданні має значення спосіб нарації. Історію про «ману» (заблукалі душі матері й сина) оповідає селянин-візник священику, коли обоє загубилися проти ночі у степу. Раціональний панотець

сприйняв бувальщину скептично. Для Демка як представника «простонародної» свідомості релігійна конверсія і стосунки з *Чужим* татуйовані й неможливі. Наслідки вихресту мають виховний смисл: «...*Водить людей поночі; само пуття не знайде і другим шлях путає*» (Левицький, 2016, 93–94).

Специфічний випадок маргіналізації описав Копиленко в оповіданні «Мати». Єврейку Двосю батько віддав на згвалтування погромникам у відкуп за порятунок громади. Але людей повбивали. Дівчина завагітніла від гвалтівника й народила сина-каліку. За кілька років громада вирішила, що хвора дитина приносить нещастя, й вигнала Двосю з містечка. Формально вигнання не пов'язане з порушенням меж. Однак, суспільство бачить у дитині від *Чужого* наслідок «гріха», відповідальність за який падає на постраждалу (не злочинця, не батька і не громаду, яка не захистила). Концептуалізація меж має гендерний аспект.

Левицький в оповіданні «Петрусів сон» (1906) піддав сумніву догматичний зміст релігійних меж. Бабуся розповідає внукові-халамиднику, що євреї невинні в розп'ятті Христа. Аномальний дискурс про єврейську провину й відповідальність закріпився у свідомості християнської Європи. Проте від єврейського контексту християнства цивілізація абстрагувалася. Через розмову бабусі з онуком Левицький промовляє до аудиторії як учитель до «нерозумних дітей»: «*Скрізь, сину, є лихі люде: і наші, і німці, і євреї. Є й добрі, чесні люде так само і в нас, і в євреїв. Адже ж сам Христос був єврей...*» (Левицький, 2016, с. 361–362).

Порушення меж і фізичне проникнення в *чужий* простір призводить до покарання. Трагічно закінчилося проникнення євреїв-більшовицьких агітаторів атеїзму в українське село (Мосендз «Хазарин»). В оповіданні Кліма Поліщука «Ганебна справа» єврейські чоловіки побили й вигнали з села чужинця-християнина, який намагався втекти з єврейкою. Невидима межа консервативної спільноти проходить через тіло її жінок. Побитий після невдалої втечі вчитель-соціаліст Вакуленко скаржиться на ідеологічну сліпоту громади: «*Сам же товкмачив їм про те вільне життя, яким має жити кожна людина!.. Але, як видно, для них все дарма. Вони ще поділені поміж собою, а через те “той” і “жид” ще довго житиме серед них...*» (Поліщук, 2008, с. 150). В оповіданні Васильченка «За

мурами» фізичні й культурні межі збігаються. Єврейка Соня прагне вирватися із murів власного дому й консервативної спільноти. Задля цього вона робить радикальний крок – вихрещується. Елімінація національної ідентичності не означає секуляризацію, радше змінює її на світську або соціалістичну ідентичність. Єврейська громада оплакує «вихрещення», а решта міста сприймає цю подію як екзотику: *«В місті – гомін, радісна метушня: “Повели вихрещувати жидівку”. Міщани, міська інтелігенція, діти – всі весело поспішали до церкви, як на диво, а в церкві палали серед ясної днини свічі й співала півча. Повагом, чудно поблискуючи очима, одправляв священик таїнство: тут на людських очах мала одмінятися душа людини»* (Васильченко, 1928, с. 11).

Отже, в малій прозі проблематизовано тему українсько-єврейських меж, яка реалізується в мотивах добросусідства, співпраці, вихресту, покарання за незаконне порушення тощо.

5.3. Досвід перетину українсько-єврейських меж під час подорожі (за оповіданнями Агатангела Кримського, Спиридона Черкасенка, Михайла Коцюбинського і Модеста Левицького)

З імагологічної перспективи подорож має подвійний сенс: фізичного проникнення в інший простір і духовного зрушення через безпосередній контакт з *Іншим*. «Мандрівка не є всього-на-всього переміщенням у географічному просторі чи історичному часі – вона також зводиться до переміщення в шарах культури (тієї, яка аналізує, «споглядає»). Ми “бачимо” чужинця, оснащеного своєю культурою» (Пажо, 2017, с. 179), – констатує фундатор імагології Даніель Анрі-Пажо. Юлія Ковальчук зауважує, що багато матеріалу для імагології дає література подорожей, «головною темою якої є прагнення пізнати *Іншого*, порівнюючи його зі *Своїм*» (2018, с. 26). У рецепції літературної імагології твори подорожніх жанрів промовляють через простір про *Своє* й *Інших*. Подорожній дискурс визначав первісне знання про іноземні народи і країни. Центральну роль у цьому відіграли описи мандрів Геродота (наприклад, опис Скіфії-України) і Ксенофонта (IV – V ст.

до н. е.), нотатки Марко Поло («Книга про розмаїття світу» 1299 року), Пігафетів опис подорожі Магеллана, записи християнських паломників середньовіччя (як-от, Ібн Батутти), мандрівні дяки в українській культурі, «Мандри з Парижа в Єрусалим» Шатобріана (1811 рік), зрештою, «Прогулянка з задоволенням і не без моралі» Тараса Шевченка (XIX ст.). Подорожні жанри розквітли у XX та XXI ст. Вони також є інструментами конструювання уявлень та образів *Інших*, зокрема, в науці: наприклад, дослідницькі експедиції Клода Леві-Строса оприявнили бінарну структуру людської культури, поглибивши сучасне розуміння *Свого*, *Чужого* й *Іншого*. «Знаками подорожі кодуються зрушення в картині світу, концепції людини, динаміці філософської та естетичної думки» (2018, с. 14), – наголошує Мадлена Шульгун. Перетин міжкультурних меж і пізнання єврейського світу під час подорожі є предметом оповідань Агатангела Кримського, Спиридона Черкасенка, «лікарської» прози Модеста Левицького. У цьому параграфі увага зосереджена на образах єврейського світу, які пізнаємо під час подорожі.

Ореслений в «Історії одної подорожі» (1890) єврейський етнообраз є компонентом глобального Orient'у Агатангела Кримського, орієнтального дискурсу, явленого у всій текстовій спадщині. Письменник вивчав із наукової перспективи семітські мови. Попри тогочасний антисемітизм орієнталістських студій, він не плекав упередження до євреїв, зауважує Соломія Павличко. У незавершеній праці «Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського» (1999) дослідниця наголошує на трансформації іміджу єврея, нарешті зображеного не як «людська п'явка», а як жертва багатіїв: «Кримський відчував велику симпатію до євреїв України. Не може не викликати співчуття доля бідного єврея-фірмана з оповідання “Єврей-погонич”... (...) Оповідання справляє сильне враження своїм реалізмом, незвичністю на фоні інших стереотипних літературних репрезентацій як українців, так і євреїв. Наступний крок – єврей як носій ідентичності» (Павличко, 2000, с. 176).

Назва оповідання має подвійний зміст: апелює до єврейського образу (*Єврей-погонич*) і подорожнього дискурсу (*історія однієї подорожі*). Просторовий характер наративу підкреслює вже перша територіальна ідентифікація: події відбудуться у

маленькому повітовому містечку. Це – точка біфуркації не так для персонажів, як для самих читачів, бо саме тут починається трансформація імагологічних кліше. Рух єврея-погонича Іцка та його коників, що везуть на київський потяг пихатого і жорсткого українського багатія Скальського з позірним демократом, байдужим сином-гімназистом, оприявнює єврейську й українську національні ідентичності, занурені в соціальний та аксіологічний контексти. Під час подорожі оприявнюються характери персонажів.

Кримський змальовує єврейський світ із емпатією та інтересом до *Іншого*. Перша імагологічна контроверза – розбіжність між поширеним стереотипом про багатого єврея й образом злиденного чоловіка, що не має грошей на лікування хворої дитини. Безіменний міщанин насміхається з єврея-погонича, бо не вірить у його злидні. Але обшарпана *балагула* може бути метонімією тяжкого життя Іцка. Заметіль, у яку втрапила балагура, поглиблює контраст між багатими і бідними: під час подорожі пани тепло закутані і сховані в будці, натомість погонич із кіньми змушені переборювати негоду. Пан раз по раз намагається пересісти на інші коні, а Іцко вмовляє його їхати далі. Чутлива натура єврея контрастує з немилосердною натурою Скальського, що наказує бити бідолашні коні, хоч розуміє складнощі їзди. Прикметно, що Іцик зберігає свою національну ідентичність, зацентовану промовистими деталями (борідка і пейси, вигук «вей мір»), натомість, українці Скальські мають малоросійську, кон'юктурну ідентичність (...*Спитав пан, звісно, по-московськи*; сюди й зарахуємо натиск старого Стальського на молодшого через помічені українські книжки).

У кожній точці проявляється аспект стереотипної антиномії бідного і багатого – Іцка і Скальського: бідняцьке виснаження – багатійська гладкість, жорстокість – милосердя, жадібність – людяність, дотримання обіцянки (довіз) – недотримання обіцянки (не заплатив), батьківська любов (роздум про хворого Шльому) – лицемірство і неприязнь у стосунках батька з сином (Скальські): ненависницькі й нещирі діалоги Скальських протиставлені монологові згорьованого батька Іцка.

В оповіданні Михайла Коцюбинського «У вагоні» (1897) персонаж-українець опинився у вагоні з євреями. Він із інтересом спостерігає за їхніми розмовами і

поведінкою, виокремлює образи реб-Шимона, молодого франтуватого єврея, корчмарів, крамарів, гендлярів. Коцюбинський-естет шукає яскраві типажі, в його описах відчувається симпатія до цього іншого, але рідного світу: «... *Повертаючись додому з чужини, я був радий кожному євреєві, як нероздільній частині мого любого краю*» (Коцюбинський, 1897). З ними їде росіянин, який послуговується стереотипною метафорою «п'явки» і ненавидить сільських євреїв. Проте пасажери захищаються й наголошують, що людей не обманюють. Реб-Шимон зауважує, що нечесні вчинки окремих представників не повинні кидати тінь на весь народ: «... *Зробить погано Іван, руський. Хто зробив погане? Всі кажуть: Іван, руський, зробив погане, Іван злодій, Іван мошенник... А прошепетиться єврей – ніхто не скаже, що винен Шльома, Іцко, Берко, а скажуть – євреї! Євреї – поганий народ...*» (Коцюбинський, 1897). Ребе виявляє життєву мудрість, має релігійний авторитет, але паралельно працює землекопом і продає рибу.

Схожу думку транслює Модест Левицький в оповіданні «Петрусів сон» (1906), піддаючи сумніву догматичний зміст українсько-єврейських релігійних меж. Бабуся розповідає внукові-халамиднику, що сучасні євреї невинні в розп'ятті Христа. Спроба пов'язати сучасних євреїв із провиною за розп'яття Христа аномальна, але це не завадило їй закріпитися у свідомості християнської Європи. Через розмову бабусі з онуком автор промовляє як учитель до «нерозумних дітей»: «*Скрізь, сину, є лихі люде: і наші, і німці, і євреї. Є й добрі, чесні люде так само і в нас, і в євреїв. Адже ж сам Христос був єврей...*» (Левицький, 2016, с. 361–362). Єврейське походження Христа не брали до уваги; так європейська цивілізація абстрагувалася від єврейського контексту християнства.

Автор численних оповідань на єврейські теми Модест Левицький був письменником, різностороннім діячем, лікарем, якого знали і шанували єврейські бідняки на Волині. Володів їдишем, знав побут і злидні єврейських поселень, опікувався бідними. За словами Григорія Грабовича, загальна симпатія Левицького до бідних і знедолених сфокусована на «єврейських персонажах, які помітні тільки своєю простою людяністю» (Грабович, 1997). Літературознавиця Луїза Оляндер підкреслює, що Левицький «розширює і поглиблює поняття *Свій / Чужий*»

(2016, с. 35). Оповідання на єврейську тематику «Порожнім ходом», «Щастя Пейсаха Лейдермана», «Одно слово», «У вагоні» та ін. об'єднані «лікарським» дискурсом. У ньому проявився вплив професійної праці лікаря на творчу рецепцію письменника. Не випадково вони мають авторське визначення «оповідання лікаря». Єднає ці тексти й дискурс подорожі як засобу осягнення загальнолюдського й пізнання інших культур. Як в оповіданні Агатангела Кримського, Левицький показує єврейську культуру в фізичному переміщенні. Це спонукає до духовного руху читацьку свідомість, розкриває соціальне становище і внутрішні трансформації персонажів. В оповіданні «Порожнім ходом» (1918), на думку Луїзи Оляндер, спостерігаємо два рівні смислів: на рівні фабули і на глибині. Опис бездоріжжя є філософським осмисленням безсенсовості людського існування (Оляндер, 2016, с. 34). Контакт із єврейським побутом і людськими переживаннями переконуж, що *Інше* безпечне й так само вартісне, як *Своє*. Єврейська балагура постає прообразом самого життя, замкненого у «бездоріжжі» світу, медією, яка дає змогу відкривати нові грані світу. *Інше* оточує українського лікаря дорогою до хворого: коли єврей-погонич везе балагулою лікаря до хворого Нухима, коли лікар контактує з єврейською родиною і коли чекає на єврейську балагулу, щоб повернутися назад. Від єврея-погонича лікар дізнається про життя єврейської колонії, злидні після вигнання з містечок, безробіття, яке штовхає заробляти «порожнім ходом», тобто дрібними перепродажами. Останнє – заняття для тих, хто не має ремесла. Адже порядна єврейська людина «*красти чи старцювати не піде*».

У хаті хворого на тиф Нухима Бершадського лікар розуміє, що ситуація безнадійна. Він занурюється в нужденне життя єврейської громади. Нухим жив із «*порожнього ходу*». Після його смерті жінка з чотирма дітьми не матиме й цих скромних засобів до існування. Переживши катарсис у бідняцькій хаті, лікар переживає внутрішню зміну. Зустріч із єврейським життям відіграла роль для розуміння загальнолюдського виміру горя і радості: «*Так само ті зорі світили й сотні віків попереду, точнісенько так світитимуть знов через сотні віків, начеб під ними й не було людей з їх війнами, з їх radoщами, щастям, з їх одчаєм, слізьми, сирітством та недолею*» (Левицький, 2016, с. 34–40). Цим екзистенційним

імперативом про абсурдність людського життя, про марноту почуттів і страждань Левицький завершує оповідання. Символічне звучання має заголовок. Лікар їхав порожнім ходом до хворого, котрого не зміг врятувати, і візник їхав порожнім ходом, не сподіваючись заробітку від злиденної родини. Лея живе порожнім ходом, без просвітку. Її покійний чоловік «порожнім ходом» не зміг подбати для родини про краще життя. Ємка метафора «порожнього ходу» показує екзистенційну приреченість людини, абсурдність її життя і страждань, близькі світовідчуттю першої половини ХХ ст.

У драматичному діалозі Черкасенка «У вагоні життя», який перегукується з оповіданням Левицького, їдуть українець-бандурист і єврей, обоє простого походження. Кондуктор вимагає від них звільнити місце для привілейованої пасажирки, яка не хоче платити за дорожчий вагон. Єврей із українцем легко порозумілися: «*Какая різниця? Чи не однакові в нас гроші?*» – простодушно запитує єврей на вимогу звільнити місце (Черкасенко, 1991, с. 309), а кобзар додає: душі теж однакові. Топос вагона дав змогу звести «українське» і «єврейське» – органічно належні до одного простору колонізованих. Коли єврей попросив українця заграти на бандурі, кондуктор пригрозив висадити обох. Так імперія втручається в відносини колонізованих народів і прагне завадити міжнаціональному порозумінню.

Отже, дискурс мандрівки українського героя на «єврейську територію» чи спільної поїздки продуктивний для пізнання єврейської культури, як показують Агатангел Кримський, Модест Левицький, Михайло Коцюбинський, Спиридон Черкасенко, Майк Йогансен та ін. Цей шлях збагачує і розширює розуміння світу і себе.

Висновок до п'ятого розділу

У п'ятому розділі досліджено геопоетичні аспекти зображення єврейського світу в українській й малій прозі. Наголошено на розбіжностях між реальним простором та його художнім образом та нерозривному зв'язку єврейського етнічного образу і образів простору. Розглянуто палітру єврейської присутності у репрезентаціях села і міста, єврейські локації і простори, а також досліджено

літературний досвід пізнання єврейського світу через подорож. Мапа єврейського світу включає топоси сіл, містечок і міст, мережу єврейських місць, ізольованих просторів (як-от, синагога, хедер) і просторів можливого контакту (залізниця, ринок, заїзд). У них проявляється дихотомія села і міста з притаманними їм стереотипами: консерватизм-секуляризація, ізоляція-відкритість, персоналізація-анонімність контактів тощо. Єврейська присутність у селі зображена амбівалентно: як через образи корчмарів і багатіїв-визискувачів українського селянства, так і чесних і працюючих євреїв, які співпрацюють з українцями. Її головні топоси – корчма як символ національного занепаду і ринок, який пов'язує село з містом. Українсько-єврейські контакти в селі обумовлені й зональні, тобто відбуваються в певних просторах. Важливий мотив у репрезентації топосу села – єврейська мандрівна торгівля. З'являється перехідний топос єврейської аграрної колонії, яка переймає етос сільського життя, але живе за законами штетлу і підтримує тісний зв'язок із містом.

Топос міста презентований реалістично й метафорично в широкому спектрі урбаністичних феноменів, єврейської економіки, через мову й образи єврейського тіла. Найчастіше це позбавлене назви, провінційне містечко, рідше місто і Київ. Найпоширеніші міські топоси – це єврейський заїзд, ринок, єврейський квартал, завод чи підприємство та ін. Розповсюджений образ «штетла в огні», тобто міста, у якому стається погром. Розкрито негативні наслідки урбанізації, конфлікт модерної дійсності та єврейської архаїчної свідомості, мотив занепаду старого світу й ін.

У розділі акцентовано на подорожі як способі переміщення в культурному просторі та пізнання *Інших*. Поїздки персонажів-українців із євреями у просторі гетеротопії й рухомих меж (транспорті) чи в єврейський простір розкриває нові грані світу та спонукає до емпатії. У дискурсі подорожі важить топос залізничного вагона (інколи єврейської балагули), який у доступне невимушені міжкультурні контакти. Письменники змальовують українсько-єврейські зустрічі, ситуативну співпрацю і викривають антисемітизм. Подорож збагачує і розширює розуміння світу і себе.

ВИСНОВКИ

Українська література періоду 1880-х–1930-х рр. декларує інтерес до нових тем, естетичних форм, малих прозових жанрів, способів репрезентації *Інших*, зокрема євреїв. Українців і євреїв пов'язує багато століть сусідства, перехрестя історія й культурні трансфери. Дослідження літературних аспектів українсько-єврейських відносин збагачує знання про розмаїття, відкритість і чутливість модерної української літератури, сприяє порозумінню, осмисленню багатокультурної спадщини України і творенню інклюзивного нарративу пам'яті. Тож у дисертації комплексно проаналізовано репрезентацію єврейського світу в українській малій прозі кінця ХІХ – перших десятиліть ХХ ст.

1. У концептуалізації міфоархетипного рівня єврейського світу зацентровано на існуванні «перехідного» рецептивного простору між біблійним міфом, алегорією, символом і реалістичним описом. У дібраній для ілюстрації гіпотези малій прозі реалії єврейського світу «оживлюють» рецептивні стратегії тематизації («По дорозі в Сихем» (1923) Катрі Гриневичевої, «Во дні они» (1935) Наталени Королевої та ін.), де екзотизм та орієнталізм є підходами до організації матеріалу, і філософсько-екзистенційного прочитання («Апостоли» (1947) Віктора Домонтовича). Зазначено, що у творчості Гриневичевої і Королевої біблійно-єврейські рецепції пов'язані з впливом християнства і страдницьким дискурсом української культури в першій половині ХХ ст. Гриневичева осмислює єврейський світ як *Інше* з української перспективи. Збірка новел «По дорозі в Сихем» містить дві візії: імажинарну орієнтальну і мало окреслену реалістично-побутову. Орієнтальний образ єврейського світу творять численні, переважно старозавітні геопоетичні реалії (простори і священні місця: «оливні сади Бетеляму», «шипілі Єрмона»), флористичні (смоковиці, нарד і цинамон), гастрономічні («сикер хельбонський»), вестаментарні («білий виссон», «таліта»), релігійно-процесуальні («Мойсеєвий декалог», «гафтар»), мистецькі («шафраново-золоті львиці») деталі. Стереотипні орієнтальні образи єврейського світу вимальовані в текстах «Цар Соломон і пчілка», «На могилі Равві Азаматова». У другому перетинаються реалістичний і екзотичний модуси зображення, де історія єврейського бідняка стає

прологом до легенди про єврейського мудреця давнини.

У збірці Королевої «Во дні они...» канонічні сюжети Біблії наповнені драмами людського життя. Єврейські реалії (імена, топоніми, пейзажі) й персоналії (заможний священик Уза, що втратив стада свиней через Христове чудо, наймити Леві і Ревіум, міняйло грошей Масфар, осляр Ішохай та інші). Письменниці творять художній універсум єврейського життя, багатий на деталі й виразні образи, але практично не проговорюють сприйняття сучасних євреїв.

Оповідання Віктора Домонтовича «Апостоли» (1947) представляє літературно-філософську інтерпретацію людини ХХ ст. через опрацювання єврейських сюжетів Євангелія. В авторській рецепції з'являються суперечливий і непостійний Петро, ідеаліст-фаталіст Месія, практичний раціоналіст Юда і сповнений нескінченних сумнівів раціоналіст Хома. Оповідання насичене геокультурними деталями: тут протиставлення урбанізованого Єрусалиму і саду, сакральної природи, топонімічні маркери. Письменник пов'язує історію Христа в очікуванні розп'яття зі світовідчуттям української людини в тоталітарній державі, але не перетворює канонічний сюжет в алегорію. Його погляд сфокусований на багатозначності можливих тлумачень.

2. Зауважено, що літературні образи *Інших* пов'язані з феноменом тілесного. Єврейське тіло представлене сильним і слабким. Слабкість нерідко позначена емоційною оцінкою: спонукає до співчуття («Бідний єврейчик Ратиця» Тимотея Бордуляка, «Він не поміг» Мирослава Ірчана, «Історія одної подорожі» Агатангела Кримського), викликає відразу («Антрепреньор Гаркун-Задунайський» Володимира Винниченка), відображає духовну трансформацію («Він іде!» Михайла Коцюбинського). Сильні євреї представлені грубою силою, як у циклі про Гава і Вовкуна Івана Франка або в пародії на різдвяне оповідання «Страшна ніч» Модеста Левицького, де кремезність персонажа грає сюжетну роль для постраху головного героя. В оповіданнях Франка розповсюджені антиномічні образи, які відрізняються за протиставленням сили і розуму: дужий українець Слимак і виснажений єврей Юдка («Слимак»), кмітливий Гава і його сильний брат Вовкун з циклу про сім'ю Гольдмахерів.

Компонентами зображення єврейського тіла є імаготипи щодо зовнішності (оповідання Франка, образи «семітського типу» Леоніда Мосендза), тілесних практик (про обрізання згадано в оповіданнях Бордуляка, Стефана Коваліва «Громадські промисловці», Левицького «Мана») і вестаментарний код (оповідання Франка, «Волоцюга» Коваліва, Володимира Леонтовича та ін.). Попри присутність стереотипних портретів: гачкуватий ніс, пейса, руде волосся («Із-за віна» Антіна Крушельницького, «Вічний жид» Кліма Поліщука) – частіше змальовано різноманіття єврейських рис (оповідання Леонтовича). Концепт «єврейської зовнішності» іронічно обіграв Валеріан Підмогильний в оповіданні «Комуніст». Цинічний герой Грицько Островський використовує власну несхожість до «єврейського типу» задля вигоди. Антропологічна категорія «єврейськості» відсилає до колекції імаготипів, які творять уявлення про єврейських *Інших* в упереджених або позитивних контекстах. Переважно йдеться про «єврейський розум» («Нові часи» Маковея) і пов'язані з ним імаготипи: кмітливість і ретельність у навчанні («До світла» Франка, «Бічні доходи» Маковея, «Сердечна опіка» Хоткевича), «єврейську голову» («Талісман» Винниченка), обізнаність («Козарський ланок» Кониського). Трапляються негативно забарвлені згадки про «єврейську натуру» («У вагоні» Левицького), «запах єврея» («До світла» Франка, «Сердечна опіка» Хоткевича).

Зазначено, що репрезентації жіночого тіла віддзеркалюють соціокультурні конвенції щодо жіночого і чоловічого. Образи молодих єврейок пов'язані з естетизацією і сексуалізацією їхнього тіла. Воно залишається власністю чоловіків громади і родини («Ганебна справа» Поліщука). Мотив володіння може реалізуватися в сюжеті про красуню-доньку, яка обслуговує інтереси батька і громади («Мошул Николай Сучавський» Сидора Воробкевича, «Мати» Копиленка). Образи єврейських дружин, шинкарок, орендарок інколи змальовані негативно. У малій прозі про погроми (Копиленка, Пахаревського, Косинки, Поліщука, Чередниченко та ін.) розповсюджене зображення скаліченого жіночого тіла.

3. Інструменталізація єврейської тілесності забезпечує зображення ширшого соціального тла. Цьому завданню підпорядковані соматичні метафори в дискурсії

погромів (проза Копиленка, Коцюбинського, Пахаревського, Поліщука), концептуальні образи колективного тіла єврейського народу («Хозарин» Леоніда Мосендза, «Мужицький ранок» Я. Німчонка, «За мурами» Васильченка) і «тіла натовпу», іронічний опис «мішанини людських тіл» у Винниченка («Антрепреньор Гаркун-Задунайський»), який відсилає до непривабливої картини імперської периферії, а також медичний дискурс і патопоетика єврейського тіла. Йдеться не про «реєстр» травм і недуг, а про їхні смисли і знаковість. Медичний дискурс найширше реалізований в «оповіданнях лікаря» Модеста Левицького. Автор демонструє натуралістичні описи хвороб і травм єврейських персонажів («Щастя Пейсаха Лейдермана»), антисемітизм імперії («Одно слово»), відсталість провінційної медицини, епідемії тифу і сухот («Порожнім ходом», «Одно слово»).

Хвороба і смерть відсилає до соціокультурного чи історичного факту з єврейського життя (калічення як наслідок антисемітизму: «Він не поміг» Ірчана), імаготипу про «єврейську» хворобу («парша»: «Зяма» Аркадія Любченка, «Добив торгу!» Богдана Лепкого та ін.), має моралізаторське («Мана» Левицького), метафоричне (сліпота Естерки в «Він іде!» Коцюбинського), символічне (Хоткевич «Сердечна опіка») значення. Психоневрологічна патологія має сюжетне значення й показує людський вимір єврейської історії («Євреї» Грицька Григоренка, «Батько» Пахаревського, «Сердечна опіка» Гната Хоткевича, «В полум'ї» Копиленка та ін.). У рецепції письменників Коцюбинського і Пахаревського зреалізована дихотомія єврейського тіла і духа: тілесне, життєве (бажання боротися за виживання) конфліктує з безтілесним (пасеїстичним бажанням скоритися пророцтву про загибель). Зображення тілесних аспектів смерті є частиною погромного дискурсу («Він іде!» Коцюбинського, «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Васильченка та ін.). Мертва тіло Арона в новелі Поліщука «Червоні рядна (Із записної книжки)» відсилає до прецедентного образу розп'яття Христа, символізуючи страждання невинних.

4. У творенні єврейських образів важать авторські імагеми, наприклад, семантично й етнічно забарвлені імена: Вовкун у прозі Франка, Рот у Коваліва, Хапкін, Хитрик у Леонтовича, Ратиця в Бордуляка; Браславський, Славутинський у

Леонтовича. Один із центральних тип єврея-багатія коливається між стереотипною «єврейською п'явкою» (пихатий, жадібний, захланний, ошуканець) і нейтральними або позитивними образами людей, що заробили добробут власною працею. У малій прозі Івана Франка, де єврейська тематика широко виписана, але потребує контекстуалізації, конфігурація розвитку єврейських персонажів подібна: бідний, але кмітливий єврей досягає успіху працею і кримінальними обладками, переважно визискуючи галицьких селян («Слимак», цикл про Гольдмахерів).

Виокремлено літературні втілення (для зручності їх визначено як типи другого порядку) типу багатого єврея: 1) корчмар (шинкар) («Страшний сон» Бордуляка, «Козарський ланок» Кониського, «Укрита злість, облудлива покірність» Мосендза, оповідання Франка, Коваліва та ін.), 2) «п'явка людська» («жидівська п'явка») («Гуцульська доля» Воробкевича, «Бодай їм путь пропала!», «Верховина», «Після бою (Фрагмент)» Черемшини, «Невдалиця» Марковича, оповідання Франка, Коваліва та ін.), 3) впливовий багатій («Мошул Николай Сучавський» Воробкевича, «Єврейський скнеря» Івана Нечуя-Левицького, «На своєму смітті» Маковея та ін.). Тип «людської п'явки» реалізується в образах нафтопромисловця, корчмаря, лихваря, банкіра, сільського глитая тощо (оповідання Франка, Черемшини, Воробкевича, Коваліва, Бордуляка, Крушельницького, Яричевського, Кобилянської та ін.). Тема єврейського визиску супроводжується мотивом ліцитації (в галицькій прозі) й нерідко змови євреїв та влади проти села (оповідання Франка, Коваліва, Крушельницького, «Вона не з тих!» Лепкого, «Банк рустикальний» Ольги Кобилянської та ін.). Експропрійована земля – символ національного занепаду й чужинецької експлуатації, адже тоπος землі домінує в репрезентації українського світу. Інколи йдеться про єврейських багатіїв, які відбирають спадщину в сиріт («Злодія зловили» Черемшинни, «Із-за віна» Крушельницького, «П'ятка» Коваліва та ін.). У цих випадках етнообраз асоціюється з корумпованими зв'язками і безкарністю, експлуатацією села й українофобією. Меншою мірою з'являються позитивні й нейтральні образи багатих євреїв, які досягли успіху працею й інтелектуальним розвитком: в оповіданнях Леонтовича, Франка (цикл про Гаву і Вовкуна), «Бідний єврейчик Ратиця» Бордуляка, «Добив торгу!» Маковея та ін.

Типи корчмаря і торгівця реалізуються в широкому спектрі негативних і позитивних образів (крамаря, гондляря, спекулянта, комерсанта, комісiонера тощо).

Тип єврейського бiдняка втiлюють образи-типи другого порядку: 1) «тихого», переляканого «маленького єврея» («Про єврейчика Марчика, бiдного Кравичка» Васильченка, «Він не помiг» Ирчана, «Червонi рядна» Полiщука, «Оповiдання без моралi» Косинки та iн.), 2) бiдного трударя, особливо вiзника єврейської балагули («Iсторiя одної подорожi» Кримського, «Стрiча» Лепкого, «Порожнiм ходом», «Щастя Пейсаха Лейдермана» Левицького «Він iде!» Коцюбинського та iн.), 3) бiдняка, який бореться за соцiальне й особистiсне становлення, але програє фатуму («До свiтла» Франка, «Бiдний єврейчик Ратиця» Бордуляка, «Талiсман» Винниченка), 4) сироти («Він не помiг» Ирчана, оповiдання Франка), 5) чесного єврея, який потерпає від антисемiтизму («Сердечна опiка» Хоткевича, «Союзник», «Одно слово» Левицького). В оповiданнях Бордуляка, Копиленка, Левицького, Пахаревського, Кримського та iн. розповсюджений образ хворобливого єврея, який спонукає до емпатiї. З'являється межовий тип «ученого єврея» («Мiзерiя», «Несподiване» Леонтовича, «Сердечна опiка» Хоткевича), а

Тип єврея-бiльшовика представляють образи цинiчних апологетiв («Комунист» Пiдмогильного, «В сутiнках» Iвана Багряного, «Хозарин» Мосендза), пiдприємливих дiльцiв, якi прагнуть домовитися з бiльшовиками («Якби була iнша полiтика» Петра Панча), захоплених iдеями рiвностi та «влади всiх» єврейських бiднякiв («Він не помiг» Ирчана, «В полум'ї» Копиленка, «Про єврейчика Марчика, бiдного кравчика» Васильченка, «Талiсман» Винниченка, «Зяма» Любченка, «Страшна мить» Гео Шкурупiя) i людей, якi випадково потрапили в горнило революцiї.

Проаналiзовано творення жiночих єврейських образiв, якi поєднують гендернi й етнiчнi стереотипи й залежать від лiтературних стратегiй представлення *Иных* у цiлому. Другоряднi силуетки функцiюють як риторичне тло для окреслення чоловiчого етнообразу, з iмаготипним наповненням: багатодiтнi, дотепнi, спритнi, конфлiктнi, жадiбнi, неохайнi, улесливi, дрiб'язковi. Їхнє матерiальне вираження – найчастiше дружина корчмаря («Мужицький ранок» Я. Нiмчонка та iн.), рiдше

швачка («Нові часи» Маковея, «Мати» Копиленка), торгівка («Над ставом» Лепкого, «На посту» Черкасенка та ін.), перекупка («Мати» Копиленка, «Порожнім ходом» Левицького). Виокремлено кілька типів жіночих образів: 1) тип «прекрасної єврейки», який реалізується в образах монструозної або екзотичної красуні, «мертвої принцеси»: зґвалтованої, скаліченої, вбитої («На волі», «Манівцями» Поліщука, «Мати», «В полум'ї», «Дитина» Копиленка, «Анархісти» Косинки, «Страшна мить» Гео Шкурупія, «Погромщиця» Варвари Чередниченко та ін.) – головно як компонент дискурсу погромів); 2) тип «берегині», який реалізують архетипний образ матері роду («Він іде!» Коцюбинського), матері-голови родини («Пирого з чорницями» Франка, «Невдалиця» Опанаса Марковича), збожеволілої через втрату дитини матері («Зяма» Любченка, «В полум'ї» Копиленка), саможертвовної матері («Він не поміг» Ірчана, «Дитина» Копиленка), а також образи насильства: жертви зґвалтування («Мати» Копиленка) / «подружнього обов'язку» («Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Васильченка); 3) силуетки єврейської доньки інколи сигналізують про їх «символічний обмін» на користь чоловіків («Чучупак» Гео Шкурупія, «Образки стародавнього життя» Леонтовича, «Мати» Копиленка, «Ганебна справа» Поліщука); 4) тип єврейки-емансипантки, який відображає кар'єрне зростання єврейки, здобуття освіти і психологічне усамостійнення у стосунках із чоловіками (здебільшого його каталізує відсутність або втрата чоловіка) («Щастя людини» Івана Андрієнка, «Батько» Пахаревського, «Комісіонер Сара Соломонівна» Леонтовича, «За мурами» Васильченка).

Жіночі образи тематизують теми й мотиви зречення, з яким пов'язані емансипаційні сюжети («За мурами» Васильченка), і який споріднений із мотивом «вихресту» (що з'являється в сюжеті про хрещення закоханої у християнина єврейки) («Мана» Левицького), жіночої освіти як шляху до усамостійнення («Щастя людини» Андрієнка, «За мурами» Васильченка, «Комісіонер Сара Соломонівна» Леонтовича), торгівлі тілом єврейської доньки («Мати» Копиленка, «Чучупак» Гео Шкурупія), вигнання («Мати» Копиленка), стереотипних обмежень для жінки у світі чоловічої професії («Комісіонер Сара Соломонівна» Леонтовича), мізогінії («Кумпаньйони», «Я заробив у мого Бога» Леонтовича, «Соломонів суд»

Левицького), специфічного для українського ока виховання дітей («Єврейська дитина» Наталії Кобринської, «Пироги з чорницями» Франка). Відзначено, що в жаских образах жіночого страждання в корпусі текстів про погроми і революції (Ірчана, Копиленка, Косинки, Поліщука та ін.) виявляється авторська емпатія та осуд насильства.

Підсумовано, що типологічно споріднені єврейські образи образи (торгівка / крамар / комерсантка, шинкар / орендар / корчмар тощо) мають негативні й позитивні конотації від тексту до тексту. Тож зроблено висновок про амбівалентність єврейського гетерообразу в малій прозі.

5. Схарактеризовано суспільно-політичну парадигму зображення єврейського світу. Фокусуючись на дразливому питанні мови, письменники зображають мовне порозуміння українців і євреїв («У вагоні життя» Черкасенка), русифікацію, пов'язану з прагненням асимілюватися в суспільство метрополії («Невдалиця» Марковича, «Антрепреньор Гаркун-Задунайський» Винниченка, «Фавст», «Оповіданні без моралі» Косинки та ін.) і ситуації, коли євреї власним прикладом ставлення до івриту спонукають українців до усвідомлення власної ідентичності («На пароході» Черкасенка, «Несподіване» Леонтовича). Висвітлено імперські практики освіти: антисемітизм, обмеження для здобуття освіти («До світла» Франка), квоту «5%» на навчання єврейських дітей у гімназіях, якої де факто не дотримувалися («Сердечна опіка» Хоткевича), нездійсненні мрії про освіту для незаможних єврейських родин («В полум'ї» Копиленка, «Одно слово» Левицького). Освіту трактують як шанс на краще життя («Бідний єврейчик Ратиця» Бордуляка, згадані оповідання Копиленка, Левицького, Хоткевича), а для жінок – як сценарій емансипації («За мурами» Васильченка, «Комісіонер Сара Соломонівна» Леонтовича, «Щастя людини» Андрієнка). Мала проза реагує на політику Російської імперії, спрямовану на русифікацію і втручання в відносини колонізованих народів (*divide et impera*) (Спиридон Черкасенко «На посту»), насильство і зловживання владою («Соломонів суд» Левицького), порушення виборчого права («Законник» Левицького), економічні утиски єврейського населення в імперіях (Осип Маковей «Добродій», Петро Панч «Якби була інша політика»), чиновницьку байдужість до

потреб населення (Я. Німчонок «Мужицький ранок»). Мотив корумпованого суду реалізується в тематиці експлуатації українських селян (зокрема, ліцитації) та імперських утисків євреїв і українців.

«Справу Бейліса» зображено як системне явище несправедливості в імперії, а персонажі-українці співчувають невинно звинуваченому («Мар'яна Погребнячка й Бейліс» Івана Нечуя-Левицького). Модест Левицький пов'язує критику Бейліса з персональними упередженнями («У вагоні») й розкриває ширший контекст: примусове створення націоналістичних російських осередків при церквах, які ставали базою для здійснення погромів («Союзник»), фальсифікацію виборів до II Державної Думи і поширення антисемітизму за десять років до суду над Бейлісом («Законник»).

б. Проаналізовано інструменти для репрезентації пам'яті про погроми в малій прозі. На рівні антропології розповсюджені образи єврейських бідняків («В полум'ї» Копиленка) і вольових єврейок як протиположності пасивним чоловікам («Він іде!» Коцюбинського, «Батько» Пахаревського). На сюжетно-тематичному рівні розроблено теми розправи над літніми євреями («Гармонія», «Оповідання без моралі» Косинки, «Червоні рядна (Із записної книжки)» Поліщука) і звалтування та вбивства єврейської дівчини під час погрому («В полум'ї», «Мати» Копиленка, «Страшна мить» Гео Шкурупія, «На волі», «Манівцями», «За всіх – один (Із записної книжки)» Поліщука, «Анархісти» Косинки). Відзначено мотиви поколіннєвого розриву між лояльними старшими й активними молодшими євреями («Батько» Пахаревського, «В полум'ї» Копиленка), трансформації пасіонарія в дієвця («Батько» Пахаревського, «Він іде!» Коцюбинського), психічної травми погрому («В полум'ї» Копиленка, «Єврей» Грицька Григоренка), полювання на людей («Страшна мить» Гео Шкурупія), організації погромів російськими шовіністами («Троєкутний бій» Косинки, «Союзник», «Законник» Левицького та ін.), видання вродливої єврейки на відкуп погромникам, непокараності злочинців за погром («Мати» Копиленка) і мотив стихійного побутового антисемітизму, який підживлює насильство («Між “своїми” (Із записної книжки)» Поліщука). Погром у малій прозі змальовано в мікромасштабі (через

трагедію людини чи сім'ї) й макромасштабі містечка і столичного Києва, а також у різних часових площинах: на етапі зародження й передчуття («Він іде!» Коцюбинського), тривання погрому і його безпосередніх наслідків («В полум'ї» Копиленка, «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Васильченка), віддалених наслідків погрому з перспективи минулого («Мати» Копиленка, «Єврей» Грицька Григоренка, «Смерть Менделя» Лева Юркевича). Переважає дослідження психологічних аспектів і натуралістичний опис.

У зображенні домінують метафори вогню (життя «в полум'ї»), танатологічні, есхатологічні образи («людей-звірів», рік крові, кривавих примар, червоного туману), червона й чорна колористика, «згущені фарби», метонімії й виразні соматичні метафори (як-от, «сліні вікна» в Копиленка). Виділено асоціативні образи погрому як турецького набігу («Він іде!» Коцюбинського, «Дитина» Копиленка) і побоїща як бенкету («Дитина» Копиленка, «Страшна мить» Гео Шкурупія). Підсумовано, що мала проза про погроми пройнята співчуттям до євреїв.

7. Окреслено літературну топографію єврейського світу в спектрі сільських і міських топосів та практик мобільності. З'ясовано, як у репрезентації корелює дихотомія села й міста: образи села фіксують консерватизм і повільніші зміни, а з міськими топосами пов'язані теми єврейської секуляризації і прогресу. Переважають старосвітські села (мала проза Бордуляка, Марковича, Крушельницького, Черемшини та ін.), монструозні нафтопромислові містечка (проза Франка, Коваліва), провінційні містечка (проза Винниченка, Копиленка, Черкасенка та ін.).

У топосі села, який характеризується підвищеним контролем громади над людиною, персоналізованими зв'язками й високим ступенем ізоляції етнокультурних спільнот, проблематизовано релігійні межі єврейського етнообразу (проза Воробкевича, Франка, Черемшини, Гео Шкурупія та ін.). Несанкціоновані українсько-єврейські контакти трактують як порушення табу і конфлікт («Безбожник» Дмитра Макогона, «Гершко Гольдмахер» Франка, «Мати» Копиленка та ін., у стереотипному ключі – «Мана» Левицького). Проте звучать ідеї про утилітарну толерантність до порушення таких меж («Слимак» Франка, «Мізерія»,

«Я заробив у мого бога» Леонтовича) і сумнів щодо їхнього догматизму («Петрусів сон» Левицького). Розвивається мотив переходу релігійних меж, споріднений із темою секуляризації й урбанізації, емансипації єврейської жінки – мотив «вихресту» єврейки через стосунки з не-євреєм або бажання відірватися від догматизму громади («За мурами» Васильченка, «Ганебна справа» Поліщука).

Єврейська присутність у селі означена амбівалентно, зокрема, через негативні образи корчмарів і багатіїв, які визискують селян (мала проза Франка, Коваліва, Кониського, Крушельницького, Черемшини та ін.). У позитивному світлі йдеться про мирне співіснування, співпрацю, зональність контактів і зв'язки з містом (передусім торгіві) («Бідний єврейчик Ратиця» Бордуляка, «Добив торгу» Богдана Лепкого та ін.). Сільська мандрівна торгівля обумовлює номадичний аспект єврейського світу (Франковий цикл про Гаву і Вовкуна, оповідання Левицького та ін.).

Виокремлено важливі сільські топоси: ринок, який підтримує підтримує комунікацію села з містом і певною мірою існування села в новий час («Бідний єврейчик Ратиця» Бордуляка), топос аграрної колонії, один із центральних – топос корчми (шинку). Уособлюючи духовний занепад, українські трагедії й аморальність єврейських власників, корчма асоціюється з сільським пияцтвом і мотивом ліцитації: «Як Юра Шикманюк брів Черемош» Франка, «Громадські промисловці» Коваліва, «Козарський ланок» Кониського, «Із-за віна» Крушельницького, «Укрита злість, облудлива покірність» Мосендза та ін. Згадано про обмежений доступ до медицини (мала проза Модеста Левицького).

Топос єврейських аграрних колоній репрезентовано через зв'язок із містом, образи провінціалізму, байдужість імперської влади до долі колоністів («Мужицький ранок» Я. Німчонка), безробіття, відсутність доступу до медицини («Порожнім ходом» Левицького). Зазначено, що цей топос проблематизує єврейське як *Інше* та українське як *Своє*. Хліборобство і злидні – імаготипи українського автообразу, які переміщуються в етнічні образи євреїв-*Інших*.

8. Репрезентації єврейського світу міста охоплюють позбавлені назви провінційні міста і містечка, штетли («*маленьке повітове містечко*» в «Історії одної

подорожі» Агатангела Кримського, *«містечко N.»* в «Антрепреньор Гаркун-Задунайський» Винниченка), рідше столицю (обживання Києва в «Комісіонер Сара Соломонівна» Леонтовича, революційний Київ у прозі Косинки тощо). Важливі мотиви – включеність євреїв, переважно незаможних перевізників у транспортну систему міста («Історія одної подорожі» Кримського, «Порожнім ходом» Левицького, «Живцем поховані» Івана Нечуя-Левицького, «Стріча» Богдана Лепкого та ін.) і глибока інтеграція в міську торгівлю («Старший боярин» Тодося Осьмачки, «Шуми весняні» Михайла Івченка й більшість згаданих у дисертації текстів). Письменники згадують про акселерацію доступу євреїв до торгівлі з паралельними обмеженнями для українців («Живцем поховані» Івана Нечуя-Левицького), спроби контролювати єврейську частину економіки через обіг валюти («Добродій» Маковея), державну монополію на горілку («У вагоні» Коцюбинський).

Виокремлено міські топоси: заїзд (готель) як простір міжкультурних контактів із суперечливим сервісом («Антрепреньор Гаркун-Задунайський» Винниченка, «Страшна ніч», «Дякова помста», «Ніобея» Левицького, «Єврейський скнеря» Івана Нечуя-Левицького та ін.), ринок із брудними і ветхими крамницями («Антрепреньор Гаркун-Задунайський» Винниченка, мала проза Копиленка, «Він іде!» Коцюбинського, «На посту» Черкасенка та ін.), зазвичай злидений єврейський квартал («Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Васильченка), включаючи спорадичний у малій прозі образ єврейського Подолу в Києві («Комісіонер Сара Соломонівна» Леонтовича). Зображено негативні ефекти урбанізації: диспропорцію робочої сили й катаклізми в нафтопромислових містечках (мала проза Франка, Коваліва), узвичаєну антисанітарію («На своєму смітті» Маковея, мала проза з описами єврейських заїздів), русифікацію та комерційну експлуатацію малоросійського кічу («Антрепреньор Гаркун-Задунайський» Винниченка).

Важливий міський топос малої прози – «штетл в огні» («Мати», «В полум'ї», «Дитина» Копиленка, «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Васильченка, «Анархісти» Косинки, «Страшна мить» Гео Шкурупія, «Батько» Пахаревського, «Червоні рядна (Із записної книжки)» Поліщука, «Він іде!» Коцюбинського та ін.). Пожежа в містечку асоціюється з погромом і руїною єврейської громади. Цей топос

конституують апокаліптичні образи оточеного кварталу («Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Васильченка), порожніх перекинутих будинків і крамниць («Дитина» Копиленка), ріки трупів / крові («Дитина» Копиленка), образ штетла як приреченого корабля («Він іде!» Коцюбинського). Виокремлено деталі в описах охопленого пожежею штетла: спорожнілі ринки і крамниці міста, прибиті до єврейських торгових яток християнські ікони, вогні на вулицях, палаючі будинки, звукові асоціації (грізна тиша напередодні, звуки дзвонів, пострілів, крик натовпу, рев пожежі), червоні візуальні образи («дріжучо-червоні рядна пожеж» («Червоні рядна (Із записної книжки)» Поліщука), спалахи, туман), образ чорних стовпів диму. Важливий мотив мімікрії, коли євреї захищаються від убивць християнською атрибутикою («Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» Васильченка, «Дитина» Копиленка, «Він не поміг» Ірчана). Зазначено, що погром руйнує природну комунікацію, структуру, економіку та життєвий уклад міста.

У залізничному вагоні (урбаністичний топос) як гетеротопійному просторі українсько-єврейських зустрічей відбувається ситуативна співпраця («Добродій» Маковея), обговорення «справи Бейліса» («У вагоні» Левицького), викриття антисемітизму («У вагоні», «Щастя Пейсаха Лейдермана» Левицького), проявляється українсько-єврейське порозуміння («У вагоні» Коцюбинського, «У вагоні життя» Черкасенка).

Підкреслено, що в топосах занепалих сіл і містечок звучить мотив зникнення старого світу – українсько-єврейського пограниччя: провінціалізація колишніх центрів торгівлі й культурного обміну («Де когут піє на три держави» Бориса Антоненка-Давидовича), розпад колишніх зв'язків («Комісіонер Сара Соломонівна» Леонтовича), конфлікт модерності й архаїчної свідомості («На своєму смітті» Маковея, «Ганебна справа» Поліщука, «За мурами» Васильченка та ін.).

9. У малій прозі подорож як переміщення в «шарах культури» стає стратегією перетину українсько-єврейських меж і пізнання *Інших*. В «Історії одної подорожі» Кримського поїздка антиномічної пари персонажів – злиденного єврейського візника і пихатих малоросів-багатіїв – на контрасті розкриває єврейські реалії, спонукаючи аудиторію до емпатії, тобто звернена назовні. Оповідання Левицького

конструюють дискурс подорожі як звернений усередину процесу пізнання *Інших*. У «Порожнім ходом» лікар-українець переживає внутрішню трансформацію у злиденному світі подільських євреїв, після поїздок у єврейській балагулі як гетеротопійному просторі для пізнання *Інших*. Він відчуває катарсис через розуміння проминальності людського життя й універсальності страждань. В оповіданні Коцюбинського «У вагоні» герой-українець, опинившись у вагоні з євреями, пізнає ближче їхню культуру й розкриває шкідливу природу узагальнень про *Інших*. В «У вагоні життя» Черкасенка українець-бандурист і простий єврей легко порозумілися. Цей спрямований назовні, певною мірою повчальний драматичний діалог показує через залізничну подорож українсько-єврейське порозуміння і спроби імперії перешкодити діалогові інших народів.

10. Зазначено, що естетична парадигма зображення єврейського світу унаочнює конфігурацію розвитку стратегій репрезентації євреїв-*Інших*. Естетична оцінка є частиною літературного єврейського образу. Євреї представлені через антиномічні категорії красивого і потворного: як у сенсі образотворення тіла й репрезентації зовнішності, так і в морально-етичному, де уявлення про красиве/потворне традиційно пов'язане з базовою дихотомією добро/зло. Естетика стає формотвірною компонентою дискурсів погрому і гендерного насильства, де єврейська жінка зображена у плинних категоріях «краси». У цілому українська література вказаного періоду засвідчує актуалізацію жанрів малої прози, які спонукають реагувати на чутливі питання й виклики доби, пов'язані з українсько-єврейськими взаєминами і травмами, розглядати в *Іншому* особистість. Відповідно, йдеться про появу естетично виразніших художніх образів і збагачення літературної історії та письменницького інструментарію роботи з тематикою *Інших*.

Підсумовано, що дослідження репрезентацій єврейського світу в малій прозі в широких рамках межі ХІХ – ХХ століть оприявнює трансформації стратегій зображення *Інших* та ускладнення художніх етнічних образів. Зважаючи на інтерес до культурного розмаїття України і появу нової генерації художніх текстів, які осмислюють українсько-єврейські взаємини (проза Марини Гримич, Василя Махна, Софії Андрухович та ін.), це перспективний напрямок сучасних українських студій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Агеєва, В. (2018). Між релятивністю й абсолютотом. *Наукові записки НаУКМА. Літературознавство*, 1, 38–43.
2. Алієва, З. (2013). Образ «Я» / Інший як проблема імагології. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Літературознавство*, 13, 697–700.
3. Андрієнко, І. (1928). *Колишні люди*. Харків: Рух.
4. Антоненко-Давидович, Б. (1930). *Землею українською*. Київ: «Державне видавництво України».
5. Антофійчук, В. (2000). Євангельський контекст у творчості Наталени Королевої. *Слово і час*, 8, 36–44.
6. Антофійчук, В. (2002). *Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі ХХ століття*. [Автореф. дис ... д-ра філол. наук: 10.01.01]. Чернівецький національний ун-т ім. Юрія Федьковича.
7. Багрянний, Іван. (1927). У сутінках. *Всесвіт*, 37.
8. Барабаш, Ю. (2020). Чуже–Інакше–Своє. Етнокультурне пограниччя: концептуальний, типологічний та ситуативний аспекти. *Слово і Час*, 2 (710), 3–32. <https://doi.org/10.33608/0236-1477.2020.02.3-32>
9. Башкирова, О. (2018). Художня репрезентація фемінної і маскулінної тілесності в сучасній українській романістиці. *Філологічний дискурс*, 7, 21–32.
10. Беллер, М. (2011). Сприйняття, образ, імагологія. *Літературна компаративістика. Вип. IV: Імагологічний аспект сучасної компаративістики: стратегії та парадигми*, ч. II, 376–382.
11. Бикова, Т. (2016). Гуцульщина як текст в українській літературі першої третини ХХ ст. [Дисертація д-ра філол. наук: 10.01.01]. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова.
12. Бикова, Т. (2017). Художнє моделювання образів євреїв у малій прозі Володимира Леонтовича. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 8 : Філологічні науки (мовознавство і літературознавство)*, 8, 36–40.

13. Бодріяр, Ж. (2004). *Симулякри і симуляція*. Переклав з французької В. Ховхун. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи».
14. Бордуляк, Т. (1927). *Оповідання*. Київ: «Книгоспілка».
15. Бордуляк, Т. (Упор. Т. В. Бордуляк; наук. ред., вступ. ст. і коментарі М. Шалата). (2010). *Невідомі твори*. Львів: ПАІС.
16. Брацка, М. (2005). *Дискурс козацтва в поезії «української школи» польського романтизму* [Автореф. дис ... канд. філол. наук: 10.01.05]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
17. Будний, В. & Ільницький, М. (2008). *Порівняльне літературознавство: підручник*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
18. Будний, В. (2007). Розгадка чарів Цірцеї: національні образи та стереотипи в освітленні літературної етноімагології. *Слово і час*, 3, 52–63.
19. Бурлакова, І. (2010). «*Ми у руках тримаєм тільки зерна...*» : новелістика на тлі маніфестацій МУРу. Київ: Якубець А. В. [приват. вид.].
20. Вальденфельс, Б. (з В. І. Кебуладзе). (2002, 2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Київ: ППС.
21. Вальчук, П. (1923). Комуніст. Літературно-науковий вісник, 79, 20–26.
22. Васильченко, С. (1927). *Повна збірка творів. Т. 2*. Харків: Держ. вид-во України.
23. Васильченко, С. (1928). *За мурами: оповідання*. Харків: Держ. вид-во України.
24. Васянович, О. (2014). Уявлення українців про «єврейські кучки» (за польовими матеріалами в районах етнокультурних контактів). *Одеські етнографічні читання: Етнокультура порубіжжя: локальнотериторіальні особливості* : зб. наук. праць, 25–33.
25. Веллек, Р. (2009). Криза компаративістики. В Наливайко Д. (Ред.). *Сучасна літературна компаративістика стратегії і методи. Антологія* (с. 112–124). Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
26. Винниченко, В. (25 січня 2019). Антрепреньор Гаркун-Задунайський. *Укрліб: бібліотека української літератури*. <https://bit.ly/35rcskt>

27. Винниченко, В. (1968). *Оповідання*. Братислава: Словацьке педагогічне товариство, Відділ української літератури у Пряшеві.
28. Вісич, О. (2023). Природний та культурний ландшафти в кримському доробку Миколи Чернявського. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*, 17(85), 257–261.
29. Вознюк, О. (2008). Стереотип як чинник формування візії Іншого. Антропологія літератури: комунікація, мова, тілесність. *Studia Methodologica: альманах*, 25, 62–66.
30. Вознюк, О. (2010). *Візія України в польській еміграційній літературі (на прикладі творчості Єжи Стемповського та Юзефа Лободовського)*. [Автореф. канд. ... д-ра філол. наук: 10.01.05]. Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України.
31. Возняк, Т. (2007). Феномен галицького штетла. *Гебрейський усе-світ Галичини. Культурологічний часопис «І»*, № 48, с. 2–5.
32. Возняк, Т. (2009). *Феномен міста*. Львів. <https://bit.ly/3wxSLmW>
33. Возняк, Т. (2017). Єврейський штетл як історичний феномен. *Незалежний культурологічний часопис І*. <https://bit.ly/3gvVtns>
34. Воробкевич, С. (з П. Никоненко, Н. Юрійчук). (1987). *Вибрані твори*. Київ : Дніпро.
35. Гаухман, М. (2012). “Криві дзеркала”: дискурси антисемітизму в громадському житті Російської імперії 1903–1914 рр. (на прикладі Правобережної України). *Judaica Ukrainica*, I, 111–141.
36. Гірняк, М. (2005). Автор у тексті: присутність чи зникнення? (на матеріалі інтелектуальної прози В. Петрова-Домонтовича). *Studia methodologica*, 16. Наративні виміри літератури: Матеріали міжнародної конференції з наратології (Тернопіль, 23–24 жовтня 2003р.), 93–100.
37. Гоголь, М. (з перекл. М. Садовського, М. Рильського). (2005). *Тарас Бульба*. Київ: «А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА».
38. Гон, М. (2006). Українські праворадикали та євреї західної України (друга половина 1930-х років). *Проблеми історії України: факти, судження*,

пошуки: *Міжвід. зб. наук. пр.*, 15, 374–383.

39. Грабович, Г. (1997). *До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка*. Київ.
40. Григоренко, Грицько. (1930). *Твори. Т. II*. Харків: Рух.
41. Гриневич, І. (2017). *Фольклоризм художньої творчості Осипа Маковея в етноестетичному вимірі*. [Автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07]. Львівський національний університет імені Івана Франка.
42. Гриневич Л., Гриневич В. (2005). Євреї в Україні. В В. А. Смолій (голова) та ін. (Ред.), *Енциклопедія історії України: Т. 3: Е-Й*. НАН України. Інститут історії України. Київ: В-во «Наукова думка». <https://bit.ly/3cM7FhE>
43. Гриневичева, К. (2004). *Непоборні: Повісті, оповідання, новели*. Львів: «Каменярь».
44. Грушевський, М. (1900). Наталія Кобринська. *Літературно-науковий вісник*, 9, 1, 1–23.
45. Гудмен, М. (Ред.). (2012). *Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки. В 2-х тт. Т.1*. Київ: «Дух і літера»; Дніпропетровськ: Центр «Ткума».
46. Гундорова, Т. (2009). *Проявлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму*. Київ: Видавництво «Критика».
47. Демчик. Т. (2011). Петров – міфотворець, або Замасковане обличчя автентичності (на матеріалі романів «Доктор Серафікус» і «Без ґрунту»). *Наукові записки НаУКМА. Філологічні науки*, 124, 38–48.
48. Демчук, Р. (2017). Міфопоетика як культурний топос та культурологічний метод. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 3, 48–52.
49. Денисюк, І. (1981). *Розвиток української малої прози XIX – початку XX ст.* Київ: Вища школа.
50. Домонтович, В. (з ред. і супров. ст. Ю. Шевельова). (1988). *Проза: у 3-х т. Т. 1*. Нью-Йорк: Сучасність.
51. Драган, В. (2017). Соціально-економічне становище Дрогобицького

повіту в останній чверті XIX – на початку XX ст.: за матеріалами сюжетної лінії художніх творів Стефана Коваліва. *Східноєвропейський історичний вісник*, 5, 15–22.

52. Єфремов, С. (1907). Оборонець сіроми [М. Левицький], *Рада*, ч. 173 і 174.
53. Жаботинський, В., Клейнер, І. (Переклад, вступна стаття та ін.) (1983). *Вибрані статті з національного питання*. Мюнхен: Видавництво «Сучасність».
54. Жура, В. & Рудова, Ю. (2014). Корпоральна культура как отражение процесса медиализации общества ее репрезентация в медицинском дискурсе. *Гуманитарные и социальные науки*, 2, 551–554.
55. Захарчук, І. (2008). *Війна і слово (Мілітарна парадигма літератури соціалістичного реалізму)*. Поліщук, Я. (Наук. ред.). Луцьк: Твердиня.
56. Зборовська, Н. (1999). *Феміністичні роздуми: На карнавалі мертвих поцілунків*. Львів: «Літопис».
57. Івченко, М. (1990). *Робітні сили*. Київ: Видавництво художньої літератури «Дніпро».
58. Ірчан, М. (1987). *Твори в двох томах. Том 2*. Київ: «Дніпро».
59. Йолкіна, Л. (2016). Бінарна опозиція «свій» – «чужий» у малій прозі Володимира Леонтовича. *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія : Філологічні науки*, 2, 116–119.
60. Калантаєвська, Г. (1996). *Творчість Спиридона Черкасенка 1907–1936 рр. у контексті доби (літературознавство, публіцистика, мала проза й сатира)*. [Автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01]. Київський університет ім. Тараса Шевченка.
61. Капарулін, Ю. (2019). Голокост євреїв-аграріїв Херсонщини. *Голокост і сучасність*, 1 (17), 31–47.
62. Карповець, М. (2011). Людське тіло як онтологічно-культурний феномен у світі міста. *Наукові записки НаУОА. Серія «Філософія»*, 9, 192–203.
70. Кебуладзе, В. (2021, 9 квітня). «Межі, границі, кордони...». Громадська організація «Об'єднання "Літера"». <https://bit.ly/2TzC5NI>
63. Кирилюк, С. (з відп. ред. І. В. Сабадоша). (2018). Поетика МЕЖІ в

українській прозі FIN DE SIECLE. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства* : зб. наук. праць, 23, 149–153.

64. Кіор, Н. (2010). Літературна імагологія: вивчення образів наших етнокультур у національній літературі. *Питання літературознавства* : наук. зб. Чернівці: ЧНУ, 79, 290–299.

65. Кобалія, А. & Ліпес, Н. (2017, 27 серпня). Між «білими» і «червоними». Хто вчиняв єврейські погроми під час Громадянської війни? *Громадське радіо*. <https://bit.ly/2TG2BVy>

66. Кобилянська, О. (1940). *Вибрані твори. Т. 2. Оповідання*. Київ: «Радянський письменник».

67. Ковалів, С. (1901). Добре заробив. *Літерат.-Наук. Вістник*, XIV, ч. 1, 25–35.

68. Ковалів, С. (3 ред. і з передм. А. Березинського). (19–?). *Галицька Каліфорнія : оповідання*. Харків: Рух.

69. Ковалів, С. (з упор. В. М. Лесин, С. І. Дігтяр). (1958). *Твори*. Київ: Худ. літ.

70. Ковальчук, Н. (2019). *Проза Варвари Чередниченко: ідейно-тематична парадигматика та жанрово-стильові модифікації*: автореферат дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 «Українська література». Київ. ун-т ім. Бориса Грінченка. Київ, 2019.

71. Ковальчук, Ю. (2018). *Гетерообраз Кореї у літературному дискурсі подорожей IX – початку XX століття*. [Автореф. дис ... канд. філол. наук: 10.01.05]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

72. Колесник, А. (2016). *Єврейська тематика в художній прозі Івана Франка*. [Дис. ... канд. філол. наук]. НАН України, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка.

73. Колінько, О. (2000). *Мала проза Стефана Коваліва в контексті розвитку української літератури кінця XIX – початку XX століття*. [Автореф. дис ... д-ра філол. наук: 10.01.01]. НПУ ім. М. Драгоманова.

74. Коломієць, І. (2016). *Творчість О. Копиленка і соурреалістична парадигма 1920 – 1950-х років*. [Автореф. дис ... канд. філол. наук: 10.01.01]. Чернівецький національний ун-т ім. Юрія Федьковича.

75. Колошук, Н. (2009). “Місто мале...” (Є. Плужник): топоси малих міст і містечок в українській літературі “Розстріляного Відродження” (на матеріалі прози І. Багряного та Б. Антоненка-Давидовича). *Актуальні проблеми слов’янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст., XXII*, 256–266.
76. Кониський, О. (1990). *Козарський ланок. Оповідання. Повість. Поетичні твори*. Київ: Наукова думка.
77. Копиленко, О. (1927). Мати. *ВАПЛІТЕ: літературно-художній журнал*, 2, 70–90.
78. Копиленко, О. (з упоряд. Л. О. Копиленко). (2011). *Буйний хміль: роман, повість, оповідання*. Київ: «Таксон».
79. Корбич, Г. (2013). Крізь призму імагології: українсько-польські відносини в українському літературно-критичному дискурсі кінця XIX – початку XX століття. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 1. 253–264.
80. Королева, Н. (2007). *Без коріння. Во дні они. Quid est Veritas? Повість, роман, новели, оповідання, спогади*. Дрогобич: ВФ Відродження.
81. Косинка, Г. (1923 нап.). *Фавст. Укрліб: Бібліотека української літератури*.
82. Косинка, Г. (з худож. оформл. К. Т. Лавра; упоряд, і приміт. Т. М. Мороз-Стрілець). (1991). *Заквітчаний сон: Оповідання, спогади про Григорія Косинку*. Київ: «Веселка». <https://bit.ly/3xqZXkV>
83. Кочерга, С. (2020). Пограниччя як текст: ретроспекція сучасної романістики. *Геопоетичні студії / Geopoetical Studies*, 1: Феномен місця, 4–9.
84. Коцюбинський, М. (1974). *Зібрання творів у 7-и т. Т. 2*. Київ, «Наукова думка».
85. Коцюбинський, М. (1897). У вагоні. <https://cutt.ly/kwjEnAI3>
86. Кривицька, О. (2016). Дослідження пограниччя у контексті парадигми простору. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*, 2, 77–90.
87. Кривицька, О. (2016). Лімітрофна ідентичність крізь призму феномена пограниччя. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень*

ім. І. Ф. Кураса НАН України, 3–4, 298–313.

88. Кримський, А. (1919). *Повістки та ескізи з українського життя*. Київ: Друкарня Українського Наукового Товариства.

89. Кристева, Ю. (2002). *Stabat Mater*. В. Марія Зубрицька (Ред.), Христина Сохоцька (перекл.), *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* (с. 662–679). Львів: «Літопис».

90. Крушельницький, А. (з упорядкув. і передм. Ю. Коваліва). (2017). *Той третій: вибране*. Київ: Академія.

91. Лаврусенко, М. (2016). Філософія чину в новелі Леоніда Мосендза «Людина покірна». *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія: Філологічні науки*, 2, 144–149.

92. Лазарович, М. (2015). Наукове розроблення проблеми єврейських погромів періоду Українських національно-визвольних змагань 1917–1921 рр. *Історико-політичні проблеми сучасного світу*, 29–30, 147–151.

93. Ласло-Куцюк, М. (з підгот. текстів, вступ. стаття М. Ласло-Куцюк). (1977). *Твори: в 2-х т. Том 1*. Бухарест: «Критеріон».

94. Левицький, М. (з упоряд. Н. Пушкар, О. Яблонська, Т. Данилюк-Терещук; Вступ. ст. і прим. О. Яблонської; Худож. оформл. А. Косенко). (2016). *Вибране*. Луцьк: «Терези».

95. Легкий, М. (2012). Проза Наталії Кобринської (ідейно-естетична еволюція і поетика). *Українське літературознавство*, 75, 99–115.

96. Ленська, С. (2014). *Українська мала проза 1920 – 1960-х років: на перетині жанру і стилю*. Полтава.

97. Ленська, С. (2014). Функції біблійного компоненту в структурі оповідання В. Домонтовича «Апостоли» і новели В. Русальського «Сміх Іскаріота». *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Сер.: Літературознавство*, 2(1), 59–72.

98. Леонтович, В. (2004). *Зібрання творів. У 4-х томах. Т. 2*. Київ: «Сфера».

99. Леонтович, В. (1919). *Несподіване. Нові шляхи*, №12, 14, 15, 16.

100. Лепкий, Б. (1922). *Писання. Твори в 2 т. Том 2*. Київ–Ляйпціг:

Українська накладня.

101. Лисанець, Ю. (2018). Медичний дискурс художньої прози у колі сучасних літературознавчих досліджень. В *Актуальні питання розвитку філологічних наук у XXI столітті: матеріали Міжнародної наук.-практ. конф., Одеса, 23–24 березня 2018 р.* (с. 26–29). Одеса: Південноукраїнська організація “Центр філологічних досліджень”.

102. Ліерсен, Дж. (2011). Имагологія: історія і метод. В Наливайко Д. (Ред.), *Літературна компаративістика. Вип. IV : Имагологічний аспект сучасної компаративістики: стратегії та парадигми. Ч. II.* (с. 362–375). Київ : ВД «Стилос».

103. Ліпницька, І. (1999). До характеристики індивідуального стилю Модеста Левицького. Сучасний погляд на літературу : науковий збірник, 1, 84–89.

104. Ліпницька, І. (2004). *Творчість Модеста Левицького в контексті української прози кінця XIX – початку XX ст.*. [Автореф. дис ... канд. філол. наук: 10.01.01]. Нац пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова.

105. Лотман, Ю. (2009). До побудови теорії взаємодії культур (семіотичний аспект). В Наливайко Д. (Ред.), *Сучасна літературна компаративістика стратегії і методи. Антологія* (с. 195–211). Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

106. Любка, А. (11 квітня 2018). Кому вигідно звинувачувати українців в антисемітизмі? *Радіо Свобода*. <https://bit.ly/35oswnf>

107. Любченко, А. (1999). *Вибрані твори*. Київ: «Смолоскип».

108. Любченко, В. (2013). Чорна сотня. В *Енциклопедія історії України : у 10 т.: Т – Я* (с. 557). Київ: Наук. думка.

109. Лютий, Т. (2011). Українське ніцшеанство. *Наукові записки НАУКМА.. Т. 115 : Філософія та релігієзнавство.* С. 60–66.

110. Маковей, О. (2017). Бічні доходи. В Гриневич І. *Фольклоризм художньої творчості Осипа Маковея в етноестетичному вимірі [Дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07]* (с. 237–242). Львівський національний університет імені Івана Франка.

111. Маковей, О. (2017). Добродій. В Гриневич І. *Фольклоризм художньої творчості Осипа Маковея в етноестетичному вимірі. [Дис. ... канд. філол. наук :*

10.01.07] (с. 219–223). Львівський національний університет імені Івана Франка.

112. Маковей, О. (1913). На своєму смітті. *Укрліб: Бібліотека української літератури*. <https://bit.ly/3wyGWNn>

113. Маковей, О. (1917). *Нові часи: оповіданє з міщанського життя*. Коштом і заходом Т-ва «Просьвіта»; 3 друк. «Діло».

114. Макогон, Д. (1916). *Опришок і другі оповідання*. Вінніпег, МАН: 3 друкарні Українського голосу.

115. Малиновський, А. (2022). *Антропология української прози першої половини XIX століття. Культурні трансфери*. Київ, Талком.

116. Мариненко, Ю. (2007). *Проблеми національної ідентичності в українській прозі 40–50-х років XX ст.* [Автореф. дис. ... д-ра філол. наук : 10.01.01]. Кіровоград. держ. пед. ун-т ім. Володимира Винниченка.

117. Маркович, Д. (з упоряд. О. О. Засен). (1991). *По степах та хуторах: оповідання, драма, спогади*. Київ : Дніпро.

118. Меншій, А. (2014). Художні особливості моделювання образів євреїв в українській літературі кін. XIX – поч. XX ст. (на матеріалі творчості М. Коцюбинського та В. Леонтовича). *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 36, 169–177.

119. Микитенко, І. (1930). *Нуник*. Харків: Державне видавництво «Література і мистецтво».

120. Миронець, І. (Ред.). (1930). *Прозаїки 90–900 рр. Т. 1*. Харків ; Київ: «Книгоспілка».

121. Міллет, К. (1998). *Сексуальна політика*. Київ: Основи.

122. Моклиця, М. (2011). Образне мовлення як комунікація Свого й Чужого. *Волинь філологічна: текст і контекст*, 12, 134–140.

123. Молодій, В. (2020). Йоханан Петровський-Штерн: “Євреї – невід’ємна частина української історії.” *Локальна історія*. <https://bit.ly/3lQARvF>

124. Морозова, Д. (2013). Безґрунтянство у світоглядній парадигмі В. Петрова-Домонтовича, О. Мандельштама та Ф. Сологуба. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-*

- Могилянська академія». Сер. : Філологія. Літературознавство, 217, 205, 61–63.*
125. Мосендз, Л. (1951). *Людина покірна (Homo lenis)*. 2-ге вид. Вінніпег: «Клуб приятелів української книжки».
126. Музичко, О. (2013). «Несподіване» Володимира Леонтовича. *Щоденна всеукраїнська газета «День», 184.*
127. Мукан, А. (2013). Світоглядні типи героїв у прозі 40-х рр. ХХ ст. Ю. Косача, І. Костецького, В. Домонтовича. *Літературознавчі студії, 39(2), 191–202.*
128. Муха, О. (2010). Трансформації людської тілесності у ХХІ сторіччі: на шляху до «тіла майбутнього». *Соціогуманітарні проблеми людини, 60–68.*
129. Набитович, І. (1999). *Творчість Леоніда Мосендза. Особливості художнього світовідображення* [Автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01]. Прикарпатський державний університет імені Василя Стефаника.
130. Набитович, І. (2009). *Категорія sacrum у художній прозі ХХ–ХХІ століть*. [Автореф. дис. ... д-ра філол. наук : 10.01.01]. Львівський національний університет імені Івана Франка.
131. Набитович, І. (Ред.). (2008). *Sacrum і Біблія в українській літературі*. Lublin: Ingvarr.
132. Наконечна, О. (2001). *Творчість Володимира Леонтовича в контексті української літератури кінця ХІХ – початку ХХ століття*. [Дис. ... канд. філол. наук]. Нац пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова.
133. Наливайко, Д. (1998). *Очима Заходу: Реценція України в Західній Європі ХІ–ХVІІІ ст.* Київ: «Основи».
134. Наливайко, Д. (2006). *Теорія літератури й компаративістики*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
135. Наливайко, Д. (2011). Актуальні проблеми структури й стратегії літературної імагології. *Літературна компаративістика, IV, I, Імагологічний аспект сучасної компаративістики: стратегії та парадигми* (с. 4–60). Київ: Видавничий дім «Стилос».
136. Наливайко, Д. (Ред.). (2009). *Сучасна літературна компаративістика:*

стратегії і методи. Антологія. Київ: Вид. дім. «Києво-Могилянська академія».

137. Наливайко, Д., Денисова Т. & Дубініна, О. та ін. (2009). *Національні варіанти літературної компаративістики.* Київ: Видавничий дім «Стилос».

138. Нестелеєв, М. (2013). Совісний хірург зі скальпелем сатири (Петро Панч). *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Сер. : Літературознавство, 1 (2), 117–122.*

139. Нечуй-Левицький, Іван. (1966). *Зібрання творів у десяти томах. Том 5.* Київ: Наукова думка.

140. Нечуй-Левицький, Іван. (1966). *Зібрання творів у десяти томах. Том 7.* Київ: Наукова думка.

141. Нечуй-Левицький, Іван. (1968). *Зібрання творів у десяти томах. Том 9.* Київ: Наукова думка.

142. Нечуй-Левицький, Іван. (1920). *Над Чорним морем.* Ляйпціг: «Українська Накладня».

143. Никоненко, П. & Юрійчук, М. (2003). *Сидір Воробкевич: Життя і творчість.* Чернівці: «Рута».

144. Ничко, О. (2008). *Імагологічні особливості художньої прози та публіцистики Джона Стейнбека.* [Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук]. Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка.

145. Німчонок, Я. (1928). Мужичий ранок. *Плуг: літературно-художній місячник, липень-серпень, №7–8, 32–41.*

146. Номис, М. (1993). *Українські приказки, прислів'я і таке інше.* Київ: «Либідь».

147. Нямцу, А. (2007). *Миф. Легенда. Литература (теоретические аспекты функционирования).* Черновцы: Рута.

148. Нямцу, А. (2008). Літературні архетипи у світовому літературному контексті. В Набитович, І. (Ред.), *Sacrum і Біблія в українській літературі* (с. 49–60). Lublin: «Ingvarr».

149. Огієнко, І. (Переклад на укр.). (2009). *Біблія.* Українське Біблійне

Товариство. <https://bit.ly/2t1fOLk>

150. Олександрова, Г. (2012). Новела «Хризантеми» як зразок модерністського світовідчуття Л. Пахаревського. *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія «Філологічні науки», 4, 10.*
151. Оляндер, Л. (2011). Форми вияву імагологічних процесів у суспільстві й літературі та способи їх відображення у творах письменників. *Волинь філологічна: текст і контекст. Імагологічні виміри національної літератури: зб. наук. пр., 12, 175–182.*
152. Оляндер, Л. (2016). Модест Левицький: погляд із нашого сьогодні. В Силюк, А. (Ред.), *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Модест Левицький в історії України і Волині та проблеми формування інтелектуальної еліти: матеріали Всеукр. наук. істор.-краєзн. конф., присвяч. 150-річчю від дня народж. відомого укр. письменника, педагога, держ. і громад. діяча Модеста Левицького, м. Луцьк, 15–16 груд. 2016 р. : наук. зб., 60 (33–37).* Луцьк : Волин. краєзнавчий музей.
153. Осьмачка, Т. (1946). *Старший боярин.* Мюнхен: Прометей.
154. Павличко, С. (2000). *Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського.* Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».
155. Павличко, С. (2002). *Теорія літератури.* Київ: Основи.
156. Пажо, Д.-А. (з перекл. В. Баняса). (2017). Образотворчість (від культурних кліше до імажинарного). *Всесвіт, 5–6, 178–197.*
157. Панч, П. (1925). Якби була інша політика. *Червоний шлях, 1–2, 27–34.*
158. Панченко, В. (1998). *Творчість Володимира Винниченка 1902–1920 рр. у генетичних і типологічних зв'язках з європейськими літературами.* [Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
159. Панченко, В. (2008). Як Винниченко допоміг Хрущову. *Літакцент.* <https://bit.ly/3xrXPcM>
160. Пастух, Т. (1998). *Романи Івана Франка.* Львів: «Каменярь».
161. Пахаревський, Л. (1913). *Оповідання. Кн. 3.* Київ: Вид-во «Вік».

162. Петрова, А. (2016). Порубіжжя, пограниччя, контактна зона: до питання вивчення теми в українській історіографії. *Історичний архів*, 16, 205–209.
163. Петровський-Штерн, Й. (2012). «Належати до тих, кого вбивають...»: внутрішній вибір Леоніда Первомайського. *Judaica Ukrainica : Annual Journal of Jewish Studies*, 1, 317–405.
164. Петровський-Штерн, Й. (2014). *Українці і євреї: простір взаємодії. Інавгураційна лекція з нагоди присвоєння звання почесного доктора Національного університету «Києво-Могилянська академія», прочитана 20 січня 2014 року*. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
165. Погребняк, О. (2015). *Модус України в чеській прозі кінця ХХ - початку ХХІ століття: типологія і жанрологія*. [Дис. ... канд. філол. наук : 10.01.05]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
166. Полек, Т. (2019). Село і місто, або Як конструюються культурні кордони. *City History, Culture, Society*, 6, 27–36. <https://doi.org/10.15407/mics2019.06.027>
167. Поліщук, К. (2008). *Вибрані твори* / упоряд. Валерій Шевчук. Київ: «Смолоскип».
168. Поліщук, Я. (2018). *Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі*. Чернівці: Книги – ХХІ.
169. Полонская, А. (2005). Еврейские женщины в произведениях А. П. Чехова. *Лехаим, Август 2005*, 33–37.
170. Полюхович, О. (2013). Уявні виміри ідентичності в творчості В. Домонтовича («Доктор Серафікус», «Без ґрунту»). *Spheres of Culture*, 5, 125–132. Maria Curie-Sklodovska University in Lublin.
171. Потапенко, Я. (2013). Концептуалізація гносеологічної категорії «тілесність» в сучасних культурно-антропологічних студіях. *Етнічна історія народів Європи*, 40, 120–125.
172. Прес-служба НАН України. (2018). Тамара Гундорова: «Предтеча нової жінки». *Національна академія наук України*. <https://cutt.ly/pwkiwouD>
173. Приймак, І. (2010). Проблема українсько-єврейських відносин в

українській літературі кінця ХІХ – початку ХХ ст. (на матеріалі прози Івана Франка та Любові Яновської). *Наукові праці Кам'янець-Подільського державного університету. Філологічні науки*, 21, 2, 142–148.

174. Приходько, М. (2010). Жіночі образи в апокрифічному романі Леоніда Мосендза «Останній пророк». *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*, 18, 115–120.

175. Пупурс, І. (2017). *Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно- й східноєвропейських літератур кінця ХVІІІ – ХІХ ст.)*. Суми: «Університетська книга».

176. Пухонська, О. (2021). Сучасна українська література в об'єктиві студій пам'яті: жіночі виміри. *Studia Ukrainica Varsovensia*, 9, 113–123. <https://doi.org/10.31338/2299-7237suv.9.9>

177. Ренан, Е.; Залізняк, М. (Перекл.). (2000). Що таке нація? В *Націоналізм (Антологія)*, (с. 107–120), Київ: «Смолоскіп».

178. Рибась, О. (2014). Специфіка художнього мислення Сильвестра Яричевського та її реалізація у новелістиці письменника. *Літературознавчі студії*, 42 (2), 233–240.

179. Рибась, О. (2015). Наративні моделі збірки новел «На філях життя» Сильвестра Яричевського. *Літературознавчі студії*, 1(2), 121–132.

180. Рікер, П. (2000). *Сам як Інший*. Київ: «Дух і Літера».

181. Романишин, В. (2017). *Проблеми теорії часопростору міста в літературі (на матеріалі творчості Бруно Шульца та Дебори Фогель)*. [Дис. канд. філол. наук: 10.01.06, Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича]. Чернівці.

182. Романов, С. *Етико-естетична система Лесі Українки і національний літературний контекст епохи*. [Дис. д-ра філол. наук: 10.01.01, 10.01.06, Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки]. Луцьк.

183. Романов, С. (2021). Ранній український модернізм у контекстах порівняльного літературознавства. *Методологічні ракурси. Волинь філологічна: текст і контекст*, (30), 164–176. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5245688>

184. Саїд, Е. (2007). *Культура й імперіалізм*. Київ: «Критика».

185. Семерин, Х. (2019). (Де)фрагментований єврейський світ у малій прозі Сильвестра Яричевського. *Гуманітарна освіта у технічних вищих навчальних закладах. Збірник наукових праць*. 39, 89–94. <https://doi.org/10.18372/2520-6818.39.13733>
186. Семерин, Х. (2020). Єврейська жінка в українській короткій прозі кінця XIX – перших десятиліть XX ст. *Judaica Ukrainica*. <https://judaicaukrainica.ukma.edu.ua/content/volume2020>
187. Семерин, Х. (2022). Образотворення єврейського погрому в оповіданнях Марії Конопницької Mendel Gdański» (1890) і Леоніда Пахаревського «Батько» (1906): порівняльний аспект. *Studia Polsko-Ukraińskie*, 9, 162–178.
188. Семерин, Х. (2021). Рецепція «справи Бейліса» в українській новелістиці першої третини XX ст. *Virtus*, 52, березень, 135–137.
189. Семерин, Х. (2018). Модерністська рецепція єгипетсько-гебрейської біблійної парадигми в українській літературі. В *Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників філологічних наук: Міжнародна науково-практична конференція, м. Одеса, 23–24 лютого 2018 року* (с. 20–24). Одеса: Південноукраїнська організація «Центр філологічних досліджень».
190. Семерин, Х. (2019). Подорож як стратегія осягнення єврейського світу у прозі кінця XIX – перших десятиріч XX ст. *Синопис: текст, контекст, медіа*, 25, 2, 68–74. <https://doi.org/10.28925/2311-259x.2019.2.2>
191. Семерин, Х. (2019). Пошуки ідентичності через осмислення біблійно-єврейських кодів в оповіданні Віктора Домонтовича «Апостоли». *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, 30 (69), 1/2, 53–57.
192. Семерин, Х. (2019). Українсько-єврейський діалог в імпресіоністичній малій прозі Марка Черемшини і Григорія Косинки. В *Художні феномени в історії світової літератури: перехід мови в письменництво («Міжкультурний діалог»): тези доповідей V Міжнародної наукової конференції* (с. 79–80). Харків: ФОП Бровін О. В.
193. Семерин, Х. (2019). Міфоархетипна репрезентація Єврейського в малій прозі Катрі Гриневичевої. *Філологічні трактати*, 11, 2, 99–105.

[https://doi.org/10.21272/Ftrk.2019.11\(2\)-11](https://doi.org/10.21272/Ftrk.2019.11(2)-11)

194. Сид, И. (2014). Крым, Украина, Россия: призрачный шанс. *Гендай Сісо* [«Сучасна думка»], червень, 42, 10. Токіо: Сейдося.
195. Скорина, Л. (2019). «Гомін і відгомін»: дискурс інтертекстуальності в українській літературі 1920-х років. Черкаси: Брама-Україна.
196. Смолич, Ю. (1930). *П'ять оповідань*. Харків–Одеса, ДВУ.
197. Стогній, О. (2017). *Експериментальна проза Сильвестра Яричевського: нарративні моделі*. [Дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
198. Сухомлинов, О. (2020). *Культурні пограниччя: Новий погляд на стару проблему*. Дніпро: «Середняк Т. К.».
199. Сухомлинов, О. (2012). *Етнокультурний дискурс у літературі польсько-українського пограниччя ХХ століття*. Донецьк: ЛАНДОН-ХХІ.
200. Тарнавська, М. (2011). Євреї в українській літературі: рецензія. *Слово і час*, 8, 102–109.
201. Тарнавський, М. (1991). Вступ до оповідання «Комуніст». *Електронна бібліотека української літератури. Україністика на Торонтському університеті*. <https://bit.ly/3iQ5KfG>
202. Тешанович, Я. (2003). Жінки і війна. *Незалежний культурологічний часопис "І"*, 27. <https://bit.ly/3cM9ivB>
203. Тищенко, О. (2018). Образ ворога-чужинця – складова українського «національного міфу». *Science and Education a New Dimension. Philology*, VI (46), 159, 68–71.
204. Томоруг, О. (2013). Євангельські мотиви у світовій літературі. *Релігія та соціум*, № 1, 150–157.
205. Усманова, А. (2007). Насилие как культурная метафора: вместо введения. В Усманова А. (Ред.), *Визуальное (как) насилие. Сборник научных трудов*. Вильнюс: ЕГУ.
206. Феллер, М. (1994). *Пошуки, роздуми і спогади єврея, який пам'ятає своїх дідів, про єврейсько-українські взаємини, особливо ж про мови і ставлення до*

них. Дрогобич: Видавнича фірма «ВІДРОДЖЕННЯ».

207. Фінберг, Л. & Любченко, В. (2000). *Jews and Slavs. Євреї та слов'яни. Євреї і східні слов'яни. Нариси про культурні взаємини. Т. 7.* Єрусалим – Київ: Дух і Літера.

208. Фірман, О. (2019). *Жанрово-стильові особливості прози Наталени Королевої.* [Дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01]. Тернопільський нац. пед. ун-т ім. В. Гнатюка.

209. Фрай, Н. (з перекл. І. Старовойт). (2010). *Великий код: Біблія і література.* Львів: Літопис, 2010.

210. Франко, І. (1911). *Батьківщина і інші оповідання.* Київ.

211. Франко, І. (1976). *Зібрання творів у 50-и томах. Том 1.* Київ: Наукова думка.

212. Франко, І. (1978). *Зібрання творів у 50-и томах (Т. 15; 18).* Київ: Наукова думка.

213. Франко, І. (1979). *Зібрання творів у 50-и томах. Том 21.* Київ: Наукова думка.

214. Франко, І. (1984). *Зібрання творів у 50-и томах. Том 41.* Київ: Наукова думка.

215. Франко, І. (з перекл. М. Возняка) (1936). *Мої знайомі жиди. З рукописної спадщини. Діло, 117, 118, 119, 5–6.*

216. Франко, І. (1906). *Як Юра Шикманюк брів Черемош. Літературно-науковий вістник, 33, 1–3, 5–21, 224–243, 444–457.*

217. Хоткевич, Г. (1930). *Сердечна опіка: оповідання.* Харків: Харківська школа друкарського діла ім. А. Бачинського.

218. Хоткевич, Г. (1990). *Авірон. Довбуш. Оповідання.* Київ: Дніпро.

219. Цимбал, Я. (Упорядн.). (2017). *Моя кар'єра. Жіноча проза 20-х років.* Київ: Темпора.

220. Челбарах, В. (2008). *Жанрово-стильові доміанти малої прози Сильвестра Яричевського. Питання літературознавства, 76, 69–77.*

221. Челбарах, В. (2009). *Творчість Сильвестра Яричевського в українському*

літературному процесі кінця XIX – початку XX століття. [Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.01 «Українська література»]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

222. Черемшина, М. (1974). *Твори. Т. 1*. Київ: Видавництво «Наукова думка».

223. Черкасенко, С. (2019). *Северин Наливайко. Оповідання*. Київ: ЦУЛ.

224. Черкасенко, С. (1991). *Твори: в 2-х т. Оповідання; У шахтарів : як живуть і працюють на шахтах; Пригоди молодого лицаря : роман з козацьких часів. Т. 2*. Київ: Дніпро.

225. Черкасенко, С. (15 травня 2020). На пароході. Укрліб: бібліотека української літератури. <https://bit.ly/3pXBJfJ>

226. Чернін, В. (2016). *Вірю, що я не пасинок*. Львів: Видавництво УКУ.

227. Шкурупій, Гео. (1931). *Проза. Т. 1: Новели нашого часу*. Харків ; Київ : Літ. і мистецтво.

228. Штейнбук, Ф. (2008). Тілесно-міметичний метод аналізу художніх творів: суперечлива апологія. *Слово і час*, 12, 56–66.

229. Шульгун, М. (2018). *Метажанр подорожі в контексті перехідного художнього мислення (кінець XX – поч. XXI ст.)*. [Дис. ... д-ра філол. наук : 10.01.06, 10.01.05]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

230. Юркевич, Л. (1909). Смерть Менделя. *Рада: газета політична, економічна і літературна*, 21 листопада, №264, с. 2–3.

231. Якимович, В. (2015). Образ єврея у творах Тараса Шевченка та Діни Рубіної. *Київські полоністичні студії*, Т. 26, 194–199.

232. Якубівська, Я. (2007). Громадсько-політичне життя Чернігова 1905 року та відображення його у новелі М. Коцюбинського «Він іде!». *Актуальні проблеми слов'янської філології : збірник наукових праць*, XII, 118–122.

233. Янковська, Ж. (2017). Парадигма фольклорно-літературної архетипності. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 5, 269–277.

234. Янковська, Ж. (2016). *Фольклоризм української романтичної прози*. Львів: «Українські технології».

235. Яричевський, С. (1905). *Між тернем і цвітом (новели)*. Львів: друкарня

В. А. Шийковського, наклад Р. А. Гординського.

236. Ясь, О. (2009). Літературно-науковий вістник. В В. А. Смолій (голова) та ін. (Ред.), *Енциклопедія історії України*, Т. 6: Ла-Мі. <https://bit.ly/3xorIKW>
237. Agazzi, E. (2007). Body. In Beller, M. & Leerssen, J. *Studia Imagologica. Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters—a critical survey* (pp. 270–272). Amsterdam/New York: Rodopi. Bermann.
238. Araszkievicz, A. (2001). *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*. Warszawa.
239. Aschkenasy, N. (1994). *Eve's Journey: Feminine Images in Hebraic Literary Tradition*. Wayne State University Press.
240. Auge, M. (1992). *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Translated by John Howe. VERSO. London–New York.
241. Barack Fishman, S. (Ed.). (1992). *Follow My Footprints: Changing Images of Women in American Jewish Fiction*. Brandeis University Press.
242. Bar-Kochva, B. (2010). *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period. First edition*. University of California Press.
243. Barthes, R. (1975). *The Pleasure of the Text*. Hill and Wang: New York.
244. Barthes, R. (1963). *Sur Racine*. Editions du Seuil: Paris.
245. Barthes, R. & Howard, R. (Transl.). (1979). “Lecture in Inauguration of the Chair of Literary Semiology, Collège de France, January 7, 1977.” *October*, 8, 3–16. MIT Press.
246. Biberian, M. (2004). *Masculinity, Anti-semitism and Early Modern English Literature: From the Satanic to the Effeminate Jew (Women and Gender in the Early Modern World)*. London: Routledge.
247. Chang, H. (1999). Re-examining the Rhetoric of the “Cultural Border.” *Electronic Magazine of Multicultural Education*, 1, 1.
248. Cinnirella, M. (1997). “Ethnic and National Stereotypes: a Social Identity Perspective.” In Barfoot, C. C. (Ed.). *Beyond Pug's Tour: National and Ethnic Stereotyping in Theory and Literary Practice*, (, 37–51). Amsterdam, Netherlands: Rodopi.

249. Dąbrowski, M. (2006). Fantazmat żydowski w literaturze polskiej. In M. Dąbrowski & A. Molisak (Eds.), *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku. Przybliżenia* (pp. 7–31). Warszawa.
250. Diemling, M. & Veltri, G. (Eds.). (2009). The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. *Studies in Jewish History and Culture* (Vol. 17). Leiden: Brill.
251. Dworkin, A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Plume.
252. Dworkin, A. (1991). *Woman Hating*. New York: Plume.
253. Dyserinck, H. (2003). Imagology and the Problem of Ethnic Identity. *Intercultural Studies*, 1, 285–294.
254. Dyserinck, H. (1965). Zum Problem des «images» und «mirages» und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft. *Imagologica*. <http://www.imagologica.eu/dyser>
255. Flatley, J. (2008). *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London, England.
256. Foucault, M. (1984). “Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias.” Translated from the French by Jay Miskowiec. *Architecture /Mouvement/ Continuité*. 1–9.
257. Gans, E. & Leerssen J. (2007). Jews. In Beller, M. & Leerssen J. (Eds.), *Studia Imagologica. Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters—a critical survey* (pp. 202–207). Amsterdam/New York: Rodopi. Bermann.
258. Gasztold, B. (2015). *Stereotyped, Spirited, and Embodied: Representations of Women in American Jewish Fiction*. Koszalin: Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej.
259. Gillerman, S. (2005). More than Skin Deep: Histories of the Modern Jewish Body. *The Jewish Quarterly Review*, 95, 3, 470–478.
260. Gilman, S. L. (2003). “We’re not Jews”: Imagining Jewish History and Jewish Bodies in Contemporary Multicultural Literature Modern Judaism. *A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 23, 2, 126–155. <https://doi.org/10.1093/mj/kjg009>

261. Glenn, S. A. & Sokoloff, N. B. (2010). *Boundaries of Jewish Identity*. University of Washington Press.
262. Gorun, H. T. (2007). "Imagology Reference Marks." In *Annals of the University Constantin Brâncuși of Târgu Jiu: The University-Part of the Strategies for Romania's Postadoption to the European Union*. Grainyto, Vaiva.
263. Grochowski, G. (2003). Stereotypy – komunikacja – literatura [Stereotypes – communication – literature]. *Przestrzenie Teorii*, 2, 49–71,
264. Grumet, E. (Marh 1976). The Image of the Jew in American Literature: From Early Republic to Mass Immigration by Louis Harap. *Commentary*. <https://bit.ly/3gvYyCE>
265. Harap, L. (2003). *Image of the Jew in American Literature: From Early Republic to Mass Immigration*. 2-nd edition. Syracuse University Press.
266. Heinemann, M. E. (1986). *Gender and Destiny: Women Writers and the Holocaust*. Praeger.
267. Hundorova, T. (2005). The Melancholy of Gender. *Acta Slavica Iaponica*, 22, 165–176.
268. Konner, M. (2009). *The Jewish Body*. New-York: Schocken.
269. Leerssen, J. (2016). Imagology: On Using Ethnicity to Make Sense of the World. *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, 10, 13–31.
270. Leerssen, J. (2007). Imagology: History and Method. In Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.), *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters*. (17–32). Amsterdam: Rodopi.
271. Leerssen, J. (Summer 2000). The Rhetoric of National Character: A Programmatic Survey. *Poetics Today*, 21 (2), 267–292. <http://doi:10.1215/03335372-21-2-267>
272. Livak, L. (2010). *The Jewish Persona in the European Imagination (A Case of Russian Literature)*. Series: Stanford Studies In Jewish History And Culture. Stanford.
273. Marjorie, L., Kanarek J. & Bronner, S. (Eds.). (2017). Mothers in the Jewish Cultural Imagination. *Jewish Cultural Studies*, 5. The Littman Library of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press.
274. Mirrer, L. Women, Jews and Muslims in the Texts of Reconquest Castile.

Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. 208 c.

275. Pereira, N. G. O. (March-June 2006). Negative Images of Jews in Recent Russian Literature. *Canadian Slavonic Papers. Revue Canadienne des Slavistes*, 48, 1/2, 47–64.

276. Petrovsky-Shtern, Y. (2009). *The Anti-Imperial Choice. The Making of the Ukrainian Jew*. New Heaven.

277. Petrovsky-Shtern, Y. (2014). *The Golden Age Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe*. Princeton University Press.

278. Przybysz, P. (2007). Kilka uwag o stereotypach i tożsamości narodowej na marginesie powieści Henryka Sienkiewicza *Ogniem i Mieczem*. *Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej*, XLVIII, 4 (171), 97–110.

279. Quiat, S. (2019). Pogrom Literature and Collective Memory. *Yiddish Book Center*. <https://bit.ly/3wvolBL>

280. Ryan, Marie-Laure. (2022). “Four Types of Textual Space and their Manifestations in Digital Narrative.” In Punday, Daniel (Ed.), *Digital Narrative Spaces: An Interdisciplinary Examination* (pp. 1–19). Routledge.

281. Rike, J. L. (2006). The Cycle of Violence and Feminist Constructions of Selfhood. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 3, 21–42.

282. Rubin, G. (1975). “The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex in: Toward an Anthropology of Women.” In Reiter, Rayna R. (Ed.), *Toward an Anthropology of Women*, (New York and London: Monthly Review Press, 157–210).

283. Rybicka, E. (2014). *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych “Universitas.”

284. Rybicka, E. (2016). From a Poetics of Space to a Politics of Place: The Topographical Turn in Literary Studies. *Teksty Drugie*, 1, 165–183.

285. Schäfer, P. (2002). *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*. Princeton University Press.

286. Škulj, J. (2004). Literature and Space: Textual, Artistic and Cultural Spaces of Transgressiveness. *Primerjalna književnost*, 27 (Special Issue). 21–37.

287. Seddik, G. (2014). Mapping the Image of the Jew in Postmodern Arabic Fiction. *The Postcolonialist*, «Sites of Home», 2, 1. <https://bit.ly/3cNtuNL>
288. Shandler, J. (2014). *Shtetl: A Vernacular Intellectual History (Key Words in Jewish Studies)*. Rutgers University Press.
289. Shkandrij, M. (2009). *Jews in Ukrainian Literature. Representation and Identity*. Yale University Press, New Haven-London.
290. Sielke, S. (2002). *Reading Rape: The Rhetoric of Sexual Violence in American Literature and Culture, 1790–1990*. Princeton: Princeton University Press.
291. Sławiński, J. (1978). Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości. In M. Głowiński & A. Okopień-Sławińska (Eds.), *Przestrzeń i literatura* (pp. 9–22). Wrocław: Polska Akademia Nauk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
292. Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
293. Tally, R. J. (2019). *Topophrenia: Place, Narrative, and the Spatial Imagination*. Indiana University Press.
294. Vasiljeva, E. (2017, March 28–31). «Jewish Text» of Latvian Literature: Drama and Theatre. *Conference Proceedings of 4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM2017*, 6, 1, 179–186, <http://DOI:10.5593/SGEMSOCIAL2017/HB61/S11.22>
295. Weinberg, H. (1983). The Image of the Jew in Late Nineteenth-Century French Literature. *Jewish Social Studies*, 45, 3/4, 241–250.
296. Westphal, B. (2011). *Geocriticism: Real and Fictional Spaces*. Translated by Robert T. Tally, Jr. New York: Palgrave Macmillan
297. Yekelchik, S. (1993). The Body and National Myth. *Australian Slavonic and East European Studies*, 7, 2, 31–59.

ДОДАТОК

Додаток 1

Перелік проаналізованих у дисертації текстів

1. Андрієнко Іван, «Щастя людини» (1928)
2. Антоненко-Давидович Борис, «Де когут піє на три держави» (1928)
3. Багрянний Іван, «У сутінках» (1927)
4. Бордуляк Тимофій, «Бідний єврейчик Ратиця» (1895) (В оригіналі «Бідний жидок Ратиця»)
5. Бордуляк Тимофій, «Галілеївський вїт» (1896)
6. Бордуляк Тимофій, «Страшний сон» (1892)
7. Васильченко Степан, «За мурами» (1913)
8. Васильченко Степан, «Про єврейчика Марчика, бідного кравчика» (1919) (В оригіналі «Про жидка Марчика, бідного кравчика»)
9. Винниченко Володимир, «Антрепреньор Гаркун-Задунайський» (1903)
10. Винниченко Володимир, «Талісман» (1915)
11. Винниченко Володимир, «Уміркований і щирий» (1907)
12. Воробкевич Сидір, «Мошул Николай Сучавський» (1888)
13. Григоренко Грицько, «Євреї» (1907)
14. Гриневичева Катря, «Голгофта» (1923)
15. Гриневичева Катря, «Мисалехова стріча» (1923)
16. Гриневичева Катря, «На могилі Равві Азаматова» (1923)
17. Гриневичева Катря, «По дорозі в Сихем» (1917)
18. Гриневичева Катря, «Цар Соломон і пчілка» (1923)
19. Домонтович Віктор, «Апостоли» (1948)
20. Ірчан Мирослав, «Він не поміг» (1920)
21. Кобилянська Ольга, «Банк рустикальний» (1895)
22. Кобринська Наталія, «Єврейська дитина» (1890)
23. Ковалів Стефан, «Волоцюга» (1892)
24. Ковалів Стефан, «Громадські промисловці» (1891)
25. Ковалів Стефан, «Добре заробив» (1901)

26. Ковалів Стефан, «Добрий заробок» (1902)
27. Ковалів Стефан, «На Дрімайловім пустарищу» (1912)
28. Ковалів Стефан, «Наслідки непорадності» (1930)
29. Ковалів Стефан, «П'ятка» (19–?)
30. Ковалів Стефан, «Ройтів шиб» (1902)
31. Кониський Олександр, «Козарський ланок» (1889)
32. Копиленко Олекса, «В полум'ї» (1929)
33. Копиленко Олекса, «Дитина» (1924)
34. Копиленко Олекса, «Мати» (1927)
35. Королева Наталена, «Прокажений» (1935)
36. Королева Наталена, «В різдвяну ніч» (1935)
37. Королева Наталена, «Гадарин» (1935)
38. Королева Наталена, «Для справи» (1935)
39. Королева Наталена, «Драхма» (1935)
40. Королева Наталена, «Ірод» (1935)
41. Королева Наталена, «На горі» (1935)
42. Королева Наталена, «На Лазаровім хуторі» (1935)
43. Королева Наталена, «На морі Галилейським» (1935)
44. Королева Наталена, «Поклик» (1935)
45. Королева Наталена, «Сповідь» (1935)
46. Королева Наталена, «Що є правда?» (1935)
47. Королева Наталена, «Як минула ж субота...» (1935)
48. Косинка Григорій, «Анархісти» (1923)
49. Косинка Григорій, «Без моралі» (1926)
50. Косинка Григорій, «Гармонія» (1933)
51. Косинка Григорій, «Троєкутний бій» (1921)
52. Косинка Григорій, «Фавст» (1923)
53. Коцюбинський Михайло, «Він іде!» (1906)
54. Коцюбинський Михайло, «У вагоні» (1897)
55. Кримський Агатангел, «Історія одної подорожі» (1890)

56. Крушельницький Антін, «Із-за віна» (1898)
57. Левицький Модест, «Дякова помста» (1898)
58. Левицький Модест, «Законник» (1907)
59. Левицький Модест, «Мана» (1907)
60. Левицький Модест, «Ніобея» (1911)
61. Левицький Модест, «Одно слово» (19–?)
62. Левицький Модест, «Петрусів сон» (1906)
63. Левицький Модест, «Порожнім ходом» (1918)
64. Левицький Модест, «Соломонів суд» (1907)
65. Левицький Модест, «Союзник» (-)
66. Левицький Модест, «Страшна ніч» (-)
67. Левицький Модест, «У вагоні» (19–?)
68. Левицький Модест, «Щастя Пейсаха Лейдермана» (1906)
69. Леонтович Володимир, «Комісіонер Сара Соломонівна» (1934)
70. Леонтович Володимир, «Кумпаньйони» (1930)
71. Леонтович Володимир, «Мізерія» (1930)
72. Леонтович Володимир, «Несподіване» (1919)
73. Леонтович Володимир, «Образки стародавнього життя» (1930)
74. Леонтович Володимир, «Помирили» (1930)
75. Леонтович Володимир, «Трохи соціаліст» (1930)
76. Лепкий Богдан, «Добив торгу!» (1922)
77. Лепкий Богдан, «Над ставом» (1898)
78. Лепкий Богдан, «Стріча» (1899)
79. Любченко Аркадій, «Зяма» (1924)
80. Маковей Осип, «Бічні доходи» (1925)
81. Маковей Осип, «Добродій» (1924)
82. Маковей Осип, «На своєму смітті» (1913)
83. Маковей Осип, «Нові часи» (1903)
84. Макогон Дмитро, «Безбожник» (1914)
85. Маркович Дмитро, «Невдалиця» (1893)

86. Микитенко Іван, «Нуник» (1923)
87. Мосендз Леонід, «Поворот козака...» (1937)
88. Мосендз Леонід, «Укрита злість, облудлива покірність» (1937)
89. Мосендз Леонід, «Хозарин» (1937)
90. Нечуй-Левицький Іван, «Єврейський скнеря» (1914)
91. Нечуй-Левицький Іван, «Живцем поховані» (1898)
92. Нечуй-Левицький Іван, «Мар'яна Погребнячка й Бейліс» (1913)
93. Німчонок Я., «Мужицький ранок» (1928)
94. Панч Петро, «Якби була інша політика» (1925)
95. Пахаревський Леонід, «Батько» (1906)
96. Пахаревський Леонід, «В царстві комишів» (1913)
97. Підмогильний Валеріан, «Комуніст» (1921)
98. Поліщук Клим, «Вічний жид» (1921)
99. Поліщук Клим, «Ганебна справа» (1918)
100. Поліщук Клим, «За всіх – один (Із записної книжки)» (1921)
101. Поліщук Клим, «Казка, яких багато» (1923)
102. Поліщук Клим, «Манівцями» (1921)
103. Поліщук Клим, «Між “своїми”» (1921)
104. Поліщук Клим, «На волі» (1919)
105. Поліщук Клим, «Червоні рядна (Із записної книжки)» (1919)
106. Смолич Юрій, «Кінець міста за базаром» (1924)
107. Франко Іван, «Гершко Гольдмахер» (1890)
108. Франко Іван, «Гава і Вовкун» (1890)
109. Франко Іван, «Гава» (1888)
110. Франко Іван, «До світла» (1890)
111. Франко Іван, «Пироги з чорницями» (1884)
112. Франко Іван, «Полуйка» (1899)
113. Франко Іван, «Сам собі винен» (1880)
114. Франко Іван, «Слимак» (1881)
115. Франко Іван, «Як Юра Шикманюк брів Черемош» (1903)

116. Франко Іван, «Яць Зелепуга» (1887)
117. Хоткевич Гнат, «Сердечна опіка» (1902)
118. Чередниченко Варвара, «Погромщиця» (1929)
119. Черемшина Марко, «Бодай їм путь пропала!» (1901)
120. Черемшина Марко, «Верховина» (1901)
121. Черемшина Марко, «Злодія зловили» (1901)
122. Черемшина Марко, «Після бою (Фрагмент)» (1901)
123. Черкасенко Спиридон, «На пароході» (19–?)
124. Черкасенко Спиридон, «На посту» (1907)
125. Черкасенко Спиридон, «Нескінченна поема» (1910)
126. Черкасенко Спиридон, «У вагоні життя» (1911)
127. Шкурупій Гео, «Мати Залізняка і Гонти» (1931)
128. Шкурупій Гео, «Страшна мить» (1929)
129. Юркевич Лев, «Смерть Менделя» (1909)
130. Яричевський Сильвестр, «Казета» (1905)
131. Яричевський Сильвестр, «Кельнер» (1905)
132. Яричевський Сильвестр, «Страшний товариш» (1905)