

ПЕРСОНАЛИЗМ XX В. И РОМАНТИЧЕСКАЯ

МИФОПОЭТИКА «Я». ИСТОКИ

(Н. Бердяев, К. Г. Юнг, Г. Адлер, Э. Нойманн, К. Леви-Стросс)

Философско-психологические представления Нового времени вызвали смещение, скольжение, «выворачивание» смыслов эго и «я», утвердившихся в предромантическую эпоху. Начиная с конца XVIII в. сущность и функции «эго» видели то в свете учения Иммануила Канта о космологическом споре разума с самим собой; то в традиции гегелевской критики кантовского дуализма; то в свете фихтевской теории «человека в себе» («an sich»), чистом «Я» («Ich», «Ichheit»), не-«Я» («Nicht-Ich»). Последующие философско-психологические и мифопоэтические интерпретации «я», в том числе и романтические представления о личности, эгоцентрике и индивидуалисте, имели отношение к этим теориям, были их критикой или продолжением, отголосками, повторением, особенно в той части, в которой доминировал дуализм и предлагались новые варианты прочтения и интерпретации «двойственности» человеческой природы.

Романтики показали многофункциональность «я», обозначили, с одной стороны, его психологические границы, с другой – указали на его истоки, восходящие к архетипу божества. «Я», эгоцентристское и индивидуалистическое, «я» автора и поэта, философа и художника наконец-то обрело самостоятельный статус и категориальный смысл – одновременно философско-этический, эстетический, исторический, психологический, при этом многоракурсная структура «я» получила наиболее полное отражение и воплощение в художественном творчестве, в новой мифопоэтике.

В 1820-е гг. во Франции, отмеченные увлечением мистической космогонией и теологией Платона, учением неоплатоников о циклическом

времени и круговороте стихий в природе, знания о таинственном происхождении человека были приложены поэтами к собственному духовному опыту. Романтически понятое противоположение, представленное в новых символических формах, не без влияния философии Востока, определило дальнейшие перспективы развития «я» в философии, литературе, символизме, мифотворчестве как для выражения личностного и индивидуального, так и всеобщего, мирового и вселенского.

Одной из наиболее известных теорий, восходящих к романтическому индивидуализму и обосновавших различие между индивидуализмом и эгоцентризмом в романтизме, был философский персонализм Н.Бердяева. Философ как бы подводит итог XIX в., очерчивая границу между понятиями «личность» и «индивидуум», выводя парадигму индивидуализма, включающую биологические, материальные, социальные и космические категории и являющуюся частью парадигмы целого, от которого индивидуум отпочковывается и вне которого не существует, ибо индивидуум – производное от этого целого [2, с.26]. Если следовать логике Н. Бердяева, то романтическое приобщение к понятиям «индивидуальность», «индивидуализм», «эгоцентризм», «личность», «атом» означало, по сути, разрыв с представлением о человеке как микрокосме. Вполне в романтическом духе персонализм Н. Бердяева не означает эгоцентрической изоляции. Личность понимается философом как «изначальная ценность и единство» и характеризуется «отношением к другому и другим, к миру, к обществу, к людям», хотя в целом рассматривается как категория не социальная, а духовная и в этом смысле противоположная индивидууму. Отношения индивидуум / личность формируют антиномию рабства (как зависимости от «материального мира», включая природу) и свободы (как независимого от «материального мира» духа). Так как личность в человеке «не детерминирована наследственностью, биологической и социальной», то она свободна и «противоположна всякому автоматизму, который играет такую роль в

человеческой жизни, автоматизму психическому и социальному» [2, с.26]. «Индивидуум и личность – это не два разных существа, а два качественания, две разные силы в человеке... Человек-индивидуум переживает изоляцию, эгоцентрически поглощен собой и призван вести мучительную борьбу за жизнь... Человек-личность, тот же человек, преодолевает свою эгоцентрическую замкнутость, раскрывает в себе универсум, но отстаивает свою независимость и достоинство по отношению к окружающему миру...» [2, с.26]. Н. Бердяев существенно расширяет и обогащает парадигму личности. Изучив ее романтическое содержание и понимание, он приходит к выводу, что «пространство личности» универсально и безгранично и включает сферы творчества, свободы и любви, то, что в персоналистической традиции не принадлежит индивидууму. Русский философ различает индивидуум (индивид) как единицу социума (отдельный, обособленный, но такой, как все), «эго» (романтический эгоцентрик) и индивидуальность как неповторимую, уникальную личность. Он определяет индивидуальное (и индивидуальность) как «единственное в своем роде, оригинальное, отличающееся от другого и других», присущее личности, которая «более индивидуальна, чем индивидуум».

Дальнейшее рассуждение Н. Бердяева почти смыкается с романтизмом: «Индивидуальное часто также означает иррациональное, противоположное общему, общеобязательному, разумному, нормативному. В этом смысле личность иррациональна, индивидуум же больше подчинен общеобязательному закону, так как более детерминирован» [2, с. 26]. Таким образом, парадигма индивидуальности включает категории, не зависящие от социума, его нормативов и законов. Далее следует очень ценное для понимания романтического самосознания и романтического персонализма замечание: «Интересно для истории сознания личности отметить, что индивидуальность у романтиков отличается от личности в нашем смысле слова. У самих романтиков была яркая индивидуальность, но часто очень слабо выраженная личность. Индивидуальность имеет скорее витальный,

чем духовный, характер и не означает еще победу духа и свободы» [2, с.26]. Иначе говоря, романтическая индивидуальность не целостна, а «разорвана», противоречива, двойственна. Н. Бердяев рассуждает об эгоцентризме в связи с проблемой рабства и свободы человека: «Эгоцентризм разрушает личность. Эгоцентрическая самозамкнутость и сосредоточенность на себе, невозможность выйти из себя и есть первородный грех, мешающий реализовать полноту жизни личности, актуализировать ее силы». «Человеческая личность есть универсум лишь под условием не эгоцентрического отношения к миру. Универсальность личности, вбирающей в себя весь давящий объектный мир, есть не эгоцентрическое самоутверждение, а размыкание в любви» [2, с. 26]. С этой точки зрения, романтическое «я», за которым стоят Каин, Демон, Люцифер, Корсар, Жан Сбогар, Наполеон, Рене, является символом эгоцентризма, а «я», за которым стоят Прометей, Поэт, Моисей, Иисус, Эммануил, – символом лучшего в человеке. Как нам видится, знаменитое противоположение природы и социума в романтизме получило развитие благодаря укоренению особого чувства, вытекающего из так называемого «исторического самосознания» и воспринятой от Ж.Ж. Руссо ностальгии по утраченным связям с природой, «сердцем вселенной», «мировой душой».

Другое важное направление в исследовании «я» развили психоаналитики во главе с З. Фрейдом. К.Г. Юнг, Г. Адлер, Э. Нойманн, основатели «глубинной психологии» («Tieferpsychologie»), изучали бессознательные влечения и мотивации, лежащие в основе человеческой личности. По определению Юнга, это «необъятная проблема души», которая терзает современного человека, пожалуй, еще в большей степени, чем она занимала его ближайших и дальних предков» [8, с.5]. Юнг показывает, как коллективное и индивидуальное бессознательное вместе с сознанием формируют системы психики: «Я» («Ich»), Маска (Persona), Тень (Schatten), низшая часть личности; образы женщины и мужчины (Anima, Animus), объединяемые Самостью (das Selbst), целостной личностью. Творческий

процесс независим от сознания и над ним доминирует, ибо душа «намного бесконечнее и темнее, чем видимая поверхность тела» и по-прежнему является «чужой, неизведанной страной, из которой к нам поступают лишь косвенные известия, передаваемые через подверженные всевозможным иллюзиям функции сознания». Юнг рассматривает творческий процесс как «оживление архетипа» и уподобляет его существу, ведущему автономную жизнь в душе человека.

В учении Герхарда Адлера о бессознательном значительное место занимает характерная для философии XX в. проблема единства человека и его психики [8, с.7]. В соответствии с этой теорией «эго» есть центр сознания, «я» – обозначение единства сознательного и бессознательного в человеке [1, с.111], индивидуация – процесс «развития психологического индивида как существа, отличного от общей коллективной психологии», «путь к себе» или «самореализация» [1, с. 274].

Э. Нойманн, как и К.Г. Юнг, связывает творчество с коллективным сознанием и коллективным бессознательным, но делает различие между творчеством культурного канона и гениальным творчеством как «прорывом в царство сути», проявлением «мира сверхъестественного», т.е. такого, в котором устранено противоречие природы и искусства. В этом устранении Нойманн видит смысл «высшей алхимической трансформации искусства» как отражения «алхимической трансформации личности Великого Индивидуума» [7, с. 170]. В сознании Нойманна гении искусства – Рембрандт, Тициан, Гете, Шекспир, Бетховен – «обрели образ и подобие великой творящей силы, существовавшей еще до сотворения мира, силы, существующей вне мира, силы, с самого начала расколотой противостоянием природы и души и, все же, являющейся сутью неделимого мира» [7, с. 170]. Они «вырвались из пут своих эпох», «сбежали из тюрьмы времени и привязанного к эго сознания». Тогда и в немногих произведениях «надличностное» проявляет себя как «феномен превосходства» и, обретая свою собственную объективную реальность, больше «не ориентировано на

человека, мир, эго, коллектив». Ученый-психоаналитик утверждает, что «...акт творения, который таинственным образом создает форму и жизнь, как в природе, так и в человеческой душе, познает сам себя. «Я», которое человек ощущает внутри себя, и творящее мир «я», которое проявляется вовне человека, соединившись на плане художественного творения, достигают прозрачности символической реальности». Речь идет о том «я», которое выходит далеко за рамки «эго» как центра сознания и взаимодействует с архетипической реальностью бессознательного, в терминологии Э. Нойманна, – «архетипической реальностью надличностного внутри самого индивидуума», которая поднимает его «над временем, эпохой и «конечной» вечностью» [7, с.172]. Под «проявлением надличностного», вероятно, следует понимать тот «творческий акт», который древнегреческий философ Платон называл «посвящением», просветитель Гете – «сверхчувственным миром», романтики – «воображением», символист А. Рембо – «озарением».

Некоторые исследователи романтического эгоцентризма не без оснований мыслят его как антропоцентризм, который вбирает в себя «личную», т.е. лирическую историю «я». Так Б.П. Иванюк исходит из социально-родовой экспликации формирования «эго» и диагностирует романтическое «личное» в границах «центристского» (общественного) сознания, объясняя это тождество эволюционной взаимообусловленностью в исторических границах от родового уклада до романтической эпохи. Романтический эгоцентризм, освобождает сознание от пространственной и временной оседлости, «индуцирует» в «я» эффект романтической иронии, понимание «трагической несостоятельности столь глобальной претензии не только к миру, но и к самому себе». По мнению исследователя, только антропоцентрический миф может быть оптимальной формой снятия напряжения [3, с. 98].

Следует заметить, что романтическая мифопоэтическая концепция «я», заняв место антропоцентрического мифа, опиралась на архетипные

парадигмы «природа – человек» и «поэт – природа», «человек – общество» и «гений (поэт) – общество». Удачно применив эти парадигмы, романтики 1820-х гг. преобразовали философию эго, расцветив ее эмоциональной семантикой, перенеся акценты с сентименталистских образов-идей («меланхолия», «безысходная печаль», «одинокое сердце») на «чувствительные» образы души («тайная горечь сердца», «доброта», «бесконечная любовь к человечеству», «сострадание», «милосердие», «энтузиазм», «поэзия»). Так французский мифопоэтический текст 1820-х гг. представляет собой настоящее «вавилонское столпотворение» с точки зрения нормативного классицизма, демонстрируя символическую многозначность «я» в таких концептах и психологически помеченных образах, как «микрокосм», «отражение макрокосма», «тайна вселенной», «мыслящий дух», «атом мироздания», «душа человеческая», «сердце», «гений», «поэт», «двойник». Структурно-смысловая сложность «я» в этот период обусловлена ментальным плюрализмом, эгоцентристски окрашенным индивидуализмом, мистическим свободомыслием, творчески озаренным трансцендентализмом, осмысленной, в основном, в иррационалистической традиции экзотикой.

Ю. Лотман обратил внимание на структуру «я» как одного из показателей культуры: «Я» как местоимение гораздо проще по своей структуре, чем «Я» как имя собственное. Последнее не представляет собой твердо очерченного языкового знака» [5, с.228]. На примерах «Эмиля» и «Исповеди» Руссо тартуский ученый структурно разграничил Я-знак (по сути тождественный эгоцентристскому «я») и Я-незнак (тождественный «я» индивидуалистическому).

Французским романтикам, творцам нового образа эгоцентрика и индивидуалиста, импонировал «искренний характер» «Исповеди» Жан-Жака Руссо. По руссоистскому образцу поэты-новаторы стремились создать синтетическую структуру, где «я» было бы центром притяжения, при этом они значительно снизили значение фактографического и мемуарного

автобиографизма в пользу исповедального. Структура романтического произведения и его текста зависела теперь от структуры «я». Романтизм сохранил немногие автобиографические и мемуарные свойства и черты «я», но среди них выбрал главное – «антропологическую отрешенность». Термин этот принадлежит французскому антропологу К. Леви-Строссу и обозначает «отстраненность», обособленность от «я», умение взглянуть на себя со стороны, увидеть себя в других. К. Леви-Стросс обратил внимание на то, что в «Исповеди» и в «Прогулках одинокого мечтателя» Руссо говорит о себе в третьем лице, разделяя его на две части, но и видит свой собственный образ в других людях. В отказе от отождествления по принуждению, в отделении «я» от «другого» происходит освобождение от антагонизма, который «одна лишь философия пыталась поощрять», и – возвращение их к единству. Руссоистское «я есть другой» включает понятие «абсолютной объективности» [4, с.25]. Руссо настаивал на том, что следует показывать личность со всеми слабостями и недостатками, «готовую признать все свои ошибки, даже если это вызовет шок или скандал». Потому он упрекал Монтеня в утаивании части правды («Je mets Montaigne à la tête de ces faux sincères qui veulent tromper en disant vrai. Il se montre avec des défauts, mais il ne s'en donne que d'aimables»), настаивал на абсолютной искренности и правдивости в анализе своей личности во всей ее полноте, изображении себя таким, каким он был в действительности, со всеми своими достоинствами и недостатками («Rousseau cherche avant tout à manifester une sincérité totale et à analyser sa personnalité dans toute sa complexité: «Je me suis montré tel que je fus; méprisable et vil quand je l' ai été, bon, généreux, sublime, quand je l' ai été: j ai dévoilé mon intérieur») [10, с.6–7]. Главная забота Руссо – защитить себя от своих преследователей и единственным судьей сделать читателя, показав истинного Жан-Жака, которого он противопоставил ложному портрету, созданному его недоброжелателями. Потому в его «Исповеди» присутствуют две точки зрения – героя, биография которого излагается, и автора-рассказчика, который обзревает факты по истечении времени и,

умудренный опытом, судит их или оправдывает (например, у Ж.-Ж. Руссо). Но и герой, и автор, способствуют созданию символического образа мечты, иллюзии, разочарования, преждевременной старости.

Ж. де Нерваль полагал, что писатели «века мемуаров и исповедей» по праву считаются учениками Ж.Ж. Руссо. Но ни «Рене» Р. де Шатобриана, ни «Исповедь сына века» А. де Мюссе, ни «Исповедь Никола» Ж. де Нерваля, ни «Неволя и величие солдата» и «Дневник Поэта» Альфреда де Виньи не повторяли «Исповедь» Жан-Жака. Ж. де Нерваль в «Исповеди Никола» показал, что этих авторов объединило стремление сохранить «простоту и искренность» исповедального жанра, сделавшего человека предметом анатомических «штудий» с целью вызвать сочувствие читателя, завоевать его расположение, найти оправдание «совершенных грехов» [6, с.121]. Автор «Исповеди Никола» называет своего героя, Ретифа, самым удачливым подражателем Руссо, который «не просто использовал собственные приключения и приключения своих знакомых в качестве материала для новелл и романов, но достоверно и подробно описал их в шестнадцатитомном сочинении под названием «Господин Никола, или Тайны человеческого сердца». Но рассказы о собственных похождениях и любовных связях, «дурных делах и семейных и супружеских тайнах», по мнению автора, могли бы показаться невероятными, если не учесть, что все происходило в эпоху чудовищной распущенности нравов, вполне достоверную картину которой рисуют, к примеру, аббат Прево в «Манон Леско» и Ш. де Лакло в «Опасных связях» [6, с. 155-156]. Как видно, Нерваль перебрасывает мостик от традиционной руссоистской исповеди к эгоцентрическому исповедальному роману, но свою «Исповедь Никола» оставляет в рамках «фривольного» дискурса Ретифа, т.е. в традиции «Опасных связей» Ш. де Лакло.

В таком контексте и руссоистское одиночество трактовалось тенденциозно романтически. По мнению автора «Духа христианства», одиночество – это результат утраты веры в бога и мистической связи

человека с небом. По этому поводу К.Г. Юнг заметил, что христианизация как «возрождение в кругу сестер и братьев с матерью «Единой святой и Соборной Церковью» («все человечество соединяется в общем наследии изначальных символов») была «особенно необходима эпохе, «когда люди совершенно утратили сознание взаимной связи, и это вследствие невероятной противоположности, царившей между рабством, с одной стороны, и свободой гражданина и господина – с другой» [9, с. 229]. Тем значительнее прозорливость Шатобриана и его последователей. Они осознанно погрузились в глубины психики, чтобы увидеть задний план, «мифологический уровень», затемненную сторону человека.

П. Ребуль определил шатобриановскую «исповедь сына века» как «демонический опыт». Смысл этого опыта в том, что «желание испытать несчастье» необходимо, чтобы узнать цену страдания, а «потребность любить Еву, извлеченную из себя же», – чтобы «разбить, уничтожить все, чтобы катиться от бездны в бездну» [10, с.26]. К.Г. Юнг назвал эту психическую часть человека «наиндивидуальной душой» [8, с.123]. Однако, рисуя «наиндивидуальное», романтические писатели не только не уходили от решения моральных проблем – «испорченности нравов», «грехов молодости и пороков зрелого возраста», но показали и строго «осудили» эпоху социального неблагополучия.

В романтической мифопоэтике индивидуальное «я» как бы формирует свой «внутренний пейзаж», совпадающий по смыслу и семантике с описаниями «стихий» и глубинного мира в сочинениях Гастона Башляра. Такое описание не является только лишь «изображением вещей и персонажей» в противоположность наррации как «изображения действий и событий», составляющих повествование. Жерар Женетт в «Фигурах» писал: «Действительно, в любом повествовании содержатся (пусть и перемешанные друг с другом, притом в самых различных пропорциях), с одной стороны, изображения действий и событий, образующие собственно наррацию, а с другой стороны, изображения вещей и персонажей,

представляющие собой результат того, что ныне именуется описанием». У романтиков даже идиллическое описание вбирает «глубинный» смысл «чудесного» бытия-небытия, а пейзажная метафора «бездны», как природной и внутренней глубины, космического пространства и индивидуальной вселенной, небесного и земного миров, становится символом мира запредельного, который увиден, как внутри «я», так и вне его, в антиномиях и в родстве.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адлер Г. Исследование сновидений // Адлер Г. Лекции по аналитической психологии / Г. Адлер. – М.: Рефл–бук, К.: Ваклер, 1996. – С. 102–131.
2. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии) // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
3. Иванюк Б.П. Метафора и литературное произведение (структурно-типологический, историко-типологический и прагматический аспекты исследования) / Б.П. Иванюк. – Черновцы: Рута, 1998. – 252 с.
4. Леви–Стросс К. Руссо – отец антропологии // Леви–Стросс К. Структурная антропология / К. Леви–Стросс. – М.: Наука, 1983. – С. 185 – 186.
5. Лотман Ю. «Я» и «Я» // Лотман Ю. Культура и взрыв/ Ю. Лотман. – М.: Гнозис, 1992. – 272 с.
6. Нерваль Ж. де. Исповедь Никола // Мориак Ф. Жизнь Жана Расина; Нерваль Ж. де Исповедь Никола; Виньи А. де. Стелло, или Синие демоны. – М.: Книга, 1988. – С. 111–228.
7. Нойманн Э. Искусство и время // Юнг К.Г., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. – М.: Рефл–Бук, К.: Ваклер, 1996. – С. 153 – 195.
8. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / К.Г. Юнг. – М.: Прогресс, Универс, 1996. – 133 с.

9. Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы. – Спб: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. – 415 с.

10. Les Confessions. Rousseau. L'autobiographie. Chateaubriand, N. Sarraute, F. Dolto... – P., 1992. – 128 с.

АНОТАЦІЯ

Жужгіна-Аллахвердян Т.М. Персоналізм ХХ ст. і романтична міфопоетика «я». Витоки (М. Бердяєв, К. Г. Юнг, Г. Адлер, Е. Нойманн, К. Леві-Стросс). У статті розглядаються романтична поетика «я» і його структурно-сміслові аспекти в контексті філософської та аналітичної європейської традиції ХХ ст. Романтичне «я», сформоване під впливом Ж.Ж.Руссо, виявилось у міфопоетичній формі, актуалізувало стихію людських переживань у зв'язку із трансцендентним буттям.

Ключові слова: уява, міфопоетика, символізм, сповідальність, автобіографізм, індивідуалізм, егоцентризм.

АННОТАЦИЯ

Жужгина-Аллахвердян Т.Н. Персонализм ХХ в. и романтическая мифопоэтика «я». Истоки (Н.Бердяев, К. Г. Юнг, Г. Адлер, Э. Нойманн, К. Леви-Стросс). В статье рассматриваются романтическая поэтика «я» и его структурно-смысловые аспекты в контексте философской и аналитической европейской традиции ХХ в. Романтическое «я», сформированное под влиянием Ж.Ж.Руссо, проявилось в мифопоэтической форме, актуализировало стихию человеческих переживаний в их связи с трансцендентным бытием.

Ключевые слова: воображение, мифопоэтика, символизм, исповедальность, автобиографизм, индивидуализм, эгоцентризм.

SUMMARY

Jujguina-Allahverdian T.M. Personalism of the twentieth century and romantic mythopoetical «I». The Origins (N. Berdiayev, K. G. Jung, G. Adler, E. Neumann, C. Levi-Strauss). This article is devoted to the romantic mythopoetics

of ego as a symbolical reflection of nature in the relations with senses and feelings and to the analysis of the concept of ego in the european philosophical and psychoanalytical tradition. The problems of poetical imagination are considered in the light of J.J. Rousseau's theorie.

Key words: poetical imagination, mythopoetics, symbolism, autobiographism, symbolism, egocentrism, autobiographism.