

## НАЦІОНАЛЬНІ ФОРМИ ТІЛЕСНОЇ ІКОНОТРОПІЗАЦІЇ В СУЧАСНОМУ ПОЛЬСЬКОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ ХУДОЖНЬОМУ ДИСКУРСІ

Галина Васильків

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника;  
76000, вул. Шевченка, 57, м. Івано-Франківськ

У статті досліджуються форми тілесної іконотропізації крізь призму їх репрезентації в національних етнічних кодах, втілених у сучасному польському та українському постмодерному дискурсі. **Об'єктом дослідження** є роман «Солодка Даруся» Марії Матіос і «Правік та інші часи» Ольги Токарчук. Обрані твори дають змогу детально дослідити тему, оскільки репрезентації тілесного героїв у обох романах пов'язані з національною матрицею та характерним етнокодом польської та української культур. **Предметом** аналізу є тілесні елементи героїв репрезентовані в романах. Серед **методів дослідження** – компаративний, що в нашій науковій розвідці ґрунтується на порівнянні обраних романів у контексті національних особливостей польської та української культури. Компаративний метод є актуальним при дослідженні постмодерної літератури, оскільки в сучасному світі глобалізація зближує культури. Можемо визначити важливу роль герменевтичного підходу при дослідженні поетики іконотропізму у творчості обраних письменниць, зокрема цілісності образів, оскільки обидва романи розповідають про період з початку ХХ століття, але тим не менш із проекцією на сучасний світ. Також важливими є формальний та типологічний методи, що сприяють визначенню системних, структурних принципів тілесного іконотропізму в українській та польській літературних традиціях.

Як **результат**, на основі обраних романів простежується двосторонній зв'язок тілесного та національного, що певним чином іконотропізує «тіло нації». Проаналізовано схожі та відмінні риси іконотропізації тілесних елементів в образах героїв. Подібний аналіз допомагає відстежити іконічно-конвенційні особливості етнічні семіотики в конкретному контексті. Визначені завдання та висновки є актуальними для сучасних тенденцій європейської науки.

**Ключові слова:** іконотропізм, іконічність, репрезентація, тіло, тілесність, нація.

Світогляд сучасної людини сформований на особливих візійних практиках, нових формах наочної констатувальності, що часто пов'язані з

давніми потребами когнітивної іконотропізації абстрактних явищ та демонструють намагання сконструювати умовне «тіло» для невидимих та уявних сенсів. Відтак людська потреба репрезентації часто призводить до того, що ефемерний об'єкт ототожнюється з конкретним візуальним уявленням. Ця тенденція кристалізує багато явищ, що пов'язані з усвідомленням «національного». Існує певний двосторонній зв'язок тілесного та національного, адже як «людське тіло, його форма, вигляд, обличчя, його природні та декоровані типи є візуальним маркером соціального та культурного розрізнення» [Солецький 2018, с. 20], так і кожна національність перш за все маркується певними візуальними («тілесними») особливостями. Не дивно, що світогляд, релігійні уявлення, культурні норми та історичний процес розвитку представників окремої нації певною мірою відбивається на «тілі» її представників. Адже тіло є відправною точкою для просторової категоризації, знаком культурної приналежності, інструментом сигналізації соціальної позиції, об'єктом сакралізації чи табування.

Здавна окремі елементи тіла наділялися особливими властивостями, ставали елементами світоуявної семіотики та використовувались в народній магії [Якубовська-Кравчик 2016]. Важливі конотації тема тілесного має й у фольклорі, народному мистецтві, традиціях, піснях та прислів'ях як українського, так і польського народу. Попри важливість людської та національної самоідентичності, у постмодерному суспільстві сформувалась певна тенденція тяжіння до «єдиного культурного, економічного та інформаційного простору, що призводить до певного стирання меж між національно-культурними спільнотами та втраті своїх етнічних ознак нації» [Скуратівська 2015, с. 16]. Окрім цього, під впливом географічних умов та історичних обставин українська і польська культура певним чином впливали одна на одну. У свою чергу обидві нації пережили асиміляцію під тиском Російської держави. Жага уподібнення та стирання національних особливостей з боку Російської імперії відбувалась значною мірою тому, що, як відомо, обидва народи (український та польський) виділяються особливою національною єдністю, яка, формуючись з окремих культурних елементів, зрештою становить начебто окрему тілесну істоту, здатну функціонувати і діяти як єдине ціле. Окрім цього, українському народові властива здатність іконотропізувати окремі національні елементи. Під іконотропізмом тут розуміємо «візуальну або словесну інтерпретацію образу, ототожнюючи цей термін із репрезентацією, чи то пак уявою, здатністю відтворювати те, чого немає, яка закладена в людині біологічно» [Васильків 2022, с. 371]. Так, в українській традиції іконотропізації зазнають абстрактні терміни «воля», «сила», «душа». Як зазначають дослідники української ментальності М. Попович, М. Кисляковська, І. Вяткіна, отілеснення «української душі» трактується філософією кордоцентризму Григорія Сковороди. Науковці вважа-

ють, що вона ґрунтується на релігійному вченні, згідно з яким у кожного присутні дві людини – внутрішня та зовнішня [Попович 2006, с. 12].

Отож, вважаємо за доцільне у статті за допомогою компаративного аналізу дослідити взаємозв'язок інтерпретації людського тіла з національними особливостями саме у сучасній польській та українській літературі, що певним чином іконотропізує «тіло нації». Варто наголосити на важливості теми тіла саме в сучасній польській та українській літературах. Розпад тоталітарного радянського режиму та пов'язаних з ним мистецьких канонів (які певною мірою впливали на польську літературу і суттєво перешкоджали гармонійному розвитку української літератури) не лише відкрив для митців нові можливості творчого виразу, але й створив змогу невідомого раніше способу осмислення та зображення тілесності. Пов'язано це з пошуком нового тлумачення пострадянської людини – громадянина, чия свобода розповсюдилась як на інтелектуальну, так і на фізичну сферу [Якубовська-Кравчик 2016].

За основу візьмемо твір «Солодка Даруся» української письменниці Марії Матіос та роман «Правік та інші часи» польської мисткині Ольги Токарчук. Обидві письменниці володіють міфологічним способом мислення, а тілесності персонажів відводять особливу роль. Репрезентації тілесного героїв у обраних романах пов'язані з національною матрицею та характерним етнокодом польської та української культур. «Драма на три життя» Марії Матіос посідає вагомe місце в усвідомленні культурного національного коду сучасних українців. Адже ми спостерігаємо вдале поєднання тенденцій постмодернізму (дисгармонія між особистістю та суспільством, впровадження нового синтезованого жанру – роману-драми, екзистенційні пошуки героїв) та зображення українського народу на тлі вагомих історичних подій з початку ХХ століття. Доречно в цьому контексті згадати відгук на роман «Солодка Даруся» Павла Загребельного: «... Ця книжка є сьогодні унікальним свідченням того, як можна подолати минуле не тільки в житті, а й у літературі (бо інакше нація не може існувати, йти далі, розвиватися)» [Матіос 2022, с. 200]. Щодо роману Ольги Токарчук, то в ньому теж змальовано значний період часу становлення польського народу. Події у творі тяжіють з воєнних часів аж до 80-х років ХХ століття. Подібно до драми Марії Матіос, що охоплює «три життя», так і Ольга Токарчук описує три покоління жителів традиційного польського села. Пані Ольга у своєму особливому постмодерному стилі (гра з часом, стирання меж між реальними історичними подіями та фантастикою, поєднання раціоналізму та магії) змальовує життя народу на тлі традицій та польської культури.

Звернімось до аналізу досліджень, пов'язаних із категоріями «тіло» та «тілесність» у давній історичній проекції. Варто зазначити, що ключовою проблематикою цих досліджень було саме розмежування тіла та тілесного, в цьому контексті варто згадати напрацювання Р. Декарта,

Ф. Бекона, Г.В. Ляйбніца, Д. Бреклі та Б. Спінози, які безпосередньо тілу надавали мізерну роль, натомість виділяючи вагомість «емпіричної тілесності», стверджуючи неможливість існування людини без свідомості [Декарт 2000, с. 202]. До подібного висновку приходили й прибічники феноменологічного підходу Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті, Ж. Батай, А. Арто, Ж.-П. Сартр, які займались дослідженням якісної різниці між існуванням «живого тіла» та «анатомічним тілом». Так виникли відокремлені поняття «зовнішнього» та «внутрішнього» тіла [Гуссерль 1950, с. 114].

Серед сучасних українських дослідників проблему тіла і тілесності вивчали, зокрема О. Гомілко та Г. Найдьонова. Так у своїй праці «Метафізика тілесності» Ольга Гомілко говорить про тіло, як про предмет діяльності людини, «засіб її цілеспрямованих дій». Натомість тілесність є дещо ширшим поняттям в тлумаченні дослідниці, яке ототожнюється із людським «Я» [Гомілко 2001, с. 42]. Схоже бачення простежуємо і в праці «Проблема тілесності в психології та філософії» Г. Найдьонової. Дослідниця виділяє поняття «соціальне тіло» та «культурне тіло». Опіраючись на ці дефініції, тілесність Г. Найдьонова трактує як «сформований на основі тіла як природного об'єкта «соціально детермінований» та «культурно забарвлений» феномен». Отож, усвідомлюючи це поняття як сукупність різноманітних елементів Г. Найдьонова приходить висновку, що «тілесність виникає лише в людини, яка є соціальною істотою» [Найдьонова 2008, с. 95].

Вагоме місце вивченню тілесності надається і в польській науці, особливо тілесності як категорії сучасної культури. Так, П. Дудзінський стверджує, що існує мало категорій, які займають таке визначне місце в сучасній гуманістичній рефлексії, як тіло [Дудзінський 2011, с. 159]. В свою чергу польська дослідниця Г. Якша-Рожен наголошує, що тіло є однією з основних сфер, де визначається власна ідентичність: «сучасна людина говорить тілом і через тіло, її ідентичність зводиться до самопрезентації, особливістю постмодерністської особистості є тілесне існування» [Якша-Рожен 2011]. Опіраючись на згадані вище дослідження, в статті ми аналізуватимемо саме іконотропізацію тілесності, «як особливий простір, що включає в себе два протилежні полюси – душу і тіло» [Башкирова 2017, с. 11]. А також визначимо «отілеснені» елементи української та польської культури.

Показовим у цьому контексті вважаємо особливе сприйняття в українській культурі жіночої коси. Про обряди та вірування, пов'язані з волоссям, вперше дізнаємось з праць Я. Головацького та М. Костомарова. В українській традиції існував навіть символічний обряд «пострижини», який пов'язувався із статевою ідентифікацією дітей. Також в працях В. Шухевича знаходимо згадку про традицію першого символічного заплітання дівчинки п'ятирічного віку [Шухевич 1902]. Жіночій косі при-

ділялось стільки значення та уваги, що саме вона була показником соціального та сімейного статусу жінки, її віку, приводом до гордості й, зрештою, стала окремим тілесним елементом. Підтвердження цього знаходимо у творі «Солодка Даруся». Вишуканому іконотропові «коса» виділяється вагома роль впродовж всього роману. Вже з перших сторінок саме опис Дарусиної коси візуалізує в уявленні реципієнта образ героїні: «...А СОЛОДКА Даруся сидить у квітнику між айстрами, у трьох кроках від Марії з Василюю, **заплітає-розплітає давно поріділу сиву косу...**» [Матіос 2022, с. 8]. Спершу, з огляду на безпосередню та дещо дитячу поведінку героїні може здатись, що вона ще зовсім юна дівчинка, але елемент «давно поріділої сивої коси» створює цілісний образ. Завдяки «косі» дізнаємось ми й про те, що Даруся неодружена: «**ДАРУСЯ ПЛАЧЕ, поклавши непокриту голову в самотню червону айстру, що заблудила між синіх та білих своїх посестер**» [Матіос 2022, с. 23]. В українській традиції носіння головного убору заміжній жінці було обов'язковим. Ця тенденція вмотивована тим, що з моменту одруження дівчина потрапляла під владу чоловіка, а також страхом накликати негodu чи загибель худоби. Заміжня жінка розпускала волосся вкрай рідко, здебільшого лише в магічних цілях, або ж за трагічних умов. У романі Марії Матіос коса також стає певною тілесною іконотропізацією внутрішнього стану Дарусі, так, до прикладу, її спокій та душевна рівновага, що траплялись вкрай рідко (лише під час зборів на могилу до батька) візуалізуються в процесі заплітання коси: «**Довго вмивалася. Ще довше чесалася. Викладала короною косу**» [Матіос 2022, с. 25]. Поріділа непричесана до того коса, перетворюється в корону, адже «**вона по дорозі до тата – княжна**» [Матіос 2022, с. 26].

Найбільш увиразненого отілеснення жіноча коса зазнає в образі Дарусиної мами – Матронки. Найперше, завдяки цьому іконотропу ми дізнаємось про її неймовірну красу та витонченість: «**У призахідних вересневих променях її маленька голівка з короною туго заплетеної коси схожа на друге сонечко, що сходить з-поміж запаших груш, якими всипаний весь танок...**» [Матіос 2022, с. 89]. Далі спостерігаємо нелюдську картину звірств, які довелось пережити героїні, знуцання ці певною мірою стосуються й коси Матронки: «**Спочатку офіцер затягнув білі шторки на вікнах, замкнув зсередини двері, а тоді кілька разів обійшов круг стільця, довго роззираючи жінку. Раз-другий мовчки поторгав розтріпану косу ...**» [Матіос 2022, с. 187]. Офіцер навмисне торкався коси Матронки, принижуючи нещасну цим ще більше, адже відомо, що ніхто окрім власного чоловіка не міг торкатись волосся жінки, як і жіночого тіла, що вкотре ототожнює їх. На фоні цього символічним є самогубство дівчини, яка не витримала постійних душевних страждань: «**Матронка висіла в дротівні, зачеплена за бантину обмотаною круг ший косою... у білій -мережаній до Великодня -сорочці на голе тіло ...**»

[Матіос 2022, с. 192]. Весь трагізм маленької дитини – Дарусі, яка залишилась без матері, теж простежується в зображенні волосся дівчинки: *«Простоволоса, розплетена Даруся обома ручками трималася за її голі і босі ноги...»* [Матіос 2022, с. 192] – більше немає кому їй заплести косу, що було для матері та доньки окремим ритуалом. Наприкінці твору авторка, начебто, знаходить пояснення й застереження лиху, що сталося з Матронкою, яке якраз бере свій початок з народних вірувань українців: *«... Дарусина мама порушила звичай одразу по шлюбі. Вінчана жінка повинна зібрати свій волос по шлюбі. Жінка, що має чоловіка, – то не дівка, що вона розплітала косу. Маєте вже вам гріх...»* [Матіос 2022, с. 194]. Зрештою, чудову Матрончину косу, яку вона так плекала і не наважилась зрізати після весілля, безжально відітнули: *«...Дідушенко, ще двоє чоловіків не могли зняти Матронку з бантини, аж поки Дідушенко не сказав відрізати їй косу»* [Матіос 2022, с. 193].

У польській традиції не спостерігаємо тенденції отілеснення жіночої коси. Волосся польської жінки скоріше є виявом охайності й статусності. Не виокремлено й традицій покривання голови після весілля. Натомість, слід зауважити, що головні убори все ж мали особливе місце в польській культурі: «рантух в якості головного убору в жіночому костюмі стає дуже популярним. Цей головний убір підкреслював гідність та скромність шляхтянки, особливо, коли його білий колір поєднувався з темною сукнею, яку побожні польки надягали для відвідування костелу. На рантух надягався або жорсткий чепчик (лляний очіпок схожий на хустку) ... або хутряна шапочка» [Терендй 2017, с. 221]. У романі Ольги Токарчук зображення волосся героїнь доповнює цілісність образу і певним чином створює опозицію, порівняймо описи Женовефи (охайної заміжньої польки) та Колоски (самотньої юної сироти, що через брак грошей втратила гідність): *«Під час епідемії холери у вісімнадцятому році, коли було заорано кордони села, до млина прийшла Колоска...Вигляд мала виснажений. Була худя і здавалася дуже високою. Її світле волосся посіріло і вкривало спину брудною хусткою. Одяг подерся»* [Токарчук 2004, с. 7]; *«Женовефа чекала весь полудень. Заколола волосся й довго дивилася на себе в дзеркало»* [Токарчук 2004, с. 8].

Наступний отілеснений іконотроп як в польській, так і в українській традиції – душа. Пов'язано це з глибокою релігійною культурою та вихованням, що притаманне обом націям. З погляду релігії людина – це поєднання душі і тіла. «Тіло є диханням, що несе думки, переходом і рівновагою, які будують час і простір. Воно походить із землі і має повернутися до неї. Життям тіло наповнене саме завдяки душі» [Клемент 1999, с. 8]. Віддавна українці та поляки вірять, що, коли душа покидає тіло, то людина помирає. Також у національних культурах існує повір'я, що під час сну душа може покинути тіло людини для подорожі [Гайович 2016].

Як зазначалось раніше, людині властиве проявлення «репрезентативного голоду» [Спольські 2010], бажання візуалізувати абстрактні елементи, саме тому й душа в польській та українській культурі зазнає певної іконотропізації. Цікаво, що цей процес двосторонній: не лише душа отримує певні тілесні обриси, а й тіло здатне асимілюватись під впливом душевних переживань. Саме цю тенденцію спостерігаємо в романі «Солодка Даруся». Виснажена душевними стражданнями, Даруся часто мучиться від головного болю, особливо, коли злі люди дають їй цукерку. Яскравий спогад з дитинства, коли військовий обдурює дівчинку льодяником і через це, зрештою, гине її мати, ятрить душевний біль Дарусі, і, цей біль перетворюється у фізичний: *«У селі ніхто розумний не нагадує і не дає Дарусі конфет: знає, що від солодкого болить її голова... Даруся два дні не виходила з хати – так її боліла голова, що не могла дивитися навіть у стелю... Не їла, не пила, до виходка не вставала – лише чекала, коли тріснуть залізні обручі, що стисли голову...та, щоб Семен вирізав біль з Дарусиної голови, то була б рада і, може, нарешті заговорила»* [Матіос 2022, с. 11]. Невипадково Марія Матіос душевний біль дівчини переносить саме на головний біль. Тілесний іконотроп «голова» в українській традиції має багато символічних тлумачень. Як зазначає професор О. Климентова, в українській культурі голова – «це частина тіла, яка символізує людину в цілому, дароване життя, перемогу над ворогом, владу над іншими; покласти руки на голову чи посипати голову попелом – знак відчаю, скорботи, трауру» [Климентова 2016, с. 148]. Окрім того, «як вінець тіла голова уособлює життєву енергію й уважається носієм сили й мудрості, завдяки якій вона керує тілом» [Ярмоленко 2015, с. 143].

Цікавим видається й зображення боротьби Дарусі з болем. Душа дівчини знаходить спокоею лише в єднанні з природою, де тіло є саме засобом цього єднання: *«...І на цей раз ноги самі принесли до ріки. Даруся зайшла у воду по коліна – і вчула як їй зразу стає легше. Холодна вода пливла крізь неї десь аж за край неба, а Даруся із заплющеними очима хиталася з боку в бік, чуючи, як розправляються обручі, що дві доби стискали голову»* [Матіос 2022, с. 12]. Її тіло начебто самотійно знало, як допомогти Дарусі і вона до нього прислухалась: *«Перший раз, коли після кількоденних нападів болю щось сказало Дарусі, що треба шукати холодної води... тоді Даруся, обома руками тримаючи голову... похиталася до ріки»* [Матіос 2022, с. 13]. В українській традиції саме єднання тіла з природою було джерелом гармонії і душевного спокою. Природа лікувала людей, надавала енергію, поживу, тому до неї була особлива повага. В романі Марії Матіос бачимо іконотроп «босі ноги», що вказує на важливість чистоти тіла під час єднання з природою і особливе ставлення Дарусі до цього процесу: *«Коли вона ходить боса, біль її мучить менше. Вона часом навіть копає посеред городу яму на глибину до своїх*

*крижів, спускається в неї, вгортається чорним живим покривалом, що лоскоче тіло перерубаними корінцями, червами і зотлілим листям, - і так годинами чи то стоїть, чи сидить у живій землі» [Матіос 2022, с. 17]. Українці вірили, що людина, а, зокрема, саме її тіло є частиною природи і без неї не може повноцінно функціонувати. Доповнює цю думку твердження дослідниці О. Гомілко: «Людське тіло поринає у природу і розчиняється в ній...» [Гомілко 2001, с. 43]. Слід зауважити, що природні умови теж певним чином впливають на національну свідомість народу, його мислення, поведінку, ставлення до оточуючих і, звісно, на тілесні ознаки, адже зовнішній вигляд людини значною мірою формується під впливом природних умов (географічних та кліматичних). Україна славиться своїми родючими ґрунтами, великою кількістю повноводних річок, помірним кліматом, тож здавна в етнічній картині світу українців природа шанувалася і вважалася могутнішою за людину. Отож не дивно, що лише природа, а, зокрема, шум річки, прохолодна вода чи тепло землі здатні звільнити голову Дарусі від нестерпного болю: «Її босі ноги і далі – до кісточок – положе чистенька прозора водичка... Шум ріки остаточно заспокоює Дарусю» [Матіос 2022, с. 15].*

Особливий взаємозв'язок людського тіла та природи помічаємо і в романі Ольги Токарчук. Для нещасної, самотньої сироти Колоски природа була не просто домом, а й репрезентацією батьків. Коли дівчина усвідомлює, що незабаром почне народжувати, то вирушає до лісу, адже їй немає до кого звернутись по допомогу: «Праворуч було Єшкотле, ліворуч – ліс. Поманив її ліс. Тільки-но ввійшовши між дерева, вона відчула, що все тут пахне інакше: дужче, виразніше. Йшла до покинутої садиби потой бік річки, на Видимачу, де інколи ночувала. Садиба перебула якусь вогняну облогу й тепер обростала лісом» [Токарчук 2004, с. 4]. Зрештою дитина ще недосвідченої Колоски померла і саме природа допомагала дівчині оговтатись: «До самого вечора Колоска намагалася приохотити мертву дитину до ссання. Коли таки розвиднилось, вона виповзла з руїн і почала рити яму, витягаючи з землі переплетене коріння. Земля була м'яка й піддатлива, ніби прагнула допомогти людині. В нерівну яму Колоска поклала тіло немовляти» [Токарчук 2004, с. 6]. Цікаво, що природу дівчина сприймає, як окреме тіло, цілісний організм, який постійно функціонує, таке сприйняття притаманне й загалом польській культурі: «Те, що побачила Колоска, стало єдиною брилою, єдиною великою твариною або єдиною великою людиною, яка прибирала різних образів, щоб множитись, помирати й відроджуватися. Все навкруги Колоски було єдиним тілом, і вона теж була частиною цього великого тіла — величезного, всесильного, неймовірно потужного. В кожному русі, в кожному звуці проявлялася його потуга, яка воліла сама творити щось з нічого і перетворювати щось у ніщо» [Токарчук 2004, с. 6].



Повертаючись до іконотропізації душі, слід зазначити, що поетичної тілесності зазнає Дарусина душа й в зображенні опозиції до її змученого зболілого тіла. Собою вона може бути лише «за межами тіла», адже її головний біль і німота виснажують Дарусю, вона ж бо не вважає себе ані німою, ані «дурною»: *«Чому вона дурна, коли все розуміє, знає, що і як називається, який сьогодні день, скільки яблунь вродило В Маріїнім саду... Але з людьми вона не хоче говорити, бо тоді вони можуть дати їй конфету»* [Матіос 2022, с. 9]. Саме тому, закута в своєму тілі дівчина, душевного спокою зазнає лише, покинувши його хоча б на мить, поряд з батьковою могилою, і поринувши в присмні спогади далекого дитинства: *«Дарусі здається, що бідна душа на якийсь час залишила її і полетіла на татовий голос. Лишилося одне тіло, нібито не Дарусине, не зболене і не зчорніле... незнане холодне тіло... Вона сидить завмерла, майже не дихаючи, із заплющеними очима, ніби боїться, що ось-ось душа вернеться назад...»* [Матіос 2022, с. 30].

Іманентно проблему отілеснення душі у своєму романі розвинула Ольга Токарчук. Якщо у Марії Матіос бачимо відокремлення душі і тіла, то в польської письменниці спостерігаємо сакральну картину наповнення тіла душею – народження дитини: *«Янгол бачив Місине народження зовсім інакше, аніж повитуха Куцмерка. Янголи взагалі все бачать інакше. Вони сприймають усе не через фізичні форми, в які світ постійно втілюється і які сам нищить, а через їхні значення й душу. Янгол, призначений Місі Богом, бачив вистраждане та занепаде тіло, що тріпотить у бутті, наче шматина, – це було тіло Женовефи, яка народила Місю. А Місю янгол бачив як свіжий, світлий і порожній простір, у якому за мить з'явиться очманіла, напівпритомна душа»* [Токарчук 2004, с. 3]. Отож, як бачимо, тіло в усвідомленні польської письменниці є лише простором для душі, і саме душа наділена особливою місією в культурній картині польської нації. Слід виокремити й образ янгола, який поетично іконотропізувала Ольга Токарчук: *«Потім погляд янгола і погляд людини зустрілись уперше, і янгол затремтів так, як може тремтіти лише безтілесний янгол... його безшелесні губи шепотіли: «Дивіться, дивіться, ось вона — моя душенька». Переповнювала його справді янгольська чулість, любовне спочування — це єдине, що живить янголів»* [Токарчук 2004, с. 3]. Наголошуючи на безтілесності янгола, письменниця все ж наділяє його категоріями тіла: «очі», «губи». Їх основними функціями є сприйняття та передача всього, що діється навколо в реальному світі, тобто, які забезпечують людині «ефект присутності» в реальності. Це мимоволі наштовхує реципієнта на репрезентацію у своїй уяві образу янгола.

Окрім цього, подібно до роману Марії Матіос, мисткиня змальовує метаморфози, які відбуваються з людським тілом під впливом душевного болю, тим самим осмислюючи тіло, як продовження, чи то пак репро-

дукцію душі. Звернімось до градації образу Лихого Чоловіка в романі: *«відтоді він повільно уподібнювався звірам... почав полювати на малих звірят. Кожен наступний день витирав з його пам'яті щораз більші фрагменти – мозок Лихого Чоловіка робився гладеньким... Забув, що має щовечора молитися, я... Це забування тривало багато років, і врешті Лихий Чоловік вже не був схожим на того дядька, який заблукав у лісі... Його тіло почало заростати шерстю, а зуби зробилися твердими і білими, мов зуби звірів. Його горло видавало тепер хрипкі звуки й рохкання»* [Токарчук 2004, с. 6]. Самотність героя та постійна мука від душевних страждань, пов'язаних із поганим вчинком, перетворює звичайну здорову людину на жорстокого звіра. Це яскраво проявляється не лише в його поведінці, а й в зовнішності.

Варто відзначити, що в українській традиції особливе місце займають такі тілесні іконотропи як «вуста» та «язик», що безпосередньо ототожнюються з мовою. З цими тілесними елементами пов'язано багато негативізму. Найперше, слід згадати ворожіння і замовляння, які теж в основі своїй мають мовлення. Також здавна в українській традиції вороже ставились до людей, які багато розповідають про інших, адже така людина здатна обмовити і ввести в оману. Розповсюджене й досі дещо стереотипне уявлення українців – «розумні люди спочатку думають, а потім говорять, і тому не бувають багатослівними» [Калько 2012, с. 136]. Підтвердження цьому знаходимо і в романі «Солодка Даруся»: *«А наймій язик чиряки обсиплять, як дурне сказала»* [Матіос 2022, с. 8]; *«Краще підв'яжіть собі язика тим шнуром...»* [Матіос 2022, с. 13]; *«...чогочого, а такого незнання сільські молодиці пробачити не могли. Прийшла пора обертати Матронку язиками дужче»* [Матіос 2022, с. 102].

Слід пам'ятати й про довготривалий кривавий терор радянської системи стосовно українців, що теж вплинуло на мовчазливість з незнайомцями, притаманну нашій нації. Пам'ять про біль і насилля, закодована на фізичному рівні й впливає на сучасний стан «українського тіла». Яскравим прикладом цього є доля Дарусі. Будучи малою дитиною, вона щиро, по-наївному, розповіла радянському офіцеру про допомогу батька представникам УПА. Дівчинка не вбачала в цьому нічого поганого, адже добре вміла розмовляти на свій вік і батьки її завжди вчили говорити лише правду. Саме тому смерть матері через цей випадок неабияк травмувала дитину і та навіки стала німою: *«...Даруся обома ручками трималася їй [матері] за голі і босі ноги, так, що спершу дитину не могли відтягнути дві чоловіки... Відтоді Даруся втратила голос. А з часом у Черемошному її почали називати солодкою»* [Матіос 2022, с. 193].

Проблему війни й радянського терору, що вплинули на тілесний стан героїв, розкриває у своєму романі й Ольга Токарчук. В цьому контексті письменниця торкається доволі цікавої теми – становлення дитини, її тіла та світобачення. О. Токарчук у романі подає цікаву інтенцію

про те, що в дитинстві людина ще не цілісний організм, а начебто окремі його елементи, розвиток яких залежить від батьків: *«Міся, як і кожна людина, народилася розбитою на частини, нецілісною, шматками. Все в ній було осібно – зір, слух, розуміння, відчуття, передчуття і допитливість. Її малим тілом володіли рефлексії та інстинкти. Усе теперішнє Місине життя мало полягати в складанні всього цього в єдине ціле, а згодом – у його розпад»* [Токарчук 2004, с.11]. Мисткиня розмірковує про роль батька й матері в житті дитини, як певного макету для розвитку, дзеркала, що відбиватиме й тілесний вигляд дівчинки: *«Міся потребувала когось, хто б став перед нею і був би дзеркалом, у якому вона відіб'ється як цілісність»* [Токарчук 2004, с.11]. Через війну, яка понівечила тіло та душу її батька, дівчинка не отримала цього прикладу в дитинстві: *«Перший Місин спогад в'язався з виглядом обшарпаного чоловіка на дорозі до млина. Її батько заледве тримався на ногах, а потім часто плакав уночі, притулившись до маминих грудей. Тому Міся ставилася до нього як до собі рівного»* [Токарчук 2004, с.11]. Як зазначалось раніше, візуальний досвід є біологічною потребою людини, особливо це стосується дітей. Адже з дитинства ми досліджуємо світ саме за допомогою візуальних маркерів. На жаль, війна назавжди закарбувала в пам'яті дівчинки скалічений тілесний образ батька, хоча й згодом дівчина найбільше любила саме батька.

Насамкінець в українській національній свідомості один з найвищих рівнів концептуалізації займає тілесний іконотроп «рука». По-перше, стосується це релігійного виховання українців. Як зазначає дослідниця О. Климентова, в християнській доктрині руки символізують ідею спасіння та милосердя. Так, досліджуючи українські молитви, науковиця виділяє з цього приводу такі вирази: «Божа рука», «простягаєш щедрю руку Свою», «благодатна рука» [Климентова 2016, с. 147]. Такі інтенції породжують в українській культурі й вираження рук в значенні спокою, благодаті, що знаходимо у творі Марії Матіос: *«Іван клепає дримбу – а Даруся з гарно укладеною круг голови косою дивиться від повітки, склавши на грудях руки»* [Матіос 2022, с. 50]. Біля Івана Даруся вперше за багато років відчула душевний спокій, що помічаємо як в описі її зовнішнього виразу, так і в позиції рук. Окрім цього, з огляду на вагомість цього тілесного елементу у християнстві, руки використовувались ще й для захисту від ворожінь та нечистої сили, що описує й Марія Матіос: *«...засунув у пазуху зубчик часнику і **перев'язав ліву руку червоною ниткою (щоб не зурочили!)**»* [Матіос 2022, с. 66]. Оберіг, який Іван Цвичок почепив Дарусі на ліву руку, мав захищати дівчину від лихих поглядів місцевих жителів.

Другою причиною важливості цього тілесного концепту є працьовита вдача українців (це стосується як чоловіків, так і жінок). Особливої поваги зазнавали ті сім'ї, де чоловік та дружина були старанними, пра-

цьовитими, охайними і все вмiли робити своїми руками. У романі Матіос цей тілесний елемент мав вагоме місце при творенні образів Михайла та Матронки. Серед односельчан Михайла поважали саме за його міцну вдачу та «золоті руки»: «І довготелесий, мов жердина, Михайло, якому ні про що двічі казати не треба, несе сокиру у дроворуб» [Матіос 2022, с. 90]. Матронка, натомість, славиться своєю турботою та вірністю, що теж помічаємо в описі рук дівчини: «*Михайло із заплюченими очима мовчки дає спиртним жіночим рукам себе обернути, обтерти, зодягнути в чисту сорочку*» [Матіос 2022, с. 91]; «*...стоїть посеред двору із складеними, як до «отченашу», долонями – та й дивиться, дивиться на Михайла... чекай, що так і припаде перед ним, ніби перед образом, ще й руку, як панотцеві, поцілує*» [Матіос 2022, с. 100].

Особливе ставлення в українській культурі до тілесного іконотропу «рука» вбачаємо й в історичній минувшині українського народу. Наша історія та культура славиться пам'яттю та неабиякою шаную до козацької доби і її представників. Відважні воїни і сьогодні залишаються прикладом мужності та сміливості для українців. Як зазначає дослідниця Н. Ярмоленко, «невід'ємним елементом тілесного коду воїна є його руки...Сакральною силою наділені руки героя. Рука як мікросвіт героя має всійого характеристики» [Ярмоленко 2015, с. 144]. Не дивно, що в зображенні звірств, які здійснює радянська армія над селянами, Марія Матіос змальовує відрубані руки чоловіка: «*старий Огронник був голий до пояса, а його руки – обрубані по лікті*» [Матіос 2022, с. 172]. Таким чином російські вбивці намагались ще більше принизити гідність чоловіка, адже він боровся проти їхньої системи і не підкорився навіть перед страхом смерті.

Отже, проаналізувавши окремі аспекти досліджуваної проблеми, можемо підсумувати, що національна тілесність – це цілісна система. Це пов'язано з культурними традиціями, релігійними віруваннями та історичними передумовами. Аналіз іконотропізму тілесності через призму репрезентації в національних етнічних кодах, втілених у творчості, забезпечує глибше розуміння взаємозв'язку внутрішнього та зовнішнього рівнів. Вбачаємо певну схожість польської та української націй в намірах іконотропізації абстрактного елемента «душа», що пов'язане з домінацією релігії в культурному середовищі обох народів. Також простежуємо важливу роль взаємозв'язку природи та людського тіла. В українській та польській національній свідомості природа усвідомлюється як окремий живий організм, від якого людина черпає силу та енергію. Натомість, відмінним видається отілеснення жіночої коси в українській літературі, що є наслідком традиційного світогляду. Подібний аналіз допомагає відстежити етнічні особливості певної спільноти. Такі наукові розвідки є вкрай важливими у світлі сучасних тенденцій, що простежуються в європейській культурі.

*Література*

1. Башкирова О. Тілесність як простір смерті й відродження у романістиці Любка Дереша. *Літературний процес: методологія, імена, тенденції. Збірник наукових праць (філологічні науки)*. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2017. № 10. С. 10-17.
2. Васильків Г. М. Когнітивні сфери іконотропізму. *Прикарпатський вісник Наукового товариства імені Шевченка*. Слово, 2022. № 17(65). С. 362-371.
3. Гайович Г. Тілесність як один із репрезентантів культурного коду українців, 2016.  
URL:[https://www.academia.edu/41559296/Ciało\\_i\\_tożsamość\\_w\\_ukraińskiej\\_kulturze\\_sztuce\\_literaturze\\_języku](https://www.academia.edu/41559296/Ciało_i_tożsamość_w_ukraińskiej_kulturze_sztuce_literaturze_języku)
4. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. К.: Наук.думка, 2001. 340 с.
5. Декарт Рене. Метафізичні роздуми. Пер. з фр. З.Борисюк та О. Жупанського. Київ: Юніверс, 2000. 304 с.
6. Калько В. В. Лінгвокультурний аналіз соматизму язык в українських пареміях. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія Філологія (мовознавство)*, 2012. №16. С.135-140.
7. Климентова О.В. Тіло як сакральний концепт в українських молитвах. *Матеріали Інтернет -конференції «Тіло й ідентичніс ть в українській культурі, мистецтві, літературі, мові»*. Варшава – Івано-Франківськ, 2016. С. 145-152.
8. Матіос М. Солодка Даруся: драма на три життя. Роман. Київ: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2022. вид. 4-те. 208 с.
9. Найдьонова Г. Проблема тілесності в психології та філософії. *Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність*. Матеріали наукової конференції 2-3 жовтня 2008 р. Чернівці: Рута, 2008. 472 с.
10. Попович М. В., Кисляковська І. В., Вяткіна Н. Б. "Проблеми теорії ментальності". Київ: Наукова думка, 2006. 406 с.
11. Скуратівська Г. Ментальні основи української культури: концепти національної ідентичності. *Літературознавство. Фольклористика. Культурологія*, 2015. № 18-20. С.16-21.
12. Солецький О.М. Емблематичні форми дискурсу: від міфу до постмодерну: монографія. Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2018. 400 с.
13. Терендій Т. В. Вбрання та прикраси польської шляхтянки XVI-XVII ст. *Україна у світовому історичному просторі: збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції*. Маріуполь: МДУ, 2017. С. 220 – 222.
14. Токарчук О. Правік та інші часи. Роман. Львів: Кальварія, 2004. 224 с.
15. Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1902. Ч. 3. С. 19.

16. Ярмоленко Н. Тіло епічного богатиря-козака як мікрокосм. *Філологічний часопис*. вип. 1, 2015. С. 142-149.
17. Clement O. Ciało śmiertelne i chwalebne: wprowadzenie do teopoetyki ikony, Warszawa, 1999. S. 8.
18. Dudziński P. Ciała, wiele ciał – o literackiej i kulturowej konstrukcji ciała na przykładzie powieści Michela Fabera Szkarłatny płatek ibiały: Ciało cielesne, red. K. Konarska, Wrocław, 2011. S. 159-164.
19. Husserl E. Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie. Husserliana. Bd. 1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S. 114.
20. Jakubowska-Krawczyk K., Olechowska P., Romanûk S., Zambrzycka D., Ukrainistyki M., & Warszawski, U. (Eds.). *Ciało i tożsamość w ukraińskiej kulturze, sztuce, literaturze, języku*. Uniwersytet Warszawski. Katedra Ukrainistyki, 2016. URL: [https://www.academia.edu/41559296/Ciało\\_i\\_tożsamość\\_w\\_ukraińskiej\\_kulturze\\_sztuce\\_literaturze\\_języku](https://www.academia.edu/41559296/Ciało_i_tożsamość_w_ukraińskiej_kulturze_sztuce_literaturze_języku).
21. Jaxa-Rożen H. Sztuka krytyczna jako refleksja nad estetyzacją ciała: Ciało cielesne, op. cit., 2011. URL: <https://wuwr.pl/cac/article/view/815/788>
22. Spolsky E. Iconotropism as Representational Hunger: Raphael and Titian. *Iconotropism: Turning Toward Pictures*, 2010. P. 23-36. URL: <http://dx.doi.org/10.17613/n9aj-jq60>

## NATIONAL FORMS OF BODY ICONOTROPIZATION IN MODERN POLISH AND UKRAINIAN ARTISTIC DISCOURSE

**Halyna Vasykiv**

*Vasyl Stefanyk Precarpathian National University;  
st. Shevchenko, 57, Ivano-Frankivsk*

*The article examines the forms of bodily iconotropization through the prism of their representation in national ethnic codes embodied in contemporary Polish and Ukrainian postmodern discourse. **The object of the research** is the novel "Solodka Darusia" by Maria Mathios and "Pravik and other times" by Olga Tokarchuk. The selected works make it possible to explore the topic in detail, since the representations of the physical characters in both novels are connected with the national matrix and the characteristic ethno-code of Polish and Ukrainian cultures. **The subject** of analysis is the bodily elements of the heroes represented in the novels. Among **the research methods** - comparative, which in our research is based on the comparison of selected novels in the context of the national characteristics of Polish and Ukrainian culture. The comparative method is relevant in the study of postmodern literature, because in the modern world globalization brings cultures closer together. We can determine the important role of the hermeneutic approach in the study of the poetics of iconotropism in the work of the selected*

women writers, in particular the integrity of images, since both novels tell about the period from the beginning of the 20th century, but nevertheless with a projection on the modern world. Also important are the formal and typological methods that contribute to the determination of the systemic, structural principles of bodily iconotropism in the Ukrainian and Polish literary traditions.

*As a result*, on the basis of the selected novels, a two-way connection between the body and the national can be traced, which in a certain way iconotropizes the "body of the nation". Similar and distinctive features of the iconotropization of body elements in the characters' images are analyzed. Such an analysis helps to trace the iconic-conventional features of ethnic semiotics in a specific context. The identified tasks and conclusions are relevant for modern trends in European science. Having analyzed individual aspects of the investigated problem, we can conclude that national physicality is a complete system. This is due to cultural traditions, religious beliefs and historical background. The analysis of the iconotropism of corporeality through the prism of representation in national ethnic codes, embodied in creativity, provides a deeper understanding of the relationship between the internal and external levels. We see a certain similarity between the Polish and Ukrainian nations in the intentions of iconotropization of such an abstract element as the soul, which is connected with the dominance of religion in the cultural environment of both nations. We also trace the important role of the relationship between nature and the human body. In the Ukrainian and Polish national consciousness, nature is perceived as a separate living organism from which man draws strength and energy. Instead, the embodiment of the female braid in Ukrainian literature, which is a consequence of the traditional worldview, seems to be excellent. Such an analysis helps to trace the ethnic characteristics of a certain community. Such scientific research is extremely important in the light of modern trends in European culture.

**Key words:** iconotropism, iconicity, representation, body, physicality, nation.