

Ігор Котик

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДУШІ У ТВОРЧОСТІ ЮРІЯ ТАРНАВСЬКОГО

Коли в ході розмови з Юрієм Тарнавським часу його першого приїзду до Львова (серпень 1995 р.) Віктор Неборак почав допитуватися про ставлення до душі, віру в надтілесну реальність, той спершу звернувся до наукової гіпотези про модулярну будову мозку, згідно з якою різні частини мозку – то автономні, невідконтрольні одна одній, унаслідок чого в різні моменти свого життя одна й та сама людина мислить по-різному, а згодом погодився з Небораковим припущенням: раціональна (не-віруюча) частина його психіки переважає над бажанням надтілесного, вічного, і заявив, ніби “цілком переконаний, що, коли ми помираємо, після нас нічого не залишається”¹. “Колесо моєї віри натрапило на камінь мозку і досі не може його переїхати”², – зізнається Тарнавський в автобіографічному есеї. Якщо так, то про яку душу може йтися?

І все ж літературознавству в особі чільних його представників не вдалося оминати аналізу душі в поета Тарнавського. Зокрема, В.Моренець у рецензії на вибране поета “Без нічого” наполіг на тому, що “розпредмечення” зовнішнього світу, здійснюване українсько-американським автором, – це не що інше, як шлях до осягнення душі, “матеріал віддання одного-єдиного, пливкого й зникомого *духовного* [курсив мій. – І.К.] стану. Зневажте цей стан як композиційне вістря твору, оминіть його увагою, – і вся картина розсиплеться на хаотичні друзки, мозаїку випадкових деталей, словесну ринь”³. Ось ще декілька прикметних моментів звідти. “Відмінюючи в творчому акті об’єкт, він наближається до суб’єкту-душі”⁴; у фразі поета “Я шукаю дверей, що ведуть із моїх слів” критик убачає “невисловне безмежжя душі [...] єдине, що тільки й може бути за порогом тих “дверей”; і завершальний акорд: “Що лишається після того, як розпредметити особистість, одійняти її від матеріально-історичного, соціально-побутового тла [...]”? Божа іскра. / Душа. / А більш нічого”⁵. Після такої глорифікаційної коди, опертої радше на емоційне сприймання, ніж на глибокий науковий аналіз, у пізнішій праці про український конструктивізм В.Моренець так само емоційно й категорично заявляє, що “сталосся зовсім інакше: “Я” [...] розпорошилося у формах цієї дійсності, якими воно тільки й може бути представлене, поглинулося її матеріальною речевістю, *втратило живу людську подобу й перетворилося на жах розпаду й зникання*”⁶ (курсив мій. – І.К.). Така еволюція рецепції науковця мовби непрямо підтверджує як згадану Тарнавським гіпотезу про модулярну будову мозку, так і слушність цитованого застереження самого Моренця про те, що в разі зневаження реципієнтом певного внутрішнього стану, певної настроєвої хвилі вся поетична картина “розсиплеться на хаотичні друзки”, “пливкий і зникомий духовний стан”

¹ *Сучасність*. – 1996. – № 5. – С. 150. Передрук у вид.: *Неборак В. А.Г. та інші речі*. – Ів.-Фр., 2007.

² *Тарнавський Ю.* Босоніж додому і назад // *Не знаю*. – К., 2000. – С. 276.

³ *Моренець В.* Світло поза світом // *Сучасність*. – 1992. – № 5. – С. 157.

⁴ *Там само*. – С. 158.

⁵ *Там само*. – С. 158, 159.

⁶ *Моренець В.* Національні шляхи поетичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща. – К., 2001. – С. 210.

перетвориться “на жах розпаду й зникання”. Між цими діаметрально протилежними поглядами одного й того дослідника був, крім публікованих інтерв’ю й розмов, у яких Тарнавський не приховував критичного ставлення до таких метафізичних понять, як Бог, душа, ще один опус, де не обійшлося без душі. На думку Н.Зборовської, авторки “січівської” публікації, хоч би що там говорив Тарнавський, душа в нього все ж є, і вона “закам’яніла”⁷. Таким чином, душа заокеанського поета бачиться науковцям по-різному: від іскри Божої до закам’янілої сутності⁸. Наскільки ці твердження об’єктивні (наукові), залишимо на розсуд читача – наукова компетенція пересічного автора цих рядків не сягає подібних характеристик. Завдання скромніше й полягає в тому, щоб, оминаючи як глорифікаційні, так і обурливі узагальнення, характеризувати не (душу) поета Тарнавського (цю роботу залишимо для психологів та мемуаристів), а подати менш-більш цілісну картину трактування поетом концепту “душа”. Чи це його тлумачення душі власної, чи чужої – питання другорядне, найістотніше в тому, якою бачить Тарнавський-поет роль душі як такої (коли бачить) у процесі людського екзистування. Аналізу підлягатимуть переважно метафоричні контексти (оскільки саме метафора стала для Тарнавського мовою поетичного), а вони відкриті до неоднозначних, а то й суперечливих трактувань. Та все ж, попри можливі різночитання окремих випадків метафоризації душі, значний обсяг аналізованого матеріалу має застрахувати від хибних висновків.

Хоч це, може, і не зовсім наукове судження, але розмову про душу, видається, усе-таки годилося б розпочати з того, що існують певні речі, про які говорити ніяково⁹. Сказавши комусь те, що тримав глибоко в собі, відчуваєш тягар за сказане. У координатах західного логоцентризму подібні судження звучать як вияв такого собі інфантильного дисидентства, тоді як на Сході, зокрема в Китаї, це радше трюїзм: адже тут “названий Будда – убитий Будда”, і, попри приписані йому тисячі висловлювань, він згідно з дзенем “не сказав жодного слова”¹⁰; тут відповідником трансцендентальної “душі” виступає цілком тілесний концепт “серце” “[xin]”¹¹. Щоправда, на Заході теж існувала певна антилогоцентрична традиція (досократівські школи кініків та скептиків, середньовічних містиків, апофатичне богослів’я, К’єркегор, Шестов, Гайдеггер, Деріда та ін.). При бажанні можна навіть написати альтернативну історію західного мислення, та це не змінює загального менталітету західного світу, опертого на авторитет логосу.

У першому, майже юнацькому романі Ю.Тарнавського “Шляхи”, пам’ятається, зустрічаємо такий момент лінгво-психологічної цнотливості, коли головний герой, не знаходячи адекватного мовного засобу для вираження власної думки, по паузі вдається до слова “душа”, після чого раптом замовкає, “злий на себе за вжиття останнього слова”¹². Перегукується з такими почуттями позиція Рігора, героя одного з найбільш вражаючих оповідань Тарнавського “Квіти каппучіно”, хоча той, на відміну від іншого героя, Детлефа, утілює зрілість, на яку лише й спроможна людина. “Говорити людям про невидимі речі було справою небезпечною!”¹³ –

⁷ Зборовська Н. “Час слізьми котився по зморщених обличчях каменів...” (Поетичне й непоетичне Ю.Тарнавського) // *Слово і Час*. – 2000. – №1. – С. 91.

⁸ Не викликає сумніву, що Н.Зборовська вклала в таку характеристику найперше (а може, і тільки) негативно-оцінний аспект семантики, навряд чи допускаючи, що камінь може бути й символом “духовної сили, що не піддається знищенню”, символом стабільності, ідентичності. Саме так трактовано семантику каменя в поезії польського поета З.Герберта у статті: *Zarkbianka Z. Postacie duszy: Refleksje wokół kilku wierszy Zbigniewa Herberta* // *Dusza: Punkt po punkcie*. – Gdańsk, 2002. – S. 175.

⁹ Прикметно, що перша стаття в міждисциплінарному томі сучасних польських досліджень душі починається із зізнання автора в почутті “гріха писання про душу”. Див.: *Mikolejko Z. Dusza: przymiarka do prostej klasyfikacji* // *Dusza: Punkt po punkcie*. – S. 11.

¹⁰ Уотс А.В. Путь Дзэн / Пер. с англ. – К., 1993. – С. 82.

¹¹ Див.: *Голубовська І. Душа і серце в національно-мовних картинах світу (на матеріалі української, російської, англійської та китайської мов)* // *Мовознавство*. – 2002. – №4/5. – С. 45-47.

¹² *Тарнавський Ю. Шляхи* // Не знаю. – С. 81.

¹³ *Тарнавський Ю. Квіти каппучіно* // Не знаю. – С. 237. Передрук у вид.: *Тарнавський Ю. Короткі хвости: Кавалки*. – К., 2006.

трактує позицію Рігора письменник. В обох випадках, як бачимо, ідеться не просто про мовне вираження, а про артикуляцію, про усну його форму.

А писати про невидимі речі – хіба не так само... небезпечно? Абсолютна більшість громадян дотримується переконання, що говорити значно легше, ніж писати, бо письмо – просто переписування усного мовлення, акт суто репрезентативний, “слід сліду” (у термінології Дериди), допоміжна техніка запам’ятовування. Зрозуміло, за такого прикладного ставлення до письма говорити про якісь його конструктивні сенси не доводиться...

Протягом останніх десятиліть, передовсім завдяки філософським працям Дериди, фоноцентризм західної культури зазнав ревізійного перегляду. Письмо, за дослідником, – не мертва буква, воно містить величезні креативні поклади, “прирівнюється до походження цінності, до голосу свідомості [...], до серця, до почуття”¹⁴. Саме на письмі, на чистім аркуші паперу, за відсутності контексту розмови й адресата, чи то пак при “ідеальн[ому] читач[еві] (це, – говорить Тарнавський, – по суті, мій власний мозок, який мусить сприйняти те, що я написав, тільки з того, що написано)”¹⁵ висловлюється те глибинне, що в діалогічному мовленні може бути потрактованим неадекватно, а то й узагалі не народитись.

Що ж до питання душі, то комунікативного провалу тут у будь-якому випадку уникнути важко, адже суть (у термінології намацального образного світу Тарнавського – “речовина”) цього явища і його назва містяться в різних вимірах, денотат і знак не співвідносяться між собою:

“*Назва: Душа.*

[...] *Речовина:* Не те, що охоплює її назва і що рівночасно не є те, що вона не охоплює...” [1, 235]¹⁶.

Така дефініція, на перший погляд, більше заплутує, ніж прояснює, тож, за методологічною порадою одного віддаленого літературного персонажа, котрий уважав, що засіб зцілення має бути подібним до джерела недуги, удамося до ще однієї суперечливої дефініції поета Тарнавського – у збірці “Вино і ропа” зустрічаємо образ “*недоказаної теореми душі*” [1, 295].

Як відомо ще із середньої школи, “недоказаних” теорем не існує¹⁷. На мою думку, цим оксимороном поет демонструє незастосовність, непридатність логічного підходу до тео-логічних понять, одним з яких і є поняття “душа”. В ексформі “тео-логічний” частинка “-логічний” – це радше омана, головне тут – “тео-”. Саме це “тео-” (не θεω-, котре у слові θεωρία, а θεο-, від θεός – бог) і лежить в основі “тео-реми душі”, яку ні *довести*, ні *доказати* неможливо. Так само, як неможливо її спростувати. Говорячи про несприймання Тарнавським християнського світобачення, варто наголосити, що український митець категорично відкидає сартрівські потуги довести неіснування Бога, кваліфікуючи їх як “цілком наївні

¹⁴ Цит. за: Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. – Минск, 2001. – С. 94.

¹⁵ *Без Еспанії* чи без значення? (Інтерв’ю В.Бургардта з Ю.Тарнавським про “Без Еспанії”) // *Сучасність*. – 1969. – №12. – С. 16.

¹⁶ Тут і далі після цитат із поетичних текстів Ю.Тарнавського у квадратних дужках перша цифра вказує, котре з двох поетових видань зібраного містить дану цитату. Цифра 1 – умовний 1 том – “Поезії про ніщо і інші поезії на цю саму тему” – Нью-Йорк, 1970, до якого ввійшли перші дев’ять збірок поета, а цифра 2 – на умовний 2 том – “Іх немає” – К., 1999. Наступні цифри вказують на сторінку того чи того видання.

¹⁷ Беру це слово в лапки через визначену В.Моренцем сумнівну його нормативність. “Доказують” фразу до кінця, а тезу – *доводять*. Мовна невірність Ю.Тарнавського дається взнаки на кожному кроці!” (Моренець В. Національні шляхи... – С. 214) – резюмує критик, а через кількадесят сторінок цитує дві строфи з Івана Франка, у кожній по “доказу”, і жодних критичних реплік, мовби ці “докази” не похідні від “доказувати”. До речі, дієслово “доказувати” без жодних стилістичних ремарок подано і в “Словарі” Б.Грінченка (*Словарь української мови* (Репринтне видання). – К., 1996. – Т. 1. – С. 412), і в одинадцятитомному тлумачному СУМі (*Словник української мови*. – К., 1971. – Т. 2. – С. 351), й у сучасному тлумачному словнику (*Великий тлумачний словник української мови* / Уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел. – К., 2001. – С. 235). Усі ці лексикографічні джерела тлумачать ужите еміграційним поетом дієслово як “пояснювати” або “підтверджувати істинність...” Синонімом дієслова “доводити” дієслово “доказувати” подають такі словники синонімів: *Словник синонімів української мови*: У 2 т. / Бурачок А., Гнатюк Г., Головащук С. та ін. – К., 1999. – Т. 1. – С. 437; *Караванський С.* Практичний словник синонімів української мови. – К., 1993. – С. 90.

вправи”, і зазначає, що “до цього питання правильно поставився Кіркегор, твердячи, що тут можна тільки покладатися на віру” (“Босоніж додому і назад”)¹⁸.

Попри те, що відношення між душею (денотатом) і “душею” (знаком) дуже непросто, Тарнавський усе ж схиляється до думки, що душу можливо виразити в мовленні — не через саму назву, а через складнішу систему знаків. Такого висновку можна дійти на підставі наступних контекстів:

“*Назва: Душа.*”

Вплив на уста: Такий, як лінії перспектив мають на точку, коли у ній збігаються [1, 237];

[Пучки пальців] примушують її [душу. — *І.К.*] виповняти їх цілковито собою, за допомогою каліграфії, навіть, коли вона безперечно менша від них [...] є причиною того, що душу треба міряти каліграфічними літерами і фіолетовим чорнилом, і тільки тими двома речами. [...] Душа знаходить свої шпилі в них, на їхніх найпласкіших і найбільш витертих місцях” [1, 241].

Як видно з останньої цитати, писемне мовлення є дуже потужним засобом вираження душі; перефразовуючи поета, можна сказати, що навіть коли людина не переповнена переживаннями, то у процесі творчості, зосереджуючись, видобуває те, про що й не думала.

Що ж до можливостей усного мовлення, тут трактування Тарнавського неоднозначне. З одного боку, за першою цитатою, в усному мовленні узагальнюється душевний досвід (*лінії душевних станів збігаються в точку*), а з другого — воно ж цей досвід і спотворює, через що вплив усного мовлення (за текстом — “*мови*”) на душу порівнюється з дією певного пресу: “*до сходів з мови, під якими стогнуть людські душі*” [1, 140]. Тим більше не відображає справжнього стану душі зовнішній вигляд людини, тому “*форма дзеркала*”, каже поет, “*обтинає душу, навіть, коли вона згідна вміститися в нім*” [1, 244].

Як впливає з текстів поета, людина сама не завжди свідома того, що відбувається в її душі. Аби вона могла проаналізувати стан власної душі, їй потрібно послабити зв'язок із навколишнім, із зовнішнім світом. Досить, скажімо, заплющити очі, як непрямо радить поет. Не завжди ця процедура дається нам легко (справа не у формі — заплющені очі, а в тому, щоб увійти у стан, який, мабуть, найточніше назвати медитацією), часом приємніше бачити якусь картинку на краєвиді чи в телевізорі, *в його хвилях втрачаючись*. Протиставлення повік і душі вікну (сконцентрованість на внутрішньому versus сконцентрованість на зовнішньому) спостерігається в такому контексті: “*Відводиш очі від душі / і від чорних краєвидів повік, / і у вікні ховаєш лице, / немов у теплих обіймах*” [1, 298]. Душа і “*чорні* [себто внутрішні. — *І.К.*] *краєвиди повік*”, як видно, перебувають по один бік, а вікно — по інший. Однак це не слід сприймати як заклик митця до того, щоб заплющити на все очі і присвятити себе винятково розбудові власної душі. Заплющені очі — це одна з умов медитації та релаксації, але не можна в релаксації чи медитації прожити життя. Цього вчили ще старовинні східні легенди. Одна з них, наприклад, розповідає, що Будда сім літ ревно займався медитацією, та все дарма: як не зосереджувався він на своїй свідомості, не досягав нічого, крім самого зусилля, і лише коли відкинув це все й порушив аскетичну дієту, наступного ранку пережив осяяння¹⁹. Кому ж, як не Будді, здавалося б, учити нас медитації, самозосередженості, але, бачимо, східні легенди не такі однозначні, як підказують нам наші стереотипи.

Прямих слідів впливу буддизму на поета Тарнавського не спостерігається, та в окремих світоглядних моментах помічаємо певну співзвучність. Відповідаючи в одному з інтерв'ю на стратегічне питання “*Що є метою Вашого життя?*”, письменник не почав надаватися до типових за такого запитання категорій високої духовності чи громадянського обов'язку, а відповів просто: мета, мовляв, полягає в тому, щоб бути щасливим²⁰. “*Згідно з християнською етикою, гріховність людини не*

¹⁸ Тарнавський Ю. Не знаю. — С. 292.

¹⁹ Див.: Уотс А.В. Путь Дзэн. — С. 81.

²⁰ Юрій Тарнавський, український поет з Нью-Йоркської групи (розмова Мирослави Шевчук і Володимира Титова з Юрієм Тарнавським) // *Україна: Наука і культура*. — К., 1991. — Вип. 25. — С. 210.

дозволяє їй поєднати земне щастя і благочинність, котра веде до спасіння. [...] До блаженного стану духа на Землі може наблизити тільки подвижницьке наслідування прикладу Христа, жертвна діяльна любов до ближнього і молитва”²¹. Поетове розуміння щастя досить далеке від зазначених умов наближення до блаженного стану духа, на його думку, “бути щасливим — це значить могли бути в контакт з собою, в контакт з природою, бачити мистецтво. [...] Я хотів би могли жити так, щоб я міг творити”²² Кількома роками пізніше він навіть скаже, що “хотів би бути одруженим з ідеальною жінкою, мати ідеальну родину і ніколи нічого не писати!”²³ До поняття щастя, отже, входить контакт із собою, із природою і — або ідеальна сім’я, або творчість. Ключове слово тут — *контакт*²⁴: душа не може замикається у собі, бо, “замкнувшись винятково на собі чи у собі, вона деградує”²⁵. Як сказано в одному з текстів поета, світ має свої “колонії в душі” [1, 299], тобто володіє якоюсь невеликою частиною її суверенної території. В іншій збірці, в “Анкетах”, близьким до концепта “*світ*” виступає концепт “*краєвиди*”, котрий акцентує прив’язаність до землі, натякаючи тим самим, куди нам рано чи пізно дорога стелиться. Потреба душі у краєвидах висловлюється в рубриці “*Причина*” анкети “*Краєвиди*”: “Інакше що б вимовляли уста, і як могли б душі вимовляти щонебудь...?” [1, 243]. Поза тим реальний вплив душі на краєвиди фактично нульовий: “Такий, як точка, в якій збігаються лінії перспектив, має на лінії перспектив, коли вони вже розбіглися за нею” [1, 237]; “Душа теж може часами збиратися вимовити їх, та [...] не навпаки” [1, 244]. Про вплив душі на краєвиди, отже, нічого й говорити, як не говорить ніхто про вплив тієї точки, в якій збігаються лінії перспектив, на лінії перспектив, які за нею не розбігаються. І все ж без них, краєвидів, вона не обійдеться, бо, як зазначалося, не може замкнутися на/у собі самій. Її “місце” (за однойменною рубрикою анкети “*Душа*”) — протяжність: “Там, куди дивляться очі і звідки вони дивляться, як і там, куди простягаються руки і звідки вони простягаються. Теж там, звідки походить тіло, волосся, і колір очей і куди вони прямують. І, вкінці, там, звідки вказують зуби і куди вони вказують” [1, 236].

Протяжність властива душі не тільки у просторовій площині, а так само й у часовій. Душу складають як успадковані якості (“*звідки походить тіло, волосся, і колір очей*”, те саме засвідчує цитата зі “Споминів”: “*Хлопець [...], якому, наче одяг, передав свою душу прадід*” [1, 106]), так і набуті (“*куди дивляться очі і звідки [...], куди простягаються руки і звідки*”)²⁶. Ставлячи в тексті насамперед “*куди*”, поет, очевидно, має на меті наголосити на спрямованості душі, її неготовності, неспроможності залишатися у сталих рамках, її динамічному характері існування²⁷. І, варто зазначити, така характеристика душі кидає світло на всю поетику Тарнавського у плані переплетення світу зовнішнього і внутрішнього, “семантик[о]-стилістичн[ої] взаємодії денотатів буттєвих сфер “людини” й “довкілля”²⁸: дифузія цих сфер, подекуди доведена, як було сформульовано цитованим критиком, до поглинання “Я” матеріальною речевістю, відбиває не тільки процес уніщовіння, а й водночас протяжність, динамізм душі.

²¹ *Краткий философский словарь* / Под ред. А.Алексеева. — М., 2002. — С. 313.

²² *Юрій Тарнавський*, український поет з Нью-Йоркської групи... — С. 210.

²³ *Сучасність*. — 1996. — №5. — С. 157.

²⁴ До речі, назва однієї зі східних психофізичних систем означає майже те саме — зв’язок, єднання (йога).

²⁵ *Зинченко В.* Размышления о душе и ее воспитании (Час Души) // *Вопросы философии*. — 2002. — №2. — С. 133.

²⁶ Підтвердження цієї думки знаходимо в поета і в есеїстичній формі: “людина [...] це взаємодія того, що успадковує вона в генах, і впливу довкілля”, — реагує Тарнавський на сартрівські проблеми екзистенціалізму як гуманізму й доходить висновку, що Сартрова постановка питання — чи суть (есенція) передує існуванню (екзистенції), чи навпаки — неправильна. Див.: *Тарнавський Ю.* Босоніж додому і назад // *Не знаю*. — С. 292.

²⁷ Як не згадати наведену на початку статті репліку Н.Зборовської про “закам’яну душу”, котра ніяк не в’яжеться з лейтмотивом душі динамічної.

²⁸ *Бондаренко А.* Міфософія актуального життєвого простору в художньому мовомисленні Юрія Тарнавського // *Слово і Час*. — 2002. — №7. — С. 22.

- Динамічний режим душі відображають наступні метафоричні контексти:
- “на острові, форму якого перебрала моя душа” [1, 140];
 - “я ходив, одягнений в брудну, брунату душу, і не міг відрізнити неба від кольору будинків” [1, 144];
 - “Душа часами може мати колір і форму басейну” [2, 100];
 - “я ходжу пустими вулицями з піднесеним коміром душі” [2, 148].

Невидима субстанція (“речовина”) душі не може бути вираженою інакше, як метафорично²⁹, через уподібнення до певних предметів. Поряд із динамічними характеристиками душі нерідко зустрічається в поезіях Тарнавського образ душі статичної. Зокрема, у чи не найбільш концептуальній його збірці “Анкети” подибуємо такий метафоричний атрибут душі, як шпилі. Образ шпилів можна розуміти як символ прагнень людини до вдосконалення, до духовного росту. При цих пафосних словах про ріст духовний необхідно зазначити, що безпроблемні духовні злети ніяк не асоціюються в українського поета з душею. Душа, за Тарнавським, “завжди сто[ї]ть перед дірами” [1, 239] – перед “дірами”, очевидно, внутрішнього життя та потойбіччя – і “постійно падає” [1, 235].

Повертаючись до контекстів, у яких душа метафоризується як статичний предмет, слід сказати, що така метафоризація супроводжується зазвичай негативно-оцінною конотацією. Прикладами можуть слугувати наступні цитати:

- “душі холодні, як тарілки” [1, 81];
- “черстві буханці душ” [1, 292];
- “ганчірк[а] душі” [1, 297];
- “душ[а] вивихнен[а], як кінцівка” [1, 372];
- “душа викривлена, як черевик” [2, 132].

Звісно, не сама статичність предмета, котрий виступає донором у процесі метафоризації, вносить цю негативність, а інші грані (холод, черствість, бруд тощо) предмета-донора. Трапляються випадки негативно-оцінної метафоризації й динамічної душі, як-от у наведеній цитаті з “брудною душею”, але в даному разі йдеться лише про епізодичну характеристику, про настрій, а не постійну ваду. Подібна, хоч не тотожна до цієї оцінка закладена й у наступній метафорі: “темн[і] кімнат[и] наших душ” [2, 32]. Тут не можна сказати однозначно, чи “кімнати душ” темні (невідомі, незбагненні?) протягом якогось невеликого часового проміжку, чи вони такі за своєю природою. До того ж, якщо розширити цитату про “черстві буханці” й “ганчірку душі”, негативно-оцінна конотація істотно зменшиться – з “ганчірки” витече вірш (“Викрути ганчірку душі / над плиткою тарілкою паперу: / зіллються краплі слів / у мутну калюжу вірша!”), а “черстві буханці” стануть кормом для “щурів сумління” (“із-під підлог свідомости худі щури сумління / вилазять гризти черстві буханці душ”).

Як видно з низки наведених цитат, український поет не проводить раз назавжди усталеної межі між душею “брудною” і душею “чистою”, “темною” і “світлою”. Показовий у цьому плані наступний рядок із вірша під оксиморонною назвою “Білий ноктюрн”: “Бліді, як хлопчики, що хворіють на недокрів’я, непорочні душі [...]” [1, 313]. Непорочність, безгріховність душ порівнюється із хворобою. Відтак гріх, можна вважати, трактується як стимул до духовного вдосконалення. У своїх “Психологічних типах” К.Г.Юнг зазначає, що типовий шлях досягнення глибокої віри й навіть святості пролягає через гріх, бо “кожній надмірній “чистоті” бракує життя”³⁰, і далі вчений покликається на відомого середньовічного містика Мейстера Екгарта: “Бог охоче допускає завданий гріхом гандж [...]. Це він показав і в Старому, і в Новому Заповіті, на прикладі тих, котрих потім найбільше полюбив”³¹. У цьому – ще один штрих до діалектики душі, що, зрозуміло, не означає прямої

²⁹ “Виходячи за межі видимого, думка неухильно натрапляє на метафору”, – пише польський антрополог культури Д.Чая. Див.: Czaja D. Dusza i metafora: Wyobraźnia potoczna wobec nauki // *Dusza: Punkt po punkcie*. – S. 60 і далі. Див. також: Czaja D. Anatomia duszy. – Kraków, 2005.

³⁰ Юнг К. Психологические типы / Под общ. ред. В.Зеленского. – Минск, 1998. – С. 275.

³¹ Там само. – С. 275-276.

залежності між гріхом і духовною досконалістю. Актуальним будь-що залишається динамічний режим існування душі, потреба в її безупинному формуванні: “я згинався / над своєю душею, / як над листком / паперу, / моє серце / ворушилося, / мов рука, / що спішиться записати / думку” [2, 83]. Як показує цей контекст, людина формує душу, людина й душа не тотожні, формування душі порівнюється із творчістю, ба навіть із працею. І в цьому позиція українського поета близька до тієї, що її в різні часи висловлювали Сократ, Скворода, Кіркегор.

На думку російської дослідниці мовної картини світу Є.Урисон, унікальність душі полягає, крім іншого, у тому, що вона “поєднує в собі ознаки, несумісні в звичайних органах – підвладність і непідвладність суб’єктові. [...] З одного боку, душа живе власним, цілком самостійним життям [...], а з другого, почасти життя душі може контролюватись людиною”³². На “певну самостійність”, притаманну душі, вказував і Юнг, зазначаючи, що в такому разі їй належить і “часткова безсвідомість”³³. Іншими словами, душа поєднує в собі риси інтелектуального й емоційного, свідомого й несвідомого, і цим поєднанням визначається її центральне місце в концептуальній моделі людини, що дозволяє їй виступати в мовній картині світу в ролі представника людини в цілому³⁴. На приклад непідконтрольного, стихійного образу душі, семантично близького до концептів “кров”, “серце”, натрапляємо в такому контексті: “сука моєї душі скавуліла під дверима немого серця” [2, 148]. Але, на відміну від мовної картини світу, поетична картина світу Ю.Тарнавського зазвичай не передбачає семантичного розширення концепту “душа” до метонімічного позначення людини в цілому (пор. із нерідко вживаними в мові усталеними виразами “на душу населення”, “ані душі” тощо).

Що більше заглиблюємось у трактування поетом концепту “душа”, то з більшими суперечностями стикаємось. І в цьому немає нічого дивного, гірше, коли література не торкається екзистенційних суперечностей, адже, як зазначав американський філософ Б.Данем, якщо світ сповнений суперечностей, то й будь-який правдивий його опис теж виглядатиме суперечливо³⁵. Чергова суперечність полягає в тому, що поет, який не приховує свої невіри в надтілесну реальність, дає у власних творах багатющий матеріал для аналізу на тему душі і в автобіографічному есеї припускає, що, хоч цього факту й “ніхто не помітив”, належить до релігійних письменників³⁶. Релігійність ця має відчутно особистісний, неортодоксальний характер (тому-то й розпізнати її не так легко). Настав час підійти до такого важливого для християнського світогляду аспекту, як потойбічне існування душ. Почнімо з цитати: “[...] смерть, як спеціальний будильник, / будить душі з життя, немов зі сну. / Вони підносяться ліниво, і, як люди за життя, / ще сидять якусь хвилю на краях тіл, немов на ліжках, / протираючи свої очі, і позіхаючи, / стараючися не думати про позагробове життя, що жде на них, як праця” [1, 318].

Це й оригінально, і ні. Не зовсім оригінально, якщо виходити з положення Ясперса, що справжнє життя охоплює людину лише в межовій ситуації (на порозі смерті, у час недуги, при втраті близьких etc). Або можна відштовхнутися ще від Кальдерона: якщо “життя – це сон”, то й душі за життя сплять, а по тому... що ж їм залишається, як не працювати? Оригінальність трактування Тарнавським теми потойбічного життя в тому, що те життя не передбачає ніякої оригінальності щодо життя земного – знову праця, рутини, жодної яскравої екзотики у вигляді пекла/раю, що пропонує християнство, ніякого Страшного Суду, янголів, Небес, урешті-решт. Але що це за праця, яку мають виконувати душі? – достеменно

³² Урисон Е. Фундаментальные способности человека и наивная “анатомия” // *Вопросы языкознания*. – 1995. – № 3. – С. 13.

³³ Див.: Юнг К. Психологические типы. – С. 278.

³⁴ Така метонімізація душі називається в низці праць, зокрема: Булыгина Т., Шмелёв А. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). – М., 1997 – С. 537; Голубовська І. Цит. ст. – С. 42-43.

³⁵ Цит. за: Речицкий В. Правнича наука і ВАК // *Критика*. – 2005. – № 3. – С. 20.

³⁶ Тарнавський Ю. Босоніж додому і назад // Не знаю. – С. 275.

нічого не відомо, за життя вони нічого такого не робили (бо ж спали); невідомо також, упродовж якого часу їм належить там “працювати” – робочий день? місяць? вічність? Здається, Тарнавський накреслює модель такого потойбіччя, яке ніби й нічого не міняє порівняно з цим світом. Існує начебто принципова різниця між сном і працею, але те, як душі поведуться після дзвінка “будильника”, та обстановка, що їх оточує, нічогісінько нового не вносить. Тож ані страху, ні очікування блаженства така модель не викликає. Що ж до питання часу душі, котре з цього контексту випирає, то можна процитувати у зв’язку з цим один рядок із його “Нулів та одиниць”, а саме: “душа в нічній сорочці тіла” [2, 121]. Із нього можна винести враження, що тіло, можливо, тільки епізодичний предмет, котрим послуговується душа, тобто якоюсь ірраціональною частиною мозку поет Тарнавський допускає можливість того, що часові рамки існування душі не обмежуються існуванням тіла й від душі можна очікувати також якогось альтернативного до земного часу існування, бо якщо існує її, як сказано, “ніч”, то, очевидно, існує й “день”. Однак, коли взяти до уваги побутовість описаного потойбіччя, то постає питання: чи не пародія це?

В іншому вірші на тему потойбічного існування душі поет зображує гротескну картину стовпотворіння біля небесної брами, де скупчилися й контрастують між собою душі людей і тварин. Вірш має заголовок “Вівісекції” й виражає протест проти знущань людини над твариною, але, крім соціального, містить також і релігійний зміст.

“Їхні [тварин. – *І.К.*] маленькі душі (вони існують), [...]

як замурзані сільські діти, товпляться біля небесної брами,
щоб дати прохід процесіям великих людських душ,
що, в пишних строях, сунуть під голівудські співи янголів” [1, 317].

Пишні строї сильних світу сього, голлівудські співи (янголів!), що їх супроводжують... – чи такої побожності чекає від нас Творець? Чи задля таких “великих душ” страждав Христос? Пиха людська не має меж, “для декого релігія, це любов до блиску золота, диму кадил, і реву басів. Вершинним проявом релігійності для таких було б мабуть колекціонування пер із крил ангелів, якщо б це було можливе”³⁷, – саркастично зауважує поет в автобіографічному есеї, і важко не погодитися з ним у тому, що підміна релігійної чуттєвості філістерськими примхами стала однією із проблем цивілізації.

Картини потойбічного життя, змальовані в цих віршах, не відкидають традиційного для християнського світогляду уявлення про безсмертну душу, проте їхня виразна приземленість не позбавлена іронії й може сигналізувати про обмеженість гносеологічних можливостей людини у процесі пізнання даної сфери (з огляду на таку обмеженість поет Тарнавський, хоч би як нам того хотілося, не проводить межі між поважним і пародійним, між творенням змісту і його підважуванням, між метафізикою і деконструкцією).

Вельми важливе у християнській теології питання виникнення “причини” душі, де воно вирішується через зовнішній чинник: Бог-творець створив людину і вдихнув у неї душу. Тарнавський не полемізує відкрито з таким поглядом, однак основним формотворчим чинником душі в його поезії виступає не Бог чи інші трансцендентні сутності, а тіло й пов’язані з ним психофізичні процеси – відчуття (насамперед біль), почуття, свідомість, що дає знаття його невідворотної кінечності:

– “Душа, це русло, вижолоблене рікою тіла” [2, 100];

– “Душа, виростає крізь очі” [1, 104];

– “До душі, великої від хвороби і задеревілої, як будинок” [1, 134-135];

– “Краплі дощу / були натягнені / крізь простір, / немов нерви / [...] холод / робив предмети / чіткішими, мов біль, / [...] душа / була тверда, / як напнутий м’яз” [2, 84].

Еволюційний спосіб постановки душі, хоч у досить складній, навіть заплутаній формі висловлено й у рубриці “Причина” анкети “Душа”: “Забагато паперу

³⁷ Там само. – С. 275.

зібралось на зап'ястках, і забагато поверхень на обличчі, і забагато чорнила і автоматичних ручок під нігтями, і забагато дат народження і смерти під устами, і забагато прізвищ під обличчями, і забагато облич під красвидами, що безконечно далекі від них. Теж, задалеко є руки від ніг, і зідхання від легенів, і ім'я від крові, до якої воно відноситься”.

Мовби утворилися певні лакуни, порожнини, розриви між буттєвими явищами та їхнім усвідомленням, котрі спонукали до постання душі як певного посередника між сприйманням раціональним і чуттєвим. У силу своєї складної й неоднозначної природи сутність душі не може бути описаною раціонально. Душа вилучається із салонів наукового дискурсу, навіть наука, котра за назвою мала б займатися нічим іншим, як душею — психологія (від *ψυχή* — душа) — послідовно, інколи не без цинізму відмовляється від свого предмета дослідження³⁹. Філософські системи теж неспроможні знайти для неї відповідної форми вираження, “колір” душі (настрій?) “не лежить в колі зацікавлень метафізики” [1, 236]. Найадекватнішим інструментом її опису, за Тарнавським, є мовлення, що перебуває на межі між раціональним та ірраціональним, зокрема мовлення поетичне: “Поезія є наукою [...] про недоказану теорему душі” [1, 295].

На цьому, мабуть, можна було б поставити крапку в першій розвідці про концептуалізацію душі в поезії Юрія Тарнавського, однак існує ще одне суміжне непроартикульоване питання. Традиційно, коли говорять про душу, не оминають і близького до неї поняття “*дух*”. Дух, за висновками дослідників мовної картини світу, “на відміну від душі, не мислиться як зосередження внутрішнього життя людини, не ототожнюється з особистістю суб'єкта — він набагато меншою мірою індивідуалізований. [...] Дух постає частиною певного єдиного начала”³⁹. “Це радше певна нематеріальна субстанція, котра не стільки перебуває в людині, скільки оточує її та її душу, [...] дух виключає тіло, підкреслює нематеріальність, “безплотність”, і через те “духи” означають привидів”⁴⁰. Не дивно, що в поетичній картині світу Юрія Тарнавського, яка характеризується високим ступенем соматизації, такий абстрактний концепт не прижився. Натомість концептосфера тіла має в поезії цього автора досить розгалужену і складну структуру — але про це іншим разом.

м. Львів



³⁸ Процес відхрещування науки від душі описано у параграфі “Tak dobrze się zapowiadało” монографії: *Szaja D. Anatomia duszy.* — S. 34-50.

³⁹ *Урысон Е.* Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике. — М., 2003. — С. 66.

⁴⁰ *Шмелёв А.* Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. — М., 2002. — С. 23-24.

Анна Харченко

“ХТО ПІЗНАЄ МЕНЕ ПО БЛИСКУ ЛИСТЯ?” (АБО СТИГЛА ПОЗОЛОТА НЕОЧІКУВАНИХ КОНФІГУРАЦІЙ М.ВОРОБІЙОВА)

Щоб об'єднатися із простором, треба заповнити його собою.
М.Воробйов

Художній простір сучасного поета Миколи Воробйова — простір багатовимірний, глибоко метафоричний, отже, простір для втаємничених у логос. У ньому подані різні літературні амплуа поета: від “слуги півонії” (самовизначення), “чорторийського блукальця”, “доглядача фіалок і води”, “хранителя променів і