

8. Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.– München, 1963.– S. 32–33.

УДК 82.09

*Мар'яна Лановик*

## **НАЦІОНАЛЬНІ ЛІТЕРАТУРИ В МІЖКУЛЬТУРНОМУ УНІВЕРСУМІ: ДО ПРОБЛЕМИ ОСМИСЛЕННЯ МІЖНАЦІОНАЛЬНИХ БАР'ЄРІВ У ПРОЦЕСІ ЕСТЕТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ**

Висвітлено проблеми національних особливостей літературних текстів на рівнях літературної образності, фікційного простору та шляхи їхнього осягнення в різних літературах та культурах. Основну увагу зосереджено на проблемах комунікації Заходу та Сходу та різноманітності культур у сфері літературного мультикультуралізму як частині естетичної комунікації.

**Ключові слова:** національна література, міжкультурна комунікація, естетична комунікація, образ, осягнення, культура, мультикультуралізм.

**Lanovyk M. National Literatures in the Intercultural Universe: to the Problem of the Comprehension of the International Barriers in the Process of Aesthetical Communication.** The article deals with the problems of the national peculiarities in literary texts on the levels of literary imagery and fictional space and the ways of their comprehension in different literatures and cultures. The main attention is paid to the problems of the West-East communication as well as the diversity of the cultures in the sphere of multiculturalism in literature as part of aesthetic communication.

**Key words:** national literature, intercultural communication, aesthetic communication, image, comprehension, culture, multiculturalism.

Уже в період передромантизму чітко окреслювався теоретичний підхід до проблем міжнаціонального простору, зокрема щодо взаємозв'язку і взаємозалежності культури та мови, ставилося питання про необхідність вивчення їх взаємовпливів. Наприкінці XVIII ст. Харріс зазначає: „Слід зайнятися вивченням того, як нації, подібно до особистостей, набувають своїх *особливих* ідей, і як ці особливі ідеї стають генієм їхньої мови” [6, 74]. У працях Харріс уперше чітко окреслює поняття „дух народу” та „дух мови”, які стали основними в подальших філософських та літературознавчих аналізах. Передусім ці

поняття міцно ввійшли в історію німецького духу – у вчення Гамана та Гердера. Згодом ці ідеї – опрацьовані та значно доповнені – кристалізувалися в теорії мови, систематизованій та остаточно оформленій завдяки В. фон Гумбольдту. Саме він утверджує думку про те, що „мова народу є його дух, а дух народу є його мова”, що мова вбирає своєрідність та духовні особливості своєї нації, тому кожна мова є своєрідним світоглядом. Мову, як і мистецтво, слід розуміти не просто як витвір духу, а як особливу енергію, постійну дію, творчість.

Така „енергетична” теорія мови та мистецтва була провідною в наукових пошуках XVIII–XIX ст., зокрема у спробах втілити ідею „універсального словника” духу. Окрім романтиків, для яких мова – дзеркало духу, згодом ці ідеї активно опрацьовували неогумбольдтіанці та неокантіанці, особливо Е. Кассіер у перших двох томах „Філософії символічних форм”.

Суголосні теорії кінця XVIII–XIX ст. об’єднані певною множиною спільних положень. *По-перше*, погоджувались у тому, що взаємозалежність думки та слова ясно показує, що мова є не стільки засобом вираження відомої істини, скільки відкриттям ще невідомої; а відмінність між мовами – це відмінність не знаків та звуків, а відмінність у самих поглядах на світ, закорінених у національній свідомості та культурі. *По-друге*, мова є організуючою формою сприймання, яке активно включено феноменальну структуру сприйняття світу.

В Україні ці ідеї були значно доповнені О. Потебнею. „О. Потебня вперше у світовій науці досить докладно зосередився на тих когнітивних аспектах етнолінгвістики (у перспективі її етнопсихологічного бачення), що окреслюють *різну категоризацію світу в різних мовах*, шляхи чи напрями пізнавальних процесів у межах різних лінгвокультурних „світів”, різну дистрибуцію й *комбінування* смислових одиниць, які по-різному в кожному з мовленнєвих світів моделюють „схожі” явища й об’єкти позамовної дійсності, відмінні, як називав їх О. Потебня, „прийоми мислення”, що залежать від особливостей етнокультурного досвіду, від субстанціальної та структурної своєрідності відповідних мов та різних вербальних картин світу” [7, 121]. У теорії українського вченого багато уваги звернено також на національну своєрідність творчості, що первісно

криється в мові. У цьому аспекті український учений значно випередив ідеї Е. Сепіра, Б. Лі Уорфа та Л. Вайсгербера, які є основою новітнього підходу – теорії про взаємозумовлення мови, культури та нації.

Мова не просто віддзеркалює мовлене, а будує в нашій свідомості ідеальний світ. Людина бачить світ так, як вона говорить. Тому люди, які розмовляють різними мовами, і світ бачать по-різному. Згідно з цією теорією, реальний світ створюється завдяки мовним особливостям кожної конкретної культури, де кожна мова володіє власним способом представляти одну й ту ж реальність.

Шлях від реального світу до його розуміння та вираження у слові в різних націй різний. Культурна картина світу вербалізується і реалізується в мові, де вона зберігається і передається з покоління в покоління. У цьому сенсі можна говорити, що „культура є сукупність текстів або складно вибудований текст” [10, 28]. Якщо говорити термінологією Ю. Лотмана, то це – складна семіосфера, яка постійно змінюється та самоорганізовується.

На культурну та мовну реальність впливають фактори історичного середовища та внутрішнього життя нації. Дійсність „нав’язує” мові її реальність, а та, відповідно, „нав’язує” людині її культуру та бачення світу. Тому один і той же сегмент реальності, одне і те ж поняття мають різні форми мовного вираження в різних культурах. Кожна мова відображає певний спосіб „кодування” світу, визначає його межі. Реальність, яку вона конструює, є унікальною. Відтак, як указує Б. Л. Уорф [13], у кожній мові та культурі формуються специфічні уявлення „простору”, „часу” та „матерії”, які, однак, є соціально зумовленими.

Категоризація культури була згодом чітко окреслена в концепції „культурної граматики” Е. Голла [15]. Вона полягає в тому, що в кожній культурі є своя логіка і власне уявлення про світ, відтак – різне співвідношення у ставленні до базових категорій – часу та простору. Кожна культура має власну „мову часу” та „мову простору”, які необхідно вивчити, перш ніж спілкуватись її мовою. З часом передусім пов’язаний життєвий ритм культури: в одних випадках він повільний, в інших – швидкий. Одні культури – динамічні, інші – „медитативні”. На думку вченого, людям із різними життєвими ритмами важко розуміти один одного, бо вони живуть *асинхронно*.

Тому для розуміння плину думок, дій та їх інтенсивності їм треба змінити власний ритм або уявлення про нього. Окрім того, дослідник указує на відмінності *монохронних* та *поліхронних* культур: перші здатні виконувати один вид роботи, сприймати один сегмент дійсності в окремий відрізок часу, тому думають лінійно, послідовно, хронологічно; другі – суміщають різні види діяльності, спроможні водночас сприймати різнорідні факти та явища, мислять „розгалужено”, можуть у процесі сприймання „переключатися” з одного сегменту на інший.

Різне сприйняття простору та часу формують своєрідний національний „хронотоп культури”, особливо зафіксований в усній народній творчості. Саме до цього типу хронотопу схильна національна література, бо він сприймається в ній як найприродніший шлях викладу подій. Етноцентризм як вагомий фактор процесів сприймання тяжіє над свідомістю і формує будь-яке розуміння. Тому достеменно зрозуміти національну культуру чи літературу можна лише в її власних межах. Із системою культурного часу в літературознавстві також пов’язана проблема національних ритмів, зафіксованих у фольклорі та мистецтві. Відтак, кожній національній літературі притаманна власні ритміка та метрика, мелодика висловлювання, що кристалізується у стилі художніх творів. Їхня роль завжди визначальна, особливо в ліриці.

Цей список труднощів можна розширювати, долучивши до нього несумісність систем національних та культурних цінностей, естетичних уявлень, зокрема поняття краси. У кожного народу з цього приводу є власні стереотипи, чіткі канони. Тому художня комунікація постає як складний процес реконструювання, „пересотворення” чужого світу, чужої реальності, „нав’язаної” чужою мовою та межами іншомовного тексту.

У другій половині ХХ ст. культурологічні та психологічні проблеми перекладу художніх текстів були перенесені у вищу площину – стали розглядатися не лише з позицій їх сприймання окремими індивідуумами, а й з огляду абсорбування творів, творчості окремих письменників, стилів та напрямів на рівні національних літератур, тобто діалогу між націями, їх культурами. Цей процес активізувався під впливом постколоніальних студій, які ставлять перед собою проблему прочитання національних (колоніальних)

дискурсів, їх специфіки, світоглядну проблему інакшості кожної національної культури та літератури, їх право на існування. Із розвалом у ХХ ст. великих імперій на перший план виступили не досліджувані раніше проблеми експансії та поневолення, нав'язування чужих поглядів з боку колонізаторів, а відтак – збереження національної ідентичності та пов'язаного з цим явища підтексту.

Такі студії супроводжувались усвідомленням ще однієї ролі перекладу – влади та захоплення іншого національного простору. Ця функція перекладу розглядалася вже у Ніцше [16]. Він на прикладі загарбання високорозвиненої Греції Римською імперією проаналізував феномен „запозичення” через переклад, при якому римські перекладачі навіть не згадували імен авторів оригіналів і видавали переклад за власний текст (водночас здобуток і досягнення римської культури), перетворюючи таким чином переклад в одну з форм містифікації. У зв'язку з міжкультурними взаєминами у центрі досліджень постала також проблема зради, яка зафіксувалась у відомому вислові Бенедетто Кроче „Traduttore – traditore” (перекладач – зрадник). Пов'язана вона була не лише з неможливістю відтворити тональність мовлення автора, як на це вказує Г.-Г. Гадамер [2, 145], а й те, що перекладачі-вихідці з поневоленої культури нерідко своїми вміннями служили поневолювачам. У контексті експансії показовою є практика не лише насадження власної культури панівною імперією чи тоталітарним режимом, а й бажання за допомогою перекладів присвоїти нею шедеври світової літератури. Не випадково і до сьогодні можна спостерігати в науковому обігу оправдання чи й правомірність такої контроверсійної термінології, як „русский Гете”, „русский Рабле” чи „русский Байрон” [8, 107], а то й заклики включати переклади світових шедеврів до історії тих літератур, якими вони були запозичені.

Упродовж кількох століть пошуки відповідей на низку ключових питань зі сфери міжнаціональних відносин ішли в руслі опрацювання та філософських розмежувань понять „Захід” – „Схід”. Активно розпочавшись у XVIII–XIX ст. в Західній Європі (зокрема розвідками Дж. Віко, „Ідеями з філософії історії людства” Й.-Г. Гердера, науковими розвідками Й.-Г. Гамана, працями Й. Гете, які увійшли до „Західно-Східного дивану” та Ф. Шлегеля „Про мову і мудрість індійців” та ін.), наприкінці XIX ст. вивчення цієї сфери набуло

кардинально нового звучання. Цьому сприяло глибоке осмислення проблеми зіткнення Сходу й Заходу – стародавнього та нового – у розвідці Освальда Шпенглера [14]. Саме він на противагу Люте-ровому терміну *Morgenland* на окреслення протилежного полюсу ввів його відповідник *Abendland*, який мав замкнути, увиразнити, завершити намічену розвідками багатьох попередників парадигму.

У ХХ ст. проблема зіткнення двох полюсів, національних світоглядів неодноразово переосмислювалася також і в контексті викристалізованої традиції, яку узагальнив Гете: „Якщо хочеш зрозуміти поета, відвідай його країну”. До переосмислення цієї традиції неодноразово звертається й сучасний теоретик орієнталізму Е. В. Саїд: „Ми повинні з усією серйозністю поставитися до мудрого зауваження Віко, що люди творять власну історію, що вони спроможні осмислити тільки те, що самі створили, і потім поширити це знання на географію: як усі географічні та культурні сутності – не кажучи вже про сутності історичні – такі області, регіони, географічні зони, як Схід і Захід, витворені людьми. Тому, як і сам Захід, Схід – це ідея, що має історію і традицію думки, свою образність та лексику, які надають йому реальності та присутності на Заході й для Заходу. Таким чином ці дві географічні сутності підтримують і, до певної міри, віддзеркалюють одна одну» [12, 15].

До ХХ ст. сформувалися доволі стійкі стереотипи щодо уявлення про Захід – Схід як протилежні форманти: „Культурні „полюси” Схід та Захід представляють дві багато в чому протилежні культурні традиції, два типи духовності. Це мовби дві відмінні „системи координат”, два світорозуміння, дві „світоглядні матриці”, дві „мови”, якими можуть мислити й висловлюватися люди у процесі осягнення навколишнього світу. Ці традиції проявляють себе не тільки у всіх різновидах гуманітарної культури (філософії, етиці, естетиці, соціології, політології і т. д.), а й у способі життя народів, їх психології, моральних принципах, ціннісних орієнтаціях” [5, 97].

Попри розмаїття підходів та інтерпретацій усталені погляди щодо відмінностей між Заходом та Сходом зводяться до кількох ключових моментів [5, 98–101]. *Першу – Західну систему* – визначають як раціональну, матеріалістичну (матеріалістично орієнтовану), антропоцентричну, гуманістичну, нігілістичну, де істинним вважається лише те, що підвладне розумові та волі людини, де антропоцентрична

матриця пізнання будується на принципі безмежної пізнаваності світу та можливості використання його ресурсів задля власної користі, де згідно з принципом антропоцентризму в центр світобудови поставлена сама людина – достатньо незалежна, щоб ігнорувати будь-яку трансцендентну волю. Водночас звертається увага на те, що гуманістична матриця націлює на зміну (вдосконалення) світу відповідно до людських уявлень, що тут людина орієнтована на майбутнє – власне, свого роду, нації, людства. *Другу – Східну систему* – окреслюють як ірраціональну, духовну (духовно орієнтовану), ідеалістичну, консервативну, теоцентричну, де істиною вважається саме буття, тому істина незалежна від людини – людина може лише служити їй; де теоцентрична традиція передбачає, що у світі є втаємничені сфери, які неможливо пізнати, що не все залежить від людини, тому пізнання – це також і духовне осягнення, недоступне раціональному підходу. Принцип теоцентризму вбачає в основі світобудови вищу трансцендентну волю, відтак – орієнтацію на вічність.

Е. Саїд, покликаючися на дослідження Кісінджера, указує ще на одну надзвичайно вагомую та суттєву відмінність: „Перша половина, тобто країни Заходу, „глибоко переконана в тому, що реальний світ є *зовнішнім* щодо спостерігача, що знання складається із запису та класифікації даних...”. За доказ Кісінджер бере приклад ньютонівської революції, що не відбулася у світі країн, які розвиваються: „Культури, які уникли прямого впливу ньютонівського мислення, зберегли істотно доньютонівську переконаність, що реальний світ майже повністю *внутрішній* щодо спостерігача” [12, 66]. Типологічні риси обох форм духовності визначають і специфіку їх культурних традицій, і відмінні космологічні уявлення, і різні погляди на світ, які формують будь-яку рецепцію та інтерпретацію: „Проблема типології культур увібрала в себе цілий комплекс ідей і уявлень...: проблеми особистості та її свободи, необмеженої волі й влади традиції, влади фатуму і презирства до цієї влади, активності чи пасивності так чи інакше виявлялися включеними у конфлікт західної і східної культур” [9, 228]. Стосовно мистецьких світів Заходу та Сходу, то маємо справу з абсолютно відмінними традиціями, жанровими та художньо-поетичними системами, естетичними поглядами тощо.

Основна проблема стосовно розуміння та інтерпретації Сходу вбачається дослідником тому, що орієнталіст/інтерпретатор „перебуває поза Сходом” (Е. В. Саїд), і що ця інтерпретація залежить більше від Заходу аніж Сходу, від „західних прийомів репрезентації, які роблять Схід видимим, чітким, роблять його „там“ у дискурсі про нього... Ці репрезентації відштовхуються... не від далекого й аморфного Сходу” [12, 37]. Це, за висловом Е. Саїда, – „стандартне сито пересіювання сходу в західну свідомість” [12, 18]. Тому часто у східних текстах інтерпретатор шукає чогось схожого на власний досвід чи свою традицію. Це є той метод «одомашнення», проти якого так різко виступала літературна герменевтика, починаючи від Ф. Шляєрмахера. Адже усе, що відбувається на Сході, є насправді набагато значимішим, ніж про це можна сказати на Заході.

Саме тому Е. В. Саїд пропонує: „Кожен, хто пише про Схід, повинен помістити себе віч-на-віч зі Сходом...” [12, 34–35]. Водночас дослідник закликає не забувати, що „те, що передається через культурний дискурс та обмін в рамках культури, – то не „істина”, а репрезентації...” [12, 36–37]. Ці репрезентації можуть бути різними, і їх може бути безліч, як і безліч поглядів на Схід. Тому, як зазначає Е. Саїд, крізь різні призми сприймання можна говорити про „лінгвістичний Схід, фрейдівський Схід, шпенглерівський Схід, дарвінський Схід, расистський Схід – і так далі. Проте ніколи не існувало такого явища, як „чистий” або незумовлений Схід; подібним чином, ніколи не існувало нематеріальної форми орієнталізму, чогось такого невинного, як „ідея” Сходу” [12, 38].

Не виникає жодного сумніву, що окреслення „чистого” Сходу, як і його спільної ідеї, неможливе, оскільки, попри розмаїття його візій та різних інтерпретацій, цьому перешкоджає й мозаїчність самого Сходу. Адже він не є якоюсь сталою однорідною формантою. Як і Захід, Схід поділяється на безліч його проявів – японський Схід, китайський, арабський, індійський, іранський та інші, а ті, своєю чергою, можна поділити ще й за іншими критеріями, визначивши в межах кожного різні епохи й регіональні модифікації, підтримані окремими мовними, міфологічними, релігійними, культурними, мистецькими системами. Відтак, проблема порозуміння та інтерпретації переводиться із площини Захід–Схід у площину розмаїття національних культур у різних їх просторових, часових та мистець-



ких виявах. Це передбачає, що сутність людини та нації неодмінно залежить від того, де вона народилась і живе, хто вона і в що вірить.

При такому підході еkleктизм неминучий, як і неминуча втрата при аналізі/вивченні більш чи менш значущих пластів культурного знання: „Займатись етнографією – це те саме, що намагатися читати манускрипт, – іншою мовою, вицвілий, повний пропусків, невідповідностей, підозрілих виправлень і тенденційних коментарів, але написаний не загальноприйнятим графічним способом передачі звуку, а засобами окремих прикладів упорядкованої поведінки” [12, 17]. Саме тому „для культурологічного аналізу характерна кричуща неповнота. І навіть гірше – чим він глибший, тим більш неповний” [12, 40]. Адже „культура будь-якого народу – це зібрання текстів, кожен із яких сам є збіркою, і антрополог намагається прочитати їх через плечі тих, кому вони по праву належать. У такій спробі криються величезні труднощі, методологічні пастки...” [12, 532–533].

У сфері мистецтва слова дослідження локальності, інакшості національних літератур здійснюється з огляду на мову як даність, у якій криється міфологія та світобачення народу; яка є полем значень та символів, що асоціюються з національним життям, його історичною пам'яттю. В амбівалентності мови виявляється амбівалентність нації. Однак все одно оминати в літературознавстві культурологічний аналіз чи звести його тільки до аналізу мови неможливо. Тому в сучасній науці на першому плані постає проблема взаємозв'язку національних дискурсів та національних образів світу.

Окреслюючи національні образи світу, Г. Гачев у дослідженні осмислює відмінності національних культур як не випадкове, а органічне явище, зумовлене глибокими матеріальними й духовними причинами. Із-поміж цих причин чітко виділяється три основні: 1) природа (*Космос*), у яку поміщений народ; 2) душа народу (*Психея*); 3) логіка його розуму (*Логос*). Національний склад мислення, на думку дослідника, матеріально закріплений у словесності народу. При передачі тої чи іншої ідеї чи художнього твору загалом неминуче буде відбуватися деформація. У цьому разі, за словами Г. Гачева, „відбувається, так би мовити, інтерференція, накладання національних образів світу” [1, 53]. Дослідник вважає, що „при зіткненні мов виражається найбільш гостро зіткнення способів життя і матеріальних, і духовних культур” [1, 36]. Це зіткнення відбувається

не просто в житті, а на рівні свідомості, осмислення життя. Художня комунікація стає діалогом світоглядів, систем світу, трансформацією думки з одного національного поля в інше. Незважаючи на те, що Г. Гачев вважає, що дослідникові перекладу слід виходити із „презумпції нерозуміння” як робочої гіпотези, він приходить до висновку, що зіткнення національних образів світу призводить до їх взаємопроникнення та взаємопізнання. Тільки в такому разі твір іншої літератури може вписатися в „чужий” літературний контекст і вступити в різноманітні контакти з літературою реципієнта, збагачувати її новими мотивами, темами, художніми образами, жанрами. У цьому плані художній твір відкриває нові можливості для дослідження сприйняття іншого, чужого світу. Адже його автор – занурений у народне життя, народний космос, із якого він вибудовує власний художній світ. Митець і пізнає народну стихію, і творить її водночас, тому „художній твір – це наче національний устрій світу в подвоєнні” [1, 53].

Унаслідок уже приближеного погляду на національні культури була піднята проблема багатокультурності (англ. *multiculturalism*) [3, 745] та міжнаціонального простору. Водночас – проблеми співвідношення єдності/ подібності/відмінності в культурі, релевантності пізнання, переосмислення національної традиції та канону, кризи національної, особистісної та культурної ідентифікації, культурної множинності та багатоманітності. Такий підхід у літературознавстві, як і в інших науках, вивів на перший план відцентрові та гетерогенні тенденції, викликав підвищений інтерес до проблеми „іншого”, виявив необхідність пізнавати та інтерпретувати „інше” так, щоб не зруйнувати його суб’єктності. У поле зору дослідників потрапили ті національні літератури, які в міжнаціональному вимірі тривалий час залишалися на маргінесі націєпростору, твори яких написані автохтонними мовами колишніх колоній.

На сучасному етапі проблема міжлітературного спілкування вперше почала трактуватися не як вплив „сильних” розвинутих національних літератур на „малорозвинуті”, маргінальні літератури „третього світу” чи шляхи збагачення останніх мотивами, темами, образами, художніми засобами, запозиченими від їх колонізаторів, а як проблема взаємопроникнення, взаєморозуміння, взаємного полілогу, а відтак – взаємозбагачення. При такому підході знову вкотре довелося повернутися до висловленого Дж. Віко та Й.-Г. Гердером і підтри-

маного європейськими романтиками принципу рівноправності й самоцінності всіх епох та народів, які утворюють культурно історичний універсум як підґрунтя можливої настанови на розуміння. Це не означає применшення ролі літератури світового рівня. Адже, як зауважив Ю. Лотман, „у ході повільного і поступового розвитку система залучає до себе близькі й легкоперекладні на її мову тексти. У моменти „культурних... вибухів” залучаються найдальші і неперекладні, з точки зору даної системи (тобто „незрозумілі”) тексти. Далеко не завжди в цьому випадку складніша культура буде відігравати роль стимулятора для більш архаїчної, можлива і протилежна спрямованість” [11, 69]. Це ще раз підкреслює потребу діалогу між народами, національними літературами. У такому діалозі, у зіставленні окремих національних літератур виявляється багатство й неповторність кожної з них.

Проблемі вивчення національного та міжлітературного аспектів дослідження літератури, формування світової літератури відведено значну роль у працях Д. Дюришина. У колі його зацікавлень – виявлення шляхів досягнення закономірностей міжлітературного розвитку крізь призму вивчення рецепції творів одного культурно-мистецького простору в середовищі іншого, за допомогою зіставного аналізу літературних явищ: „Головну ціль порівняльних досліджень ми бачимо у встановленні типологічної та генетичної сутності літературного явища (твору, напрямку, процесу і т. п.) в рамках національної і в кінцевому рахунку в масштабі світової літератури. Тим самим закономірно визначається місце і картина історичних зв’язків між окремими національними літературами” [4, 68]. При цьому кожне літературне явище трактується не лише з точки зору його відокремленості чи замкнутості в самому собі, а у світлі його різноманітних зв’язків з мистецьким середовищем. Д. Дюришин підтримував думку про рівноцінність національних літератур, кожна з яких здійснює неповторний внесок у світовий літературний розвиток, вважаючи, що національну самобутність кожної слід вивчати на фоні загальних закономірностей світового літературного процесу.

Огляд проблеми специфіки художньої взаємодії в контексті міжнаціонального та міжкультурного ракурсів був би неповним, якби ми оминули увагою питання національного та культурного порубіжжя. Як одне з головних понять теоретичного дискурсу воно

давно перестало вживатися лише на означення географічної межі, а, за аналогією до географічних реалій, перенеслося на соціокультурні та естетичні моделі. Позначаючи межову ситуацію між культурами, релігіями, епохами та мовами, мистецькими напрямками, осмислюючись у діахронному та синхронному розрізах, це поняття часто окреслюється як „зона контакту” або ж як „мінлива взаємодія”. Пов’язане зі зміною або співіснуванням культурних/літературних парадигм, це явище змушує говорити про гібридність, проміжний стан, взаємовідношення центру та периферії, експансію та поневолення – домінування однієї культури та маргінальність іншої, амбівалентність та синкретичність межової свідомості, саморефлексії та самоідентифікації.

Художню взаємодію як процес міжкультурних відносин можна кваліфікувати як ситуацію порубіжжя. Як і при межовій ситуації у звичному сенсі, ключовими категоріями як вияву пограничної парадигми є *асиміляція*, *гібридність*, *синкретизм* та *амбівалентність*, „*дезорієнтація*”, „*детериторизація*” – культурна „дислокація” як втрата культурної/ літературної території, потреба балансування між національною закоріненістю та новою позазнаходжуваністю, пошуки нової ідентичності. Нові транскультурні, міжлітературні розвідки в цій сфері постають як спроби пошуків можливого синтезу, намагання з’ясувати, чи існує в різних культурах та літературах певний „спільний знаменник”, який би дав змогу згладити розбіжності. Це водночас підвищує інтерес до естетичних констант, образів, типових мотивів та світових сюжетів. Багатоплановість художнього перекладу у світлі культурологічних студій виявляється в тому, що цей феномен вимагає постійного перемикавання культурних, мовних, естетичних, релігійних, понятійних кодів та дискурсів. Його складність посилюється метаморфністю межової зони, яка знаходиться в постійному русі. З проблемою національного / культурного / літературного пограниччя пов’язане не лише вивчення оригіналів та перекладів у середовищі невластивих для них дискурсів, а й вивчення творів, творчих спадків діаспорних літератур, написаних і материковими мовами, і мовами країн поселення їх авторів; зіставний аналіз впливів та запозичень, спричинених міграційними процесами.

Крізь призму вищеокреслених досліджень міжнаціональна художня взаємодія постає і формою міжлітературних зв’язків, і засобом

комунікації між літературами, і невід'ємним аспектом у подальших компаративістичних студіях. Саме в такому контексті, на нашу думку, відбуватимуться в перспективі віддалені пошуки у сфері міжлітературного порозуміння. При цьому все більшої чинності набуватимуть закони художнього та культурного синтезу, які реалізують себе в умовах постійного активного культурного обміну між народами та їх мистецькими системами.

### *Література*

1. Гачев Г. Национальные образы мира.– М.: Сов. писатель, 1988.– 448 с.
2. Гадамер Г.-Г. Читання і перекладання // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика.– К.: Юніверс, 2001.– 280 с.
3. Дюрінг С. Література – двійник націоналізму? // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.– Л.: Літопис, 2002.– С. 744–745.
4. Дюришин Д. Теория сравнительного изучения литературы.– М.: Прогресс, 1979.– 320 с.
5. Запад и Восток. Традиции и современность.– М.: Знание, 1993.– 160 с.
6. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3-х т.– Т. 1.– М.; СПб.: Университет. кн., 2002.– 270 с.
7. Кісь Р. Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до теорії мовного релятивізму).– Л.: Літопис, 2002.– 302 с.
8. Кузьмина Н. А. Вопросы межтекстового взаимодействия и перевод // Текст. Интертекст. Культура.– М.: Азбуковник, 2001.– 240 с.
9. Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь.– М.: Просвещение, 1988.– С. 228.
10. Лотман Ю. М. Текст и функция // Статьи по семиотике культуры и искусства.– СПб.: Академ. проект, 2002.– С. 24–37.
11. Лотман Ю. М. Текст в тексте // Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства.– СПб.: Академ. проект, 2002.– С. 58–78.
12. Саїд Е. В. Орієнталізм.– К.: Основи, 2001.– 512 с.
13. Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Языки как образ мира.– М.; СПб.: Terra Fantastica, 2003.– С. 157–201.
14. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2-х т.– М.: Мысль, 1998.– Т. 1.– 663 с.; Т. 2.– 607 с.
15. Hall E. The Dance of Life (New York, 1983); Beyond Culture (New York – London, 1989); The Hidden Dimension (New York – London, 1990); The Silent Language (New York – London, 1990).
16. Nietzsche F. On the Problem of Translation // Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida.– Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.– P. 68–70.