

Елліна Циховська

УДК 82.02

“КОМПЛЕКС АДАМА” І “ДИХОТОМІЯ АНДРОГІНА”: ДВА ОБРАЗИ ЖІНКИ В ЛІТЕРАТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті стверджується існування в літературній традиції двох основних підходів до змалювання жінки у стосунку до чоловіка. Перший підхід, в основі якого лежать християнські канони, авторка умовно називає “комплексом Адама”, натомість другий підхід – міфологічно-язичницький, що бере початок від платонівського діалогу “Бенкет”, означається як “дихотомія андрогіна”.

Ключові слова: “комплекс Адама”, “дихотомія андрогіна”, християнський підхід, міфологічно-язичницький підхід, цілісність, “coincidentia oppositorum”, оніричний простір.

Ellina Tsykhovska. The Adam complex and the dichotomy of androgyne: Two faces of women in the literary tradition

The article singles out two principal modes used by the literary tradition in order to represent female in her relation to male. The first one, based on the Christian canon, is being referred to as the Adam complex; whereas the second, identified here as the dichotomy of androgyne, has pagan mythical nature and originates in Plato's “Feast”.

Key words: Adam complex, dichotomy of androgyne, Christian mode, pagan mythical mode, integrity, coincidentia oppositorum, oneiric space.

Багатьом літературним творам притаманна наявність самотнього героя, схильного до пошуку Її (жінки як другої половини або жінки як довершеності) у різних реальних та нереальних просторах. Однак не завжди цей потяг однозначний, адже буває зумовлений різними причинами. У проблемі “coincidentia oppositorum”, крім численних аспектів (релігійних, історичних, метафізичних), виокремлених М. Еліаде у праці “Мефістофель і андрогін”, нас цікавить лише один – жінка і чоловік як два складники одного цілого.

Андрогінність розглядається не як двополярність кожної людини або зняття поділу між чоловіком та жінкою, а як потяг до невідомої половини себе, несвідоме прагнення до завершеності.

На початку ХХ століття людина позиціонується як "нецілісна", у філософсько-літературному фонді зображується в пошуках себе і прагненні досягти досконалості. Зокрема, людина Ф. Ніцше силкується підвищити свій статус до надлюдини; Є. Маланюк, міркуючи про національний тип, дійшов висновку, що українцю бракує римського стрижня; героя К. Гамсуна обтяжувала самотність. Про притаманність рубіжній свідомості (тобто свідомості людини, котра живе на межі століть) відчуття самотності говорив Ж. Кассу [5, 74]. Водночас варто наголосити на тому, що усвідомлення самотності, недосконалості культивувалося наближенням до ідеї андрогінності: "Проблема статі на початку ХХ ст., яка вийшла з прагнення людини до цілісності, проходить стадії її вирішення від чисто фізіологічної, "примітивної" цілісності, що досягається в реальному земному житті статі; згодом через метафізичне обґрунтування чоловічого <...> і жіночого <...> начала в людині, через <...> "розумне" поєднання духу і плоті, яке символізує "шлюб" чоловічого і жіночого, до її рішення в андрогінізмі, що досягається розумом" [9, 97].

Мотив андрогіна один із найбільш давніх і стійких у європейській культурі. Так, у добу романтизму у Ф. Шлегеля та Ф. Баадера андрогін стає образом ідеальної перетвореної людини майбутнього. Філософські етюди О. де Бальзака "Сарразін" (1830), "Серафіта" (1835) порушили проблему містичного або метафізичного аспекту статі. В "Ідилії" Гі де Мопассана чоловіча і жіноча стать осмислюються як доповнення одна одної, а в "Замиській прогулянці" герої Анрі та Анріетта несвідомо тягнуться одне до одного, але в реальному житті їм не вдається поєднатися.

Спілка жіночого і чоловічого втілюється в комбінації "брат-сестра" "Мертвого міста" Г. Д'Анунціо, де акцентована туга героїв за втраченою цілісністю, колишньою єдиноутробністю. Натомість у творі "Слово безумця на свій захист" А. Стріндберґа чоловіче і жіноче подано як андрогінність, що традиційно реалізується у шлюбі. Він і вона разом постають "істотою з чотирма ногами" [8, 89] або "грою у тварину з двома спинами" [8, 184]. Попри те, що автор надає коханцям форми чогось єдиного ("Вона – його новий орган" [8, 194]), це не символізує єдності статі, а виливається у страждання: "Поєдналися разом – перетворили кохання на муку" [8, 167]. Урешті-решт, А. Стріндберґ приходить до висновку про те, що сучасний йому світ – це "епоха безстатевих істот" [8, 331].

Заслуга З. Фрейда полягає в актуалізації зв'язку статі і творчості, висвітленій у працях "Три нариси з теорії сексуальності" й "Леонардо да Вінчі, етюд з теорії психосексуальності". Співвітчизник З. Фрейда філософ О. Вейнінґер постулював відновлення андрогінного образу людини в еротичі: "Жінка – це, безсумнівно, предмет, створений руками статевого потягу чоловіка; він створив її, як власну мету, як галюцинаційний образ, за який жадібно хапається його мрія; жінка виступає об'єктивацією чоловічої сексуальності, оречевленою сексуальністю; вона – гріх чоловіка, перетворений на живу плоть. Кожен чоловік, утілюючись, створює собі жінку, оскільки він сексуальний" [2, 330]. Водночас, хоча жінці відводиться роль спокусниці й лише додатка до чоловіка, О. Вейнінґер визнає, що "чоловік і жінка тільки разом складають людину" [2, 327]. Більш того, дослідник переймається питанням: "Якщо будь-яка любов – це спроба відшукати себе в іншому, якщо все створене завдяки любові, чи не можна розглядати факт створення Богом людини як спробу Божества знайти себе в людині?" [1, 93].

На відміну від О. Вейнінґера, більшість російських релігійних філософів, міркуючи про андрогінність першолюдини, розглядають чоловіка і жінку як дві рівнозначні й гармонійні частини. Зокрема, С. Булгаков у статті "Чоловіче і жіноче" стверджує, що креація Адама стала народженням чоловіка і жінки як двох самостійних начал; В. Розанов у "Метафізиці християнства" ставить андрогіна як третю людину поруч з Адамом і Євою, вважаючи, що андрогін – це, по суті, Адам до того, як з нього вийшла Єва, тобто андрогін – це своєрідний "перший повний Адам".

Звертаючись до теми андрогінізму людської природи, В. Соловйов наголошує на прагненні до цілісності, що становить, на його думку, фундамент любові: "Людина <...> може ставати всім, лише знімаючи у своїй свідомості й житті ту внутрішню межу, яка відокремлює її від іншого. "Цей" може бути "всім" тільки разом з іншими, *лише разом з іншими* може він здійснити своє безумовне значення – стати неподільною й незамінною частиною всеєдиного цілого, самостійним живим і своєрідним органом абсолютного життя" [7, 17].

У літературній традиції змальовання жінки у стосунку до чоловіка можна виокремити два загальні підходи. Для першого прикметне ставлення до жінки як до об'єкта завершення, фактично як до формальної ланки, котрої бракує для укомплектованості структури "Я та Інший"; при другому підході жінка виступає об'єктом ідеалізації та поклоніння. Умовно їх можна назвати християнським та міфологічно-язичницьким підходами.

Християнський образ жінки склався на ґрунті біблійного сюжету про створення Богом Єви передусім як супутниці для Адама, аби той не був самотнім: "І сказав Господь Бог: недобре бути людині одній" (Буття, гл. 2. ст. 18). Такий підхід, на нашу думку, можна назвати "комплексом Адама". Герої творів, де втілюється цей підхід, знаходять свою пару, якій призначено замкнути коло всесвіту, а частіше – коло звичного повсякденного буття головного героя, адже саме в такому разі світ стає для нього автаркчним.

До речі, подібна історія змальована в індійських Упанішадах, коли єднальний принцип Брахман, відчуваючи свою самотність і прагнучи Іншого, розділив себе на дві частини – чоловічу та жіночу. Із цієї ж думки – про необхідність людської дихотомії – починається педагогічний трактат "Еміль, або Про виховання" Ж.-Ж. Руссо: "Не слід людині бути самотньою. Еміль – людина; ми обіцяли дати йому подругу, – і варто свого слова дотримуватись. Ім'я подруги цієї – Софія" [6, 545].

Християнський підхід до реляції "чоловік–жінка" характеризується тим, що чоловіка пов'язує із жінкою почуття любові, яке виражається в пошані до дружини, котра сприймається як помічниця чи сестра. Ця жінка реально існує, земна, доступна розумінню, вона полегшує побут, позначена внутрішньою прив'язаністю до неї чоловіка, а також *спокійним* виявом почуттів до неї. Однак її портрет вирізняється "прозаїчністю" стилю, а не "поетичністю". Відсутність такої жінки означає брак обов'язкової ланки, що змушує чоловіка відчувати самотність, загубленість себе як одиниці, маркує його існування недосконалістю, так само як, за Біблією, почував себе Адам без Єви. Отже, відсутність жінки в першому, християнському, варіанті формує, на наш погляд, "комплекс Адама".

Найчастіше такий тип жінок зустрічається у творах, побудованих за правилами "робінзонади", з тією лише різницею, що в ролі П'ятниці виступає жінка; наче послана провидінням, аби полегшити чоловікові життя на острові. Подібна ситуація зображена у "Благословенстві землі" К. Гамсуна, де головний герой Ісаак, розуміючи, як важко самому впоратися з господарством, приймає Інгрід – жінку, яка приходить до нього, усвідомивши, що через фізичну ваду вона не влаштує своє життя в селі.

К. Гамсун у творах "Благословенство землі" та "Пан" дає зрозуміти, що людина зі своїми навичками і вміннями у принципі може прожити самотою, але для повної злагоди їй необхідна пара. Персонаж Ісаак із "Благословенства землі" найгостріше відчув свою самотність, коли його дружину ув'язнили за вбивство їхньої дитини. Лейтенант Глан із "Пана", попри всю його насолоду від природи, також самотня людина, яка шукає іншого: "Минуло ще кілька днів, єдиними моїми товаришами були ліс і власна самотність. Всемогутній Боже, ще ніколи мені не було так тужно, як того першого дня <...>. Часом я виймав з кишені дві монетки і дзвенів ними, щоб розвіяти самотину" [4, 40].

Томасові Глану вистачає знайомства з героїнею Едвардою для того, щоб відчувати повноту буття, коли природа й суспільство поєднуються, не вступаючи в конфлікт, як це відбувалося раніше. У такому Всесвіті є все, потрібне людині: інша людина, бажання присутності якої не зумовлює необхідності в суспільстві, а також природа, що годує героя. Існуючи всередині замкненого на них кола, ані Інгер, ані Ісаак не прагнуть суспільства, більш того, воно, як і для Глана, стає для героїв обтяжливим, що відчувається вже під час першого візиту рідні Інгер Олини.

Фактично в названих творах К. Гамсуна все зводиться до сутності Адамів і Єв, яка виявляється в їхній потребі віднаходження одного у другому. Саме завдяки цій сутності Адама/Єви, яка притаманна кожній із людських істот, одна людина прагне присутності другої, щоби мати можливість додати до ланцюга Я+Інший ланку, котрої бракує. Через самотність герой знаходить не предмет своїх мрій, а будь-кого. Єва стає супутницею буденності. Тому Ісаак із "Благословенства землі" К. Гамсуна не через любов поєднується із жінкою, а для "супутності".

Другий, міфологічно-язичницький, підхід до зображення жінки, пов'язаний із платонівським міфом про андрогінів, став джерелом літературного образу жінки-коханки, жінки-незнайки, основна прикмета якого – кохання, пристрасть, стихійність почуттів до неї. Це одвічна тема прагнення до досконалої істоти, уособленням якої в літературній традиції неодноразово ставав андрогін, відомий передусім із діалогу "Бенкет" Платона, де відтворювався орфічний міф про андрогінів. Тому такий типаж, що базується на першопочатковій андрогінності, можна назвати, на нашу думку, "дихотомією андрогіна".

У фантастичному романі О. Бальзака "Серафіта" андрогін – досконала істота, що одночасно кохає двох різностатевих людей, виказуючи, таким чином, ознаки гермафродита. У "Діалогах про любов" Л. Ебрео пов'язав міф про андрогіна з так званою дихотомією Першої Людини, тобто гріхопадінням людини. Наслідки існування людини поза андрогінністю М. Еліаде визначає терміном М. Кузанського "coincidentia oppositorum" (збіг протилежностей), згідно з яким світ – це безкінечна єдність і цілісність, що передують конкретним протилежностям. М. Еліаде так характеризує цей стан: "Людина почувається так, ніби її роздирають на частини, відчуває біль розлуки. Не завжди їй буває легко добре розібратися в тому, що це, власне, за розлука: інколи вона відчуває, що розлучена з "чимось" могутнім..." [10, 193]. Не на останньому місці перебуває й біблійний контекст явища "coincidentia oppositorum", яке, на думку М. Еліаде, свідчить про ностальгію за втраченим раєм, ностальгію за парадоксальним станом, коли суперечності мирно співіснують, уживаються, а множинність постає аспектом таємничої Єдності [10, 193–194].

Такий типаж – Невідома – найчастіше з'являється у сновидіннях, поза реальним життям. Це неусвідомлене прагнення краси, утілене в образі напівреальної чи зовсім нереальної жінки. На відміну від християнського розуміння жінки, що базується на визнанні її духовної краси, внутрішнього

стрижня відданості, шляхетності, міфологічно-поганське втілення засновується на зовнішній привабливості, поетичній досконалості у формуванні жіночого образу. Її прикметною особливістю стає недосяжність. Така жінка завжди перебуває на відстані, оманливо видаючись чоловікові його другою половиною, з якою він перебуває у вимушеній розлуці. У такій ролі може виступати реальна жінка, але тільки на першому етапі знайомства, коли туман невідомості ще омріює її образ в очах чоловіка. Показові в цьому зв'язку перші враження від спільного життя, які пригадує дружина Антона Марта з новели М. Коцюбинського "Сон". Фактично цей другий тип жінки знаходить своє відображення в любовній ліриці.

"Дихотомія андрогіна" простежується в сюжетах про нещасливе кохання, неможливість бути разом, а найчастіше в мотиві нез'ясованого прагнення до невідомої особи, ідеальної жінки, яка існує в неусвідомленому особистому просторі героя.

Знаходимо таку героїню-жінку в поезії П. Верлена, зокрема у вірші "Мій звичний сон", де вона, невідома його життєвому досвіду, але знана його духовному світові, з'являється вві сні: "Буває часто це в чуднім звабливім сні: / Неначе жінку я незнаму зустріаю, / І одне одному ми любі до одчаю, / І кожен раз вона немов та сама й ні" [3, 34]. У "Маренні" це незнайома жінка, що вирізняється нез'ясованою спорідненістю з ним, передовсім із його внутрішнім "я", недоступним для інших:

Давно мені якась незнана жінка сниться,
Що любить так мене, як я її люблю <...>
Відомо їй все те, що іншим таємниця,
Що в серці я таю, що серцем я терплю <...>
Яка вона на вид, не пригадаю я,
Ім'я не втямлю теж – якесь ясне ім'я... [3, 33].

Прикметно, що Антін з новели М. Коцюбинського "Сон" також не може назвати ім'я своєї Незнайомки. Дівчина його мрій зводиться до статусу безособової Іншої, констатуючи тим самим недосяжність, нереальність образу. Інша незнайома вириває в наступній новелі капрійського циклу М. Коцюбинського "На острові". Не маючи можливості поговорити з нею, герой веде уявну бесіду, лише крокуючи за жінкою та споглядаючи її здалеку.

Перебування в оніричному просторі притаманне й образу жінки з поезії Л. Стаффа: у вірші "Twą twarz w śnie-m ujrzał..." ("Твоє обличчя уві сні-м побачив") відшукуємо романтичний портрет жінки без якихось чітких рис, її обличчя викликає асоціацію з квітками, її очі – з туманом золотих світел, голос – із хмаринкою солодкого пилу [11, 1015], однак її досяжність лише вві сні викликає смуток від спогадів про кохану. Цей жаль продовжується й у вірші "Lamia" ("Чаклунка"), де ліричного героя засмучує чи то можливість зустрічі із жінкою як об'єктом своїх прагнень лише вві сні, чи залишки спогадів про минулі події, які щоночі оживають під час сну героя: "We co nosy w śnie moim przechadzasz się bosa" ("Бо щоночі уві сні моїм приходиш босоніж") [11; 1010].

Парадигма "сон – кохана вві сні – розлука в дійсності" продовжена в циклі "Tęsknota" ("Туга") [11, 413–414], натомість у вірші "Los" ("Доля"), хоча й далеко в часі від платонівської єдності андрогінів, Л. Стаффом проводиться думка про призначення однієї людини іншій: "Dla siebie los nas stworzył dwoje, / Lecz nas rozdzielił traf żywota" ("Для себе доля нас створила двоє, / Проте нас розділив життєвий випадок") [12, 267].

Не маючи можливості бути з коханою жінкою, Юхан Нільсен Нагель із "Містерій" К. Гамсуна вдається до інших крайнощів, намагаючись знайти заспокоєння з Мартою Гуде – жінкою, яка, на його думку, дасть йому затишок і домашню гармонію. І його мрії про цю жінку, фактичну заміну фрекен Х'еллан, зводяться до повсякденного облаштування оселі й до деталей побуту. Таким чином, душевний злет, мрійливий політ почуттів, пов'язаний з коханням до Дагні Х'еллан, обертається на приземлені мрії персонажа про життя разом із Мартою Гуде, мрії, сфокусовані на фізичність і задоволення адамового комплексу – страху бути самотнім.

Отже, якщо перший – християнський – типаж у літературній традиції вирізняється десакралізацією, то другий – міфологічно-язичницький – оромантизованістю. Жінки обох типів можуть бути супутницями чоловіка, проте якщо одна – у повсякденному житті як берегиня фізичного світу чоловіка, то друга – як супутниця снів, мрій, хранителька духовного світу. Якщо в першому випадку люди об'єднуються за аргументацією розуму, то у другому завдяки посередництву серця й найчастіше всупереч усім аргументам – це особлива ідеалізація об'єкта закоханості, чого немає у християнському аспекті: в останньому таку засліпленість замінює розуміння й покірне ставлення до недоліків другої половини. Через зумовленість другого типажу саме коханням, а не любов'ю як прихильністю, і стає можливим злиття в андрогінності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вейнінгер О. Афоризми. Психология садизма и мазохизма, психология убийства, этики, наследственных грехов // Вейнінгер О. Последние слова / Пер. с нем. – К.: Госуд. библ. Украины для юношества, 1995. – С. 81–116.
2. Вейнінгер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. – М.: Терра, 1992. – 480 с.
3. Верлен П. Лірика / Пер. з франц. М. Рильського, М. Лукаша, Г. Кочура. – К.: Дніпро, 1968. – 174 с.
4. Гамсун К. Пан // Гамсун К. Вибрані твори / Пер. з норвезьк. Н. Іваничук. – Львів: Літопис, 2000. – С. 23–139.
5. Кассу Ж. Символизм. Энциклопедия символизма. – М., 1999. – 429 с.
6. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. / Пер. с франц. Е. Н. Бируковой. – М.: Худ. лит., 1961. – Т. 1. – С. 545–748.
7. Соловьев В. Смысл любви // Соловьев В. Собр. соч.: В 12 т. / Под ред. С. М. Соловьева, Э. А. Радлова. – 2-е изд. – СПб.: Просвещение, 1966. – Т. 7. – С. 3–60.
8. Стриндберг А. Слово безумца в свою защиту: Роман. – СПб., 2000. – 349 с.
9. Чистова М. Концепт андрогина в жинетворчестве З. Н. Гиппиус: Дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. – 188 с.
10. Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. – 374 с. (Миф, религия, культура).
11. Staff L. Poezje zebrane: W 2 t.– Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967. – Т. 1. – 1147 s.
12. Staff L. Poezje zebrane: W 2 t.– Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967. – Т. 2. – 1033 s.

Отримано 2.06.2010 р.

м. Бердянськ