

Чорноморський національний університет імені Петра Могили

Факультет філології

Кафедра української філології та міжкультурної комунікації

Кваліфікаційна робота

магістра

ДІАЛОГ І ВЗАЄМОДІЯ КУЛЬТУР У РОМАНІ ОЛЬГИ ТОКАРЧУК

«КНИГИ ЯКОВА»

Виконала: студентка VI курсу, групи 646,

035 «Філологія»

Козоріз Вікторія Олександрівна

Керівник: д.філолог.н., професор

Шестопалова Тетяна Павлівна

Рецензент: канд. філол. наук, доцент

Старшова Оксана Олександрівна

Миколаїв – 2022

Зміст

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-ПОНЯТІЙНІ ЗАСАДИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР ТА МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ.....	9
1.1. Література як репрезентант культури.....	9
1.2. Поняття культурного й літературного діалогізму в сучасному літературознавчому просторі.....	13
1.3. Проблематика фронтирів у сучасній науці	19
РОЗДІЛ 2. ФРОНТИРНИЙ ПРОСТІР ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ГЕРОЇВ: ВІЯВ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР У ТЕКСТІ РОМАНУ	30
2.1. Ідейно-художні характеристики культурних явищ фронтірної зони в романі «Книги Якова»	30
2.2. Мовна картина фронтірного простору в романі «Книги Якова»	40
2.3. Образ Якова Франка як фронтірмена Східної Європи.....	45
РОЗДІЛ 3. АВТЕНТИЧНИЙ ТЕКСТ РОМАНУ ОЛЬГИ ТОКАРЧУК ТА ЙОГО ПЕРЕКЛАД УКРАЇНСЬКОЮ: РИСИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР	52
3.1. Переклад художнього тексту у світлі діалогу культур та міжкультурної комунікації	52
3.2. «Книги Якова»: авторський текст та його переклад на стику культур	57
3.3. Лінгвокультурологічні елементи «Книги Туману» у «Книгах Якова»	61
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	75

ВСТУП

Актуальність теми. Сучасна світова культура – це сукупність колосальної кількості самобутніх культур. Однак самобутніх – не значить герметичних. Увесь час вони перебувають в опосередкованому або безпосередньому контакті, тобто в діалозі: культура кожного народу зазнає впливів інших і одночасно впливає сама. Така взаємодія не позбавляє культуру унікальності, навпаки, надає їй більшого різнобарв'я.

Вивчення діалогу культур відповідає запитам сучасного світу, що схиляється до глобалізації та націоналізації водночас. Дослідження історії взаємодії культур, передумов та процесу міжкультурних впливів та зв'язків не лише допомагає краще пізнати рідну культуру, а й наділяє нас дієвими інструментами взаємодії із сучасним світом, дає розуміння того, чому одні сторони устрою цього світу є для нас прийнятними і звичними, а інші викликають щонайменше питання, або й опір і неприйняття. Особливу роль у розумінні сучасною людиною величезного потенціалу взаємодії культур відіграють художні твори, які переносять цю складну й неоднозначну тему в захопливий сюжет.

У романі нобелівської лауреатки Ольги Токарчук «Книги Якова» зображені чотири сегменти європейської культури – єврейський, польський, український та турецький. Залучення їх до складного художньо-історичного наративу можна вважати справжнім інтелектуальним викликом не лише для перекладача та читача, а й для самої авторки, оскільки текст про єврейську секту послідовників сабатіанства та прихильників нового єврейського Месії Якова Франка не міг статися без глибокого знання історичного контексту Європи, без копіткого занурення в різномовні архівні джерела, без урахування специфіки мов, літератур, мистецтва кожного з уведених до роману народів. Широка географія твору так само свідчить про це: події відбуваються на українських теренах, окраїнах колись могутньої Речі Посполитої, що доживає свої останні роки в середині XVIII ст., у Німеччині, зокрема, в Оффенбаху, на

територіях сучасних Польщі та Туреччини. Історичні, географічні, політичні чинники стали приводом для формування на цих землях Східного фронтиру – нестабільної зони, на якій відбувається інтенсивний взаємообмін декількох культур, спричинене співжиттям на одній території. Сучасні фронтирні студії доводять, що периферійні з географічної точки зору землі є ядром у системі міжкультурних відносин. Тому віддалені території Речі Посполитої (сучасна Західна Україна), порубіжжя Османської імперії та Європи постають епіцентром діалогу Західного та Східного світу, що розгортається на сторінках роману. Цей діалог відбивається в усіх сферах життя героїв: інтимній, психологічній, духовній, соціокультурній, фінансово-економічній, політичній.

Не можемо не згадати поновлення інтересу до єврейського сегмента в національних культурах, що простежується в полоністиці (дослідження Павла Мацейка «The Mixed Multitude: «Jakub Frank and the Frankist Movement 1755–1816», Гершома Шолема «Major trends in Jewish mysticism» та ін.) і в українських студіях (роботи Мирослава Шкандрія «Євреї в українській літературі. Зображення та ідентичність», Григорія Грабовича «Єврейська тема в українській літературі XIX та початку XX сторіччя», Йоханана Петровського-Штерна «Анти-імперський вибір: постання українсько-єврейської ідентичности»). Проведення кожного подібного дослідження має під собою низку підстав. Проте в основі – постмодерний інтерес до ревізії й деконструкції великих наративів, увага до тем, історій, особистостей, що перебували на маргінесах з огляду на їхню «незручність» чи небезпечну амбівалентність у системі координат попередньої доби.

Переклад полікультурного літературного твору також набуває особливої цінності та актуальності. У ньому продовжується безкінечне розгортання нових смислів у міжкультурній площині, тому переклад одночасно постає репрезентантом діалогу культур та його результатом. Задля здійснення міжкультурної комунікації відтворення культурних реалій мови оригіналу мовою перекладу повинне базуватися на етнічній, національній, політичній, історичній специфіці. Тому перед перекладачем постає серйозне та актуальне у

сфері перекладознавства завдання: максимально точно відтворити колорит описаної культури й одночасно зробити текст доступним для читачів, котрі є носіями іншої культурної традиції.

Значна кількість філософів, літературознавців, зарубіжних та українських дослідників працювала над питаннями, які стали основоположними для нашої роботи: культура, діалог культур (М. Бахтін, В. Біблер, Ю. Лотман, С. Кримський), міжкультурна взаємодія на фронтірних зонах (І. Чорновол, М. Колінько, Т. Водотика, О. Кривицька), застосування культурологічного підходу в перекладі (С. Влахов, С. Флорін, В. Деменська, Р. Зорівчак, Н. Абабілова).

Мета кваліфікаційної роботи – дослідити особливості реалізації діалогу культур у романі О. Токарчук «Книги Якова» у світлі його перекладу українською мовою.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

- 1) осмислити місце та роль літератури у сфері культури;
- 2) окреслити поняття «діалогу культур» та значення цього феномену для вивчення літературного діалогізму;
- 3) з'ясувати поняття фронтиру як інструменту дослідження взаємодії культур у літературі;
- 4) схарактеризувати етнокультурне розмаїття європейського фронтиру XVIII ст., відтвореного в романі «Книги Якова»;
- 5) простежити особливості мовної дійсності героїв роману «Книги Якова»;
- 6) проаналізувати образ Якова Франка як характерного представника Східного фронтиру.
- 7) схарактеризувати феномен перекладу художнього тексту як дієвий чинник міжкультурної комунікації на матеріалі роману «Книги Якова» та його перекладу українською;
- 8) з'ясувати поняття «культурна реалія» дослідити зміст окремих культурних реалій у романі «Книги Якова» О. Токарчук шляхом

зіставлення лінгвокультурологічних елементів в оригінальному тексті й перекладі українською;

Об'єктом роботи є роман Ольги Токарчук «Книги Якова» як втілення полікультурності, а також його переклад українською О. Сливинського.

Предметом кваліфікаційної роботи є формально-змістові чинники діалогу та взаємодії культур у романі Ольги Токарчук «Книги Якова», зосереджені в його сюжетно-композиційних, образно-семантичних, стилістичних, лінгвокультурологічних рисах і характеристиках.

Методи дослідження:

- **метод суцільної вибірки**, що полягає у виборі лінгвокультурологічних реалій за предметним поділом класифікації С. Влахова та С. Флоріна. За допомогою цього методу були виокремлені та проаналізовані реалії з першої частини роману «Книги Туману»;
- **культурно-історичний метод**, що спрямований на вивчення зв'язку літературного твору з культурними явищами певної епохи. У роботі використовується для того, щоб дослідити культурні особливості Східної та Центральної Європи XVII–XVIII ст., які відображаються у тексті твору, у досліджуваних реаліях;
- **зіставний метод** – здійснюється аналіз перекладу реалій у 3 розділі, при якому зіставляється оригінал та український переклад «Книг Якова»;
- **філологічний аналіз**, елементи якого допомагали на літературному матеріалі простежити особливості зображеного в романі «Книги Якова» фронтального простору;
- **герменевтичний метод** використано у процесі інтерпретації чинників і рис взаємодії мов та культур у фронтальних зонах роману «Книги Якова», зокрема, у 2 розділі кваліфікаційної роботи;
- **компаративний підхід** як основа фронтальних студій, чия методологія перебуває на стадії розробки. У роботі використовується

для опису мови та культури фронтального простору, описаного в романі «Книги Якова» та аналізу особистості Якова Франка як фронтирмена Східної Європи.

Теоретичну базу дослідження склали здобутки українських і зарубіжних учених у галузях літературознавства, перекладознавства, культурології. Це, зокрема, праці М. Бахтіна, В. Біблера, Ю. Лотмана, С. Кримського, присвячені питанням культурної взаємодії та діалогу культур, матеріали про культурологічний аспект Р. Зорівчак, Г. Кузенко, Д. Деменської, класифікація реалій С. Влахова та С. Флоріна, прийоми перекладу реалій у працях В. Комісарова, Г. Томахіна, Л. Бархударова, студії кордонів та фронтирів, започатковані Ф. Тернером, О. Латимором і продовжені в Україні Я. Дашкевичем, І. Чорноволом, В. Кочаном, М. Колінько.

Наукова новизна полягає в тому, що в нашому дослідженні вперше здійснено спробу розглянути діалог та взаємодію культур у романі Ольги Токарчук «Книги Якова». Спираючись на історико-культурний, перекладацький аспект, фронтирні студії і звертаючись безпосередньо до тексту роману, ми намагаємося комплексно зобразити вияв міжкультурної комунікації в тексті, показати, як діалог Західного та Східного світу, спричинений історичними та географічними чинниками, і як численні переміщення Якова та його наближених впливають на героїв, а також яке знаходять відображення у мові та культурі.

Теоретичне значення: результати роботи допоможуть виокремити особливості розгортання діалогу культур у літературному творі, враховуючи специфіку впливу фронтиру на міжкультурну комунікацію, шляхом аналізу самого твору та його перекладу.

Практичне значення здобутих результатів дослідження полягає в можливості їх використання для написання рефератів, курсових робіт, а також у навчальному процесі, зокрема в курсі «Історія зарубіжної літератури», «Перекладознавство», «Порівняльне літературознавство», та під час розробок спецкурсів, пов'язаних з *frontier studies* та вивченням міжкультурної взаємодії

в літературі.

Структура роботи. Кваліфікаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаної літератури (78 позицій). Загальний обсяг становить 83 сторінки, обсяг основного тексту – 72 сторінки.

Апробація дослідження. Основні тези дослідження були представлені на студентській науковій конференції «Могилянські читання» у 2021 р.

Публікації. Окремі результати дослідження були висвітлені у статті «Лінгвокультурологічні реалії "Книг Якова" О. Токарчук у перекладі роману українською», надрукованій у журналі «Студентські наукові студії», випуск 42 (86), 2021.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-ПОНЯТІЙНІ ЗАСАДИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР ТА МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

1.1. Література як репрезентант культури

Поняття культури є ключовим для багатьох гуманітарних наук, проте чіткості визначення та однастайності в окресленні питання досі немає. У цьому дослідники й вбачають причину, оскільки дефініція варіюється залежно від сфери, у якій застосовується.

Розглядаючи культуру з позиції діалогічності, В. Біблер визначив три аспекти її характеристики. З одного боку, він враховує бахтінське розуміння культури як «одночасне буття і спілкування представників різних культур (в минулому, теперішньому, майбутньому), форму діалогу та взаємопородження цих культур» [7, с. 162; 8, с. 289]. Дослідник уточнює: незалежно від епохи існування культур, час їхньої взаємодії – теперішній, конкретна форма такої взаємодії – це твір, через який спілкуються особистості. Цінність цього визначення, на думку дослідника, полягає в тому, що значення культури в житті людини осмислюється через її взаємодію з іншими культурами, результатом чого є самопізнання й можливість розгортання культур у процесі спілкування автора й читача. З другого боку, культура – це форма самодетермінації індивіда, його життя, мислення, свідомості. У творчому процесі, у праці над твором людина водночас пізнає, «творить» себе. І по-третє, культура дає змогу унаочнити буття, надати форму подіям, зафіксувати їх у свідомості носіїв культури за допомогою слів, рим, думок та ін.

Суголосні міркування щодо третього аспекту характеристики культури бачимо в роботах українського культуролога С. Кримського, який відносить до ключових властивостей культури «актуалізацію смислового потенціалу творчої діяльності, що характеризується перетворенням речей на речення (формуванням текстів)» [34, с. 20].

Аналізуючи зображення історичних подій у культурі, С. Кримський пише, що витвори культури є унікальними, оскільки не повторюють історичний

досвід, не зводяться до історичного фактажу, а навпаки індивідуалізують, розширюють сферу впливу явища на людство. На підтвердження цієї думки дослідник згадує про Сократа, Будду, Магомета та пророків, які в сприйнятті людства вийшли за межі свого історичного часу, стали чимось більшим, ніж історичними постатями, – справжнім «втіленням відповідних культур» [34, с. 20].

На думку Г. Г. Гадамера, навіть історики, діяльність яких базується на відкритті й збереженні фактів, дат, подій не можуть подолати впливу на себе й результати своєї роботи різних культурних контекстів і кодів. Традиція формує уявлення про зображені події, дає оцінку історичним явищам у міркуваннях історика ще до початку його роботи з текстом. Інтерпретуючи погляди філософа у цьому питанні, дослідниця В. Дубініна відзначає: «мислення без передумов не існує, оскільки буття – це час, а людський досвід має кінцевий характер» [22, с. 63]. Г. Г. Гадамер стверджує, що важливу функцію в пізнанні істини виконує художній досвід, оскільки «містить в собі розуміння...яке може бути прояснене тільки виходячи зі способу буття твору мистецтва» [22 с. 61].

Робимо висновок, що культурні феномени формують характер людського мислення. Особливу роль відіграють твори, зокрема мистецькі, оскільки постають у ролі предметних реалізацій культурних зрізів, на основі яких формується уявлення про певне явище.

Беручи до уваги інші об'єкти людської діяльності, В. Біблер пояснює, у чому порівняно з ними полягає унікальність мистецького твору для культури. Усі вони одновекторні: продукт споживання призначений для того, щоб зникнути, а знаряддя праці може добре виконувати свою функцію незалежно від суб'єкта. На відміну від них, твір, виконаний з полотна, звуків, слова, двовекторний: одночасно присутній у людському житті й відчужений від нього [8, с. 290].

Г. Г. Гадамер серед усіх мистецьких засобів надає перевагу поетичному слову, обґрунтовуючи свій вибір провідною ознакою мови – багатозначністю. У ній філософ вбачає універсальність цього засобу порівняно з іншими, оскільки

слово «не тільки має певне значення, а завжди відсилає до цілого змісту» [22, с. 62].

У свою чергу С. Кримський, порівнюючи об'єкти культури й природи, виявляє фундаментальну ознаку першої – здатність породжувати смисли. Тобто об'єкти культури не лише відтворюють закладену інформацію, а й продукують її самі. Прикладом цього є література, художні твори, а точніше їхня інтерпретація [34, с. 22].

Наведені в опозиції до об'єктів людської діяльності та природи характеристики В. Біблер вважає основоположними ознаками твору. Першою дослідник називає буттєвість, яка, як уже зазначалося, полягає в відстороненому втіленні буття людини. Наступною ознакою є адресованість: твір завжди адресований, тому вимагає читача, оскільки без нього не може існувати. Кожне прочитання, кожне спілкування «читача» і «автора» заново породжує твір, опредмечує абстрактність. Звідси впливає наступна ознака твору, яка полягає у тому, що в спілкуванні між учасниками, віддаленими один від одного в часі та просторі, світ, описаний на сторінках книги, оживає, переходить з площини в тривимірність, починає жити своїм життям. Кожне прочитання додає смисли й відкриває такі, що могли бути не передбачені автором [7, с. 165]. Культуролог Н. Симбірцева називає такий процес оформлення знання про знання вторинною інтерпретацією [55, с. 9]. Науковиця пише, що в діалогічні відносини вступає автор первинного тексту, його читач, а також історичні, культурні, соціальні контексти, подальші тексти, котрі транслують не лише закладені першоджерелом смисли, а й згенеровані на основі попередніх. Таким чином, формується поле нових і вже побудованих смислів, або ж «парадигма текстів, що являє собою єдиний текст – текст культури» [55, с. 9].

Досліджуючи питання семіотики культури, Ю. Лотман підкреслює ускладнення в структурі художнього тексту. Такий текст, вступаючи в складні відношення з культурним контекстом і з читачами, перестає бути лише повідомленням, оскільки набуває пам'ять. На цій основі ґрунтується, на думку

Ю. Лотмана здатність тексту до трансформації смислів. Тож, еволюцію тексту дослідник бачить у наступних процесах: 1) *спілкування між адресантом і адресатом*, під час цього процесу текст виконує інформативну функцію; 2) *спілкування між аудиторією і культурною традицією*, яке підводить текст до функції колективної культурної пам'яті. Текст безперервно поповнюється новими подіями та має тенденцію як до актуалізації певного знання, так і до повного або часткового забування; 3) *спілкування читача з собою*, особливо це стосується давніх текстів, які впливають на формування самоорієнтації читача, беруть участь у перебудові особистості. Вони допомагають читачеві глибше осягнути себе; 4) *спілкування читача з текстом*: довершений текст зберігає автономію щодо автора і читача і при цьому виступає самостійною інтелектуальною ланкою в процесі діалогу; 5) *спілкування між текстом та культурним контекстом*: текст виступає в якості повноцінного учасника, суб'єкта [42, с. 131–132].

На основі цього Ю. Лотман указує на тенденцію історико-літературного процесу одночасно до інтеграції (перетворення контексту в текст) та дезінтеграції (зворотній рух: перетворення тексту в контекст) [42, с. 131]. Текст з'являється на культурному ґрунті, є репрезентантом певного культурного коду, який у нього був вкладений, у ньому відбивається культурний досвід – у цьому простежуємо інтеграцію. Дезінтеграція ж базується на основоположній функції тексту – здатності до смислотворення. Текст не зводиться лише до одного – можливості відтворювати інформацію, тому існує не тільки в парадигмі закладених смислів, а вивищується над нею, на його основі творяться нові смисли, нова культура.

Подібні погляди спостерігаємо у працях В. Біблера. Науковець стверджує, що твір культури «втягує в себе не тільки всю "свою" культуру, він втягує всю "свою" цивілізацію...весь світ – світ новоствореної культури». Усе це відбувається заради того, щоб осягнути буття в сенсі цієї культури. Крім того, дослідник звертає увагу на те, що «розуміння твору як феномену культури і розуміння культури як сфери творів ...поглиблюють одне одного» [8]. Він

прирівнює буття, спілкування в культурі до тих же процесів на основі твору, тим самим доводячи нерозривність зв'язку між літературою та культурою.

Тож, відносини між літературою та культурою мають комплементарний характер: твір варто розглядати невідривно від культури, оскільки він одночасно є витвором і творцем культури.

1.2. Поняття культурного й літературного діалогізму в сучасному літературознавчому просторі

Світова культура є відкритою системою, у якій усі елементи перебувають у постійному русі. Цей рух упродовж тисячоліть залишається можливим і досі актуальним завдяки уже наявним, до цього часу сформованим міжкультурним контактам, котрі, попри свою усталеність, продовжують видозмінюватися, та завдяки побудові нових зв'язків. Культури знаходяться в постійному обміні, осмисленні й переосмисленні себе та інших. Вони взаємодіють між собою, тобто вступають у діалог.

Чимало дослідників займалися питанням «діалогу», розглядаючи його у межах різних сфер науки – від філософії до літературознавства. На культурних матеріалах М. Бахтін, Ю. Лотман, В. Біблер та ін. показують масштабність поняття діалогу, його цінність не лише для гуманітаристики, а для людства в цілому. «Бути – означає спілкуватися діалогічно. Коли діалог закінчується, закінчується все. Тому діалог, по суті, не може й не має закінчитися» – ось так був описаний М. Бахтіним всюдисущий і неперервний характер діалогу [4, с. 294]. Вчений продовжує підкреслювати його важливість і цінність: один голос нічого не вартий, якщо він існує ізольовано й не доповнюється ще одним. Побудувавши свою концепцію на літературному матеріалі, М. Бахтін показав, що діалог властивий не лише персонажам, тексту, а й читачам, авторам і культурам. Діалог пронизує все, що хоча б має смисл і значення. Саме він забезпечує мінімальні умови для існування мови, літератури, культури й самого життя.

Концепція діалогу згодом була розвинена В. Біблером, котрий в

основному йде шляхом роздумів М. Бахтіна. Але в деяких моментах їхні погляди різняться. Зокрема в тому, як відбувається діалог між культурами різних епох. Так, М. Бахтін, описуючи культуру античності, середньовіччя і т. д., зазначає, що «у кожній культурі минулого закладені величезні смислові можливості, котрі залишилися не розкритими, не усвідомленими і не використаними протягом усього історичного життя конкретної культури» [4, с. 390]. Продовжуючи, М. Бахтін вказує, що ці епохи не могли бачити себе так, як це зараз можемо зробити ми, аналізуючи їх у діахронії. Споглядання за розгортанням культурного діалогу між епохами можливе лише після великого проміжку часу: «античність сама не знала тієї античності, яку ми знаємо тепер» [4, с. 390]. В. Біблер же бачить у діалозі культур феномен кінця ХХ століття. Пояснюючи свій вибір, дослідник говорить, що саме цей період характеризується одночасним піднесенням значущості та рівноцінності всіх аспектів культур, кожен з них претендує на єдиність і всезагальність саме в контексті двох основних духовних спектрів – «горизонталі (зближення культур Сходу й Заходу, Півночі й Півдня) і вертикалі (європейської лінії культурного сходження)» [20, с. 10].

Характеризуючи поняття діалогу з точки зору культури, В. Біблер приходить до думки, що «діалог – це не діалог різних думок або ж уявлень, це завжди діалог різних культур, і тільки в контексті діалогу різних культурних витворів якась дискусія або ж згода можуть мати "бахтінський" діалогічний смисл» [8, с. 144]. До того ж, вичерпання теми дискусії чи досягнення згоди стає можливим завдяки їхньому доведенню до грані діалогу культур або ж до діалогу певної культури самої з собою. Тобто, спостерігаємо ще одну відмінність у поглядах вчених. В. Біблер доповнює думку М. Бахтіна й «розширює», за його словами, поняття «амбівалентності» культури: він пише, що «бахтінська амбівалентність – це двоїстість і внутрішня діалогічність (здатність подивитися на себе зі сторони)», яка здійснюється не в лакуні між культурами, де вони заново стверджуються, а тільки всередині певної культури [6, с. 105]. Дослідник показує це на прикладі середньовіччя,

амбівалентність котрого у М. Бахтіна розкривається не через «власне середньовіччя», а в контексті інших епох – Відродження, Нового часу. У розумінні В. Біблера амбівалентність – спільна здатність кожної культури відсторонюватися від самої себе, не співпадати з собою. Тобто, для того, щоб комунікувати з іншими культурами, вона повинна бути діалогічною також щодо себе. Саме в процесі безкінечного розгортання й формування все нових і нових смислів у спілкуванні з іншими культурами або ж відносно себе цей філософ і вбачає основну рису діалогу.

Не менш важливий внесок у дослідження питання «діалогу» зробив відомий літературознавець, культуролог, один з засновників тартусько-московської семіотичної школи Ю. Лотман. У своїх роботах вчений назвав необхідні умови для функціонування діалогу. По-перше, учасники діалогу повинні бути *асиметричними*. Це означає, що для взаємодії необхідна подібність об'єктів, але не тотожність або ж їхня абсолютна полярність – неможливо побудувати контакт без спільної мови. Становлення цієї мови Ю. Лотман проілюстрував, базуючись на досліді Джона Ньюсона, котрий описав процес комунікації між матір'ю та немовлям, під час якого відбувається взаємний перехід на мову чужих сигналів. На основі цього Ю. Лотман виділяє ще одну важливу властивість діалогу – трансльований текст повинен мати в собі елементи переходу в іншу мову. Це зумовлено тим, що трансльований текст і відповідь на нього повинні сформувати новий, так би мовити, єдиний текст, а без цього елемента переходу діалог неможливий [42, с. 19]. Підсумовуючи, дослідник вказує: «Якщо без семіотичної різниці діалог безглуздий, то при виключній і абсолютній різниці він неможливий» [41, с. 193]. По-друге, *дискретність передачі інформації* – період піднесення повинен чергуватися з періодом пасивного поглинання. Ю. Лотман ілюструє це на прикладі італійської та російської культур: оскільки культури циклічні, їм притаманна певна фазовість – інертність, під час якої культура пасивно вбирає в себе тексти, і активізація, за якої вона продукує вже свої власні, які за своєю енергією перевершують генератор текстів, що знаходиться в ядерній

семіосфері. Таким чином відбувається прогрес культурних систем – периферія стає ядром і за своїм впливом перевершує попередника-провокатора [41, с.195]. По-третє, Ю. Лотман виділяє серед умов *взаємну зацікавленість* учасників діалогу і їхню здатність долати неминучі семіотичні бар'єри, результатом чого повинне стати напрацювання спільної мови комунікації.

Ще одним проривом у сфері дослідження діалогу вважаються розробка Ю. Лотманом 5 етапів його становлення: спочатку простежується однобічний характер прийому та засвоєння текстів найчастіше іноземною мовою, що супроводжується піднесенням іншої культури та відчуженням від своєї власної. Другий етап – перебудова – коди, трансльовані чужими текстами, імпортуються та входять в культурну сферу адресата. Третій етап – пошук своїх коренів, спроби відділити засвоєний зміст, модель світосприйняття від культури-імпортера і ствердити у своїй. Четвертий етап – активне породження власних текстів, що трансльують оригінальну структурну модель, на основі сформованих культурних кодів, натомість первинні тексти-провокатори розчиняються в товщі культурного матеріалу. П'ятий етап – трансформація з культури-адресата на культуру-адресанта: стає джерелом активного потоку текстів, тобто з периферії переходить до ядра семіосфери [41, с. 199-200]. Унікальність розробки Ю. Лотманом цих етапів полягає у тому, що до нього не звертали увагу на комплексність стадіальності діалогу, прирівнюючи діалог до одного з його етапів. Сам Ю. Лотман зазначає, що механізм не є досконалим, у реальному часі можуть реалізуватися не всі етапи, оскільки для цього необхідні історичні, політичні, психологічні, культурні передумови. Також сама циркуляція текстів може відбуватися в різних напрямках та елемент у якихось випадках може бути одночасно ядром однієї семіосфери й периферією іншої.

В. Біблер теж сформулював умову, за якої діалог стає можливим: він відбувається безпосередньо у спілкуванні, яке в жодному випадку не повинно зводитися до узагальненості. Головною метою учасників діалогу є не просто обмін інформацією як такий, а збагачення культурного досвіду зі збереженням

власної ідентичності, не уподібнюючись один до одного. Дослідник підкреслює: «спілкування в культурі – це не обмін інформацією. Це співіснування і взаєморозвиток двох (і багатьох) зовсім різних світів, що відрізняються й онтологічно, і духовно, і душевно, і тілесно» [8, с. 143]. Філософ порівнює спілкування культур зі спілкуванням особистостей.

Тож, крім базового процесу комунікації, відкривається інший, не менш важливий процес самопізнання. Діалог народжується з потреби пізнати себе, побачити, ким ми є в реальності співрозмовника. За В. Біблером, «самосвідомість і є "погляд" на мене (на моє "Я", а не на окремі мої вчинки та бажання) з висоти (або низини) буття інших людей або речей, причому буття цілісного та онтологічно значущого» [8, с. 155]. Філософ продовжує думку М. Бахтіна, який вказує на те, що найкращий спосіб пізнати свою культуру – подивитися на неї крізь призму чужої, оскільки саме несхожість провокує поставлення таких питань, які б відкрили нові грані їхньої унікальності. У праці «Естетика словесної творчості» М. Бахтін говорить: «чужа культура тільки в очах іншої культури розкриває себе повніше й глибше» [4, с. 333]. Цих культур може бути не одна чи дві, а десятки, і чим більше культур розкривають іншу, тим краще. Літературознавець продовжує думку: «зустрівшись і зіткнувшись з іншим, чужим сенсом, між ними починається діалог, який долає замкненість і однобічність цих смислів, цих культур» [4, с. 333–334]. Тобто в процесі діалогу кожна культура увиразнює й збагачує свої можливості, що постають тепер і як даність, і як проєкт, відкритий до розмаїтої питальності людського світу. При такій взаємодії культури не змішуються, а, навпаки, збагачуються, одночасно зберігаючи і свою самостійність, і свою цілісність.

Ключовою в дослідженнях М. Бахтіна стає концепція «іншого», оскільки людина, як і культура, усвідомлює свою самобутність та інакшість лише в порівнянні з «іншим». Діалог одночасно постає механізмом самоідентифікації, самоосвіти й самосвідомості за посередництвом різних видів мистецтв, зокрема через літературу.

Досліджуючи процеси комунікації культур, Ю. Лотман стверджує, що особливість схеми «Я–Він» полягає у передачі інформації при збереженні стабільності її об'єму, а схема «Я–Я» орієнтується на зростання інформації [41, с. 42]. Тобто взаємодія однієї культури з іншою передбачає обмін інформацією, у той час як автокомунікація розширює знання культури про себе, відкриваючи нові грані. Учений підкреслює одночасну присутність таких схем у побудові комунікацій серед реальних культур і художніх текстів, виходячи на принцип маятника – вони мають параболічний характер, і орієнтуються на ту чи іншу концепцію залежно від періоду.

З огляду на універсалізм концепції діалогу культур, ідея діалогізму окремого тексту набула активного розвитку. За М. Бахтіним, текст, безумовно, є діалогічним. До того ж, він живе лише у взаємодії з іншим текстом (контекстом) [4, с. 363]. Ю. Лотман описує глибинність цих зв'язків так: «Текст, як генератор сенсів..., потребує співрозмовника. Щоб активно працювати, свідомість потребує свідомості, текст – тексту, культура – культуру» [42, с. 153]. Крім цього, дослідник зазначає ще одну фундаментальну властивість тексту – його діалогічність по відношенню до самого себе. Внутрішньотекстові структури наділяють його здатністю генерувати смисли. Така смислопороджувальна функція вивисує текст над структурою, яка лише пасивно накопичує закладені символи, елементи культури та історії [42, с. 144].

Окремим і прецікавим для вивчення випадком є взаємодія оригінального тексту з його перекладом. Якщо при перекладі замінити поліфонію пластів культури мови оригіналу та мови перекладу на один голос (наприклад, лише мови перекладу), то глибинний смисл тексту втратиться. Тому при перекладі варто враховувати все, особливо контекст. Література може піддаватися екстралітературним впливам (політичним, релігійним, географічним, економічним і т. д.), однак не безпосередньо, а опосередковано: спочатку ці фактори впливають на культуру й через неї потрапляють у літературний простір як вияв культури [4, с. 343].

Ще більш гостро питання діалогу постає на кордонах. М. Бахтін у праці «Питання літератури та естетики» стверджує: «Внутрішньої території у культурної області немає: вона вся розташована на кордонах, кордони проходять всюди...» [3, с. 25]. Таким чином культурні явища стверджуються за рахунок контактів з іншими суб'єктами, і в цьому знаходиться підстава для їхнього існування. Без цих перетинів, всередині вона є «голо-фактичною». Будь-яка творча одиниця стає необхідною лише в співвідношенні з іншими. У свою чергу Ю. Лотман показує, як питання кордонів реалізується в географічній площині, і зазначає наявність інтенсивних семіотичних процесів, пов'язаних з характером цієї місцевості. Дослідник вказує: «Кордон – необхідна частина семіосфери і ніяке "ми" не може існувати, якщо відсутні "вони"» [41, с. 191]. Кордон – дуальний, обернений одночасно всередину та назовні. Неважливо, чи готова культура вести діалог чи ні, вона його веде апріорі. Ю. Лотман доводить це на прикладі білінгвальності місцевого населення, виникнення спільної мови на межі культурних ареалів.

Тож, «Книги Якова» як культурно-літературне явище постає доволі цінним і цікавим зразком втілення діалогу культур, зумовлене зустріччю як мінімум чотирьох контекстів єврейсько-польсько-турецько-українського, що розгортаються на фактичних кордонах Речі Посполитої, тексту та його перекладу, що виник на стику декількох літератур і постає для українського читача результатом діалогу культур.

1.3. Проблематика фронтирів у сучасній науці

Тема пограничності, прикордоння займає важливе місце в філософії культури. Як зазначає В. Кочан, філософи ХХ ст. наділяють пограничність особливим статусом і розглядають її у сфері людського буття, крім цього, поняття кордону стає основою культурологічного аналізу, що підтверджують у своїх працях М. Бахтін та Ю. Лотман [31, с. 3].

Розвідки, присвячені питанню порубіжного простору, є дуже важливим елементом для вивчення діалогу культур, оскільки показують фактичну

підставу існування міжкультурної взаємодії. У географічній площині можна простежити місце зіткнення культур, взаємозв'язки та подальші взаємовпливи, інтенсивність яких посилюється все ближче до кордону. Епоха постмодернізму лише підкреслює загальнокультурні трансформації, що відбулися і/або досі відбуваються, і які формують сучасну розмаїту постмодерністську культуру.

Останнім часом у гуманітаристиці активізуються дослідження, присвячені пограничній тематиці. Вчені зазначають, що її складність полягає в розмитості термінології, плутанині, що є результатом полісемії, актуалізації або втрати значення, труднощів перекладу, унаслідок яких деформуються смислові відтінки. Тому все частіше науковці присвячують увагу переосмисленню значення термінів *межа*, *кордон*, *пограниччя*, *порубіжжя*, *фронтир* – основ категорійно-понятійного апарату студій.

У англomовному науковому дискурсі основними напрямками вивчення порубіжжя, граничного простору є *border studies*, *boundary studies* і *frontier studies*. Унаслідок суспільно-політичних процесів система функціонування поняття кордону значно розширилася. У різні часи термін *border* позначав:

- а) лінію, що вказує межу воєнного завоювання;
- б) лінію, що позначає географічні контури визначеної території;
- в) лінію, що обмежує політичну межу суверенної держави;
- г) лінію взаємодії та символічної/ментальної опозиції (наприклад, свій-чужий або варварство-цивілізація);
- д) зону з постійно змінними умовами існування й розвитку суспільства, може охоплювати декілька пунктів одразу [49, с. 11–12].

У зв'язку з цим американський історик А. Мерілл відділяє *border*, надаючи йому загального значення (як те, що відмежовує державу від іншого простору) і відокремлює та протиставляє одночасно *boundary* і *frontier* за лінійністю/зональністю відповідно [11, с. 137].

На думку української дослідниці М. Колінко, *border* співвідноситься з українським поняттям *кордон* і означає «демаркаційну лінію, що символізує владу...зосереджує увагу на політичному та соціальному характері» [28, с. 92];

boundary відповідає українське слово *межа*, і в цьому контексті «розглядаються культурні відмінності, мультикультурна, постколоніальна проблематика» [28, с. 92]; *frontier* перекладається як фронтир, українським еквівалентом якого є *порубіжжя*, позначає «територію рухомого кордону і відрізняється специфічністю й складністю міжкультурних взаємодій [28, с. 92].

Спираючись на думку інших дослідників та виходячи з власних розробок, М. Колінько робить висновок щодо відмінностей функцій згаданих вище термінів: *border*/кордон використовується в економіко-політичній сфері для позначення владного порядку, *boundary*/межа – властива для розмежування культур, для показу їхніх відмінностей, а *frontier*/фронтир – позначає зону контактів декількох культур, міжкультурної взаємодії. Дослідниця цитує спостереження С. Якушенкої: «Межа – це те, що розділяє, фронтир об'єднує, кордон обмежує контакти, фронтир зобов'язує до них, нав'язує та організовує залежно від обставин» [28, с. 92].

Подібну думку щодо цього питання має науковець І. Чорновол. Він чітко протиставляє поняття «кордон» і «фронтир». За поглядами І. Чорновола, до англійського слова «*frontier*», котре означає перехідну зону на межі кількох культур, найбільш близьким є спільне для слов'янських мов слово «рубіж», тому доцільніше українською перекладати «*frontier*» як рубіж, порубіжжя. Що стосується інших, більш популярних аналогів, таких як «кордон», «Великий кордон», «пограниччя», то вони є антонімами до слова фронтир (у значенні зони), оскільки позначають насамперед лінію [67, с. 273]. Згодом ми розглянемо, як опозиція кордону та фронтиру реалізується в назві та сюжеті роману «Книг Якова» О. Токарчук.

У науковому дослідженні ми спираємося на *frontier studies*, оскільки для аналізу культурних аспектів, зображених у тексті роману О. Токарчук, важливою є не так фактична лінія кордону, як зона, де простежується інтенсивна взаємодія різних культур, де реалізується діалог культур (що відрізняє цей напрямок від *border* і *boundary studies*).

Уперше вжив поняття «фронтиру» американський дослідник Ф. Тернер.

Його доповідь «Значення фронтиру в історії США» на з'їзді Американської історичної асоціації в 1893 році викликала значний інтерес у суспільстві, оскільки в ній дослідник вмістив ідеї того, який внесок у формування національної ідеї американців зробили малообжиті порубіжні території. Історик так окреслив нововведене поняття: «це ті віддалені, слабо заселені на різних стадіях розвитку країни регіони, що стали ґрунтом, на якому сплавлювалася дикунство і цивілізація»[67, с. 19]. Ф. Тернер у поняття «фронтиру» закладає не лише опозицію «свій/чужий», «дикість/цивілізація», а й дух завоювання, про який він пише, апелюючи до боротьби європейців з природою та індіанцями [16, с.102]. Проблеми на економічному, географічному та політичному рівнях (відсутність вільних земель на облаштованих територіях, бажання свободи та легкої наживи) спонукали американців просуватися все далі на Захід. У зв'язку з цим прикордонні зони США у ХІХ ст. були нестабільними, постійно розширювалися. У 1924 році ця особливість була сформульована Ф. Тернером у новій доповненій дефініції фронтиру: «по суті, це тимчасовий кордон експансивного суспільства на краю вільних земель...найближча до диких земель зона поселень, де суспільство та уряд невизначено або не вповні сформовано» [67, с. 19].

Прогресивність поглядів Ф. Тернера полягає передусім у заклику до переосмислення історичної значущості Великого Заходу в історії США. Раніше історики, досліджуючи умови формування американської нації, приділяли увагу більше європейському походженню, ніж власне американським чинникам, що й було розкритиковано Ф. Тернером. На його думку, на націєтворчість американців вплинули насамперед фронтири – «це лінія найінтенсивнішої та найефективнішої американізації. Колоніста сформувало дикунство» [68, с. 43].

Ідея була неоднозначно сприйнята в суспільстві, неодноразово піддавалася ревізії. Широкої популярності й розголосу здобула під час президентства Т. Рузвельта, котрий сам був істориком за фахом. З часів його правління простежується зміна вектору внутрішньої та зовнішньої політики, культури в

бік ідей, виголошених у доповіді «Значення фронтиру в історії США».

Однак, не варто вважати теорію фронтирів оригінальною ідеєю Ф. Тернера. Припускається, що він лише об'єднав усі відомі на той час знання дослідників А. Лорії, Е. Годкіна, Р. Ілая та ін. про те, як процес міграції та освоєння на Дикому Заході вплинули на розвиток американської нації. Тож, роль Ф. Тернера полягає саме у «створенні єдиного основного нарративу історії США» [68, с. 46].

Трактування Ф. Тернером «фронтиру» як зони стику цивілізації та варварства втратило свою актуальність. На сучасному етапі дослідники в основному спираються на думку О. Латимора, котрий запропонував альтернативний погляд на фронтир як «зону інтенсивної взаємодії різних культур» [67, с. 10]. Якщо об'єктом наукових пошуків Ф. Тернера була Америка, то для О. Латимора – це Схід. У монографії «Внутрішні азійські фронтири Китаю» дослідник вивчає досвід Китаю, проводить паралелі з давніми цивілізаціями Азії та Європи, описуючи устрій Індії та Стародавнього Риму. На прикладі фронтирів цих держав дослідник помітив, що незалежно від території кількість зон та функцій, які вони виконують, є всюди однаковими: власне кордон, внутрішній фронтир (між кордоном та центральною частиною), зовнішній фронтир (між кордоном та внутрішнім фронтиром іншої держави) і зона «тотального варварства» (чужа територія) [68, с. 49]. Спираючись на думку О. Латимора, простежуємо, що фронтир є набагато ширшим явищем, ніж фактичний кордон: на відміну від останнього, фронтир – не лінія, а велика зона, котра може займати територію однієї або кількох держав, при цьому кордон з цієї точки зору входить до складу фронтиру. Це можна простежити на прикладі європейських країн. У статті «Внутрішні китайські фронтири: китайські й російські маргінеси експансії» вчений зазначає, що на протигагу китайським та американським фронтам, унікальність європейських полягає в постійному інтенсивному перемішуванні народів, культурній взаємодії, викликаній відносно малою площею території та близьким розташуванням кордонів, межі яких постійно змінювались [67, с. 60].

Ще одним вагомим теоретиком фронтирів є В. Веб, котрий запропонував концепцію Великого фронтиру на прикладі колоніальних територій Північної та Південної Америки XV–XVI ст. Історик простежив, що відкриття та заселення нових для європейців територій мало вагомий вплив на подальший розвиток країн світу, сформувало новий вектор економічного, культурного, соціального життя метрополій.

Ідеї Великого фронтиру В. Веба стали основою для дослідження В. МакНіла у 70-х роках XX ст., котрий вивчав тему фронтирів на прикладі Східної Європи. Вчений проводив паралелі європейського фронтиру з Диким Заходом в США. Відмінність між ними полягає лише у тому, що фронтир Дикого Заходу знаходиться у межах однієї країни, а Степовий фронтир Європи, як зазначив В. МакНіл, простягається на території кількох десятків. Він вважав, що європейсько-османське порубіжжя беззаперечно суттєво вплинуло на формування, існування та розвиток країн, розташованих колись або зараз на цих територіях: Османську, Австрійську, Російську імперію, Польщу, Трансильванію, Угорщину, Україну та ін.

В українському науковому дискурсі найчастіше згадують ім'я Я. Дашкевича, котрий не тільки інтерпретував тези Ф. Тернера, О. Латимора, В. МакНіла, а й здійснював свої власні розробки. Наприклад, на думку дослідника, у самій назві «Україна» закладена семантика окраїни, місця, у якому зустрічається своє та чуже, тому Україна – це не що інше, як «втілення "Великого кордону"» [67, с.170]. Вчений не погоджується з поширеними думками інтелектуалів та обивателів, котрі заперечують семантику прикордоння в назві «Україна», вважає їх проявом меншовартості. «І Боплан, і його сучасники, – пише Я. Дашкевич, – сприймали назву "Україна" такою, якою вона насправді була: для позначення велетенської за обсягом прикордонної території європейської цивілізації, відділеною степовою зоною від цивілізації азіатської» [67, с.173]. У книзі «Теорія компаративних фронтирів» історик І. Чорновол, аналізуючи фронтери українських земель, подає дуже влучну цитату Г. Касьянова про те, що українцям слід подивитися

на свою «периферійність» під іншим кутом зору: «Варто представити історію України не лише як історію конкуренції та змагань різних культур, націй, держав, а й як простір взаємопроникнення і взаємозбагачення цивілізацій, культур, народів» [67, с. 237]. У такий спосіб, як стверджує Г. Касьянов, формується міцний стимул до того, аби побороти комплекс меншовартості, котрий досить часто зустрічається в «периферійних країнах». Я. Дашкевич наводить приклад Австрії, яка так само, як Україна, має в назві семантику пограниччя, а саме «Східне прикордоння», однак мешканці країни через це не комплексують.

Співвідношення *центр – периферія – центр*, на нашу думку, є суголосним з Лотманівським *контекст – текст – контекст* – концепцією стосовно одночасної інтеграції та дезінтеграції історико-літературного процесу, описаною в частині 1.1. Розглядаючи питання під таким кутом зору, стає важко визначити, що справді вважати центром. Якщо в основу покласти міжкультурну взаємодію, то в цьому випадку центром однозначно виступає «периферія». Саме порубіжжя, як зазначає науковець В. Кочан, «демонструє процес "нашарування" різних соціальних сенсів, що робить ці території "привілейованою" зоною розвитку» [31, с. 3].

На думку Я. Дашкевича, культурологічне дослідження варто проводити, виходячи з двопланової перспективи: брати до уваги не лише фактичні політичні кордони, а й враховувати етнокультурну специфіку колись прилеглих до кордону територій (так званих гінтерлянд). На основі цього підходу можна виявити розташування центрів та периферій культур. Вчений зауважує, що українські землі протягом усієї своєї історії постійно перебували під татарським, польським, російським впливом, І. Лисяк-Рудницький додає, що цей вплив носив переважно деструктивний характер для української культури, оскільки постійні набіги не давали змоги їй окріпнути. Однак складна політична ситуація зробила українські землі посередником між двома світами – європейським і орієнтальним.

Зважаючи на це, можемо ствердити, що територія сучасної України постає

суцільним фронтиром, котрий «виступав зоною не лише ескалації насильства, а й інтенсивного міжкультурного обміну» [67, с. 172]. Вивчаючи специфіку європейсько-османського пограниччя, вчені фіксують взаємовплив та обмін у різних сферах культури. Наприклад, одяг татарських воїнів перейняли спочатку колоністи Дикого Поля, а потім він розповсюдився по всій Речі Посполитій, таким чином став дуже модним у Європі XVII ст. Я. Дашкевич підкреслює, що в Україні, з огляду на її історичну та географічну специфіку, традиційно були присутні християнство, іслам, навіть буддизм [67, с. 249–250].

Особливої уваги заслуговує розгляд специфіки мешканців фронтирного простору. Історик В. Грибовський виокремлює такі риси: «мутація усталених соціальних ролей, ідентичностей і самого поняття про іншого; виникнення неможливих за інших умов симбіозів між носіями різного соціокультурного досвіду» [67, с. 237–238]. Філософ В. Кочан пояснює, що особливе відношення до «чужого» є характерною соціокультурною рисою порубіжних територій. На противагу культурно гомогенним спільнотам, де «чужий» виконує функцію «зовнішньо іншого» й є скоріш спорадичним явищем у культурі, на фронтирних зонах маємо справу з «внутрішньо іншим», активним типом, котрий внаслідок адаптації не асимілювався, не втратив іншості й набув більш індивідуалізований характер [31, с. 12]. Ще однією соціокультурною рисою порубіжжя В. Кочан називає високий ступінь субкультурності. Дослідник обґрунтовує це соціально-антропологічною специфікою населення, «яке відрізняється підвищеною активністю в спілкуванні, рішучістю, більшою мірою відвертості, орієнтиром на контакт з іншим (інакшим). Останнє забезпечується не ворожістю і протистоянням, а прагненням до діалогу, компромісу й толерантності» [31, с. 12]. Тому бачимо, що периферія характеризується вищим ступенем терпимості порівняно з центром й являє собою додатне місце для формування та функціонування різноманітних культурних, зокрема, релігійних груп, що можемо простежити в романі «Книги Якова» О. Токарчук на прикладі послідовників франкістів, сабатіанців і т.п., що виникають на віддалених зонах.

Крім цього, величезне значення для культурного ствердження як центру,

так і фронтиру має міф. Дослідниця Д. Панаріна підкреслює, що саме міф формує, відображає та закріплює культуру суспільства у свідомості її носіїв [49, с. 18]. Науковиця наводить приклад міфу американського фронтиру, що відіграв значну роль у формуванні політичної риторики США: «ідея, привезена батьками-пілігримами, про те, що американці – це вибрана Богом нація, покликана створювати "рай на землі", котру Бог подарував їм як землю обітовану на Північно-Американському континенті» [49, с. 19]. Хоч на сучасному етапі міф фактично розглядається як вимисел, усе ж він досі залишається невід'ємною складовою життя й надалі сприймається як істина. Міфи формують ідеологію фронтиру й надовго залишаються в пам'яті завдяки постійній реактуалізації образів-кліше (як це можемо простежити на прикладі американців, чия культура досі підживлюється міфами стосовно їхньої винятковості, властивої американцям демократії, прогресу, індивідуальності).

Вивчаючи репрезентацію порубіжжя в літературі та культурі в цілому, варто відмітити зображення в мистецьких творах особливого типу особистості, у якому втілюються характерні риси окремої території. Фронтирмени, тобто виразники фронтального типу, на думку вченої А. Романової, породжуються або притягуються певними фронтами і «в той чи іншій мірі стають його символом, віддзеркаленням» [53, с. 67]. Як зазначає дослідниця, кожен фронтір має свій тип особистості. Наприклад, М. Єршов, вивчаючи сибірський фронтір, формує узагальнений тип особистості цієї місцевості – шукач пригод, торговець, мисливець...; К. Меряшкіна описує образ хунхуза в далекосхідному фронтірі; Р. Слоткін розглядає американський фронтір і висуває найбільш детальну його типологію. Усі зазначені вище вчені підтримують думку, що фронтірмени, уособлюючи презентований собою простір, перетворюються на героїв міфів та легенд. Вивчаючи американський фронтір, дослідниця Д. Панаріна пише, що «типізовані міфологізовані образи піонера, трапера, віджилянта, ковбоя існують разом чи окремо в цільному образі американського героя, незважаючи на його походження чи рід діяльності» [49, с. 19].

У результаті певних суспільно-політичних обставин, особливо тих, що

склалися на території так званих Кресів (східне порубіжжя Речі Посполитої), а саме: польської експансії, війн, погромів, повстань Б. Хмельницького – вважаємо, що найбільш характеристичним типом особистості для зазначеного фронтиру є образ Месії. Цей образ, як зазначає дослідниця М. Хададова, об'єднує поляків, українців та євреїв, оскільки містить такі спільні риси: «прагнення повернутися на батьківщину, мотив спокути гріхів власного народу та людства в цілому, сходження Месії/Божого посланця, релігійно-містичний підтекст, зародження месіанства поза межами батьківщини (серед східноєвропейських євреїв)» [66, с. 156]. На нашу думку, Яків Франк є яскравим представником цього типу.

Однак, попри різноманіття типологій, усе ж є риси, що об'єднують представників різних фронтирів незважаючи на їхнє географічне розташування. У статті «Фронтирмен, мисливець, воїн» А. Романова, порівнюючи тип «мисливця» і «кавказця» американського та південноросійського фронтирів відповідно, виділяє загальні ознаки характерні для будь-якого фронтирмена: амбівалентність, маргінальність або напівмаргінальність, зацікавленість/залученість у міжкультурних контактах, наявність трансгресивних процесів, що відбуваються з особистістю, запозичення культури моди та їжі [53, с. 74–75].

Ще одним важливим аспектом проблеми кордонів є мовлення. Межі, як зазначає І. Кропивко, існують як категорія не лише реального, віртуального, а й ментального світів. У постмодерністському тексті ці межі набувають форми, стають опредмеченими, «мовний дискурс персонажа постає трансгресивним явищем» [35, с. 23]. Мова показує процеси формування, сприймання, засвоєння, адаптування та присвоєння цінностей культури, що відбувається індивідуально або колективно, і «визначає простір досвіду людини» [35, с. 23]. Наслідком таких впливів, наприклад, є велика кількість тюркізмів в українській мові, особливо за часів козацтва – у період найінтенсивнішої взаємодії.

Аналізуючи дослідження вчених про міжкультурні зв'язки, бачимо, що Великий кордон між імперіями не був непроникною залізною завісою. Він

виступає скоріше фільтром, крізь який просочуються культури, і завдяки якому відбувається обмін між Заходом та Сходом. Тому можемо говорити про Східний європейський фронтір, межі якого складно визначити через їхню постійну мінливість. Як уже зазначалось раніше, дуже рідко фактичні політичні кордони збігаються з культурними, що спричиняє накладання культурних кодів. У зонах накладання та перетину геополітичних та етно-національних рухів, соціально-економічних інтересів культурний мікс є вельми яскравим. Це добре ілюструє ситуація сер. XVIII – поч. XIX ст. в зоні європейського фронтіру – на території Східної та Центральної Європи. У «Книгах Якова» прослідковується, як змінюється суспільно-економічний, ментальний, побутовий ландшафт території, якими пересуваються франкісти: від Кресів (східного порубіжжя Речі Посполитої, сучасної України) до південної частини Османської імперії (сучасна територія Греції), від польського міста Ченстохови (котре на той час було прикордонним містом Речі Посполитої) до далекого Оффенбаха. Усе це впливає на героїв, вони змінюються, адаптуються до іншої культури, шукають себе в «чужому», відкидають свою єврейську спадщину, одночасно створюючи нову історію, формують триєдину релігію.

Отже, фронтіри виконують важливу місію, позаяк, виступаючи зоною боротьби, взаємодії, накладання культур, забезпечують інтенсивну міжкультурну взаємодію. Вони є місцем активного контакту, природного розгортання діалогу, що постає особливо актуальним у рамках сучасної глобалізованої дійсності.

РОЗДІЛ 2. ФРОНТИРНИЙ ПРОСТІР ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ГЕРОЇВ: ВИЯВ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР У ТЕКСТІ РОМАНУ

2.1. Ідейно-художні характеристики культурних явищ фронтірної зони в романі «Книги Якова»

На фестивалі Конрада в Кракові, де обговорювалися «Книги Якова», О. Токарчук зазначила, що перша сцена роману, тобто зображення ринку невеликого містечка Рогатина в XVIII ст. є чимось на кшталт тесту для читача: «або він захоче пройти цю подорож у минуле з його численними смаками, запахами, модою, культурою й мовами, або відкладе книгу вбік» [78]. Авторка вважає цю сцену визначальною, адже тут, з перших сторінок, перед читачами постає переплетіння культур, світ, у якому «чути гомін різноманітних мов, де зустрічаються представники різних націй і релігій, де продавці хвалять розмаїтий товар, де багаті рундуки й жахливий сморід бідності» [78]. На нашу думку, «тест» починається з того моменту, як тільки читач бере книгу до рук, оскільки назва та об'єм роману змушують замислитися над тим, чи вдасться опанувати цей текст? Книзі з понад 900 сторінками авторка дала таку ж об'ємну та вагому назву: «Книги Якова або Велика подорож через сім кордонів, п'ять мов і три великі релігії, не враховуючи малих, померлими розказана. Авторкою ж доповнена методом кон'єктури, з багатьох різноманітних книг вичитана, а ще підсилена уявою, яка є найбільшим природним даром людини. Мудрим для нагадування, землякам для роздуму, невченим для науки, меланхолікам для розваги». Від самого початку вражає масштаб описаної історії – 3 релігії, 5 мов, 7 кордонів. Однак, після прочитання стає зрозуміло, що в цій книзі переплітається більше трьох релігій, оскільки поряд з християнством, юдаїзмом, ісламом, постають їхні гібриди, нові вчення, те ж стосується й мов, тому в тексті їх більше, ніж 5. До того ж у книзі йдеться не стільки про фактичний перетин семи кордонів франкістами, як про зумовлений історично та політично фронтірний простір, на якому співіснують різні народи. Очевидно, авторка обрала слово кордон, оскільки воно є більш зрозумілим і

частіше вживаним, однак у самому творі бачимо великий європейський фронтір, у якому все між собою перемішано – люди, мова, традиції, релігії. Після перетину кордону культурні зв'язки не зникають, навпаки, нашаровуючись, додаються до того культурного досвіду, яким уже володіє людина. У такому разі подорожі лише прискорюють цей процес, як це відбувається з франкістами та особливо їхніми дітьми. Хоч вони продовжують притримуватися своїх правовірних догм, які вимагають повної внутрішньої закритості від чужих, подорожі та ті ж релігійні переконання роблять їх носіями міжкультурного досвіду, хоча б тільки ззовні, як вони вважають. За цими численними подорожами героїв вочевидь стоїть бажання авторки показати, якими мультикультурними є периферійні зони, як на одній території можуть одночасно співіснувати різні народи й релігії та як зі зміною географії видозмінюється культура подорожніх.

Тож, події «Книг Якова» починають розгортатися на окраїні Речі Посполитої в віддаленому містечку Рогатин у XVIII ст. На той час єврейський народ цілком закріпився на цих східних територіях. Історик, викладач мови та культури Ізраїлю Д. Вайнштейн у відеолекції «Лжемесія на єврейському небосхилі» розповідає про передумови їхнього освоєння на цих землях. Починаючи з XII– XIII ст. Польща стає тим місцем, куди масово переїжджають євреї з Європи. Польські королі пропонують їм переселятися, оскільки розуміють, який з цього отримують зиск: євреї – освічений народ, що вміє вести торгівлю, що знається на багатьох мовах. До того ж польські королі надають євреям спеціальні привілеї, які захищають їх від антисемітів та церкви. У XVI– XVII ст. Річ Посполита знаходиться на вершині своєї могутності й обіймає величезні простори, особливо після приєднання територій Західної України (Волині, Закарпаття, Поділля). Пани та шляхта не поспішають переїжджати на ці дикі землі, віддалені від Кракова та Варшави, натомість відправляють туди євреїв, щоб вони розвивали новий східний край. Тож, євреї їдуть туди як орендатори, як збирачі податків, як представники польських панів, як управлінці місцевих помість шляхтичів. [39]. На території Західної України

починає активно розвиватися торгівля, чим приваблює представників інших народів їхати сюди та освоювати край (як це сталося у випадку купців вірмен). З тієї ж нагоди на Західній Україні було чимало турків, що пояснюється доволі близько розміщеним кордоном з Османською імперією. До того ж на цих землях увесь час проживає корінне населення – русини. У підсумку, на одному просторі співіснують декілька національностей – поляки, євреї, турки, русини та ін.

У романі показовим прикладом мультикультурності регіону стала сцена на рогатинському ринку, коли посеред торгового ярмарку зламалася карета кам'янецької каштелянової Катажини Коссаковської з дому Потоцьких. Її помічниця Ельжбета Дружбацька намагається всіма способами зарадити, однак нічого не виходить, а коли просить про допомогу в натовпу, бачить, що не може з ними порозумітися: «Спершу звертається до двох жінок із кошиками, але ті хихочуть і тікають, говорячи між собою по-руськомому, потім хапає за рукав єврея в шапці й плащі він намагається її зрозуміти, навіть відповідає своєю мовою і показує рукою в долину, в бік ріки. Тоді знервована Дружбацька перегороджує дорогу двом статечним купцям, які саме зійшли з брички й наблизилися до збіговиська, але вони, вочевидь, вірмени, які тут проїздом. Лише похитують головами. А поряд стоять турки і дивляться на Дружбацьку дещо іронічно принаймні так їй здається» [60, с. 32]. Польських панянок вражає наскільки насправді віддаленою є периферія Речі Посполитої від її центру: тут живуть в основному не поляки, тут спілкуються не польською, тут одягаються не так, як вони звикли. Коссаковська і Дружбацька зіштовхуються з зовсім чужим для себе світом, вони дивуються тому, якою неоднорідною виявляється територія їхньої, здавалося б, монолітної держави Речі Посполитої: «Ніби одне королівство, та сама Річ Посполита, але тут якимось зовсім по-іншому, ніж у Великопольщі, звідки вона приїхала. Тут якимось дико, чужинські обличчя, екзотичне, кумедне вбрання, якісь латані сукмани, хутрянні шапки й тюрбани, босі ноги» [60, с. 32].

Лише в часи зовнішньої загрози з боку Російської імперії під час розмови з

польською знаттю Катажина Коссаковська визнає, що Польща – це не тільки поляки, як звикли думати, а й всі ті народи, які проживають разом з ними. Так мало було приділено цьому уваги раніше, що тепер доводиться пожинати плоди численних утисків меншин у вигляді байдужості, оскільки ті народи не відчувають себе громадянами країни, яку треба захищати: «Польща це також і вони. Хай навіть отой селянин, якого ти недавно відшмагати звелів, чи той єврей, який гендлем займається; і не знають ті люди, що й вони до Речі Посполитої належать. Може, й знати того не хочуть» [60, с. 688]. Схід Речі Посполитої завжди вибивався з загальної імперської картини. Тут не було однорідності, регіон був далеким, бідним, постійно потерпав від воєнних конфліктів, що негативно відображалося на рівні життя мешканців, росла нетерпимість. Якщо спочатку в XVII ст. у Кресах колонізатори-євреї з усієї Речі Посполитої бачили для себе рай, землю обітовану, то згодом вони розуміли, що хвилин спокійного життя тут мало. Як тільки люди починали відбудовувати міста, знову відбувалися погроми. «Тут був наче край світу, все доходило сюди із запізненням, а землі тутешні виявилися навдивовижу родючими. В тих колоніях... для кожного знаходилося місце. Щоправда, ненадовго» [60, с. 163] – так героїня Єнта згадує враження свого батька, котрий після чергових війн покинув Великопольщу через гоніння й подався на Схід.

Повертаючись до першої сцени, бачимо, як насправді живуть мешканці віддалених містечок Речі Посполитої. Рогатинський ринок, як і подібні провінційні ринки, був зовсім не схожим на столичні. Це місце контрастів: наприклад, поряд з дорогими вовняними килимами в крамницях або красивими молитовниками можуть лагодити сто разів латане взуття в місці, що схоже на собачі буди, та точити ножі на камені, що висить на шиї.

Ринок у прикордонному турецькому містечку Нікополі (сучасний Нікопол, Болгарія) здається багатшим, голоснішим, більш мультикультурним, ніж у Речі Посполитій. Описуючи цю місцевість рогатинцям, Нахман з Буська додає: «А скільки там народів на тому базарі! Волохи, турки, молдавани й болгари, євреї й вірмени, а бувають навіть купці з Гданська» [60, с. 124]. Серед

усього цього натовпу чути переплетіння різних мов світу. Містечко, у якому процвітає міжнародна торгівля, стає домом для євреїв, християн та турків. Тут можна купити все, чого забажається, та й крам продають у добротних будівлях, у яких всі національності змішуються.

Так само все перемішується і в Речі Посполитій. За злиднями, які все чіткіше видніються трохи далі першого ряду, важко визначити, чи вони належать євреям, православним, мусульманам або католикам. Ксьондз Хмельовський приходять до висновку, що «злидні не мають ні віри, ні національності» [60, с. 17].

Найтяжче було селянам, більшу частину яких складала русини. Вони були обтяжені повинністю перед паном, тому часто можна було побачити перед хатою хрест, який показував, скільки ще років селянин мусить відпрацьовувати панщину. Євреї з Буська, Рогатина та інших поближніх містечок, порівнюючи себе з русинсько-польським селянством за критерієм, кому гірше тут живеться, приходять до висновку, що краще все-таки бути євреєм. Наприклад, Еліша Шор розмірковував так: «бути євреєм тяжко, нелегке в євреїв життя, але селянам – найгірше. Певно, немає паскуднішої долі. Нижче – хіба що всяке гаддя» [60, с. 143].

До євреїв неоднозначно ставилася як знать, так і селяни. Польська еліта, з одного боку, запрошувала їх керувати маєтками, займатися торгівлею та сферою послуг, ремеслом, розвивати край. Проте, з іншого боку, незважаючи на обіцяну свободу віросповідання та суду, усе одно відчувалася ієрархія між католиками та юдеями. До того ж ніби дозволяли вільно вести торгівлю, однак накладали величезні податки. Тому євреї відчували себе доволі беззахисними: «Ти платиш за те, що ти єврей. Платиш податки за ласку панів і короля. Але якщо з тобою хтось учинить несправедливо, ніхто ані пан, ані король не стане на твій захист» [60, с. 135]. Селяни ставилися до євреїв з насторогою та ворожістю, оскільки для них були чужими й незрозумілими єврейські традиції, мова, віра і, крім цього, їх вважали представниками польської влади: «ненависть до них така глибока, що саме слово "жид" то лайка, і добрі

християни ним обзивають одне одного» [60, с. 413].

У набагато кращій ситуації, на думку євреїв, знаходяться вірмени. Поляки та русини вважають їх за своїх, бо вони теж християни, через це і податки платять менші, ніж євреї. Однак у розмові франкістів про податки євреї говорять про те, якими насправді видаються їм вірмени: «Розум вірменина то темний ліс. Такий і єврея обкрутить круг пальця. Всі їм сприяють, бо вони вміють подобатися, а насправді – хитрі й слизькі, як змії» [60, с. 137].

Контрастними до описів розшарованого суспільства виглядають діти Поділля, котрі ще не класифікують своїх ровесників за походженням і граються разом: «Разом з єврейськими дітьми бавляться християнські, які з цікавості приходять сюди з сусіднього села. Вони вже розподілили ролі, не зважаючи на походження. Одні – татари, інші москалі» [60, с. 495].

Втім, люди різних національностей та віросповідань на фронтірному просторі усе ж знаходять спосіб порозуміння, навіть фактично не маючи спільної мови. Наприклад, ксьондз Хмельовський, ризикуючи, наважується прийти додому до Еліші Шора, щоб попросити в нього книжки. Їх нічого не об'єднувало, окрім любові до книг, тому авторка так описує переживання Хмельовського: «Хоче, щоб той мав його за друга, а не ворога. Але чи це можливо? Чи можна порозумітися, не знаючи один одного, ані звичаїв, ані речей та предметів, ані усмішок та рухів рук, що подають знаки, – взагалі нічого?» [60, с. 26]. Розмова між поляком-ксьондзом та євреєм-кабалістом стає можливою за посередництвом «гоя» Грицька. Цей парубок перекладає з польської на гебрайську та навпаки, будучи русином. Коли батьки Грицька померли від мору, Еліша Шор став опікуватися хлопцем, його братом і бабусяю, тому Грицько так добре перейняв єврейську культуру.

Лікар Ашер Рубін, описуючи історію своєї родини, згадує, що корчма його батьків на Поділлі була місцем, до якого полюбляли заходили і поляки, і русини, і євреї – усім тут подобалось, навіть православному попу з місцевої церкви [60, с. 365].

Західна Україна справді була на перетині декількох світів. Наприклад,

авторка описує, що лише в маленькому містечку Рогатині діяли «парафіяльний костел, монастир домініканців, костел святої Барбари біля ринку, а далі дві синагоги й п'ять церков» [60, с. 14]. Єврей ходив до синагоги, католик – до костелу, русин – до церкви – усе було зрозуміло, аж поки не з'явилися франкісти. Їхнє хрещення сколихнуло світ і назавжди змінило попередній порядок життя. Франкісти пішли шляхом сабатіанців (визнавали месію Шабтая Цві, його вчення та перехід в іслам), й, прийнявши християнство, випередили їх, об'єднуючи й міксуючи, здавалося б, непоєднувані ідеї й практики задля свого спасіння. Авторка описує, що під час хрещення франкісти виглядали, як одна велика подільсько-волосько-турецька сім'я.

Така велика зміна в житті єврейського світу не минула просто так. Крім традиційних талмудистів, проти хрещення євреїв виступають хасиди. У ці часи розквітає хасидизм – ультраортодоксальна галузь юдаїзму, який протиставилася сабатіанству і франкізму як містичним месіанським рухам. Центр хасидизму знаходився на тих же землях Східної Речі Посполитої, у містечку Меджибіж (сучасна Хмельницька область). Нахман з Буська, котрий приїжджає до лідера хасидів Баал Шем Това, відзначає, що місцина дуже змінилася за останні роки. Жителі, більшість яких складали хасиди, задовольняються темами свого локального побутування, підкреслено маргінального щодо двох центрів життя центрально-східної Європи: «Всюди було повно прочан у халатах до колін, бруднуватих панчохах і штреймлах на головах. Меджибіж, здавалося, живе в якомусь дивовижному сні, зайнятий лише собою, – далеко від Львова чи Кракова» [60, с. 385].

Обряди франкістів багато в чому відрізняються від ортодоксальних, однак, самі люди зовні залишаються подібними. Франкісти не зобов'язані голити бороду і пейси, щоб бути більш схожими на католиків, вони можуть носити єврейський одяг, одружуватися тільки між собою, можуть не їсти свинину, можуть зберегти книги, які мають, можуть святкувати шабат, будучи охрещеними. Правовірні одночасно схожі на всіх і на нікого. Зовні вони адаптуються під місце та культуру, залишаючись всередині собою.

Географія значно вплинула на зовнішній вигляд, звичаї, кухню євреїв. Деколи самі герої в романі помічали та коментували ці зміни: як подільські євреї відрізняються від турецьких, львівські від ченстоховських, моравські від німецьких. Наприклад, на рогатинському весіллі сімейства Шорів, на яке поприїжджало чимало євреїв з різних куточків світу, Шейндель з Брюнна відмічає зовнішній вигляд літньої жінки Єнти з Королівки, який зовсім неподібний до вигляду моравських жінок. Шейндель не подобається запах Єнти, її чудернацькі сукні та волосся на підборідді. Авторка додає: «У Моравії старі жінки виглядають набагато доглянутішими, носять накрохмалені чепчики й акуратні фартушки...Взагалі, ці родичі з Поділля видаються їй якимись дикими» [60, с. 58]. А кухня рогатинських євреїв повністю відповідає місцевості. Наприклад, Нахмана з Буська сім'я Еліші Шора пригощала горілкою, гарячим борщем та хлібом з гусячим смальцем [60, с. 121].

У грецько-турецькому місті Смирні (Ізмір) неозброєним оком помітні зміни, що відбулися з євреями після довгого проживання в східній культурі. Чоловіки модно, на турецький кшталт, підстригають бороди, взуваються в популярні черевики з м'якої шкіри, на плечах мають гаптовану торбу. Жінки носять широкі штани з легкої тканини. Дружину Якова Хану авторка описує так: «На ній турецька одіж: м'які шаровари, туніка, вишита трояндами й оздоблена коштовним камінням, а до того гарна шаль із кашемірової вовни» [60, с. 190]. У Салоніках євреї теж одягнені подібно. Нахман, розповідаючи про тамтешніх послідовників Якова, зазначає їхній грецько-турецький одяг. Стосовно євреїв-переселенців з Речі Посполитої авторка пише, що зовні вони цілком адаптувалися, однак, ще де-не-де крізь турецький одяг пробивається колорит їхньої батьківщини в подільських саморобках та самовідчутті: «Навіть якщо хтось справив собі шаль чи добротний плащ, із-під них все одно стирчать Рогатин, Давидів, Чернівці. Навіть коли огорнув голову тюрбаном, щоб захистити її від сонця, з холоші вистромлюються Підгайці та Бучач, з кишень стирчить Львів, а пантофлі, начебто грецькі, човгають, як у Буську» [60, с. 249]. До традиційної єврейської кухні додалися специфічні продукти, яких не було

на Півночі, а саме інжир. Помічник Якова Гершеле помічає, що тут правовірні не одягають тфелінів, коли моляться, не їдять кошерну їжу, «нарізають звичайний турецький хліб, вмочують його в олію з травами, сир беруть руками... сидять на підлозі, наче турки» [60, с. 204].

Справжнім центром змішання культур стало село Іване (Хотинський район), у якому польська влада дозволила жити франкістам. Сюди щодня прибували євреї з Речі Посполитої, Валахії, Османської імперії і т.д. Так було описане Іване у романі: «Змішуються тут мови, костюми, головні убори. Дехто носить тюрбан, як Осман та його велика родина, інші хутряні штреймлі, ще інші ходять у турецьких фесках, а євреї з півночі – у рогативках» [60, с. 434]. Загалом піддані султана помітно відрізнялися від подільських євреїв одягом та більш засмаглим обличчям. Опис мешканців Іваного дуже схожий на опис неоднорідного багатомовного натовпу паломників на півострові Галліполі, коли євреї з Африки, Європи, Азії приїхали задля того, аби побачити Шабтая Цві в ув'язненні: «Євреї з Півдня, смагляві, в темних тюрбанах, і євреї з Африки, барвисті, як метелики. Смішні євреї з Європи, закутані в чорний одяг із твердими комірцями» [60, с. 167].

У Львові після хрещення одяг правовірних змінюється. Тепер вони схожі не на турецькопідданих, а на польських міщан. Усі чоловіки, крім Якова, покинули тюрбани і турецькі халати, перейшовши на європейський одяг: «добре одягнені, у плащах, підбитих повстю чи хутром, бородаті, в теплих хутряних шапках, хоч до зими ще далеко» [60, с. 562]. Жінки теж загалом виглядають типово для цього регіону: «Жінки в чіпцях, як міщанки; деякі ще мають на головах кольорові тюрбани, як-от Хана» [60, с. 562]. До речі, авторка описує, що у Львові за розміром чіпця можна було відрізнити польську міщанку від вірменської. Якщо польки одягають білі та невеликі чіпці з жабо та намистом, то заможні вірменки носили чіпці великого розміру зі стрічкою над чолом [60, с. 540].

Одяг правовірних франкістів у Ченстохові стає ще більше подібним до одягу християн. О. Токарчук пише про відмінності з тутешніми євреями: «Всі

одягнені охайно, по-християнському, на міський манір, скромно, жінки геть не схожі на строкатих ченстоховських єврейок з великими тюрбанами на голові» [60, с. 694]. Правовірні жінки замість тюрбанів тепер носять чіпці. Однак, не можна сказати, що франкісти повністю перейшли на новий лад. Звісно, заможніші євреї могли собі дозволити оновити гардероб, який підкреслив би їхній статус, проте більша частина людей, що йшла за Яковом, були бідняками. Тому на похороні дружини Якова Хани бачимо, як описані прості франкісти: «Бідні, пом'яті, посірілі, різнобійно вбрані хтось по-турецькому, хтось по-козацькому; жінки в дешевих сукенках крикливих кольорів, які не пасували до похорону» [60, с. 726].

Взявши під облогу Ченстохову, а разом з нею і монастир, у якому були франкісти, російські солдати відпустили Якова Франка з ув'язнення. Тікаючи від війни, герої прямують до Моравії. Тут правовірних впізнати нелегко, вони ще більш асимільовані, ніж у Польщі. Авторка так описує моравських франкістів: «Але ж Моравія то країна правовірних, тут у кожному містечку є хтось з їхніх. Хоч упізнати їх нелегко: вони закриті, мовчазні й виглядають наче справжні християни» [60, с. 734]. Тутешня мода теж відрізняється від того, у чому ходить польська знать. Донька Якова Ева, дивлячись на тітку Шейндель та її дітей, відмічає, що тут надають перевагу сукням пастельних відтінків, ніби розведених з молоком. У Польщі ж вона звикла до яскравих кольорів стрічок та одягу: яскраво-червоного, густо-рожевого, турецько-синього. Згодом сама Ева буде одягатися як наречена австрійського імператора, і при цьому ніхто не зміг би сказати про її походження та інтереси. Самі ж правовірні євреї традиційно продовжують одружуватися з жінками зі свого кола. Коли у Воловського питають, чому він, заможний шляхтич, продовжує робити пожертви франкістам та возити до Якова своїх дітей, він відповідає, що це для нього так само природньо, як і одружитися на єврейці, оскільки він її краще знає, ніж когось чужого: «Моя дружина пече такі ж булки, як моя мати: так зуміє лише той, хто народився на Поділлі в єврейській родині. Через ті булки я з нею й одружився» [60, с. 903].

Географія та оточення значно впливає на зовнішній вигляд та смаки франкістів. З часом правовірні все більше розчиняються в культурі тієї країни, де живуть. Вони зовсім перестають бути схожими на типових ортодоксальних євреїв. Вчення Якова подарувало їм зовнішню свободу. Східна турецька культура, прийнятий Шабтаєм Цві та його послідовниками іслам дали євреям можливість вільно торгувати та мати високий рівень життя; західна культура, прийняття Яковом Франком та франкістами християнства, зміна імен дали вищий соціальний статус та більші права, закріпила їх у Європі. З торговців євреї стали заможною шляхтою, нащадки франкістів формуватимуть польську еліту, що в XIX ст. боротиметься за відновлення Польщі та уособлюватиме її інтелектуальний цвіт. Попри зовнішню мультикультурність, всередині вони залишаються все такою ж закритою групою, у якій діють свої таємні правила. Мешкаючи на землі Гессен, покоління, що виросло на Поділлі, Волині, Закарпатті, усе ще тягнеться до культури свого дитинства – готує ті ж страви, одружується зі своїми, з жінками, що схожі на матерів. Наступні покоління в результаті численних подорожей і настанов Якова вочевидь втратять фактичний зв'язок з минулим та, йдучи шляхом Чужих вчинків, уособлюватимуть плавильний котел.

2.2. Мовна картина фронтального простору в романі «Книги Якова»

Загальновідомо, що в мові відображається як автентичний досвід існування певної етнічної спільноти, так і досвід її взаємодії з іншими спільнотами, генетичні й типологічні зв'язки з іншими. Численні подорожі героїв та безпосереднє існування у фронтальній зоні є обставинами, у яких природно формується потреба володіння більше ніж однією мовою, щоб порозумітися з іншими представниками цієї зони. Польський критик Я. Чехович у рецензії на «Книги Якова» зазначив, що О. Токарчук переносить читачів до уже неіснуючого світу, який оживає в насиченому подробицями наративі про буденність життя людей з різним соціальним статусом, релігійними переконаннями, життєвими дорогами, до колишнього польського

світу, що простягнувся між кордонами, культурами, релігіями та мовами [72]. Разом з історією про перехід франкістів від однієї культури та мови до іншої, у романі О. Токарчук описує процеси, що відбуваються з мовою колонізаторів (польською), колоністів (івритом) та колонізованих (руською) в європейській фронтірній зоні в XVIII ст. З одного боку, зображуються євреї, що піддалися впливові культури, територію якої колонізували, та поляки, що одночасно тяжіють до латини та французької. З іншого ж боку, описуються русини, що адаптувалися під новостворену дійсність та навчилися розмовляти польською та івритом.

Мовна дійсність русинів

Мовна ситуація жителів Східної Речі Посполитої, тобто русинів, більшою мірою була продемонстрована у романі на прикладі помічника Еліші Шора Грицька. Коли ксьондз Хмельовський прийшов до єврея просити книжки, русин Грицько виявився тією людиною, завдяки якій ксьондз і кабаліст змогли порозумітися, бо саме цей парубок намагався перекладати з польської на іврит й навпаки. Хмельовський дратувався, що Грицько не розумів латинізмів, якими була насичена його польська мова. Не дивно, що хлопець не міг перекласти такі слова як «інкогніто», «дискретність», «опускулум», оскільки не вчив польської, а тим паче латини. Ксьондз був здивований, коли почув, у який спосіб Грицько навчився польської: «Пробачте, отче, я польської вченої мови не знаю, лише таку, як-от люди говорять. Що біля коней почув, те й знаю» [60, с. 23]. Іврит хлопець опанував ще з дитинства, бо зростав у будинку Шорів після того, як померли його рідні батьки, і зараз говорить нею, як власною. Авторка пише, що це не один раз ставало йому в нагоді під час торгівлі, тому став цінним помічником для Шора, оскільки «євреї, особливо старші, неохоче переходять на польську й руську» [60, с. 29]. На прикладі Грицька простежуємо, як представник корінного народу Східного фронтиру (русин) унаслідок різного роду обставин адаптується до обставин, що потребують його вміння спілкуватися мовами *інших* – поляків та євреїв.

Мовна дійсність поляків

Уже на перших сторінках роману розгортається картина кризи польського світу. Її знаком є мова. Мовний побут окраїни Речі Посполитої показово відображає сцена на рогатинському ринку, де зламалася карета польських панянок, і посеред натовпу з русинів, вірмен, турків, євреїв польки не змогли знайти хоча б когось, хто міг би говорити польською. Кульмінацією є відчайдушний крик пані Дружбацької, яка, зневірившись у пошуку польськомовної людини в начебто монолітній польській державі, вибухає: «Тут хоч хтось говорить польською?!» [60, с. 32]. Цікаво, що єдиною особою, з ким все ж пані змогли порозумітися, виявився старий ксьондз.

Польськомовним у романі постає все духовенство (наприклад, ксьондзи Хмельовський і Пікульський, єпископ Солтик) та польська верхівка з її почтом (Катажина Коссаковська, Ельжбета Дружбацька). Усі інші герої або зовсім не знають польської і цілеспрямовано вчать (як це робив Яків Франк та його послідовники), або послуговуються розмовною польською, якої навчилися в побуті (як Грицько).

Проблеми мовної дійсності самих поляків розкриваються в діалогах ксьондза Хмельовського і пані Дружбацької. Свою книгу «Нові Атени», у якій ксьондз зібрав усі відомі на той час знання людства про світ, Хмельовський пише латиною. Відповідаючи на питання Дружбацької, чому в книзі так багато латини, він ідеалізує володіння поляків цією мовою: «Кожен поляк так гладенько говорить латиною, ніби ввібрав ту мову з молоком матері» [60, с. 76]. Порівнюючи польську і латину, ксьондз однозначно надає перевагу останній, оскільки польська мова йому здається «дубовою, звучить по-простацьки... туманною і неконкретною» [60, с. 159]. Він вважає, що польська мова добре підходить для рутинних розмов та віршів. З цим не погоджується пані Дружбацька. Вона намовляє Хмельовського прибрати з тексту латину й писати книжку польською. На її думку, латина втратила популярність серед поляків. Мало хто зможе прочитати книгу, оскільки низи, купці, дрібна шляхта та жінки латини не знають, бо невчені, а аристократи нею теж не цікавяться, бо більше тягнуться до популярної на той час французької. Дружбацька порівнює

велику кількість латинізмів у «Нових Атенах» Хмельовського з пересоленою стравою: «Вона [латина] всюдисуца, як сіль, що її забагато сиплемо до страви, і замість робити харч смачнішим, вона не дає нам його проковтнути» [60, с. 84].

Тож, бачимо, що території Речі Посполитої переживають мовну кризу. З одного боку, пограниччя досі не стало польським, хоч минуло понад 100 років з часів приєднання. Загалом це пояснюється недостатньою увагою польського центру до периферії, що перш за все виявляється в відсутності освіти корінного населення. З іншого боку, у центрі Речі Посполитої польська мова також не підтримується: еліта піддається французькому впливу, а духовенство продовжує послуговуватися латиною, не народною мовою.

Мовна дійсність євреїв

Мова євреїв у «Книгах Якова» досить різноманітна. Позбавлені рідної землі, вони мігрували по всьому світу в пошуках «землі обітваної». Змінювалося не лише їхнє фактичне місцезнаходження, а й культура, котра унаслідок міграційних процесів змінювалася через вплив місцевих культур й певні запозичення від них. Яскравим прикладом такої адаптації є виникнення сефардської мови або ж ладино, яка є сумішшю івриту та іспанської мов. Нею користувалися євреї, що проживали на території Іспанії до вигнання у 1492 р. В Електронній єврейській енциклопедії сказано, що вигнання з Іспанії збереглося в пам'яті єврейського народу як одна з найжахливіших катастроф з часів зруйнування Храму вавилонянами [32]. Після вигнання євреїв ладино разом з ними перекочувала до інших країн. Наприклад, описуючи турецьке містечко Нікополь, авторка у романі згадує, що євреї говорять тут ладино частіше, ніж турецькою, й сама мова трохи відрізняється від тієї в Іспанії: «Дорогою вона вбирала в себе нові слова, змінювала звучання, аж доки стала тим, чим є – мовою сефардських євреїв на Балканах. Дехто єхидно називає її зіпсованою іспанською. Всі тут нею говорять, лише вряди-годи переходячи на турецьку» [60, с. 189].

Характеристичною особливістю мовної дійсності євреїв є володіння кількома різними мовами та мовна мішанка, що виникає унаслідок цього. Ця

риса визначає певні наслідки: з одного боку, гуртує євреїв навколо багатокультурності та освіченості, з іншого боку, часто розділяє їх, оскільки в багатомовному суспільстві виникають труднощі комунікації самих євреїв між собою.

Наприклад, у турецькому місті Смирна місцеві євреї не можуть порозумітися з польськими євреями-мігрантами, «дивляться на них згори вниз, не знають їхньої мови й балакають із ними гебрайською (хто вміє) або турецькою» [60, с. 130]. У Нікополі ребе Мордке з Праги та Нахман з Буська, що спеціально приїхали на весілля Якова Франка та Хани, не знаючи тутешньої мови ладино, намагаються говорити з усіма турецькою та гебрайською. Знову у Смирні авторка колоритно зображує сцену, як Яків і Нахман з Буська шукають мову, якою могли б спілкуватися: вони починали з ладино, якої не розумів Нахман, переходили на іврит, що не дуже пасував для обговорення рутинних речей, згодом на ідиш, у якому себе не досить комфортно відчував Яків, тому відповідав турецькою, якою Нахман, у свою чергу, володів не достатньо вільно. Тому герої вирішили спілкуватися так, як виходить: «Врешті-решт вони починають балакати якоюсь дивною сумішшю, не зважаючи на походження слів, адже слова не шляхтичі, щоб шукати їхні генеалогічні дерева» [60, с. 178]. У селі Іване, куди з'їхалися послідовники Франка з багатьох куточків Європи, також не було мовної єдності. Через брак спільної мови вони більше були схожими на натовп випадкових людей, ніж на громаду: «Вони навіть порозумітися не завжди можуть. Наприклад, ті, що говорять турецькою чи ладино, як Хана, не знають місцевої єврейської» [60, с. 445].

Змішування мов простежується і в нових молитвах правовірних, запропонованих Яковом Франком. Шпигуни львівської єврейської громади, що стежили за франкістами, описують молитви так: «Це суміш гебрайських, іспанських, арамейських і португальських слів, тому всього зрозуміти не може ніхто. Але саме через це молитва звучить таємничо» [60, с. 281].

У молодшому поколінні євреїв послідовників франкізму простежується все менше єврейських рис. Оскільки говорити по-єврейськи Яків Франк заборонив,

усе частіше з вуст дітей правовірних чути європейські мови. Наприклад, донька Якова Ева зі своїми близькими родичами та наближеними до Якова спілкується польською, із двоюрідними братами та сестрами з Брюнна – німецькою й додатково опановує французьку. Щодо сина Якова Роха, то Нахман пише у своїх «рештках», що Рох ніби соромиться єврейського акценту Нахмана, його дратує, що Нахман є недостатньо польським, через це вони мало спілкуються [60, с. 839].

Таким чином, мова євреїв у романі постає своєрідною мозаїкою, складеною з івриту, їдишу й турецької та доповненою європейськими мовами й діалектами. Оскільки франкісти не мали сталого місця проживання, їхня мова мандрувала разом з ними, адаптувалася до мовної реальності кожного нового регіону. Мультикультурність євреїв виступає як компонент, який їх об'єднує з іншими та одночасно розділяє зі своїми, що відчутно відображається на молодому поколінні.

Отже, у «Книгах Якова» зображується багатомовний світ Східної та Центральної Європи XVIII ст., у якому поляк спілкується з євреєм за посередництвом русина, де поряд з сучасною польською продовжують послуговуватися латиною, де євреї спілкуються між собою сумішшю гебрайської та турецької, де унаслідок активної іспанізації виникає мова ладино, де на окраїнах імперій лунає мовна мозаїка, до якої не входить провідна мова самої імперії. Усе це є виявами фронтального простору, на якому одночасно розгортається мовна дійсність поляків-колонізаторів, євреїв-колоністів та колонізованих русинів.

2.3. Образ Якова Франка як фронтирмена Східної Європи

Месіанські рухи були доволі поширеним явищем у Європі, особливо в єврейському середовищі, що пояснюється в основному невизначеним, неусталеним положенням євреїв у світі. Єврейське месіанство ґрунтувалося на вірі в прихід Месії, Спасителя людства, що позбавить єврейський народ та людство в цілому від страждань. Ця віра, яку євреї несли з собою на освоєвані

ними території, на думку М. Хададової, стала їхнім «національним покликанням» та лягла в основу їхньої історичної свідомості [66, с. 23].

Після вигнання з Іспанії й інших європейських країн прихистком для більшості євреїв з XVI ст. стали Османська імперія та Річ Посполита. Османське місто Цфат стає центром месіанських ідей євреїв: тут розвиваються містичні ідеї, кабалісти пророкують прихід Месії в найближчий час та повернення Юдейського царства. У свою чергу життя в Речі Посполитій сприймається євреями як рай, що відобразилося в польському вірші невідомого поета «Paskwiliusze na królewskim weselu podrzucone» 1606 року, що переріс у крилатий вислів «Польща була небом для шляхти, чистищем для міщан, пеклом для хлопів і раєм для євреїв» [39].

Особливу роль в історії єврейського народу відіграє Східний фронтір Речі Посполитої. Саме з цими територіями пов'язані найтрагічніші сторінки європейських євреїв – Хмельниччина. Повстання під проводом Б. Хмельницького, що вилилось у жорстоку боротьбу проти колонізаторів поляків та колоністів євреїв, стало результатом гнітючого суспільно-політичного становища українців у Речі Посполитій. Як стверджує дослідник єврейської містики та сабатіанства М. Гондельман, євреї, спираючись на кабалістичні розрахунки, очікували у 1648 (5408) році приходу Месії, спасіння, однак отримали численні біди [37]. Дослідники вважають, що в той час загинуло 20-25% єврейського населення країни, тому в пам'яті народу цей період окреслюється як «*гзерот тах*» (Кари Господні) [32]. Історик Ф. Кандель описує настрої єврейського населення після 1648 року так: «Потрясіння було настільки великим, що воно не знищило месіанських очікувань. Навпаки, стали говорити, що ця катастрофа тільки підтверджує близькість приходу Месії» [25]. Широкої популярності набула закована фраза «Муки, що сповіщують прихід Месії», яку рабини побачили в імені «Хмель» (Хмельницький) і розцінювали як підтвердження скорої благої вісті. Ось так описуються ці події у романі: «А погроми Хмельницького? Невже й вони входили в Божі плани? Жахливі чутки кружляли про них ще з 1648 року, щораз більше з'являлося втікачів, вдівців і

агун, осиротілих дітей, калік. Усе це було певним доказом того, що наближається кінець і світ от-от народить Месію; уже тривають пологові болі» [60, с. 162–163].

Після хвилі козацьких війн під проводом Б. Хмельницького месіанство стало поширюватися Європою ще активніше. Сабатіанство, що офіційно бере початок з публічного проголошення Саббатаєм Цеві себе Месією в 1665 році у м. Газа, отримало величезну підтримку і досі вважається одним з найзначущіших єврейських месіанських рухів. Спираючись на містичні збіги, кабалу та на думку впливових рабинів (зокрема Натана з Гази, що найбільше посприяв утвердженню сабатіанства), окрилені доброю звісткою люди були впевнені у справжності нового Месії. Його прихід сприймали як божественний дар після багатовікових страждань, а особливо тих, які принесла Хмельниччина. Тому навернення Саббатая Цеві до ісламу стало ударом для всього єврейського світу. Більш болісно звістка сприйнялась євреями в Східній Речі Посполитій. Політична нестабільність, що панує на цих фронтірних територіях, зокрема щойно пережита польсько-козацька війна, лиш посилили відчуття незахищеності серед населення на тлі суспільно-економічних проблем. Унаслідок єврейська спільнота розкололася на два табори – ортодоксів, що трималися традиційної віри й не довіряли кабалістичним єресям, через які відчули себе ошуканими, та правовірних сабатіанців, котрі вірили у те, що Саббатай Цеві лише розпочав йти шляхом до спасіння, і зовсім скоро прийде Месія, що завершить його справи: «Перший Месія вже прийшов, ним був Шабтай. Після нього був другий, Барухія. А тепер має прийти третій...» [60, с. 413]. Тож, економічна непевність, незакріпленість прав, розкол у вірі, не до кінця реалізована місія Саббатая Цеві та релігійно-містичний підтекст стали сприятливим ґрунтом для появи в XVIII ст. на теренах Речі Посполитої Месії Якова Франка.

Користуючись узагальненими рисами фронтірмена, наведеними А. Романовою у статті «Фронтірмен, мисливець, воїн», ми проаналізували образ Якова Франка як характерного представника Східного фронтіру за

такими ознаками: амбівалентність, маргінальність або напівмаргінальність, зацікавленість/залученість у міжкультурних контактах, культурні запозичення, наявність трансгресивних процесів, що відбуваються з особистістю.

Амбівалентність

Яків Франк значно відрізняється на тлі інших героїв роману тим, що одночасно схожий на всіх і не схожий ні на кого. У час, коли Нахман з Буська вперше розповідає подільським євреям про Якова, подається опис того, яким має бути пророк. У романі його порівнюють з чийось далеким родичем, з яким підтримуються ледве видимі зв'язки. Він має бути дивним, незвичним, походити з далеких країв, розмовляти незрозумілою мовою, ходити по-іншому. Разом з тим пророк повинен хоч трошки бути близьким з народом, до якого звертається, оскільки «Бог ніколи не промовляє вустами сусіда» [60, с. 126]. Усі ці ознаки максимально точно втілюються в образі Якова, починаючи з його екзотичного вигляду, нетипового для Речі Посполитої тюрбана та турецьких штанів. Окрім зовнішніх виявів, подільські євреї на інтуїтивному рівні відчують різницю між собою та Яковом, що полягає у відсутності в героя страху, чого бракує мешканцям Східного фронтиру: «А оскільки євреї безперестанку когось бояться – пана, козака, несправедливості, голоду й холоду – і весь час живуть у непевності, Яків стає для них рятунком» [60, с. 448]. Єдине, що об'єднує його з польськими євреями, це походження, оскільки Яків, як і більшість його послідовників, народився на Поділлі, а вже згодом переїхав до Османської імперії. Люди, що не належать до кола Якова, також підкреслюють його двоїстість, наприклад, польське духовенство: «Навпаки: він здасться Вам, отче, спокійним і добрим, але разом – чужим, не схожим на людей, з якими Ви, отче, звикли спілкуватися» [60, с. 641]. Окрім цього, амбівалентність виявляється також у вірі Якова та її представленні в суспільстві – з одного боку, він разом з правовірними не відносить себе до ортодоксальних євреїв, показово переймає християнство та дотримується католицьких обрядів; з іншого боку, йде своїм шляхом, що полягає в запереченні усталених релігійних традицій та таємному заглибленні в містику.

Маргінальність/напівмаргінальність

О. Токарчук зобразила Якова Франка як людину, що не відносить себе до якоїсь певної групи за походженням, віросповіданням та ін. Навіть прізвище Франк, точніше псевдонім, який Яків Лейбович узяв собі одразу після весілля, підкреслює винятковість героя. Слово «франк» означає чужий. В Османській імперії таке окреслення отримали євреї із Заходу, адже вони багато переїжджали та довго бурлакували. У тексті пояснюється, чому Яків вирішив представлятися саме таким чином. По-перше, йому до вподоби спосіб життя людей, яких називали франками, оскільки в подорожах глибше пізнається світ. По-друге, слово «чужий» Яків трактує як вільний. Воля надає свободу дії та вибору. У романі герой не прив'язується до якогось конкретного місця, не має стабільного життя, завжди вчиться чомусь новому й не боїться робити це спочатку: «Бути чужим означає...всюди почуватися гостем, оселятися лише ненадовго, не перейматися садом...Не розуміти мови, а тому краще бачити жести і вирази облич...Вчитися чужої мови від самого початку» [60, с. 193]. Вибраний псевдонім лиш підкреслює особливий шлях, яким йде Яків Франк. Таким чином герой не просто знаходиться в позиції між «своїми» та «чужими», він здається «чужим» для всіх.

Трансгресивні процеси

Особливий шлях Якова Франка полягає в постійному виході за межі, що відобразилось не лише у псевдонімі героя, а й у його поглядах на особистий простір, сімейне життя, культуру, віру, мову. Сформовані самим героєм нові цінності Яків Франк транслює серед прибічників. По-перше, це виявляється в неодноразовій зміні імен франкістів. Месія називає імена, які отримують люди після народження, неправдивими, «ужитковими, як робочий одяг, що його, попрацювавши, знімаєш» [60, с. 497]. Вони є лише формою, котра не наповнена змістом, тимчасовим явищем, тому не варто перейматися їхньою зміною. Такої ж думки притримується Яків щодо мов та країн: «До своїх нових імен надто не звикайте. Ані до країни, ані до мови, хоч нею слід говорити» [60, с. 497]. По-друге, вихід за межі виявляється в поглядах героя на віру. Яків продовжує йти

сабатіанським шляхом, що виявляється в дотриманні «Чужих Вчинків» – запереченні традиційних законів та їхньому навмисному порушенні. Так само, як до мови чи імені, він ставиться до релігій: для нього християнство, іслам, юдаїзм – це лише черевики, які можна легко змінити, оскільки неважливо, у чому приходити до Бога, головне – до нього дійти. По-третє, мова самого Якова звучить як мішанка, за якою складно ідентифікувати його походження та соціальний статус: «Мовить турецькою повільно, з якимось дивним акцентом, до того ж не як людина вчена, а як купець, часом – як волоцюга. Зміщує слова, які можна почути на кінському ринку, з грецькими та гебрайськими, що їх можна вчитати лише в учених книгах» [60, с. 216]. У тексті зазначається, що неважливо, якою мовою послуговується герой, усе одно «якою із мов не заговорив би Яків, буде чутно чужоземний акцент» [60, с. 216]. По-четверте, Месія ламає традиційний уклад сімейного життя й сам кожної ночі створює між своїми наближеними пари. Герой пояснює це тим, що в такий спосіб вони стають один одному навіть ближчими, ніж родина. По-п'яте, сам Яків є бісексуальним: мав інтимні стосунки як з жінками (з дружиною Ханою, послідовницями франкізму), так і з чоловіками (зі своїм помічником Гершеле та кухарем Казімежем) [60, с. 202; 653].

Залученість у міжкультурних контактах. Культурні запозичення

Яків Франк не тільки сам переймає культурні особливості тієї країни, у якій проживає, а й активно залучає до цього своїх прибічників. Після багатьох років, проведених у мандрах, у франківцях заледве можна було розгледіти єврейські риси. Навіть імператор Священної Римської імперії Йосиф II зауважив це при розмові з Яковом та його донькою Евою: «Цісар уперше в житті розмовляє з такими людьми: євреями, які вже перестали бути євреями...куди ж, власне, поділося їхнє єврейство? Його не помітно ні в їхньому вигляді, ні в манерах. Ці люди – звідусіль і нізвідки. Майбутнє людства» [60, с. 769]. Донька Якова більше була схожа на італійку чи іспанку, з вигляду Якова також неможливо визначити його походження. Єдине, чому ніколи не зраджував Яків, це турецький одяг, який робив його особливим на тлі

як провінційного Рогатина, так і європейського Відня: «Зеленувато-синій турецький плащ з фіолетовими аплікаціями робить його плечі ще ширшими. Парча виблискує на сонці. Ця людина здається павичем серед курей, рубіном серед простих камінців» [60, с. 544].

Тож, Східні фронтірні території в XVIII ст. стали місцем виникнення й активного поширення месіанських рухів, зокрема франкізму. Зародження месіанства Якова Франка та його широка популярність передусім на Західній Україні зумовлені тривалими очікуваннями, стражданнями унаслідок війн та посиленою вірою мешканців у диво, спасіння. Яків Франк О. Токарчук вирізняється з-поміж усіх героїв як своїм зовнішнім виглядом, так і поглядами. Його не можна віднести до якоїсь певної групи: він швидко адаптується до культури території, на якій проживає, за ним складно визначити, яке він має походження, його мова та віра нагадують печворк. Герой постійно виходить за культурні та особисті межі, що є скоріш не реакцією на вимушені обставини, а його сутністю. Тому Яків Франк О. Токарчук постає характерним представником Східного фронтиру.

Отже, у другому розділі нами було проаналізовано, як реалізується діалог культур у тексті роману «Книги Якова» О. Токарчук. Фронтірний простір, на якому розгортаються події, вплинув на мову, звичаї, побут франкістів. У єврейській секті переплелися культури Заходу та Сходу, переміщення фронтірними територіями лише посприяло збагаченню культурного досвіду героїв. Результатом цих процесів виступає повне розчинення єврейських рис і утвердження мультикультуралізму, що простежуємо на прикладі Якова Франка та його прибічників, жителів фронтірного простору.

РОЗДІЛ 3. АВТЕНТИЧНИЙ ТЕКСТ РОМАНУ ОЛЬГИ ТОКАРЧУК ТА ЙОГО ПЕРЕКЛАД УКРАЇНСЬКОЮ: РИСИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР

3.1. Переклад художнього тексту у світлі діалогу культур та міжкультурної комунікації

Переклад є одним з найважливіших інструментів для здійснення комунікативної діяльності та культурної взаємодії. Щоб адекватно передати зміст оригіналу, його ідею, перекладач повинен так відтворити текст мовою перекладу, аби він гармонійно поєднував у собі всі точки дотику учасників комунікації – мовний, соціальний і культурний пласти [17, с. 45].

Фактично перекладач є посередником у діалозі культур. І в цьому значенні «посередник» виступає не другорядною ланкою, а ключовою в ланцюгу автор-перекладач-читач. Результат перекладацької роботи є надзвичайно важливим для всіх сторін, оскільки від обраної перекладачем стратегії залежить у подальшому комунікація між адресантом та адресатом: як читачі сприймуть автора, чи зрозуміють його інтенцію, чи оцінять ідейно-художню фактуру тексту. У статті «Переклад текстів культури: адаптація чи антиадаптація?» В. Демецька демонструє, як некоректна стратегія перекладу (у її випадку адаптація) спричинює деформацію смислового й естетичного потенціалу автентичної змістоформи тексту культури. Досліджуючи різницю між перекладом і адаптацією, авторка доходить до висновків, що «адаптація й переклад репрезентують принципово відмінні види практичної діяльності, причому адаптація рівносильна руйнації та перекрученню джерельного тексту» [19, с. 23].

Родо-жанрові характеристики тексту є важливим фактором для перекладача у виборі стратегії. Якщо це поетичний твір, то задля збереження ритмомелодійного малюнка та метафоричної образності найчастіше використовується вільний переклад (наприклад, переклад-переспів). У історичному романі «Книги Якова» О. Токарчук перекладач не має такої волі, яку поетичному творі. Він повинен відтворити прагматичні завдання, що були

поставлені автором, на максимально можливому рівні еквівалентності, дотримуючись жанрово-стилістичних особливостей, тобто створити адекватний переклад. Тим паче, якщо цього вимагає не лише жанр, а й широкий історико-культурний контекст.

У праці «Загальна теорія перекладу та усний переклад» Р. Міньяр-Белоручев зазначає, що для адекватного перекладу перекладач має враховувати «й умови породження вихідного тексту, і умови сприйняття перекладного тексту, і соціальний статус комунікантів, і мовну ситуацію, і різні супроводжувальні явища, що входять до складного поняття комунікації з використанням двох мов, яка і є об'єктом науки про переклад» [43, с. 7].

Особливо гостро проблема адекватного перекладу постає в мультикультурних творах, у яких треба відобразити колорит, історичний бекграунд, специфічні елементи мови, регіону, релігії й т. д., тобто культур. У тексті культура набуває свого мовного вираження й існує як незалежна перекладна одиниця. У сучасному перекладознавстві її іменують по-різному: від «cultural words» П. Ньюмарка до «cultureme» К. Норда. Нерідко можна зустріти ще такі терміни як «cultural items» та «culturespecific concepts». Проте в українському перекладознавстві вкорінився термін «культурна реалія» [36, с. 23].

Прийнято вважати, що термін «реалія» в сучасному розумінні був запропонований Л. Соболевім у 1952 році. На його думку, реалія позначає побутові слова, які не знайшли свого відображення в мові інших народів, та має неперекладний характер [57, с. 51]. Р. Зорівчак у монографії «Реалія і переклад» переосмислює дефініцію Л. Соболева, розширює його та визначає реалію як моно- і полілексемну одиницю, що у своєму основному значенні містить етнокультурну інформацію, що є чужою в об'єктивній дійсності носія іншої мови [24, с. 58]. Але більш повне визначення терміну «реалія» дають С. Влахов та С. Флорін. У праці «Неперекладне в перекладі» вони аналізують здобутки тих, хто досліджував питання «реалій», і роблять висновок, що «це слова (і словосполучення), які називають об'єкти, характерні для життя

(побуту, культури, соціального та історичного розвитку) одного народу й чужі іншому; будучи носіями національного та/або історичного колориту, вони не мають точних еквівалентів в інших мовах, тож не підлягають перекладу на загальних умовах, вони вимагають особливого підходу» [15, с. 46]. Особливий підхід пояснюється безеквівалентним характером реалій, неологізмів, маловідомих імен та назв, тобто для них немає прямих відповідників у мові перекладу [29, с. 147–148].

Зважаючи на те, що перекладознавство та лінгвокраїнознавство – досить молоді дисципліни, на сучасному етапі існує проблема класифікації культурних реалій.

Повертаючись до об'єкта нашого дослідження, а саме до «Книг Якова», простежуємо, що реалії постають у цьому творі ключовим елементом і водночас каменем спотикання й для автора, й для перекладача відповідно. Як для О. Токарчук, так і для О. Сливинського було важко зобразити історію релігійного угруповання франкістів-сабатіанців на тлі Європи XVIII століття, оскільки ця тема досі потребує достатнього опрацювання як у Польщі, так і в Україні. Хоч зараз простежується тенденція поновлення інтересу до єврейського сегмента національних культур і в полоністиці, і в україністиці.

Зважаючи на перекладницькі труднощі, з якими зіткнулися автор і перекладач, ми вирішили для дослідження обрати ті класифікації, за посередництвом яких ми змогли б у практичній частині повноцінно простежити спосіб перекладу лінгвокультурологічних елементів.

На сучасному етапі найповнішою класифікацією, у якій цілісно представлена типологія реалій, вважається класифікація С. Влахова та С. Флоріна. Вона виглядає наступним чином [15, с. 50–78]:

1. Предметний поділ:

- а) географічні реалії (назви об'єктів з фізичної географії та метеорології, назви географічних об'єктів, ендеміки;
- б) етнографічні реалії (назви елементів одягу та взуття, кухня, побутові предмети, назви видів творчої діяльності, фольклорні елементи,

ритуальні обряди, свята, богослужіння, етніміми, одиниці виміру, одиниці валюти);

в) соціально-політичні реалії (адміністративно-територіальний устрій, органи та представники влади, суспільно-політичне життя, військові реалії).

2. Місцевий поділ – залежить від національної та мовної приналежності:

а) реалії в межах однієї мови:

- Свої реалії (лексика, що властива тільки мові оригіналу);
- Чужі реалії (запозичення, слова іншомовного походження).

б) реалії в площині двох мов:

- Зовнішні реалії (зарівно чужі для обох мов);
- Внутрішні реалії (лексика, що належить, наприклад, до мови оригіналу є чужою для мови-перекладу).

3. Часовий поділ – зважаючи на діахронію/синхронію:

а) сучасні реалії;

б) історичні реалії.

Усі названі вище типи культурних реалій відбивають мовну картину світу носіїв кожної культури. Вони містять у собі закодовані артефакти, що, по-перше, можуть бути не властиві культурній матриці інших народів, а по-друге, викликають труднощі в процесі міжкультурної комунікації, оскільки їх важко пояснити. Тож перекладачі вдаються до різних трансформацій, щоб у перекладі зберегти важливий культурний елемент. Не існує однієї лише правильної стратегії. Чимало дослідників пропонує власні способи передачі реалій мовою перекладу, але, у підсумку, можемо сказати, що їхні погляди в основному збігаються. Зокрема, у працях С. Влахова, С. Флоріна [15], В. Комісарова [29], Г. Томахіна [61], Л. Бархударова [2] можемо виокремити наступні прийоми:

а) транслітерація – передає графічну форму слова мови-оригіналу;

б) транскрипція – відтворює звукову форму слова мови-оригіналу;

в) калькування – відтворення комбінаторного складу слова чи

словосполучення;

- г) описовий переклад – прийом перекладу реалії за допомогою описового словосполучення;
- д) наближений переклад – застосування аналогії, подібних понять у мові перекладу;
- е) трансформаційний переклад – використання перекладацьких трансформацій, серед яких виділяють: конкретизацію, генералізацію, антонімічний переклад, транспозицію [1, с. 10].

Отже, перекладач, знаходячись на межі декількох культуросфер, має перенести культурні реалії художнього тексту в інше середовище, зробити їх доступними для носіїв іншого культурного коду. Спосіб, у який відбувається це перенесення, залежить від мети, поставленої перед перекладачем. І від шляху, який обере перекладач, залежить якість кінцевого продукту. Якщо перекладач буде керуватися найпростішою метою, тобто лише відтворенням сюжету, очевидно, що переклад не вирізнятиметься якістю, а читачі неодмінно зіткнуться з проблемами потрактування тексту. Перекладач, який лише механічно відтворює події, нехтуючи при цьому міжкультурними відмінностями, прирікає текст на смерть, а автора та його ідеї залишає незрозумілими й несприйнятливими для читачів. Якщо ж перекладач не ігноруватиме культурні особливості, то йому доведеться зберігати реалії, калькувати, а не адаптувати фразеологічні сполуки, які найпотужніше віддзеркалюють менталітет народу, звичаї та традиції, аби досягти максимальної точності в відображенні іншого культурного коду. При цьому важливим моментом є те, що автор повинен супроводжувати кожен реалію коментарем. Звісно, такий спосіб перекладу теж не ідеальний, оскільки в намаганні наблизити читача до культури іншого народу дещо втрачається художньо-естетичний аспект. Але якщо інтенція перекладача полягає у тому, щоб познайомити читача одночасно й з автором, і з культурою, яку він описує, відтворити стиль письменника й перекласти не окремі слова чи речення, а концепти, то на першому плані стоїть не просто функція повідомлення, а

функція національно-культурного обміну. Обраний роман О. Токарчук є плідним середовищем такого обміну.

3.2. «Книги Якова»: авторський текст та його переклад на стику культур

«Книги Якова» – масштабна за обсягом і наповненням праця. Ользі Токарчук знадобилося 6 років, щоб із вельми складного й неоднорідного матеріалу створити художнє ціле. Книга вийшла різноплановою та багатосаровою: тут переплітаються історичні, релігійні, культурні, географічні та мовні реалії. Авторка дала книзі таку ж об’ємну, розгорнуту назву, як і сама книжка. До цього в письменниці не було досвіду написання історичного роману чи біографій, тому вона «усе робила інтуїтивно» [75]. Незважаючи на такий підхід, центральна постать роману Яків Франк, один з найнеоднозначніших релігійних європейських діячів у XVIII ст., був обраний не випадково. Перекладач «Книг Якова» з польської українською О. Сливинський прослідкував певну тенденцію у виборі героїв О. Токарчук: «Майже всі герої та героїні Ольги Токарчук перебувають на якійсь межі національних культур, на межі релігії або на межі онтологічній» [52].

Хоч О. Токарчук не перша, хто пише про франкістів, але саме її твір, а також робота П. Мацейка, який став редактором цієї книги, викликали найбільший резонанс у культурному світі. До цього тема франкістів-сабатіанців була призабутою, якщо навіть не табуованою. Перша повість про це релігійне угруповання була написана німецькою мовою Ю. Брінкеном у 1825 році, проте рукопис не зберігся. У ній Ю. Брінкен описав діяльність секти та їхнього месію Якова Франка. Проте для широкого загалу цей рукопис був цікавий не тільки відвертими сценами або певними «дикунствами», а й тим, що в ньому згадується багато відомих імен, які мають коріння вихідців із франкістів. Сама О. Токарчук у розмові з К. Чижевським говорить про те, що довгий час було вигідно замовчувати про Франка усім сторонам: 1) ортодоксальним євреям, оскільки Яків Франк – єретик, на котрого було накладено херем; 2) полякам, бо Франк тільки вдавав, що повністю приймає

католицьку віру, насправді ж його погляди далекі від традиційних католицьких; 3) нащадкам послідовників Франка, бо вони асимілювалися, стали польськими міщанами, а така історія могла заплямувати їхню репутацію [75]. Вважається, що відома піаністка Марія Шимановська навіть просила Брінкена не публікувати рукопис, оскільки таке минуле її предків могло вплинути на майбутнє родини.

Можна по-різному трактувати постать Якова Франка, але більшість дослідників вважає, що він вчинив революцію – за відносно короткий проміжок часу зробив із бідних євреїв багатих, які потім на рівні з поляками будували міщанство в Польщі, робили відкриття, розвивали науку, культуру, зробили величезний вклад у те, що зараз називається *polszczyzna*. Як зазначає рецензент книги Пшемислав Чаплінські: «Месією був Яків Франк, котрий народився подільським євреєм, а помер польським аристократом» [71].

Звісно, такий масштабний культурний та релігійний пласт О. Токарчук не змогла б опрацювати та описати сама без додаткової літератури. У бібліографічних додатках до книги письменниця вказує всі джерела, без яких «Книги Якова» не здійснилися б. Авторка зазначає, що першою книгою, яка стала основою до написання, були «Нові Атени» Бенедикта Хмельовського, які вона прочитала в 1996 році. У той час Токарчук ще не мала наміру писати про Франка, вона збирала книги для власної колекції [77].

Вагомими працями, що допомогли написати книгу, стали двотомник Александра Краусгара «Франк і польські франкісти (1726–1816). Історична монографія» 1895 року, також укладена збірка оповідок Франка «Книга слів Володаревих. Езотеричні лекції Якова Франка». Однак найбільш широкий культурний та історичний контекст подав Павло Мацейко. Саме він став консультантом щодо питань юдаїзму та вчення Якова Франка. Його праця «*The Mixed Multitude: Jakub Frank and the Frankist Movement 1755–1816*» була опублікована саме в той час, коли Токарчук вже писала книгу, у 2011 році. Письменниця зазначає, що тема франкізму в контексті польської культури не достатньо опрацьована, тому надзвичайно зраділа появі досліджень

Мацейка [77]. Інші статті цього ж автора допомогли проникнути у суть франкізму, зрозуміти доктрину Шабтая Цві.

Другою працею, яку Ольга Токарчук охарактеризувала як фундаментальне джерело її книги, є робота Гершома Шолема «Єврейський містицизм». Гершом Шолем у своїх дослідженнях по-новому підходив до розгляду сабатіанського месіанізму, переоцінював значення багатьох релігійних рухів та їхній вплив на розвиток держав. Саме йому належить думка про те, яку значну роль відіграли колишні вихідці з франкізму для Польщі. Водночас Шолем не стримував емоції, коли писав про Франка, вважаючи його доктрину нігілістичною.

Допоміжним матеріалом для відтворення реалістичної картини подій часів Франка стали документи в праці Казімежа Рудніцького «Єпископ Каєтан Солтик (1715–1788)» за редакцією Шимона Ашкеназі. З неї було взято відомості про ритуальні вбивства та звинувачення в них. Львівський диспут Токарчук так точно зобразила завдяки книзі «Єврейський суд у Львівському архікатедральному соборі 1759 року» Гаудентія Пікульського.

Усі згадані джерела допомагали Токарчук опанувати лише культурний і релігійний пласти, що стосувався Якова Франка. Але, крім опрацювання друкованих матеріалів, важливим джерелом інспірації та поповненням матеріальної бази повинні були стати поїздки до України, де народився майбутній Месія. У 2009 році Токарчук поїхала на Поділля, але повністю розчарувалась через, по-перше, брак інформації, а, по-друге, через «хаотичну огидну пострадянську забудову ринків, руїни костелів і синагог, захарашені парки, недбало збудовані сучасні будинки культури, дороги, покриті асфальтом, з котрих виростала трава» [77]. Усе ж, незважаючи на розпач, авторка взяла себе в руки й продовжувала шукати. Вона побувала в селі Королівка на місцевих цвинтарях, у селі Фірлеїв (сучасна Липівка), де раніше жив ксьондз Хмельовський. Слідами франкістів Токарчук, крім України, побувала ще в Стамбулі на місцевих мальовничих ринках та в Офенбаху-на-Майні, де стоїть досі збережений Ізенбурзький замок – центр європейських

франкістів.

Як ми бачимо, щоб донести до польського читача культуру єврейських релігійних рухів, Ользі Токарчук довелося глибоко ознайомитися з культурою та історією. А що стосовно українського читача? Він має пройти аж через декілька етапи проникнення в інший (а може, свій) культурний контекст, оскільки «Книги Якова» – це книга про взаємодію єврейської культури з іншими культурами (польською, українською і т. д.), події якої розгортаються на кордонах Центральної Європи XVIII ст., описана польською мовою та перекладена українською.

Остап Сливинський протягом року перекладав «Книги Якова» українською. У інтерв'ю перекладач ділиться, що він надихався давньоукраїнськими текстами – Лазаря Барановича, Івана Величковського та ін., – щоб відтворити дух старих документів: «Співвідношення церковнослов'янської, розмовної української мови, полонізмів, латинізмів різне; різними є синтаксис, граматики, пунктуація. Кожен писав собі так, як хотів. Власне, в такий спосіб намагався відчутти дух цієї мови» [48]. Наукове редагування українського перекладу було зроблено істориком Віталієм Михайловським, який багато років досліджує історію Поділля та руських земель (Руського та Белзького воєводств) Польського королівства другої половини XIV–XVI століть, історичну географію Поділля. У промо відео до виходу українського перекладу «Книг Якова» Віталій Михайловський указав на творчий успіх письменниці в її зануренні в минулі часи: «Мені видається, що Ользі Токарчук вдалося у своїй книзі «Книги Якова» дуже вдало описати, чим є Річ Посполита у XVIII ст., якщо дивитися на це очима людини, яка потрапляє в пересічне містечко на території Руського воєводства. Цим містечком є Рогатин. Мені видається, що в даному випадку сила художнього слова набагато цікавіша, набагато переконливіша, ніж опаслі томи, які пишуть професійні історики» [14].

Загалом Видавничий дім «Темпора» дуже плідно попрацював над «Книгами Якова» в українському варіанті, проте не без втрат. На жаль, немає

всіх малюнків та схем, порівняно з польською книгою. Такі візуальні об'єкти сприяли б глибшому осмисленню оповіді. Ще один недолік українського видання – «правильна нумерація». Справа у тому, що в польському виданні сторінки пронумеровано зворотньо, а також заголовки вирівняні по правому краю. Токарчук пише, що таке оформлення було створене як жест поваги в бік книжок, написаних гебрейською.

3.3. Лінгвокультурологічні елементи «Книги Туману» у «Книгах Якова»

Уже у процесі дослідження ми зрозуміли, що просто зіставлення реалій польського тексту-оригіналу з українським перекладом – хибний шлях. Для «Книг Якова» замало перекладацького аспекту. Ця книга розказує про сплетіння кількох вір, соціокультурних і релігійних рухів, звичаїв, вірувань. Про те, що буде саме так, авторка попереджає ще в назві. Тому вважаємо, що фронтально-культурний дискурс є ключовим для сприйняття цього твору.

Здавалося б, Польща й Україна мають так багато спільного: географічна близькість, геополітичні перипетії, ідеологічний дискурс, мовна подібність. З першого погляду, здається, ніби все одне й те ж. Важко навіть зачепитися за культурні реалії, оскільки вважаєш їх спільними. Але це лише на перший погляд. Якщо ж зануритися глибше й детальніше розглянути питання, то бачимо, що, незважаючи на спільний культурний пласт, політичне минуле, географічне сусідство, усе чіткіше вимальовуються власні межі українськості та *polszczyzny*. Спробуємо показати це на матеріалі «Книги Туману»

Події першого розділу «Книги Туману» відбуваються в 1752 році в східних регіонах Речі Посполитої (територія сучасної України). Як зазначає історик, науковий редактор «Книг Якова» Віталій Михайловський, Річ Посполита XVIII ст. – це багатонаціональна держава, кордони якої простягалися від Гданська до Києва, від Кракова до Вільна. Але це лише на папері. Від давньої величі й могутності Речі Посполитої залишилася лише тінь [14]. Справді, хоч минуло 100 років, ще досі не забуті повстання Богдана

Хмельницького й погроми польської шляхти. Двовладдя на початку XVIII ст. між Августом II і Станіславом Лещинським, міжусобиці в сеймі, війна з Османською імперією, упродовж якої українські землі то переходили під турецький протекторат, то знову поверталися назад, Північна війна, що перетворила Річ Посполиту на прохідний двір для сусідніх військ: шведів, московитів, козаків Мазепи, саксонців, хвиля народних повстань («гайдамаччина») – усе це стало руйнівним для країни. Незабаром, у 1972 році, відбувся Перший поділ Речі Посполитої, а в 1795 році вона зовсім зникне з політичної карти світу на 123 роки.

Унаслідок геополітичних трансформацій на східних теренах Речі Посполитої проживало багато народів, які розмовляли різними мовами, вірили в різних богів і спілкувалися з ними у подібний, але в той же час відмінний спосіб (одразу спадає на думку вчення франкістів). До 1752 року українці, або ж русини, і поляки вже проіснували в одному культурному полі 200 років, і це тільки в складі Речі Посполитої, не говорячи про давніші інтерференції. Звісно, зважаючи на такий бекграунд, стає зрозуміло, чому так важко відділити в тексті насамперед польські культурні реалії від українських.

Спираючись на класифікацію реалій С. Влахова та С. Флоріна [15], ми звернули увагу на такі групи об'єктів, представлені Ольгою Токарчук у її творі:

Географічні реалії

Усі східні міста, села, річки, описані в «Книзі Туману», є спільними географічними поняттями для поляків і українців. Тому перекладач орієнтувався на українську традицію написання населених пунктів, перенісши їх з польської площини. Наприклад: «міста: Rohatyn – Рогатин, Żytomierz – Житомир» [27, с. 19].

Цікаво, що до деяких назв сіл у перекладі міститься примітка від наукового редактора про сучасну назву та місцезнаходження. Наприклад: «Фірлеїв – тепер с. Липівка Рогатинського району Івано-Франківської області» [60, с. 11], «Лянцкорунь – с. Зарічанка Чемеровецького району Хмельницької

області» [60, с. 47], «Скригилівка – с. Скригалівка Фастівського району Київської області» [60, с. 69]. Це сприяє формуванню в сучасного українського читача уявлення про згадані у книзі топоси як про близькі й навіть рідні, а історію, що розгорталася на теренах цих сіл, міст, і містечок, як історію України – майже або й зовсім невідому цьому читачеві. Історію, що стосується нас безпосередньо.

Зовнішні реалії ж (однаково чужі для обох мов) по-різному передаються в польському та українському варіантах. Моравські міста (сучасна Чеська республіка) Токарчук писала в оригіналі, не вдаючись до транслітерації польською *Brünn, Žlin i Prešov*. У свою чергу Сливинський у перекладі подає українську транслітерацію: *Брюнн, Злін і Пряшів*. Таку ж тенденцію простежуємо і в передачі назв давніх річок, що витікали з райського саду, за Старим Заповітом. Токарчук подає давні назви *Gebon, Philon, Euphrates* і *Tygris*, а Сливинський транскрибує українською «Гіхон, Фісон, Єфрат, Тигр» [60, с. 17].

Етнографічні реалії

1) Імена

Протягом усієї книги імена стають знаками етнокультурної й релігійної приналежності героїв, за якими чітко видно, хто є українцем, поляком чи євреєм (маємо на увазі події до зміни євреями імен на польські). Отже, тут присутні й власне українські імена, наприклад, *Грицько*, з перекладом яких не виникло труднощів. Навіть візуально в оригіналі Токарчук бачимо, як ім'я *Hryśko* виділяється серед польського тексту.

Так само й власне польські імена та прізвища виділяються на фоні українського перекладу: *Mikołaj Dembowski* – *Миколай Дембовський*, *Katarzyna Kossakowska* – *Катажина Коссаковська*, *Elżbieta Drużbacka* – *Ельжбета Дружбацька*. Сливинський їх транскрибував для того, щоб читачеві з першого погляду було зрозуміло, хто постає перед ним, зважаючи на багатогеройність «Книг Якова», це питання є актуальним.

Екзотичними й для польського, і для українського тексту постають

єврейські імена: *Chaja* – *Хая*, *Mosze* – *Моше*, *Chajkele* – *Хайкеле*. Остап Сливинський не адаптує їх, залишаючи в органічному вигляді. Особливо це простежується в імені *Salomon* – *Саломон*, яке має стандартний український відповідник *Соломон*, або *Mosze* – *Моше*, що має варіанти *Мойсей*, *Мосей*, *Мусій* і т. д.

До імен варто було б також додати ввічливі форми звертання. Наприклад, польські звертання «*asindziej*» і «*asindziejko*». Це давні скорочені форми, що походять від «*asan dobrodziej*». У польському словнику PWN Кристина Длугош-Курчабова зазначає, що етимологія цих виразів сягає слова *пан*, яке ще від XIV ст. зазнає редукації й трансформації в такі новотвори: *asan*, *aspan*, *acan*, *acpan*, *aćpan*, *waćpan*, *waśćpan*, *waszmość* [74]. Сливинський знайшов відповідники до цих скорочених звертань: «*мосьпане*» та «*мосьпані*», що є типовою формою звертання, яка походить від милостивий пане добродію [56, с. 809]. Вважається, що так зверталися до представників шляхи на українських землях за часів Козацької держави та Речі Посполитої [62].

Заслугують на увагу також специфічні звертання до високодуховних осіб, наприклад: *Mości Dobrodzieju* – Боголюбивий отче, *Waszej Eminencji* – Ваше Преосвященство.

Найбільше зацікавлення викликає епізод на початку твору, коли на базарі в Рогатині Рошко, візничий ксьондза Хмельовського, звертається до людей, щоб вони розійшлися й пропустили їх, словами: «*Na bok, ludynu!*» (у польському оригіналі) і «*Набік, ментшин*» (в українському перекладі з приміткою «люди (їдиш)») [60, с. 13]. У тексті немає позначки, ким за національністю є Рошко. Можемо лише за ім'ям встановити, що Рошко походить від німецького *Roh* і було досить поширеним на польських територіях від XV ст., тож, можливо, Рошко був поляком. У польському варіанті слово «*ludynu*» нав'язує до руської мови, тобто Рошко звертається насамперед до русинів, які є корінним населенням Рогатина. У перекладі ж Сливинського їдишське слово «*ментшин*» наштовхує на думку, що звертаються до євреїв.

2) Етнокультурна ідентичність

У першому розділі в основному немає специфічних або ж важких для перекладу номінувань етнокультурної приналежності чи ідентичності, однак зупинимось на декількох.

Одразу ми звернули увагу на поняття для називання єврейського народу. Починаючи з перших сторінок оригінального тексту, постійно вживається слово «Żydzi», яке є усталеним, повністю нормативним з нетральною конотацією в польській мові. Однак в українській мові слово «жид» на сучасному етапі має негативну конотацію. Паралельне існування двох термінів «жид» та «єврей», а також набуття першим негативного забарвлення на території України почалося від кінця XV ст. У статті історика Євгена Наконечного «Жиди чи євреї? Текст галицького мовознавця та історика 1996 року» подається причина, чому так сталося: «Під кінець 15-го століття на слов'янському Сході євреї почали ширити юдаїзм, і Православна Церква в Україні назвала його «єресь жидовствующих»». Потім автор продовжує: «Так з України – через назву "єресь жидовствующих" – польське слово "жид" дісталось і в Московщину. Тому що ця секта (єресь) серед християн була в приниженні, то через неї і слово "жид" на всьому слов'янському Сході (Україна, Білорусь, Московщина) набрало тоді принизливого значення, а достойним словом було "єврей", бо воно так звучить у мові Св. Письма (старослов'янській)» [45]. Таким чином, нейтральне досі для українців слово жид стало асоціюватися з лукавим та нечистим, з сектою. Це слово зустрічаємо також у текстах українських письменників XIX ст.: українці в основному в негативному ключі трактували жидів як скупих багатіїв, що тримали шинки, могли дати гроші в позику, але все це вони отримували нечесним способом [38]. Наприклад, у корпусі текстів Михайла Коцюбинського маємо такі випадки використання слова «жид»: «Клятий жид продав мені попсовані, – сміється Карпо», «Розгнівається та не позичить грошей, а в жидів і за такий процент не знайдеш», «Я краще козидоїтиму жидам, а не буду їсти його хліба» [30]. Тож, зважаючи на те, як міцно закріпилася негативна конотація слова «жид» в українській культурі, Остап Сливинський у перекладі подає

нейтральне «єврей».

Ще одна національність, яка привернула нашу увагу в книзі, це вірмени. В українській мові немає протиріч у цьому питанні, слово «вірмени» – єдине для позначення вірменського народу в нашій культурі. Що й відповідно бачимо в перекладі Сливинського. Чого не скажеш про польську мову. Досі існує дискусія, як правильно називати вірмен – «*Ormianie*» або «*Armeńczycy*». Неспроста в оригіналі Токарчук маємо варіант «*Ormianie*», оскільки це слово використовується на позначення вірмен, які давно проживали на території Польщі (зокрема в Речі Посполитій). А ось мешканців сучасної Республіки Вірменія іменують «*Armeńczycy*».

3) Напої

У «Книзі Туману» під час приготування до весілля та зустрічі ксьондза Хмельовського з пані Дружбацькою згадується чимало алкогольних напоїв. Наприклад, традиційна для України назва напою «*gorzalka*» і «*gorzalka*» в оригіналі. Для Сливинського навряд чи були проблеми в перекладі цього слова, оскільки впродовж віків воно не зазнавало трансформацій, на відміну від польського «*gorzalka*». Раніше так називався спиртний напій, допоки слово «*wódka*» вийшло за рамки суто медичного терміна на позначення настоянки лікарських трав. Уже в XVII ст. «*gorzalka*» і «*wódka*» стали синонімами. У сучасній польській мові використовується лише слово «*wódka*». Цікаво, що, зважаючи на лідерські позиції використання поляками слова «*wódka*», Токарчук обрала саме форму «*gorzalka*», очевидно, врахувавши регіональні особливості.

Ще однією особливістю є традиційний напій, відомий ще з часів Київської Русі, *trójniak*. Це медовий напій, який складається з однієї частини меду та двох частин води. Залежно від пропорції напої називалися «*півторак*», «*двойняк*», «*третьак*». Остап Сливинський подав український варіант напою *третьак* без транслітерації.

Однак не всі напої, зазначені в книзі, мають прямі аналоги в українській мові. Наприклад, популярне на польських теренах у XVI–XVIII ст. вино, що

походить з Угорщини, польською називається «*węgrzyn*». Відповідника в українській мові немає, тому для перекладу використовується описова конструкція «угорське вино».

Стилізацію під XVIII ст. простежуємо і в польському, і в українському варіанті в парі *kaffa* – *кофій*. Авторка та перекладач зберегли слова давнішого походження, не використовуючи сучасне «кава» і «*kawa*».

4) Їжа

Під час того, як ксьондз Хмельовський ходить по рогатинському ринку, бачимо описи безлічі крамниць та пекарень. Одна з єврейських крамниць була обвішана *байгелями* (в польському оригіналі «*bajgle*»). У перекладі ж поруч з цим словом зазначена примітка «випічка круглої форми з діркою, поширена серед східноєвропейських євреїв» [60, с. 15]. Дуже вдало подана примітка, оскільки в сучасного читача «байгли» або «бейгли» асоціюються переважно з американським/європейським фастфудом. Саме слово у перекладі з їдиш означає «коло». Марчін Гадоха, доктор Краківського педагогічного університету, стверджує, що існує документ єврейського поселення в Кракові 1610 року про видавання безкоштовних байглів кожній жінці, яка народила дитину [73]. Уже в XVII–XVIII ст. булочка стає дуже популярною в польській кухні.

Наступний приклад пов'язаний з українсько-польською кухнею. У реченні «*Zupa jest gęsta, warzywna i na dodatek pływają w niej kluski*» бачимо слово «*kluski*», відомі українцям як кльоцки, клюски або галушки. Остап Сливинський переклав це поняття шляхом генералізації: «Суп густий, овочевий, та ще й з локшиною» [60, с. 74].

Найбільше здивування викликав переклад епізоду, де Еліша Шор у бет-мідраші порівнює горіхи. У оригіналі зазначено «*są naprawdę ogromne, prawie jak brzoskwinie*». «*Brzoskwinie*» польською значить «персики». У перекладі ж Сливинський пише «справді велетенські, завбільшки з абрикоси». Ми не можемо точно пояснити причину, чому перекладач вирішив замінити персики на абрикоси. Можливо, вбачав у персиках екзотику, що не була притаманна

українському регіону.

5) Одяг і взуття

На початку твору Еліша Шор постає перед ксьондзем Хмельовським як «чоловік у довгому вовняному халаті» [60, с. 21]. Польською ж маємо «*mężczyzna w długiej wełnianej sukni*». Бачимо, що О. Токарчук обрала давній, а О. Сливинський – сучасний варіант назви цього предмета одягу. Сукня як елемент жіночого гардеробу еволюціонувала з накидок та плащів і навіть зберегла їхню назву. Справжній бум «халатів» у європейському суспільстві стався в XVII ст., коли їх привезли з Туреччини. На відміну від азійських традицій, для європейців цей предмет одягу втратив ритуальне значення «почесної сукні», тому халат вдягали вдома. Там же у тексті маємо ще один предмет домашнього вжитку – «*pantofle*». Раніше в польській мові це слово означало м'яке кімнатне взуття без задньої частини, тобто капці. Згодом воно розширилось і тепер «*pantofle*» позначають туфлі. На Західній Україні пантофлі теж є поширеним словом. Тож у перекладі О. Сливинський зберігає його в первісному, транслітерованому стані, зважаючи на регіональні особливості: «На ногах в нього вовняні шкарпетки й чорні пантофлі» [60, с. 21].

Зберігаються польські реалії також при перекладі слова «*surdut*». Серед переліку одягу «спідниці, сорочки, фартушки, чепчики, хустки, мереживні манжети, жабо, сурдути й корсети» [60, с. 36] бачимо «*сурдут*» – застарілий варіант польського походження для французького слова «*сюртук*», яке існує дотепер в українській мові.

Крім перекладу слова «*сюртук*», у цьому фрагменті ми також звернули увагу на ще один елемент одягу – «*halka*». У перекладі бачимо «*спідниці*», однак польське «*halka*» – не просто спідниця, а саме вид нижньої білизни. Це нижня спідниця, яку носили під одягом. Прямого еквівалента слову «*halka*» в українській мові немає, однак, вважаємо, що шляхом генералізації варто було б уточнити про яку спідницю йде мова.

6) Кольори

В оригіналі та перекладі спостерігаємо еквівалентне відтворення назв

кольорів. Однак, у «Книзі туману» нами було знайдено один випадок семантичного відходу тексту перекладу від оригіналу. У фрагменті «*Jest dzień targowy i łososiowa karetą na resorach ozdobiona miękkim złotawym ornamentem...*» бачимо, як Токарчук подає карету лососевого кольору, у перекладі ж простежуємо карету вже коралового кольору «сьогодні – торговий день, і коралового кольору карета на ресорах, оздоблена м'яким золоченим візерунком...» [60, с. 32]. Здавалося б, ніби кольори однакові, лише передані з різних точок зору, однак лососевий колір має більше помаранчевого відтінку, а кораловий – рожевого. Можемо висловити припущення, що О. Сливинський переклав колір як «кораловий», маючи на увазі «коралі», тобто намисто червоного кольору, традиційний елемент українського вбрання. Можливо, перекладач навмисно підібрав цей відтінок, що природніше вписується в українські реалії, ніж лососевий.

Суспільно-політичні реалії

1) Посади

Майже всі польські релігійні чини були відтворені шляхом транслітерації, по-перше, задля збереження католицьких реалій на українських теренах, по-друге, через те, що в загальній українській традиції (маємо на увазі православ'я) не існує таких посад. Простежуємо це в наступних перекладах: «*ksiądz*» – «ксьондз» (католицький священник); «*dziekan*» – «декан» (у значенні архіпресвітер, старший священнослужитель у католицькій церковній ієрархії); «*bernardyn*» – «бернардин» (член католицького чернечого ордену); «*koadiutor*» – «коад'ютор» (титулярний єпископ, що допомагає єпископу в конкретній єпархії); «*nuncjusz*» – «нунцій» (дипломатичний представник Папи Римського). Простежуємо таку ж тенденцію при перекладі єврейських чинів, наприклад: «*rabin*» – «рабин», «*ребе*» (духовний лідер єврейської громади).

2) Інституції

У кінці «Книги Туману» бачимо, як Зелік пише «листи – до родичів, до єврейських громад, до рабинів, до Сейму чотирьох земель» [60, с. 91]. У примітках науковий редактор подає, що Сейм чотирьох земель – головний

орган самоврядування євреїв Речі Посполитої. Українською цей орган має декілька варіантів: «Ваад євреїв Корони, Рада чотирьох земель, Сейм Жидівський» [27]. Для перекладу Сливинський обрав скальковану форму Сейм чотирьох земель від польської назви *Sejm Czterech Ziem*.

Ще одна єврейська інституція, що є в першому розділі та слугує назвою одного з підрозділів, це бет-мідраш. Оскільки ця реалія незнайома для пересічного читача, науковий редактор так само залишає примітку: «бет-мідраш» – «дім науки», місце для вивчення святих книг, насамперед Тори і Талмуду» [60, с. 52]. В Електронній єврейській енциклопедії бачимо, що, хоч бет-мідраш і знаходився одного часу в будівлі синагоги або поруч з нею, однак не варто плутати ці дві інституції. На відміну від хедера (єврейської релігійної початкової школи) та єшиви (вищого релігійного навчального закладу), бет-мідраш – це місце, де будь-який член общини в суботу або в інший час, вільний від роботи, міг займатися вивченням Святого Письма [32]. Справді, специфічна й важкоперекладна реалія для польської та української культури, тому авторка та перекладач залишили її у транслітерованому стані – «*bet midrasz*» та «*бет-мідраш*» відповідно.

На підставі проведеного лінгвокультурологічного дослідження «Книги Туману», першого розділу «Книг Якова», можемо зазначити, що в основному Остапові Сливинському вдалося зберегти культурні реалії, не втративши при цьому початкової мети – відтворити польський текст українською мовою про спільне існування на окраїнах Речі Посполитої польського, русинського та єврейського світів.

ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження зроблено такі узагальнення:

1. Культура, культурні нашарування формують характер людського мислення. Особливу роль відіграють твори, зокрема мистецькі, оскільки постають у ролі предметних реалізацій культурних зрізів, на основі яких формується розуміння про певне явище. Текст має здатність не лише відтворювати інформацію, але й продукувати нові смисли, тим самим творити нову культуру, тому зв'язок між культурою та літературою має комплементарний характер.
2. Чимало дослідників займалися питанням «діалогу», розглядаючи його у межах різних сфер науки – від філософії до літературознавства. На кращих зразках мистецтва М. Бахтін, Ю. Лотман, В. Біблер та ін. показують масштабність феномену діалогізму, його цінність для людства в цілому. Вони доводять, що саме в процесі безкінечного розгортання й формування все нових і нових смислів у спілкуванні з іншими культурами або ж відносно себе й полягає діалог культур. Простором, де він виявляється особливо інтенсивно, є фронтири. Під час перекладу твору іншою мовою саме феномен культурного діалогізму націлює перекладача на успіх у процесі пошуку мовних і художніх ресурсів для забезпечення сприйняття твору новими іншокультурними реципієнтами.
3. Останнім часом у гуманітаристиці активізуються дослідження, присвячені пограничній тематиці. У науковому дослідженні ми спираємося на *frontier studies*, оскільки для аналізу культурних аспектів, зображених у тексті роману О. Токарчук, важливою є не так фактична лінія кордону, як зона, де простежується інтенсивна взаємодія різних культур, де реалізується діалог культур (що відрізняє цей напрямок від *border i boundary studies*).
4. З точки зору *frontier studies* центрами міжкультурної взаємодії виступає «периферія» культурних та фактичних кордонів. Фронтири є зоною накладання геополітичних, етно-національних інтересів та соціально-економічних протиріч, місцем, де, перетинаючись між собою, співіснують

різні культурні коди, заховані в мовленні, зовнішньому вигляді, кухні, традиціях. У романі яскравим приладом такого фронтиру є Східна Річ Посполита (сучасна Західна Україна).

5. Численні подорожі та безпосереднє існування на фронтірі впливають на культуру та мову франкістів. Пристосованість до різного культурного середовища стала основою вчення Якова Франка. Прийняття ісламу та християнства сприяло покращенню соціального та майнового статусу євреїв, закріпило права правовірних у європейських державах, стало підґрунтям для формування єврейської еліти в європейському світі. Попри зовнішню мультикультурність, всередині секта залишається все такою ж закритою групою, у якій діють таємні правила та проводяться містичні обряди, яких наступні покоління навряд чи будуть дотримуватися, оскільки вони все більше схиляються до культурно-національного оточення автохтонів і зберігають мінімальний зв'язок з єврейським корінням.
6. Разом з історією про перехід франкістів від однієї культури та мови до іншої О. Токарчук описує процеси, що відбуваються з мовами колонізаторів (польською), колоністів (іврит, їдиш) та колонізованих (руською) на європейській фронтірній зоні XVIII ст. З одного боку, зображуються євреї, що піддалися впливові культурам, території яких колонізували, та поляки, що одночасно тяжіють до латини та французької. З іншого ж боку, – русини, що пристосовуються до оточення та послуговуються мовами сусідніх етносів задля вирішення щоденних питань.
7. Зародження та активне поширення месіанства Якова Франка насамперед у Західній Україні є наслідком внутрішньої та зовнішньої кризи, незадовільного рівня життя мешканців віддаленого від центру регіону, Східної Речі Посполитої, які все більше тяжіли до містики, у якій намагалися віднайти позитивні прогнози для свого подальшого життя. Яків Франк у романі постає нетиповою особистістю, і разом з тим показовою для Східного фронтиру.

8. До поняття реалій ми звернулися в роботі з огляду на важливість комплексного висвітлення процесу міжкультурної комунікації між польським текстом-оригіналом «Книги Якова» та його українським перекладом, а також актуальність питання в перекладознавстві та споріднених галузях науки. Попри велику кількість досліджень, визначень поняття «реалій», їхніх класифікації, стратегій перекладу, ця тема досі залишається важливою та відкритою для нових наукових пошуків. У роботі ми спиралися на погляди С. Влахова та С. Флоріна, які під реаліями розуміли властиві для одного народу та чужі для іншого об'єкти, що мають етнокультурний, історичний, національний характер та вимагають особливого підходу в перекладі. Адекватно передані культурні реалії забезпечують доступність прочитання носіями іншого культурного коду художнього тексту таким, яким він був задуманий автором.
9. У роботі було проаналізовано географічні реалії (назви населених пунктів, річок, країн), етнографічні реалії (імена, національності, їжа, напої, одяг та взуття, кольори) та суспільно-політичні реалії (посади та назви інституцій). Шляхом вивчення змісту окремих культурних реалій, відбитих в оригінальному тексті й перенесених у переклад українською мовою, нам вдалося дослідити підстави діалогу культур, що виявляється між польським оригіналом «Книг Якова» Ольги Токарчук та українським перекладом О. Сливинського.
10. «Книги Якова» як літературний текст є надзвичайно цінним і цікавим культурним явищем, що розкриває причини, підстави й результати діалогу та взаємодії культур на перетині чотирьох – єврейського, польського, турецького, українського, – етно-релігійних світів, що існують у кордонах Речі Посполитої. Переклад роману українською мову чітко транслює фронтірний характер подій і образів твору Ольги Токарчук. За всієї змістової складності та часової віддаленості представленої на його сторінках історії книга якнайкраще ілюструє те, що взаємодія і взаємообмін культур завжди співвідносяться з реальними життєзабезпечувальними потребами цілих

народів. Процеси культурної взаємодії впливають на долі, вчинки, свідомість, ідентичність, спосіб життя цих народів і їхніх окремих представників, так само й на політику й економіку держав, а також, що безперечно, на їхній цілий гуманітарний ландшафт.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абабілова Н. Відтворення реалій як перекладознавча проблема. *Наукові записки*. 2014. № 3. С. 9–13.
URL: http://lib.ndu.edu.ua/dspace/bitstream/123456789/564/1/270_Naykovi_zapiski.pdf (дата звернення: 11.04.2021).
2. Бархударов Л. Язык и перевод. Вопросы общей и частной теории перевода. Москва : Международные отношения, 1975. 240 с.
3. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва : Худож. лит., 1975. 504 с.
4. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. Москва : Искусство, 1979. 424 с.
URL: http://philologos.narod.ru/bakhtin/bibler_dial.htm (дата звернення: 15.10.21).
5. Библер В. Діалог культур. Філософія. *Психологія і суспільство*. 2015. №3. С. 117–118.
URL: [http://library.wunu.edu.ua/images/stories/naukovi%20zhurnaly/psychologia%20i%20suspilstvo/2015/3_2015_\(61\).pdf](http://library.wunu.edu.ua/images/stories/naukovi%20zhurnaly/psychologia%20i%20suspilstvo/2015/3_2015_(61).pdf) (дата звернення: 23.10.2021).
6. Библер В. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры (На путях к гуманитарному разуму). Москва : Гнозис, 1991. 176 с.
7. Библер В. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. Москва : Русское феноменологическое общество, 1997. 423 с.
8. Библер В. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. Москва : Политиздат, 1991. 299 с.
9. Білик О. Діалогова концепція культури як основа соціалізації іноземних студентів в освітньо-культурному середовищі вищого навчального закладу. *Новий Колегіум*. 2015. № 4. С. 38–43.
URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/NovKol_2015_4_10 (дата звернення: 18.04.21).
10. Богуславская С. Диалог в трудах М. М. Бахтина. *Вестник Оренбургского государственного университета*. 2011. № 7 (126). С. 17–23.
URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dialog-v-trudah-m-m-bahtina/viewer> (дата звернення: 11.10.2021).
11. Верменич Я. Теоретико-методологічні детермінанти дослідження кордонів та

- пограничного простору. *Український історичний журнал*. 2020. №5. С. 130–146.
URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/179859/12-Vermenych.pdf?sequence=1> (дата звернення: 27.11.2021).
12. Виноградов В. Введение в переводоведение (общие и лексические вопросы). Москва : Издательство института общего среднего образования РАО, 2001. 224 с. URL: <http://www.helpforlinguist.narod.ru/VinogradovVS/VinogradovVS.pdf> (дата звернення: 06.04.2021).
13. Віталій Михайловський зачитує уривок з «Книг Якова» польською і українською. *YouTube*. 2020. 7 квіт. URL: <https://youtu.be/embTbFdeCUc> (дата звернення: 21.04.2021).
14. Віталій Михайловський про Річ Посполиту XVIII століття на сторінках «Книг Якова» Ольги Токарчук. *YouTube*. 2020. 11 черв. URL: <https://youtu.be/OIgzNJmXhPo> (дата звернення: 21.04.2021).
15. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. Москва : Международные отношения, 2009. 360 с. URL: http://samlib.ru/w/wagapow_a_s/vlahovdoc.shtml (дата звернення: 06.04.2021).
16. Водотика Т. Теорія фронтиру та її пізнавальні можливості у контексті історичної регіоналістики. *Регіональна історія України. Збірник наукових статей*. 2012. Вип. 6. С. 101–114. URL: http://history.org.ua/JournALL/regions/regions_2012_6/8.pdf (дата звернення: 27.10.21).
17. Горай М. Переклад як спосіб розуміння культурної ідентичності в умовах міжкультурної комунікації. *Міжкультурна комунікація і перекладознавство: точки дотику та перспективи розвитку* : зб. тез доп. міжн. наук.-практ. інтерн. конф., м. Переяслав-Хмельницький, 15 берез. 2019 р. м. Переяслав-Хмельницький, 2019. С. 45–47. URL: <https://inlnk.ru/qVRyV> (дата звернення: 06.04.2021).
18. Гусейнов А. Диалог культур: возможности и пределы. *Диалог культур и партнерство цивилизаций*: VIII Международные научные Лихачевские

- чтения., м. Санкт-Петербург, 22–23 мая 2008 р. м. Санкт-Петербург, 2008. С. 65–70.
URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2008/00_pl/2008_pl_doc04.pdf
(дата звернення: 27.10.21).
19. Демецька В. Переклад текстів культури: адаптація чи антиадаптація. *Навчати вчитися перекладу* : монографія. Суми, 2015. С. 23–27.
URL: <https://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream-download/123456789/42327/1/pereklad.pdf;jsessionid=6860E1C0852EAC6B02EB9045B3F85B04> (дата звернення: 11. 04. 2021).
20. Демирчян М. Диалог культур в современных условиях. Ереван : Издательство ЕГУ, 2015. 108 с. URL: http://publishing.yసు.am/files/Dialog_kultur.pdf (дата звернення: 15.10.21).
21. Доманский В. Диалог культур и диалог в культуре при изучении литературы. *Вестник Томского государственного университета*. 1999. №268. С. 106–110
URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dialog-kultur-i-dialog-v-kulture-pri-izuchenii-literatury/viewer> (дата звернення: 16.10.21).
22. Дубініна В. Герменевтика Х.-Г. Гадамера як філософія мови. *International Academy Journal Web of Scholar*. 2020. №5 (47). С. 60–64.
23. Золян С. Юрий Лотман о тексте: идеи, проблемы, перспективы. *Новое литературное обозрение*. 2016. № 3. С. 63–96.
URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/139_nlo_3_2016/article/11958/ (дата звернення: 13.09.2021).
24. Зорівчак Р. Реалія та переклад (на матеріалі англомовних перекладів української прози). Львів : Вид-во при Львівському університеті, 1980. 216 с.
25. Кандель Ф. Евреи России. Времена и события. История евреев Российской империи. Москва : Мосты культуры, 2014. 800 с.
URL: https://royallib.com/read/kandel_feliks/ocherki_vremen_i_sobitij_iz_istorii_rossijskih_evreev_tom_1.html#472024 (дата звернення: 28.01.2022).

26. Козак А. Поняття «культура» у контексті феноменології міжкультурної комунікації. *Наукові праці ДонНТУ. Серія: педагогіка, психологія і соціологія*. Вип. 9 (191). С. 35–38.
URL: <http://ea.donntu.edu.ua/bitstream/123456789/24021/1/kozak.pdf> (дата звернення: 28.09.2021).
27. Козоріз В. Лінгвокультурологічні реалії «Книг Якова» О. Токарчук у перекладі роману українською. *Студентські наукові студії: Молодіжний науковий журнал*. 2021. Вип. 42 (86). С. 16–20.
URL: <https://eu.docs.wps.com/l/sINz66Oow9fHxjgY> (дата звернення: 05.01.2022).
28. Колінько М. Розвідки культурного порубіжжя: border, boundary, frontier studies. *Схід*. 2017. №2. С. 91–95.
29. Комиссаров В. Теория перевода (лингвистические аспекты). Москва : Высшая школа, 1990. 253 с. URL: <https://gigabaza.ru/doc/57872-pall.html> (дата звернення: 11.04.2021).
30. Корпус текстів Михайла Коцюбинського.
URL: <http://corpora.donnu.edu.ua/bonito/run.cgi/view?q=q%5Bword%3D%22%D0%B6%D0%B8%D0%B4%22+%7C+lemma%3D%22%D0%B6%D0%B8%D0%B4%22%5D;fromp=1;corpname=brojko&refs=doc&iquery=%D0%B6%D0%B8%D0%B4;navpos=next2> (дата звернення: 06.05.2021).
31. Кочан В. Феномен пограниччя у соціокультурному вимірі : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03. Сімферополь, 2008. 19 с.
32. Краткая еврейская энциклопедия : в 11 т. / ред. изд.: И. Орен (Надель), М. Занд. Иерусалим : Кетер, 1976–2005. URL: <https://eleven.co.il/judaism/traditional-education/10608/> (дата звернення: 06.05.2021).
33. Кривицька О. Дискурс пограниччя в соціокультурних дослідженнях: теоретико-методологічні аспекти. *Наукові записки ІПЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2015. Вип. 4. С. 173–197.
URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/kryvytska_dyskurs.pdf (дата звернення: 15.10.2021).
34. Кримський С. Культура розкриває внутрішню безмежність

- людини. *Культурологічна думка*. 2009. №1. С 18–26.
 URL: https://www.culturology.academy/wp-content/uploads/KD1_Krymskyi.pdf
 (дата звернення: 05.10.2021).
35. Кропивко І. Трансгресія і фронтір в культурі й літературі постмодерну. *STUDIA WSCHODNIOSŁOWIAŃSKIE*. 2018. Т. 18. С. 15–37.
36. Кузенко Г. Культурологічний аспект перекладу у міжмовній комунікації. *Міжнародний науковий журнал «Інтернаука»*. 2017. Т. 2, Вип. 2. С. 22–26.
37. Лекція «Судьбы Саббатинского движения» Марк Гондельман *YouTube*. 2015. 26 лип. URL: <https://youtu.be/W28eeMPSubo> (дата звернення: 28.01.2022).
38. Лекція Мирослава Шкандрія «Як зображували євреїв в українській літературі». *YouTube*. 2021. 4 січ. URL: <https://youtu.be/NZk2-zFydAM> (дата звернення: 09.05.2021).
39. Лже-мессия на еврейском небосводе. *YouTube*. 2021. 8 фебр.
 URL: <https://youtu.be/vzmiUH17QBU> (дата звернення: 10.01.2022).
40. Липич Т. Диалог как форма взаимодействия культур. *Научный результат. Серия: Социальные и гуманитарные исследования*. 2014. Т. 1. №1(1). С. 63–69.
 URL: http://rrhumanities.ru/media/humanities/2014/1/Lipich_Dialog_kultur.pdf
 (дата звернення: 14.11.2021).
41. Лотман Ю. Внутри мыслящих миров: Человек-текст-семиосфера-история. Москва : Языки рус. культуры, 1996. 464 с.
42. Лотман Ю. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн : Александра, 1992. 479 с. URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm> (дата звернення: 15.10.21).
43. Миньяр-Белоручев Р. Общая теория перевода и устный перевод. Москва : Воениздат, 1980. 237 с.
44. Мормуль О. Диалог как фактор коммуникативного процесса. *Культура народов Причерноморья*. 2004. № 50. Т. 2. С. 173–175.
 URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/74409/45-Mormul.pdf?sequence=1> (дата звернення: 18.10.21).

45. Наконечний Є. «Жиди чи євреї? Текст галицького мовознавця та історика 1996 року». *Історична правда*. 2012. 28 лист.
URL: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2012/11/28/101907/> (дата звернення: 05.05.2021).
46. Оводова С. Диалог культур: объяснительные возможности постколониальной оптики в философии культуры. *Вестник Томского государственного университета*. 2018. № 46. С. 86–94.
URL : http://journals.tsu.ru/uploads/import/1795/files/46_086.pdf (дата звернення: 18.04.21).
47. Олійник Т. Поняття «культура» у сучасному перекладознавстві. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філологічна*. 2014. Вип. 45. С. 292–295.
48. Остап Сливинський: «Перекладач – це той, хто стоїть біля брами і вказує на шлях до автора». *Yakaboo*. 2019. 11 груд.
URL: <https://blog.yakaboo.ua/ru/slyvynskiy-pro-pereklad/> (дата звернення: 21.03.2021).
49. Панаріна Д. Феномен фронтира в культурі Америки і Росії (США і Сибір) : автореф. дис. ... канд. культурол : 24.00.01. Москва, 2012. 22 с.
50. Панова Л. М. М. Бахтин і Ю. М. Лотман: діалог о діалогі. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. 2009. №6. С. 57–60. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/m-m-bahtin-i-yu-m-lotman-dialog-o-dialoge/viewer> (дата звернення: 18.10.2021).
51. Ребрій О. Сучасні концепції творчості у перекладі. Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. 376 с. URL : <https://core.ac.uk/download/pdf/46593358.pdf> (дата звернення: 07.11.2021).
52. Роман «Книги Якова» відкриває справжній культурний ландшафт Поділля, Галичини, Підкарпатських регіонів XVIII-XIX століть – Остап Сливинський. *Подкаст Громадське радіо*. 2020. 7 черв.
URL: <https://hromadske.radio/podcasts/zustrichi/chez-knyhy-yakova-my-mozhemo-vidkryvaty-dlia-sebe-ia-naspravdi-vyhliadav-kul-turnyy-landshaft->

- podillia-halychynu-pidkarpats-kykh-rehioniv-u-xviii-xix-st-ostap-slyvyns-kyu (дата звернення: 06.05.2021).
53. Романова А. Фронтирмэн, охотник, воин. *Журнал фронтирных исследований*. 2016. №1. С. 67–79. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/frontirmen-ohotnik-vojn/viewer> (дата звернення: 23.12.2021).
54. Сарақун Л. Експлікація поняття «культура» в сучасному філософському дискурсі. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2001. С. 539–540. URL: <http://dspace.nuft.edu.ua/bitstream/123456789/1705/3/1explication.pdf> (дата звернення: 02.10.2021).
55. Симбирцева Н. Текст культуры и практика его прочтения в истории культуры. *Филология и человек*. 2015. №3. С. 7–16. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tekst-kultury-i-praktika-ego-prochteniya-v-istorii-kultury/viewer> (дата звернення: 23.10.2021).
56. Словник української мови: в 11 т. Київ : Наукова думка, 1970–1980, Т. 4. 840 с. URL: <http://ukrlit.org/slovnkyk/%D0%BC%D0%BE%D1%81%D1%8C%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%B5> (дата звернення: 09.05.2021).
57. Соколев Л. О переводе образа образом. Вопросы художественного перевода. Москва : 1955. 290 с.
58. Суходуб Т. Культура как текст. *Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология*. 2014. Т. 27 (66). №1. С. 224–233. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kultura-kak-tekst/viewer> (дата звернення: 08.10.2021).
59. Сухомлинов О. Культурні пограниччя: Новий погляд на стару проблему. Дніпро : Середняк Т. К., 2020. 203 с. URL: <https://ua.suchomlynov.pl/assets/files/publikacje/2020/II-vydannia-culture.pdf> (дата звернення: 25.09.2021).
60. Токарчук О. Книги Якова. Київ : Темпора, 2020. 960 с.
61. Томахин Г. Реалии-американизмы. Москва : Высшая школа, 1988. 239 с. URL: http://samlib.ru/w/wagapow_a_s/tomahin.shtml (дата звернення: 09.05.2021).

62. Українські королівські та шляхетські титули. *Блог Цікавої Публіцистики*. 2020. 2 трав. URL: <http://berest.blogspot.com/2020/05/blog-post.html> (дата звернення: 09.05.2021).
63. Федоров А. О художественном переводе. Ленинград : Гослитиздат, 1941. 260 с.
64. Федоров А. Основы общей теории перевода (лингвистические проблемы). Москва : Высшая школа, 1983. 304 с.
65. Федотова. О. Особливості культурологічної інтерпретації текстів з історії культури. *Філософія тексту в сучасній культурі* : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф., м. Київ, 29 берез. 2019 р. Київ, 2019. С. 196–199.
URL: http://knukim.edu.ua/wp-content/uploads/nuk_konf/19/8.pdf (дата звернення: 20.11.21).
66. Хададова М. Єврейське та польське месіанство XVIII–XIX ст. *XX століття – етнонаціональний вимір та проблеми Голокосту* : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., м. Житомир, 22–23 жовт. 2010 р. Дніпропетровськ, 2011. С. 154–157.
URL: <http://eprints.zu.edu.ua/7077/1/%D0%A5%D0%B0%D0%B4%D0%B0%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B0.pdf> (дата звернення: 29.11.21).
67. Чорновол І. Компаративні фронтири: світовий і вітчизняний вимір. Київ : Критика, 2015. 376 с.
68. Чорновол І. Теорія компаративних фронтирів. *Регіональна історія України. Збірник наукових статей*. 2009. Вип. 3. С. 41–66.
URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/77928/2-Chornovol.pdf?sequence=1> (дата звернення: 06.12.21).
69. Штепуляк О. Міжкультурні аспекти перекладу та їх роль у фаховій підготовці майбутніх перекладачів. *Молодий вчений*. 2016. № 4.1. С. 110–113.
URL: <http://molodyvcheny.in.ua/files/journal/2016/4/194.pdf> (дата звернення: 06.04.2021).
70. Яблочнікова В. Перекладацька адекватність та еквівалентність. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. 2019. Т. 1, № 38. С. 177–179.

- URL: http://www.vestnik-philology.mgu.od.ua/archive/v38/part_1/46.pdf (дата звернення: 11. 04. 2021).
71. Czapliński P. "Księgi Jakubowe", czyli dwieście lat samotności. Recenzja nowej książki Olgi Tokarczuk. *Gazeta Wyborcza*. 2014. 21 paź.
URL: https://wyborcza.pl/1,75410,16835955,_Ksiegi_Jakubowe___czyli_dwiescie_1_at_samotnosc.html?disableRedirects=true (дата звернення: 21.03.2021).
72. Czechowicz J. "Księgi Jakubowe" Olga Tokarczuk. *Krytycznym okiem*. 2014. 23 paź.
URL: <http://krytycznymokiem.blogspot.com/2014/10/ksiegi-jakubowe-olga-tokarczuk.html> (дата звернення: 19.01.2022).
73. Kuraś B. Krakowscy piekarze: obwarzanek to nie bajgiel. *Wiadomości*. 2007. 15 lut.
URL: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,3919562.html> (дата звернення: 05.05.2021).
74. Słownik języka polskiego PWN. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006. 1360 s. URL: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/pan-asan-acan;2941.html> (дата звернення: 05.05.2021).
75. Spotkanie wokół "Ksiąg Jakubowych" Olgi Tokarczuk. *YouTube*. 2015. 25 lut.
URL: <https://youtu.be/1e4tuCuvcjQ> (дата звернення: 21.03.2021).
76. Tokarczuk O. Księgi Jakubowe. Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2014. 912 s.
77. Tokarczuk O. Tokarczuk: Jak powstały "Księgi Jakubowe". *Gazeta Wyborcza*. 2014. 28 grud. URL: https://wyborcza.pl/1,75410,17154801,2014_rok_wedlug_Ksiazek___Tokarczuk___Jak_powstaly.html (дата звернення: 21.03.2021).
78. Wapińska M. Sacrum i profanum historii, czyli „Księgi Jakubowe” Olgi Tokarczuk. *Gazeta Prawna*. 2015. 4 paź.
URL: <https://kultura.gazetaprawna.pl/artykuly/841449,sacrum-i-profanum-historii-czyli-ksiegi-jakubowe-olgi-tokarczuk.html> (дата звернення: 10.01.2022).