

ВОРОГИ, СУСІДИ, СОРАТНИКИ: «ЄВРЕЙСЬКА ТЕМА» В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ МЕЖІ ХІХ–ХХ СТОЛІТЬ

Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія.

Випуск 2 (48)

УДК 821.161.2.09:94(=411.16) «18/20»

DOI:10.24144/2663-6840/2022.2(48).62–70.

Назаренко М. Вороги, сусіди, соратники: «єврейська тема» в українській літературі межі ХІХ–ХХ століть; кількість бібліографічних джерел – 26; мова українська.

Анотація. Проблеми українсько-єврейських культурних стосунків наприкінці старого віку та єврейська тематика в українській літературі неодноразово обговорювалися (наприклад, у працях Джорджа Грабовича, Мирослава Шкандрія, Йоханана Петровського-Штерна). Пропонована стаття має на меті дослідження того, як на межі ХІХ–ХХ століть в українській літературі змінювався образ єврея / євреїв / єврейської спільноти, переважно на матеріалі текстів, написаних на підросійській Україні, що їх не розглядали наші попередники. Окрему увагу присвячено поглядам Лесі Українки, оскільки в тодішній культурно-суспільній ситуації вона значною мірою була винятком.

Вже в часи романтизму в поезії Тараса Шевченка та Миколи Костомарова виникають паралелі між старозаповітними євреями та українцями як жертвами імперій, проте в літературі середини ХІХ століття, яка зображувала сучасність, домінував романтичний антисемітизм, спертий на фольклорні стереотипи. Він перейшов і в літературу реалізму, й лише в 1880–90-ті роки уявлення про євреїв як народ, в принципі ворожий українцям, поступилося місцем новим, більш об'єктивним моделям. Стосунки двох народів вже розглядалися не в фольклорно-етнографічній, а в соціокультурній площині. Показово, що ці зміни почалися після погромів 1880-х років, але не набули помітного характеру аж до революції 1905 року.

Ідея українсько-єврейської антиімперської співпраці була сформульована не пізніше 1890-х років (Іван Нечуй-Левицький) і пропагувалася такими різними діячами, як Володимир (Зев) Жаботинський і Марко Кропивницький. Популярний образ єврейки-вихрестки на початку ХХ століття позбувся безумовно позитивного ореолу: йшлося вже не про навернення до «нашої» громади, а про зречення «своєї», відмову від власної національності. Збереження євреями національної ідентичності потрактовувалося як приклад і для українців. Колишні конфлікти вже не мали ставати на заваді новому взаєморозумінню.

Леся Українка була серед небагатьох письменників, які принципово не зверталися до цієї проблематики, оперуючи лише традиційними біблійними паралелями. Тим не менш, і вона у протистоянні культурній гегемонії Росії виявилася ситуативною союзницею Жаботинського.

Ключові слова: етномагологія, образ єврея, ксенофобія, ксенофілія, політична нація.

Постановка проблеми. Аналіз досліджень. «Єврейська тема» в українській літературі та суспільній думці ХІХ–ХХ століть вже не раз привертала увагу дослідників. Праці Григорія Грабовича [Грабович 2003] та Мирослава Шкандрія [Шкандрій 2019] дають загальний огляд того, як змінювався образ єврея в українському письменстві; такі історики, як Іван Лисяк-Рудницький [1994а, 1994б] та Микола Андрійчук [2013] висвітлювали цю ж тему у сфері української суспільно-політичної думки. Йоханан Петровський-Штерн [2018] показав – уже на матеріалі літератури кінця ХІХ – початку ХХІ століть, – як вибудовувалася складна антиімперська ідентичність українських письменників єврейського походження.

Однак, незважаючи на ці важливі праці, чимало імен і творів – особливо так званого «другого» чи й «третього ряду» літератури – досі залишаються поза увагою дослідників. Лише порівняно нещодавно з'явилися дослідження, присвячені єврейській темі у творчості Степана Васильченка [Божук 2012], Бориса Грінченка [Левітас, Ковбасенко, Салата 2020], Агатангела Кримського [Семерин 2019; див. також Павличко 2000, с. 175–176], Модеста Левицького [Ліпницька 2004, с. 54–60; Семерин 2019], Любові Яновської [Приймак 2008].

Через це й контекст, у якому створювались і сприймалися відомі твори Івана Франка, Лесі

Українки, Михайла Коцюбинського, Володимира Винниченка, значною мірою постає в свідомості читачів та літературознавців неповним, недостатнім. Загальний напрям культурного руху описано добре – це шлях до взаєморозуміння та усвідомлення необхідності співпраці, – однак чимало нюансів при цьому зникають.

Тож **метою статті** є дослідження того, як на межі ХІХ–ХХ століть в українській літературі змінювався образ єврея / євреїв / єврейської спільноти, переважно на матеріалі текстів, що їх не розглядали наші попередники, – текстів, написаних переважно в підросійській Україні, оскільки соціокультурна ситуація в Австро-Угорщині потребує окремого розгляду. Окрему увагу присвячено поглядам Лесі Українки, оскільки в тодішній культурно-суспільній ситуації вона значною мірою була винятком.

Відповідно, **метод** дослідження є імагологічним, або ж етноімагологічним. Джоєп Лірсен, описуючи імагологію як один із напрямків компаративістики, зазначав, що сама її поява «як критичного вивчення процесу формування національних характеристик могла відбутися після того, як люди відмовились би від віри в “реальність” національних характерів як у пояснювальні моделі» [Лірсен 2011, с. 363]. (У період, досліджуваний у статті, українська культура не так відмовляється від цього, як ставить під сумнів моделі, створені в ХІХ сто-

літці переважно на підставі фольклору.) Стійкість етнічних стереотипів у культурі Лірсен пояснює, зокрема, тим, що для некритичного мислення повторення працює як критерій істинності, а література і, ширше, нарративні мистецтва, виходять із передумови «призупинення недовіри» читача, слухача або глядача [Лірсен 2011, с. 369–370]. Розглядаючи конкретний троп, імагологія ставить питання, принаймні часткові відповіді на які є **завданнями** цієї статті: «Яка традиція цього тропу? Які традиції прийняття чи несприйняття і як вони між собою історично пов'язані? Якою мірою ця фонові традиція пасивно або активно відображується або посилюється, змінюється, заперечується, висміюється чи ігнорується окремим прикладом, про який іде мова?» [Лірсен 2011, с. 372].

Виклад основного матеріалу. 1908 року, на черговому витку дискусій про те, яким же має бути ставлення українців до євреїв, Сергій Єфремов писав: «Історична доля та історичні обставини зв'язали єврейський народ з українським так міцно, що ми, не вдаючись у сферу фантазій та утопій, не можемо навіть зміркувати, яким би то побитом можна було той зв'язок розірвати. Мов двох рабів, їх одним ланцюгом до купи скуто, і порвати його не сила ні одному, ні другому» [Єфремов 1908, № 259, с. 2]. Порівняння української і єврейської несвободи могло виникнути в суспільній думці лише на початку ХХ століття, хоча метафоричне уподібнення української неволі до біблейського (єгипетського і вавилонського) рабства євреїв тривало впродовж більшої частини ХІХ віку.

Уже Іван Франко, пишучи про біблійні теми в ранній поезії Лесі Українки, вбачав у них вплив російської поезії 1880-х, де звернення до образів Старого Заповіту було досить частим [Франко 1898, с. 10]. Однак можна припустити, що не менш – якщо не більш – важливою була питома українська традиція, починаючи з «Єврейських співанок» (1841) Миколи Костомарова – першого українського переспіву з Байрона. Алегорію «Ізраїль – Україна, Єгипет / Вавилон – Російська імперія» подибуємо вже в біблійних переспівах Тараса Шевченка (1845–1859) та у вірші Костомарова «Погибель Єрусалима» (1852, опублікований 1859). Останній текст в радянські часи чи то з непорозуміння, чи то з цензурних міркувань друкували як ще один переспів із Байрона, однак насправді це твір цілком оригінальний. Далі можна згадати й поетичний переклад Псалтиря, здійснений Пантелеймоном Кулішем (1871), і низку інших творів.

Такі тексти можуть видатися антитезою до романтичного антисемітизму української літератури 1830–60-х рр. – антисемітизму, спертого на фольклор і тому практично не відрефлексованого. Зазвичай, коли йдеться про зміну ставлення українських письменників до євреїв, згадують колективний лист 1858 року проти антисемітських випадів петербурзького часопису «Иллюстрация» (його підписали й Шевченко, й Костомаров, і Куліш), однак часто не звертають увагу на ті застереження, які в ньому зроблені. Так само й саме по собі звернен-

ня до біблійної тематики та образності було лише використанням усім зрозумілих культурних кодів. Костомаров робив це, залишаючись переконаним антисемітом усе життя: достатньо вказати, що в 1850-ті роки він активно підтримував «кривавий наклеп», а вже після погромів 1881–1882 рр. опублікував статтю на історичну тему з глузливою назвою «Жидотрепание» (1883).

У наступному поколінні, до якого належали Олена Пчілка й Михайло Драгоманов, ставлення до євреїв перейшло із «етнографічно-фольклорної» площини (ставлення народу до євреїв не може бути помилковим) у площину культурну й економічну. Так, для Олени Пчілки євреї – передовсім експлуататори й русифікатори; не дивно, що її обурювали філософітські настрої суспільства під час справи Бейліса [Пчілка 2006]. Драгоманов, у свою чергу, хоч і беззастережно засудив погроми 1880-х років, проте намагався аналізувати їхні причини з максимальною науковою об'єктивністю, як він її собі уявляв, – тож деякі євреї побачили в ньому юдофоба, яким він не був [Лисяк-Рудницький 1994а; Андрійчук 2013, с. 90–96]. Нагадаємо, що Драгоманов уже 1880 року статистично проаналізував соціальне розмежування євреїв в Україні, зробивши висновок, що до експлуаторського класу належить лише третина євреїв, третина є помічниками та наймитами першої, остання ж третина – робітниками [Драгоманов 1906, с. 327].

Подібний «соціальний» підхід, але значно ускладнений коливаннями між анти- й філософітизмом, спостерігаємо й у творах Івана Франка [Вольдан, Терпів 2016]: наочними прикладами є написані практично водночас трагічні «Жидівські мелодії» (1882–1883), покликані до життя погромами, та гумористичний цикл про Швінделеса Пархенбліта (1884). Показово, що в примітці до журнального видання «Жидівських мелодій» Франко намагався відокремити почуття, висловлені у вірші, від власних: поет нібито передає лише настрої «підгірських жидів» [Франко 2008, с. 792].

Найвідоміші українські прозаїки 1870-х років – Іван Нечуй-Левицький та Панас Мирний – яскраво демонструють коливання щодо «єврейського питання», характерні для української культури того часу.

У ранньому оповіданні Нечуя «Рибалка Панас Круть» (1866) чистим і охайним українцям протиставляються «живі покойники», «нечепурні Рахилі та Хайки» – проте «під гряззю та при бідності» «б'ється в грудях людське серце» [Нечуй 1868, с. 265, 266, 267]. У повісті «Микола Джеря» (1876) герой усе життя «йшов проти панів та жидів» [Нечуй 1892, с. 158] і навіть організував громаду подати губернаторові клопотання, щоб євреїв виселили з села. Нарешті, в повісті «Бурлачка» (1876) йдеться про «жидівську павутину», «потамне жидівське товариство з цілою ватагою агентів» [Левицький 1880, с. 96]. Так само і в першій редакції повісті «Хмари» (1871) євреїв зображено нерозчленованою масою експлуаторів. Лише в другій редакції (наприкінці 1890-х Нечуй дописав ще кілька розділів) замість «жидів» уже йдеться

про «євреїв»: герої повісті стверджують, що загальна для всіх просвіта призведе до спільної праці двох народів в єдиному українському суспільстві. Побіжно згадується, що в Полтаві створюють «школи недільні й вечірні, ще і в суботи для убогих євреїв». Насправді таких єврейських шкіл не було: Нечуй пише про нагальну необхідність як про вже існуючу реальність¹. В будь-якому разі, дві версії «Хмар» демонструють істотний зсув суспільної думки в Україні за чверть століття. (Пор. аналогічну еволюцію поглядів Михайла Грушевського у його статтях від «Українських жидів» (1889) до «Кінця гетто!» (1906), хоча вже в ранній публікації погляд автора на перспективу українсько-єврейських стосунків дещо складніший і оптимістичніший, ніж у творах Нечуя 1860–1870-х рр.)

У романі Панаса Мирного та Івана Білика «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» (1875, опублікований 1880) винятком із загального неприємного ставлення селян до євреїв є міцний хазяїн Грицько, який не повинен викликати в читачів особливу симпатію. Для Грицька важливо лише, що з деякими євреями можна мати ділові стосунки, – і в цьому його не розуміє навіть дружина. «Жидову» зображено стандартним недиференційованим ворогом, і двоє орендарів на ім'я Лейба, що змінюють один одного, стають таким собі Вічним Жидом. Другий спільний твір Мирного і Білика – повість «За водою» (1883, опубліковано 1918) – ледь не єдиний твір в українській літературі, що прямо виправдовує погроми. (Невипадково повість понад тридцять років лежала в шухляді, а потім не перевидавалася до 1989 року.) Погром, цілком в дусі російської соціалістичної пропаганди 1880-х, зображено як результат недостатньої свідомості селян (вони не розуміють, що треба боротися з усіма класовими ворогами), провокацій влади і, зрештою, безсоромних визисків самих євреїв.

Традиційно-стереотипне зображення євреїв на межі XIX–XX століть значною мірою є результатом стильової інерції – так само, як бурлескний стиль української літератури 1820–1830-х рр. був інерцією «котлярєвщини». Ось порівняно пізній і саме тому показовий випадок. 1889 року Орест Левицький надрукував у журналі «Киевская старина» нарис «Пасквиль и суд» – історичну містифікацію, дія якої відбувається наприкінці XVI століття. 1913 року автопереклад нарису вийшов у «Літературно-науковому вістнику» під назвою «Пашквіль». Порівняймо уривки з першого розділу: *«Час спустя по заходе сонца, затирались городские ворота, и город постепенно замирал, чтобы с восходом сонца начать снова свою муравьиную сутолоку. Дольше всего гам и галдение доносились с “Жидовской” улицы, одной из самых многолюдных»* [Левицький 1889, с. 92]; *«Через яку годину по заході сонця замикалась міська брама, і місто помалу замирало, щоб з ранком знову розпочати звичайну шамотню. Клеїт та гармідер найдовше не вгавав на Жидівській вулиці, де невсипуці гандлярі раді були б і до*

півночі провадити свої гандлі та рахуби» [Левицький 1913, с. 29]. Вочевидь, ніякої потреби у згадці про «невсипущих гандлярів» не було, окрім спроби додати «національного колориту».

Прикметно, що в письменників старшого покоління переосмислення образу єврея відбувалося такими ж засобами, як і ствердження старого стереотипу, – тобто через «народну точку зору». Ганна Барвінок в оповіданні «П'яниця» (1887) дає слово селянці, яка потерпає від чоловіка, і та співчуває шинкарці-єврейці, котрій зраджує чоловік: *«[...] хоч і жидівка, а так її жаль...»* [Барвінок 1887, с. 204]. Так само Іван Нечуй-Левицький в не опублікованому за життя нарисі «Мар'яна Погребнячка й Бейліс» (1913) записує (вигадує?) слова простої київської молочарки: *«Хоч він і жид, але він сидів безвинно цілий рік у тюрмі»* [Нечуй-Левицький 1967, с. 162]. Слово «хоч», вочевидь, не передає авторське ставлення своєму гуманному ставленню шукають – і знаходять! – їхні герої з простоліду, для яких етностереотипи є безсумнівною нормою. Як каже про євреїв героїня оповідання Дніпрової Чайки «Вона його любила» (1909): *«Ні, Богові усіх шкода, дарма що нехрещені»* [Дніпрова Чайка 1909, с. 2].

Дуже швидко зазнає трансформації й тема хрещення євреїв (точніше, єврейок). Так, на початку XX століття була дуже популярною мелодрама Івана Тогобочного «Жидівка-вихрестка» (1896, опубліковано 1909) – найвідоміший із низки подібних творів [див.: Перепелиця 1994, с. 55]. Однак слід уточнити твердження М. Шкандрія, ніби «українських письменників цього періоду не бентежить навернення євреїв у християнство» [Шкандрій 2019, с. 96]: ситуація дещо складніша.

У п'єсі Марка Кропивницького «Нашествіє варварів» (1900, опубліковано 1994) ми бачимо традиційних євреїв-гешефтмахерів, які напосідають на українську театральну трупу. Єдиний виняток – Софія Малярєнко, донька власника театру: вона хоче бути українською актрисою і відчуває, що вона *«вже здавна більше християнка, ніж єврейка!»* [Кропивницький 1994, с. 65]. Таким чином, «хороша єврейка» – це, по-перше, українка і, по-друге, вихрестка (саме в такому порядку). Хрещення – наслідок любові, але не до хлопця-християнина, як в інших випадках, а до мистецтва.

Софія Волинська, героїня оповідання Степана Васильченка «За мурами» (1913), навертається у християнство, аби здобути освіту і вирватися з родинного кола. Проте, на відміну від інших творів, тут оповідач і автор радше засуджують її: рішення Соні – не що інше, як зрада своєї нації². Хрещення євреїв стає виразною паралеллю до русифікації українців: Васильченко акцентує не перетворення єврейки на «нашу» людину, а її відчуження від «своїх». Якщо у Кропивницького Софія («мудрість!»), зрідкаючись своєї віри, стає українокою, то у Васильченка її тетка втрачає націю взагалі.

² М. Шкандрій [2019, с. 161–162] розглядає оповідання Васильченка, проте ніяк не коментує цей надзвичайно важливий момент.

¹ Дякую Йоханану Петровському-Штерну за усну консультацію.

Ймовірно, в цьому контексті слід сприймати й новелу Михайла Коцюбинського «Він іде!» (1906), де «Він» – це Христос, який іде проти свого народу (чи погромники йдуть Його іменем). Ця ж юдео-християнська проблематика трансформується у драмі Володимира Винниченка «Дізгармонія» (1906), де світським аналогом хрещення стає революційна діяльність героїні. Погром стає для неї доказом того, що відмова від національного задля інтернаціонального є руйнівною. Чи погоджується з нею автор – питання інше, але важливо, що Винниченко бачить це саме як проблему.

Ми не зупинятимемося спеціально на відображенні єврейських погромів 1900-х років в українській літературі, оскільки ця тема вже достатньо висвітлена у працях Г. Грабовича та М. Шкандрія. Достатньо сказати, що саме ці погроми (на відміну від тих, що відбувалися в 1881–1882 роках й серед письменників підросійської України викликали за судження лише в Ганні Барвінок) стали остаточним етичним вододілом: після них традиційний негативний стереотип єврея зникає в літературі (майже) остаточно. Що не означає – «зникає взагалі»: достатньо згадати публіцистику Олени Пчілки або той факт, що цикл статей Сергія Єфремова про «єврейську справу» був відповіддю на заяви Миколи Міхновського: той як адвокат захищав селян-погромників, не вбачаючи в їхніх діях антисемітизму (що для антисеміта цілком природно). Міхновський мимохіть поставив перед народолобною інтелігенцією питання про міру провини народу.

Національна й релігійна замкненість євреїв, підозріла ще для покоління Куліша й Костомарова, для авторів межі століть перетворюється ледь не на зразок для українців: ось як треба зберігати свою ідентичність. Так, в оповіданні Агатангела Кримського «Psychopatia nationalis» (1890) саме єврей нагадує українцям, що забувати рідну мову – гріх, а Михайло Грушевський, з іншого боку, в оповіданні з ренесансних часів «Біжниця в Зомербергу» (1911) проводить чітку паралель між євреями-асимілянтами й русифікованими українцями.

Драма Марка Кропивницького «Скрутна доба» (1906) належить до числа тих п'єс драматурга, що мали виконувати функцію сценічної пропаганди; і показово, що саме пропагується. Один із героїв драми – цілком позитивний купець-землевласник єврей Рувимович, який легко знаходить спільну мову з ліберальним поміщиком Деревіцьким (альтер его автора). Після розмови з Рувимовичем, котру Кропивницький не зображує, Деревіцький багатозначно зауважує: «Дуже радий, що ми з вами погодилися нащот національних питань...» [Кропивницький 1959, с. 96] Українці, які борються за волю, і євреї («домократи і жида») стають однаковими ворогами для чорносотенців під час революції 1905 року, як це показав Борис Грінченко у повісті «Брат на брата» (1907, опубл. 1910).

Соціальне і психологічне обличчя єврея як персонажа змінюється надзвичайно швидко. На зміну недиференційованій «жидові» XIX століття приходить конкретна бідна людина (багато прикладів

розглянуто у працях наших попередників; наведемо лише оповідання Модеста Левицького «Щастя Пейсаха Лейдермана» (1904), досить типове для свого часу). А поряд із євреем-страдником з'являється трагікомічна, проте все одно героїчна фігура в'язня Піні в «Талісмані» (1913) Володимира Винниченка: «найменший, найбідніший, найслабший» відкриває в собі гідність і здатність до самопожертви. Прикметно, що національність Піні названо в оповіданні не одразу: спочатку перед нами людина як така, а потім уже з'являється національна конкретика. Важливо і те, що носієм антисемітських стереотипів є в «Талісмані» такий саме в'язень, як і Піня, – лідер анархістів Залетаєв (навіть чи випадково, що Винниченко дав йому російське прізвище).

Доля українського та єврейського народів стає вочевидь пов'язаною – і не лише в минулому, на яке постійно посилювалися романтики; і не лише алегорично, через звернення до біблійної образності. Ні, йдеться про сучасну антиімперську боротьбу, якій не можуть стати на заваді колишні конфлікти. Саме в цьому дусі написано вірш Павла Грабовського «Народові єврейському» (поч. 1890-х, опубліковано 1894):

*Народе, вік порізнений зі мною
Стратотою людської ворожеди!
Заблуда стала межі нас стіною;
Хижачтва ще не зметені сліди.*

*Нехай козак без жалю вішав «жиду»,
Хай «жид» добра не зичив козаку...
Той час встає на думку як огида;
Забудьмо ж ту минувшину гірку!*

*Тобі чужим останусь я по крові;
Несхибно ж маю в серденьку носити
Святе чуття великої любові,
Якої вже нікому не зсасить!³*

[Грабовський 1894, с. 14–15]

«Жид» у лапках означає принципову відмову від цієї назви. Підґрунтя цього пояснює драма Марка Кропивницького «Розгардіяш» (1906 – той же рік, що й «Скрутна доба»). Герой п'єси, поранений на російсько-японській війні, згадує в листі про сестру милосердя у шпиталі: «Довідалась, бач, вона, що я з хахлів, та й пита: 'Ви українець?' А я їй кажу: ні, я хахол. А вона й почала мені товкувати, що хахол – це насмішка, все рівно, як москаля звать кацапом або єврея – жидом... Ви, каже, українець [...]» [Кропивницький 1959, с. 34]. Разючий контраст із полемікою часописів «Основа» та «Сион» на початку 1860-х років навколо вжитку слова «жид»: нагадаємо, що автори «Основи», передовсім Куліш, наполягали саме на ньому, бо це загальновідома на-

³ Прикметно, що в пізньому радянському виданні творів Грабовського (1985) цей вірш не передрукували. Так само прикметно, що 1982 року цензура викреслила з роману Павла Загребельного «Я, Богдан» великий фрагмент, у якому також йшлося про важливість єврейського історичного досвіду для українців і необхідність порозуміння двох народів [див.: Загребельний 2008, с. 104–108].

родна назва. Через сорок років у Кропивницького медсестра-інтелігентка вже заперечує цю народну санкцію слововжитку. (Про особливості непослідовного і вкрай індивідуалізованого вжитку слів «євреї» і «жид» українськими суспільними діячами початку ХХ ст. див.: [Бистрицький 2012].)

У цьому контексті перехідним текстом виглядає оповідання Агатангела Кримського «Жидпогонич» («Історія однієї подорожі», 1890). Тут «жид» ще єдина назва національності й в авторській мові, й у мові героїв, але «юний українолюбець», псевдodemократ, беззастережно засуджується через те, що він навіть не згадує «якогось поганого жидюгана з його конаючим пархатим жиденям» [Кримський 1895, с. 36], тобто людей із того самого народу, про який він начебто турбується. Того самого народу – тобто народу України, а не лише етнічних українців.

Прямо й публіцистично це ствердив Сергій Єфремов у цитованій вище статті: «Євреї, як ми знаємо, живуть у самому близькому зв'язку з українським народом, – це навіть не сусіди, як здебільшого інші народи, а одна з складових частин людності на самій же таки українській землі» [Єфремов 1908, № 254, с. 2].

Ілюстрацією до цієї тенденції суспільної думки є прозові твори Миколи Чернявського – письменника посереднього в буквальному сенсі слова: він переважно йшов за панівними естетичними та ідеологічними тенденціями, украї рідко дозволяючи собі щось оригінальне, і саме тому цікавий як типовий представник доби. В його повісті «Весняна повість» (1906) юдофобія згадується як щось украї непристойне, а у повісті «Варвари» (1908) діють персонажі-євреї, але їхню національність ніяк спеціально не марковано; слово «жидівка» вживається у «Варварах» як очевидне «чуже слово». Ставлення до справи Бейліса в повісті «Душа поета» (1914) стає маркером темноти простолоду (виразний контраст до згаданого вище нариса Івана Нечуя-Левицького).

На цьому вкрай політизованому тлі цікавим винятком є Леся Українка – постать, не анти- й не філо-, а, так би мовити, «позасемітична». Питання історичної пам'яті та історичних поррахунків, єврейської асиміляції та сіоністського руху, юдофобії та спроб міжкультурного діалогу в її художніх творах не виникають взагалі (порівняйте з пізньою творчістю Франка чи прозою Коцюбинського). Єдиний виняток – оповідання «Одинак» (1893, опубл. 1947): «Що того люду на дворі перед присутвієм! А що крику, заводу, сліз! Ціла громада жінок на дворі, та ще й на вулиці чимало. Одні ждуть з тривогою своїх синів од прийому, а другі вже плачуть-ридають, немов у труну кладуть тих синів. А надто жидівки, аж мліють, нещасні, до землі припадаючи» [Українка 2021, с. 147–148]. Характерне для прози 1890–1900-х років зарахування євреїв до «просто народу» як людей, що нарівні з українцями страждають від свавілля влади.

Усі ж поезії та драми, згадані на початку цієї статті, засвідчують приналежність Лесі Українки

до «алегоричної» лінії, представленої в ХІХ столітті Шевченком і Костомаровим («І ти колись боролась, як Ізраїль, / Україно моя!..», 1904. «Ізраїль» тут – звісно, ім'я біблійного патріарха, а не країна). Це твори, безумовно, політичні, проте політика ця – не «українсько-єврейська», а «українсько-російська». Втім, звернення до біблійних сюжетів сама письменниця пояснювала не політичними, а суто естетичними причинами: «Хтось собі любить жидівські теми, бо в них завжди багато неспокоїного, пристрасного елемента, а хтось власне таке в поезії любить [...]», – писала Леся Українка до Ольги Кобилянської 1903 року [Українка 2018, с. 77].

Персональну ж еволюцію поглядів Лесі Українки («персональну» в сенсі особистісну, а не артистичну) можна простежити за її листами, нарешті опублікованими без купюр. У листуванні 1889 року раз у раз подибуємо вирази «погані жидинята», «подлі жидівка», «не подобається тільки, що так багато жидів, найбільше таки жидівську мову чути» [Українка 2016, с. 64, 68, 60]. Важко не побачити тут прямий вплив Олени Пчілки, до якої й написані два з процитованих листів.

1903 року Леся Українка звернулась до Івана Франка із проханням «затушувати трохи антижидівські місця» в деяких оповіданнях, що їх мали видати в Росії. «З огляду на остатні події в Кишиневі, російські ліберальні видавництва відносяться дражливо до таких положень [...]. Може <, > се трохи пересадна дражливість, але в різкі моменти політичного життя вона досить зрозуміла» [Українка 2018, с. 146–147]. «Події в Кишиневі» – це, звісно, погром 1903 року; Леся Українка знову лишається поза політикою, згадуючи його абсолютно безоцінково й посилаючись на думку російських лібералів, ніяк не прояснюючи свою позицію (яка, втім, могла бути для її кореспондента цілком очевидною).

У листах останніх років життя знаходимо кілька показових згадок про сіоністів, з якими Леся Українка познайомилася в Єгипті: «Дехто є інтересний – переважно жиди-сіоністи, з тих, що переселились жити в Палестину. Се дуже симпатичний тип людей <, > і багато інтересного є в їх житті і в їх ідеях» (лист до матері від 21 грудня 1909 / 3 січня 1910 р.) [Українка 2018, с. 455]. Звернімо увагу на те, що в українській художній літературі того часу тема сіоністської еміграції (в єврейській літературі представлена, наприклад, у «Тев'є-молочарі» Шолом-Алейхема) практично або й цілком відсутня. Принаймні, нам не вдалося знайти прикладів звернення до неї.

Для ситуації 1910-х років украї характерно, що й Леся Українка за самою логікою історичного процесу опинилася ситуативною союзницею одного з провідних сіоністів. Її подратувала стаття Петра Струве «Что же такое Россия?», спрямована проти Володимира Жаботинського. Струве стверджував наявність єдиної «русської» («русской») культури, до якої належать велико-, мало- і білоруси, проте окремих «малоруської» та «білоруської» культур наразі не існує [Струве 1911]. Відповідно Струве, на думку Лесі Українки, мало стати видання, в якому друкува-

лись би переклади з європейських літератур («з Верлена і Вергарна»): «Ся стаття цікава, між иншим <,> не тільки для <В. Ж>аботинського⁴, і з неї впливає *конечність* такого видання, про яке оце пишу» (лист до Федора Петруненка, липень 1911 р., виділення авторське) [Українка 2018, с. 535].

Так сама культурницька настанова творчості Лесі Українки привела її до фактичної згоди з антиімперською програмою україно-єврейського порозуміння, запропонованою Жаботинським (якого вона ніде більше не згадує). Естетичне, національне й антиколоніальне утворюють нерозривну єдність,

очевидну при розгляді масиву творів української літератури, дотичних до «єврейського питання».

Висновки. Розгляд «єврейської теми» в українській літературі є методологічно плідним для розвитку вітчизняної імагології: унаочнюється існування й еволюція етнічних стереотипів, їхня трансформація і поступова відмова від них у літературі пізнього реалізму і раннього модернізму. Нерозчленована маса поступається місцем індивідуальностям, конфлікти минулого витісняє спільна антиімперська позиція, збереження національних ідентичностей стає запорукою діалогу.

Література

1. Андрійчук М. Українсько-єврейський дискурс: висвітлення міжнаціональних взаємин у друкованих виданнях Наддніпрянщини (60-ті рр. XIX ст. – початок XX ст.). Київ: НТУУ «КПІ», 2013. 223 с.
2. Барвінок Г. П'яниця (3 народних уст). *Складка. Альманах року Божого 1887-го*. № 1-й. Спорудив Вл. Александров. Харків, [1887]. С. 177–216.
3. Бистрицький М. Не здригнеться мова [2012]. URL: http://www.ji-magazine.lviv.ua/dyskusija/2012/Ne_zdrugnetsya_mova.htm (дата звернення 20.10.2022).
4. Божук А. Українсько-єврейські взаємини в українській літературі кінця XIX – початку XX ст. (на матеріалі творів Лесі Українки, Івана Франка та Степана Васильченка). *Культура народів Причорномор'я*. 2012. № 230. С. 150–152.
5. Вольдан А., Терпів О. (упор.). На перехресних стежках. Іван Франко та єврейське питання у Галичині. Матеріали наукової конференції у Віденському університеті (24–25 жовтня 2013 року). Київ: Критика, 2016. 184 с.
6. Грабович Г. Єврейська тема в українській літературі XIX та початку XX сторіччя // Грабович Г. До історії української літератури: Дослідження, есеї, полеміка. Київ: Критика, 2003. С. 218–239.
7. [Грабовський П.] Пролісок. Твори Павла Граба. Львів: Накладом Костя Паньковського, 1894. 94 с.
8. Дніпрова Чайка. Вона його любила. *Рада*. 1909. 11 лютого (24 лютого). № 33. С. 2–3.
9. Драгоманов М. Собрание политических сочинений М.П. Драгоманова. Т. 2. Paris, 1906. LX+874 с.
10. Єфремов С. Драгоманов і єврейська справа. *Рада*. 1908. № 254, 6 листопада (18 грудня). С. 2–3; № 255, 7 листопада (19 грудня). С. 2; № 256, 8 листопада (20 грудня). С. 2–3; № 259, 12 листопада (24 грудня). С. 2–3.
11. Загребельний П. Ворожда людська // Загребельний П. Думки наррозхрист. 1974–2003. Київ: Пульсари, 2008. С. 98–109.
12. Кропивницький М. Нашествіє варварів. *Київська старовина*. 1994. № 3. С. 57–79.
13. Кропивницький М. Твори в 6 т. Т. 4. Київ: Держлітвидав України, 1959. 380 с.
14. Левіцький І. Бурлачка. Київ, 1880. 223 с.
15. Ліпницька І. Творчість Модеста Левицького в контексті української прози кінця XIX – початку XX ст.: Дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук. Київ: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2004. 201 с.
16. Левицький О. Очерки старинного быта Волини и Украины. 1. Пасквиль и суд. *Киевская старина*. 1889. № 4. С. 92–123.
17. Левицький О. Пашквиль. *Літературно-науковий вісник*. 1913. Т. LXI. Кн. 1. С. 29–55.
18. Левітас Ф., Ковбасенко Ю., Салата О. Репрезентація українсько-єврейських відносин у творах Шолом-Алейхема та Б. Грінченка. *Український історичний журнал*. 2020. № 4. С. 77–84.
19. Лисяк-Рудницький І. Михайло Драгоманов і проблема українсько-єврейських взаємин // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. Т. 1. Київ: Основи, 1994. С. 375–388.
20. Лисяк-Рудницький І. Проблема українсько-єврейських взаємин в українській політичній думці XIX ст. // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. Т. 1. Київ: Основи, 1994. С. 389–403.
21. Лірсен Дж. Імагологія: історія і метод. *Літературна компаративістика*. Вип. IV. Ч. II. Київ: ВД «Стилос», 2011. С. 362–375.
22. Нечуй І. Гориславська ніч <,> або Рибалка Панас Круть. *Правда*. 1868. Ч. 23. С. 265–267.
23. Нечуй І. Микола Джеря. Львів, 1892. 162 с.
24. Нечуй-Левицький І. Мар'яна Погребнячка й Бейліс. Зібрання творів у 10 т. Т. 9. Київ: Наукова думка, 1967. С. 161–162.
25. Пчілка Олена. Викинуті українці. До жидівсько-української справи. Київ: МАУП, 2006. 352 с.
26. Перепелиця П. Заарештована п'єса. *Київська старовина*. 1994. № 3. С. 52–56.
27. Петровський-Штерн Й. Анти-імперський вибір. Постанова українсько-єврейської ідентичности. Київ: Критика, 2018. 432 с.

⁴ У першодруці помилково «Н. Саботинського» [Українка 2018, с. 535, прим. 1772].

28. Приймак І. Проблема українсько-єврейських відносин в українській літературі кінця XIX – початку XX ст. (на матеріалі прози Івана Франка та Любові Яновської). *Іван Франко: дух, наука, думка, воля: Матеріали Міжнародного наукового конгресу, присвяченого 150-річчю від дня народження І. Франка (Львів, 27 вересня – 1 жовтня 2006 р.)*. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. Т. 1. С. 805–810.
29. Семерин Х. Подорож як стратегія осягнення єврейського світу у прозі кінця XIX – перших десятиріч XX ст. *Синopsis: текст, контекст, медіа*. 2019. Т. 25. № 2. С. 68–74.
30. Струве П. Что же такое Россия? (По поводу статьи В.Е. Жаботинского). *Русская мысль*. 1911. № 1. С. 175–187.
31. Українка Леся. Листи: 1876–1897. Київ: Комора, 2016. 512 с.
32. Українка Леся. Листи: 1903–1913. Київ: Комора, 2018. 736 с.
33. Українка Леся. Повне академічне зібрання творів у 14 т. Т. 6. Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки, 2021. 624 с.
34. Франко І. Леся Українка. *Літературно-науковий вістник*. 1898. Т. III. Кн. 7. С. 6–27.
35. Франко І. Додаткові томи до Зібрання творів у 50 томах. Т. 52. Київ: Наукова думка, 2008. 1040 с.
36. Шкандрій М. Євреї в українській літературі. Зображення та ідентичність. Київ: Дух і Літера, 2019. 350 с.

References

1. Andriichuk M. (2013) Ukrainko-yevreyskiy diskurs: vysvitlennia mizhnatsionalnykh vzaiemyn u drukovanykh vydanniakh Naddniprianshchyny (60-ti rr. XIX st. – pochatok XX st.) [Ukrainian-Jewish discourse: coverage of international relations in the press of the Dnieper Ukraine (1860s – the beginning of the 20th century)]. Kyiv: NTUU «KPI». 223 s. [in Ukrainian].
2. Barvinok H. (1887) Pianytsia (Z narodnykh ust) [Drunkard (A peasant's tale)]. *Skladka. Almanakh roku Bozhoho 1887-ho*. № 1. Sporudiv Vl. Aleksandrov. Kharkiv. S. 177–216 [in Ukrainian].
3. Bystrytskiy M. (2012) Ne zdryhnetsia mova [The language will not tremble]. URL: http://www.ji-magazine.lviv.ua/diskusija/2012/Ne_zdrygnetsya_mova.htm [in Ukrainian].
4. Bozhuk A. (2012) Ukrainko-yevreyski vzaiemyny v ukrainskii literaturi kintsia XIX – pochatku XX st. (na materialii tvoriv Lesi Ukrainky, Ivana Franka ta Stepana Vasylchenka) [Ukrainian-Jewish relations in the Ukrainian literature of the late 19th and early 20th centuries (based on the works of Lesya Ukrainka, Ivan Franko and Stepan Vasylchenko)]. *Kultura narodov Prychernomoria*. № 230. S. 150–152 [in Ukrainian].
5. Woldan A., Terpitz O. (upor.). (2016) Na perekhresnykh stezhkakh. Ivan Franko ta yevreiske pytannia u Halychyni. Materialy naukovoi konferentsii u Videnskomu universyteti (24–25 zhovtnia 2013 roku) [At the crossroads. Ivan Franko and the Jewish question in Galicia. Materials of the scientific conference at the University of Vienna (October 24–25, 2013)]. Kyiv: Krytyka. 184 s. [in Ukrainian].
6. Hrabovych H. (2003) Yevreiska tema v ukrainskii literaturi XIX ta pochatku XX storichchia [The Jewish theme in Ukrainian literature of the 19th and early 20th centuries] // Hrabovych H. Do istorii ukrainskoi literatury: Doslidzhennia, esei, polemika [Towards a history of Ukrainian literature: Articles, essays, polemics]. Kyiv: Krytyka. S. 218–239 [in Ukrainian].
7. [Hrabovskiy P.] (1894) Prolisok. Tvory Pavla Hraba [Snowdrop. Works by Pavlo Hrab]. Lviv: Nakladom Kostia Pankovskoho. 94 s. [in Ukrainian].
8. Dniprova Chaika. (1909) Vona yoho liubyla [She loved him]. *Rada*. № 33. S. 2–3 [in Ukrainian].
9. Drahomanov M. (1906) Sobrane polytycheskykh sochynenyi M.P. Dragomanova [Collected political essays by M.P. Drahomanov]. T. 2. Paris. LX+874 s. [in Ukrainian].
10. Yefremov S. (1908) Drahomanov i yevreiska sprava [Drahomanov and the Jewish cause]. *Rada*. № 254. S. 2–3; № 255. S. 2; № 256. S. 2–3; № 259. S. 2–3 [in Ukrainian].
11. Zahrebelnyi P. (2008) Vorozhda liudska [People's hatred] // Zahrebelnyi P. Dumky narozkhryst. 1974–2003. Kyiv: Pulsary. S. 98–109 [in Ukrainian].
12. Kropyvnytskyi M. (1994) Nashestviie varvariv [The barbarian invasion]. *Kyivska starovyna*. № 3. S. 57–79 [in Ukrainian].
13. Kropyvnytskyi M. (1959) Tvory v 6 t. [Works in 6 vols.]. T. 4. Kyiv: Derzhlitvydav Ukrainy. 380 s. [in Ukrainian].
14. Levitskiy I. (1880) Burlachka [The vagabond girl]. Kiev. 223 s. [in Ukrainian].
15. Lipnytska I. (2004) Tvorchist Modesta Levytskoho v konteksti ukrainskoi prozy kintsia XIX – pochatku XX st.: Dys. na zdobuttia naukovoho stupenia kand. filol. nauk [Works of Modest Levytskyi in the context of Ukrainian prose of the late 19th and early 20th century: PhD]. Kyiv: NPU imeni M.P. Drahomanova. 201 s. [in Ukrainian].
16. Levitskiy O. (1889) Ocherki starinnogo byta Volyni i Ukrainy. 1. Paskvil i sud [Essays on the old life of Volyn and Ukraine. 1. Libel and judgment]. *Kievskaya starina*. № 4. S. 92–123 [in Russian].
17. Levytskyi O. (1913) Pashkvil [Libel]. *Literaturno-naukovyi vistnyk*. T. LXI. Kn. 1. S. 29–55 [in Ukrainian].
18. Levitas F., Kovbasenko Yu., Salata O. (2020) Reprezentatsiia ukrainsko-yevreyskykh vidnosyn u tvorakh Sholom-Aleikhema ta B. Hrinchenka [Representation of Ukrainian-Jewish relations in the works of Sholem Aleichem and B. Grinchenko.]. *Ukrainskiy istorychnyy zhurnal*. № 4. S. 77–84 [in Ukrainian].

19. Lysiak-Rudnytskyi I. (1994a) Mykhailo Drahomanov i problema ukraïnsko-yevreïskykh vzaiemyn [Mykhailo Drahomanov and the problem of Ukrainian-Jewish relations] // Lysiak-Rudnytskyi I. Istorychni ese [Historical essays]. T. 1. Kyiv: Osnovy. S. 375–388 [in Ukrainian].
20. Lysiak-Rudnytskyi I. (1994b) Problema ukraïnsko-yevreïskykh vzaiemyn v ukraïnskii politychnii dumtsi XIX st. [The problem of Ukrainian-Jewish relations in Ukrainian political thought of the 19th century] // Lysiak-Rudnytskyi I. Istorychni ese [Historical essays]. T. 1. Kyiv: Osnovy. S. 389–403 [in Ukrainian].
21. Leerssen J. (2011) Imaholohiia: istoriia i metod [Imagology: history and method]. *Literaturna komparatyvistyka*. Vyp. IV. Ch. II. Kyiv: VD «Stylos». S. 362–375 [in Ukrainian].
22. Nechui I. (1868) Horyslavska nich <, > abo Rybalka Panas Krut [A Horyslav night; or, Panas Krut the fisherman]. *Pravda*. № 23. S. 265–267 [in Ukrainian].
23. Nechui I. (1892) Mykola Dzheria [Mykola Dzheria]. Lviv. 162 s. [in Ukrainian].
24. Nechui-Levytskyi I. (1967) Mariana Pohrebniachka y Beilis [Mariana Pohrebniachka and Beilis] // Nechui-Levytskyi I. Zibrannia tvoriv u 10 t. T. 9. Kyiv: Naukova dumka. S. 161–162 [in Ukrainian].
25. Pchilka Olena (2006) Vykynuti ukraïntsi. Do zhydivsko-ukraïnskoi spravy [Discarded Ukrainians. To the Jewish-Ukrainian issue]. Kyiv: MAUP. 352 s. [in Ukrainian].
26. Perepelytsia P. (1994) Zaareshтована piesa [Arrested play]. *Kyivska starovyna*. № 3. S. 52–56 [in Ukrainian].
27. Petrovsky-Shtern Y. (2018) Anty-imperskyi vybir. Postannia ukraïnsko-yevreïskoi identychnosti [The anti-imperial choice. The making of the Ukrainian Jew]. Kyiv: Krytyka. 432 s. [in Ukrainian].
28. Pryimak I. (2008) Problema ukraïnsko-yevreïskykh vidnosyn v ukraïnskii literaturi kintsia XIX – pochatku XX st. (na materialy prozy Ivana Franka ta Liubovi Yanovskoi) [The problem of Ukrainian-Jewish relations in Ukrainian literature of the late 19th and early 20th century (based on the prose of Ivan Franko and Lyubov Yanovska)]. *Ivan Franko: dukh, nauka, dumka, volia: Materialy Mizhnarodnoho naukovoho konhresu, prysviachenoho 150-richchiiu vid dnia narodzhennia I. Franka (Lviv, 27 veresnia – 1 zhovtnia 2006 r.)*. Lviv: Vydavnychy tseñtr LNU im. I. Franka. T. 1. S. 805–810 [in Ukrainian].
29. Semeryn Kh. (2019) Podorozh yak stratehiia osiahnennia yevreïskoho svitu u prozi kintsia XIX – pershykh desiatyrych XX st. [Travel as a strategy for understanding the Jewish world in prose of the end of the 19th – first decades of the 20th century]. *Synopsys: tekst, kontekst, media*. T. 25. № 2. S. 68–74 [in Ukrainian].
30. Struve P. (1911) Chto zhe takoe Rossiia? (Po povodu statii V.Ye. Zhabotinskogo) [What is Russia, anyway? (Reply to the paper by V.Ye. Jabotinsky)]. *Russkaia mysl*. № 1. S. 175–187 [in Russian].
31. Ukrainka Lesia. (2016) Lysty: 1876–1897 [Letters: 1876–1897]. Kyiv: Komora, 2016. 512 s. [in Ukrainian].
32. Ukrainka Lesia. (2018) Lysty: 1903–1913 [Letters: 1903–1913]. Kyiv: Komora, 2018. 736 s. [in Ukrainian].
33. Ukrainka Lesia. (2021) Povne akademichne zibrannia tvoriv u 14 t. [Collected works in 14 vols.]. T. 6. Lutsk: Volynskyi natsionalnyi universytet imeni Lesi Ukrainky. 624 s. [in Ukrainian].
34. Franko I. (1898) Lesia Ukrainka [Lesia Ukrainka]. *Literaturno-naukovyi vistnyk*. T. III. Kn. 7. S. 6–27 [in Ukrainian].
35. Franko I. (2008) Dodatkovy tomy do Zibrannia tvoriv u 50 tomakh [Additional volumes to the Collected works in 50 vols.]. T. 52. Kyiv: Naukova dumka, 2008. 1040 s. [in Ukrainian].
36. Shkandriy M. (2019) Yevrei v ukraïnskii literaturi. Zobrazhennia ta identychnist [Jews in Ukrainian literature. Representation and identity]. Kyiv: Dukh i Litera. 350 s. [in Ukrainian].

ENEMIES, NEIGHBOURS, ASSOCIATES: THE “JEWISH THEME” IN THE UKRAINIAN LITERATURE OF THE LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURY

The problems of the Ukrainian-Jewish cultural relations in the *fin de siècle* age and the Jewish themes in the Ukrainian literature were discussed many times (e. g., in the works of George G. Hrabovych, Myroslav Shkandriy, Yohanan Petrovsky-Shtern). The proposed paper aims to study how the image of the Jew/Jews/Jewish community changed in Ukrainian literature at the turn of the 19–20th centuries, mainly based on the material of texts written in the sub-Russian Ukraine, which were not considered by our predecessors. Particular attention is paid to the views of Lesia Ukrainka, since she was largely an exception in the cultural and social situation at that time.

Already in the times of romanticism, in the poetry of Taras Shevchenko and Mykola Kostomarov, parallels between Old Testament Jews and Ukrainians as victims of empires arise, but in the literature of the mid-19th century, which depicted modernity, romantic anti-Semitism based on folklore stereotypes dominated. It also entered the literature of realism, and only in the 1880s and 1890s did the idea of Jews as a people hostile to Ukrainians give way to new, more objective models. The relations between the two peoples were already considered not in the folklore-ethnographic, but in the socio-cultural aspect. It is significant that these changes began after the pogroms of the 1880s, but did not become noticeable until the 1905 revolution.

The idea of the Ukrainian-Jewish anti-imperial collaboration was formulated no later than in 1890s (by Ivan Nechui-Levytskii) and was quite independently promoted by such different figures as Volodymyr (Zeyev) Zhabotynskyi and Marko Kropyvnytskyi. At the beginning of the 20th century, the popular image of an apostate Jewess lost its definitely positive aura: it was no longer about conversion to “our” (Christian/Orthodox/Ukrainian) community, but about renouncing her own

nationality. The preservation of national identity by Jews was interpreted as an example for Ukrainians as well. Former conflicts should no longer stand in the way of a new mutual understanding.

Lesia Ukrainka was among the few writers who fundamentally did not address this issue, operating only with traditional biblical parallels. Nevertheless, she also proved to be a situational ally of Zhabotynskyi in the opposition to the cultural hegemony of Russia.

Keywords: ethnoimagology, image of the Jew, xenophobia, xenophilia, political nation.

© Назаренко М., 2022 р.

Михайло Назаренко – кандидат філологічних наук, доцент кафедри східнослов'янської філології та інформаційно-прикладних студій Навчально-наукового інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Київ, Україна; petrogulak@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-3368-5929>

Mykhailo Nazarenko – Candidate of Philology, Associate Professor of the Department of East Slavic Philology and Information and Applied Studies, Educational and Scientific Institute of Philology, Taras Shevchenko Kyiv National University, Kyiv, Ukraine; petrogulak@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-3368-5929>