

ИНДИВИДУАЦИЯ В РОМАНЕ Е. Г. ВОДОЛАЗКИНА «ЛАВР» (ПОПЫТКА ТОЛКОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ)

Д. В. Нургалеева

Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Российская Федерация

В статье представлена интерпретация судьбы главного героя романа Е. Г. Водолазкина «Лавр» с точки зрения ключевых понятий аналитической психологии К. Г. Юнга: жизненный путь героя рассматривается как символически выраженный путь индивидуации, путь человека от конфликта сознания и бессознательного к их целостности. Четыре периода жизни Арсения, соответствующие четырем книгам романа, сопоставляются с основными этапами этого процесса.

Первым из них является познание инстинктивности, описанное в «Книге познания», повествующей о смерти возлюбленной Арсения и их внебрачного сына по вине главного героя. За этим следует второй этап: смещение центра личности с эго. Ему посвящена «Книга отречения», в которой рассказывается о юродстве Арсения. Интроверсия либидо и возрождение, заключительные этапы, составляют содержание «Книги пути» и «Книги покоя», в которых описаны путешествие героя ко Гробу Господню и его дальнейшая жизнь соответственно.

Роды Устины и роды Анастасии, ознаменовывающие начало и конец физических скитаний Арсения в сюжете романа, истолковываются как начало и конец индивидуации героя: в сравнении двух эпизодов при очевидных формальных сходствах обстоятельств проявляются качественные изменения, произошедшие в герое.

Ключевые слова: «Лавр», Водолазкин, мифопоэтика, Юнг, аналитическая психология, индивидуация.

Введение

Сегодня, в эпоху интенсивного научного развития, часто сменяющих друг друга политических, экономических и культурных потрясений, деятели искусства всё чаще обращаются к вечным образам, понятиям, ценностям своего народа и шире – всего человечества. Эта попытка найти опору в нестабильном, хаотичном окружающем мире влечёт за собой появление в литературных произведениях элементов мифа и литературных произведений, организованных как миф: миф становится тем источником, из которого можно почерпнуть общечеловеческие нравственные идеалы.

Одним из современных произведений, представляющих собой синтез литературы и мифа, является роман Е. Г. Водолазкина «Лавр», что позволяет провести на его основе анализ тех черт, которые свойственны мифу, и отметить специфику их проявления в литературном произведении. Но и к этому можно подходить по-разному. Понимая миф не как жанр, а как особый способ организации, на наш взгляд, возможно провести анализ в контексте представлений о мифе аналитической психологии К. Г. Юнга.

Обзор литературы

Научные интересы многих отечественных литературоведов были связаны со взаимодействием литературы и мифа: внимание этому вопросу уделяли А. Ф. Лосев [1], Ю. М. Лотман [2, 3], Е. М. Мелетинский [4, 5], Н. О. Осипова [6], В. Н. Топоров [7] и др. Общей доминантой отмеченных работ является утверждение, что миф присутствует в литературном произведении не в качестве, например, конкретных

художественных деталей или сюжетов, а как особый способ построения художественного мира. (Литература, посвящённая мифу как жанру, не рассматривалась нами при проведении исследования, так как противоречит этому подходу.)

Основные понятия аналитической психологии и её представления о структуре психики разработаны и описаны в трудах К. Г. Юнга, послуживших основой нашего исследования. В сборнике «Архетипы и коллективное бессознательное» [8], объединившем статьи, написанные и впервые опубликованные в 1930-х гг. и переработанные позднее, в 1950-х гг., обозначены ключевые положения глубинной психологии. Сделанные Юнгом в данных статьях выводы о сознании, бессознательном и их соотношении, об архетипах и их проявлениях в сознании, о процессе индивидуации и его эмпирике составили теоретическую базу нашего исследования и сформировали наше представление о том материале, анализ которого позволяет сделать продуктивные с точки зрения глубинной психологии выводы. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице» [9] предлагает анализ центрального христианского понятия в культурно-историческом контексте. Эти рассуждения продолжает «Эон. Исследования о символике самости» [10]. По мнению Юнга, выраженному в указанных работах, положение Христа относительно других ипостасей Троицы характеризует данную фигуру как образ целостности, как символ архетипа самости, то есть вершину процесса индивидуации, который, на наш взгляд, и составляет содержание исследуемого романа. Одна

из поздних работ Юнга, уточнившая его ранние представления о либидо, «Символы трансформации» [11], позволила нам составить исчерпывающее представление о ходе процесса индивидуации, символах, сопровождающих процесс, и продемонстрировала методологию их анализа на многочисленных мифологических примерах.

При проведении исследования мы также опирались на работы последователей К. Г. Юнга. Одним из ярчайших является Э. Нойманн. Его работа о стадиях развития сознания ребёнка [12] уточнила наши представления о базовых законах психической жизни человека и взаимосвязи становления личности с реальной матерью и архетипом матери, дала примеры символов указанного архетипа и объяснила специфику их возникновения в сознании в зависимости от особенностей прохождения стадий. Архетипический анализ произведений изобразительного искусства, проведённый Э. Нойманном [13], является иллюстрацией взаимосвязи бессознательного и искусства, постулируемого аналитической психологией. Этот анализ послужил для нас ещё одним примером применения методологии на практике. Важной для нас стала и работа Э. Нойманна о проблеме зла в контексте психики индивида и коллектива [14]. Рассуждения автора о роли архетипа тени в процессе адаптации индивида к коллективным ценностям, о влиянии последних на психическую жизнь, о соотношении персоны и тени позволили нам составить более точное понимание начальной стадии процесса индивидуации.

Проводя исследование, мы не могли обойти вниманием и работы М.-Л. фон Франц. Её интерпретация символов и мотивов, встречающихся в сказках [15] (в том числе важнейших для процесса индивидуации символов и мотивов, связанных с архетипом тени [16]) и алхимических текстах [17], стала для нас очередным ярким примером анализа архетипов. Более того, символическое отражение интересного нам процесса индивидуации, представленное в этих материалах, его истолкование и комментирование фон Франц обогатило наше представление о вариативности символов и мотивов, что позволило нам включить символы и мотивы «Лавра» в ряды сходных и таким образом уточнить их значение.

Отметим, что все авторы, чьи работы послужили основой нашего исследования, обращались к искусству и часто конкретно к литературному материалу как к иллюстрирующей, конкретизирующей изучаемый материал основе в своих теоретических изысканиях и практической работе. На наш взгляд, этот факт лишний раз подчёркивает уместность использования теоретического аппарата данного направления психологии в литературоведении.

Методы исследования

Основным методом исследования стал мифопоэтический метод.

Отметим, в наши задачи не входит поиск формальных элементов мифа как сказания в художественном произведении. Вслед за отечественными литературоведами, чьи работы обозначены нами выше, мы понимаем творчество как продукт сознательной и бессознательной деятельности автора и допускаем наличие в произведении смыслов, которые автором не осознали и присутствуют в произведении неосознанно для него. При такой точке зрения миф является отражением «...бессознательного психического процесса» [8, с. 11], и даже если формальные сходства с мифом обнаруживаются в процессе анализа, мы не можем рассматривать их как заимствования, иначе это сведет роман к компиляции мифологических мотивов и сместит акцент с его особой организации. При такой организации, по выражению В. Н. Топорова, миф является не пассивным источником, а выступает в «активной» [7, с. 4] функции, как появившиеся сами по себе «...из темных глубин подсознания» [7, с. 4] элементы, поднявшиеся «...к свету сознания» [7, с. 4]. Сам человек, его психика являются источником тех образов, из которых вырос и вырастает миф.

Результаты и дискуссия

Главным новаторством К. Г. Юнга было введение и разработка понятия коллективного бессознательного, которое понимается как «...универсальный психический субстрат сверхличной природы» [8, с. 8], врожденная, унаследованная «...часть бессознательного» [8, с. 8], включающая «...содержания и модели поведения» [8, с. 8], свойственные абсолютно всем. Вместе с эго, центром сознания, бессознательное образует самость – «...психическую целостность» [8, с. 172]. (Бессознательное, источая особую энергию, оказывает на сознание благотворное, питающее влияние.) О содержании бессознательного, и личного, и коллективного, можно говорить, только если мы опираемся на элементы, проникшие в сознание, то есть в тех случаях, когда есть возможность демонстрации содержания. Содержание коллективного бессознательного «...представлено <...> архетипами» [8, с. 8].

Архетипы – «...универсальные образы» [8, с. 9], «...древнейшие или <...> первозданные элементы» [8, с. 9] содержания коллективного бессознательного. Эти элементы никогда не достигали уровня сознания. Они близки, но не тождественны инстинктам: они являются моделями инстинктивного поведения.

Архетипы – «...некие факторы и мотивы, упорядочивающие и выстраивающие психические элементы» [9, с. 48] в особые образы, именуемые архетипическими. Сам по себе «...архетип пуст и чисто формален; он есть <...> возможность репрезентации» [8, с. 101], «...функциональная диспозиция на воспроизводство одних и тех же или очень схожих идей» [11, с. 135], и если эти

формы наследуются, то их репрезентации исключительно индивидуальны, почему архетип и отличается огромным разнообразием своих репрезентаций с единым смысловым ядром, сближающим между собой множество, казалось бы, разнородных художественных явлений. (Именно поэтому в мифах и сказках народов мира и далее, в художественных произведениях, появляются сходные образы, сюжетные ситуации и формальные особенности, вселяющие подозрения в заимствованиях и порой дающие пищу для абсурдных географических и мистических теорий: архетипы объединяют все человечество и во многом определяют его психологическую жизнь, в которой различий между людьми гораздо меньше, чем могло бы показаться.) Благодаря этому единому смысловому ядру репрезентаций мы и можем позволить себе мифопоэтический анализ художественного произведения – анализ архетипических образов. Это же смысловое единство позволяет сопоставлять определенные группы персонажей и сюжетных ситуаций во время исследования: репрезентации архетипов – символы; архетипы обладают особой энергией и с её помощью могут притягивать из сознания наиболее подходящие для них содержания. Следовательно, раз эти содержания символичны, их нельзя исчерпать, нельзя объяснить конечно, просто понять и проанализировать – символ «...сам по себе лучше всего выражает то, что за ним стоит» [15, с. 133], и уже есть, согласно К. Г. Юнгу, лучший способ описания того, что не может быть познано до конца, – но можно «...пояснить, соотнеся <...> с дальнейшими символическими сцеплениями» [18, с. 607], то есть включив в ряд схожих по каким-либо параметрам элементов. Именно символы архетипов, то есть символы, вызываемые архетипами из бессознательного в сознание, взаимодействуя и обрастая контекстом, создают миф. По удачному выражению О. Ранка, миф – это «...творчество символов» [19, с. 8].

Миф вследствие всех вышеприведенных замечаний о природе человеческой психики типичен – мы узнаём миф. Это узнавание, ощущение того, что это или что-то очень похожее мы уже видели, и позволяет нам отнести художественное произведение, в нашем случае роман «Лавр», к произведению, мифологичному по своей природе, и, следовательно, провести мифопоэтический анализ на его материале.

Что же именно кажется нам знакомым в «Лавре»? То, что является отражением всех тех тенденций и этапов, которые сопровождают жизнь каждого человека, а именно: путь индивидуации.

Индивидуация, по К. Г. Юнгу, это процесс, результатом которого является «...обособленное, нечленимое единство или “целостность”» [8, с. 331]. Ошибочно считать, что в неё входит только сознание, то есть «...эго и его содержания» [8,

с. 331]. Индивидуация берёт начало в конфликте сознания и бессознательного, но это в то же время и открытое сотрудничество, в результате которого человек «...выковывается в несокрушимое целое – в “индивида”» [8, с. 347], преобразуется в «...союз противоположностей» [8, с. 347], единство содержаний сознательных и бессознательных.

Целокупную личность, «...сущность индивидуации» [10, с. 204], и в то же время «...саморегулирующую деятельность психического как целого» [15, с. 232] К. Г. Юнг назвал самостью. Подразумевается, что самость – не некая постоянная, это «...и динамический процесс» [10, с. 313], действующая сила, постоянно изменяющаяся. Если описывать индивидуацию через этот термин, то она есть поэтапное развитие самости от бессознательного состояния к сознательному, и главное качественное изменение, происходящее во время этого развития, – осознание исходно бессознательной целокупности.

Ввиду описанной выше природы символов можно описать процесс индивидуации так: «Антропос <...> спускается через свою Тень <...> в Физис <...> и посредством своего рода процесса кристаллизации <...>, сводящего хаос к порядку, вновь восходит к первоначальному состоянию, которое за это время трансформировалось из бессознательного в сознательное» [10, с. 312]. Поскольку последняя стадия этого процесса совпадает с первой, К. Г. Юнг сопоставлял ее с *lapis philosophorum*, который одновременно выступает и как «*prima materia*» [10, с. 285], «исходный материал» [10, с. 285], и как «конечный продукт» [10, с. 285], являющийся целью алхимического *opus'a*. (В этот же сравнительный ряд включается и солярный миф с его инцестуальными мотивами, а именно возрождением героя из материнской утробы, и фигура Христа, который, как второй Адам, соответствует первому до грехопадения, тому Адаму, который ещё являлся неосквернённым образом Бога.) Но хотя стадии совпадают, они качественно иллюстрируют процесс трансформации, что происходит и с психической жизнью человека: мы имеем то же самое, что и вначале, ничего постороннего не добавлено, но на первой стадии *prima materia* – часть первоначального, предшествующего творению хаоса, и все, в него включенное, не объединено, это «...исходное состояние конфликта» [10, с. 285]. И как *prima materia* в алхимии преобразуется в единство *lapis* посредством *opus*, так и самость посредством индивидуации должна быть преобразована, осознана.

Проследим вышеобозначенные стадии процесса в романе «Лавр».

Начало процесса индивидуации всегда имеет какую-либо связь с тенью, и открывает роман «Книга познания». (Отдельного внимания требует выбранная автором лексема «познание». С большой долей вероятности можно предположить, что

у человека, воспитанного в христианской культуре, едва ли не первой ассоциацией будет «познание добра и зла», ставшее возможным в результате обладания человеком свободной волей.) Тень осознать возможно, поскольку она «...репрезентирует прежде всего личное бессознательное» [10, с. 19], и осознать ее означает признать реальность «...темных аспектов личности» [10, с. 17], тех уровней, которые несут в себе животную инстинктивность, того, что в религиозных практиках обозначают как «плоть» [10, с. 281]. «Погрузиться в темные глубины <...> – неперемное условие восхождения» [8, с. 26], и «...тот, кто идет к самому себе, рискует столкнуться с самим собой» [8, с. 27] настоящим, какой он за персоной, и прежде всего это встреча с тенью.

«Все истинные нравственные проблемы начинаются там, где заканчивается действие уголовного кодекса» [10, с. 38], то есть там, где у человека есть свобода выбирать. Эта возможность выбора становится именно тем фактором, который возвращает чувство вины: ощущая свою пусть и не всеобъемлющую, но, однако, реальную власть над обстоятельствами, человек в случае неудачного или трагического исхода некоторых событий склонен видеть причиной собственные решения и последовавшие за ними действия, неправильные или недостаточные. В случае же героя, столкнувшегося с дилеммой, обнаружить или нет свои внебрачные отношения с уже беременной Устиной в тот момент, когда в этом появилась реальная необходимость (покупка одежды, причастие, договор с повитухой), речь идет об отсутствии каких-либо действий вообще, что тоже нельзя не рассматривать как выбор. «Искушение <...> регрессировать в инфантильное прошлое» [11, с. 280] появляется каждый раз при необходимости приспособиться к возникшим трудностям, и Арсений хотя и внимает доводам Устины в пользу изменения положения вещей, продолжает игнорировать ситуацию. «Отсюда <...> конвульсивный искусственный продукт» [11, с. 281], не несущий долгосрочных результатов. В случае Арсения это успокоительное убеждение в том, что он справится с родовспоможением сам, даже не будучи ни разу свидетелем подобных манипуляций. И, действительно, убеждение, что «все будет хорошо», исчезает, как только процесс родов начинается, и герою приходится посмотреть правде в глаза: «Его начала бить дрожь» [20, с. 92]; «Арсений прижался губами к ее лбу и заплакал. Он чувствовал страх, какого не чувствовал еще никогда в жизни» [20, с. 93].

Нежизнеспособен оказывается и ребенок. Во многих мифах, в том числе и в главном христианском догмате о Троице, сын, зачатый сверхъестественным образом, оказывается тождественным отцу, что соответствует вышеприведенному описанию сущности процесса индивидуации (две стадии совпадают, но различаются качественно).

Можно предполагать параллель между Арсением и его сыном, основываясь по меньшей мере на том, что все мы по сути являемся продолжением своих родителей, в частности, подобием родителя своего пола, что в традиционно ориентированных культурах постулируется в процессе воспитания и отыгрывается самим ребенком. На психологическом языке тождественность отца и новорожденного сына свидетельствует о том, что «...центральный архетип, Богообраз обновился (“был возрожден”) и стал “воплощенным” в форме, доступной сознанию» [11, с. 373]. Ребенок рассматривается в аналитической психологии как потенциальное будущее; появление этого мотива «...означает предчувствие грядущего развития» [8, с. 197]. Что касается Арсения в рассматриваемой ситуации, при продемонстрированном им инфантилизме ни о каком перерождении в новое высшее состояние не может быть и речи: он и «...не думал никогда» [20, с. 93], что его возлюбленная может умереть – подобные мысли доставили бы ему затруднения. Этот страх есть «...страх перед жизнью» [11, с. 347], страх бессознательного человека, движимого инстинктами, ведомого единственно стремлением к собственному выживанию и комфорту. С этим человеком внутри самого себя Арсений и сталкивается лицом к лицу. Именно с этой встречи, с осознания личной вины, а не горечи утраты как таковой, и начинается процесс индивидуации: «...в условиях страдания» [15, с. 359].

Но не только в сторону тени, обратно, стремится процесс индивидуации – он идет и вперед, «...вынося к свету сознания неведомые доселе и еще не пережитые душевные потенции» [15, с. 359], и абсолютно другое поведение герой демонстрирует в конце романа. Теперь он скрывает беременную женщину, чтобы защитить, а не из личного стыда; объявляет себя отцом ребенка, не боясь осмеяния, жертвуя своим статусом. Это в корне противоречит инстинктивному поведению, и финал родов Анастасии прямо противоположен финалу родов Устины: ребенок остается жив, произошла «...жизнеспособная трансформация» [11, с. 281].

В связи с этим финальным преобразованием личности Лавра становится понятно его распоряжение после смерти предать его тело «...на растерзание зверям и гадам» [20, с. 433]: во многих мифах (например, в мифе об Осирисе) встречается мотив разрезания или разрывания тела на куски в качестве действия, противоположного воссозданию тела в утробе матери. В финале перед нами, таким образом, перестановка элементов: сначала происходит финальная трансформация, а уже потом начало ее физической параллели (в мифах за разрезанием на куски следует собирание и только потом возрождение), что не опровергает выдвинутых нами положений, ибо «...единичные типические части одного мифа могут сочетаться во всевозможных вариациях» [11, с. 255]. Кроме

того, это наталкивает на мысли о буквальном перерождении, новом воплощении в некоем новом состоянии, эквивалентном телу, и жизни вечной, загробной.

В итоге, два процесса родов в сюжетной линии романа – начало и конец процесса индивидуации главного героя: герой повержен своими неосознаваемыми инстинктами и проходит путь до «...поражения животной природы» [11, с. 311] через подвиг самопожертвования, наивысшее проявление осознанной личности.

Движение же между двумя этими точками начинается с потенциального провала: переходя «...из Кощева – в Павлово, из Павлова – в Паньково» [20, с. 119], «...из Кулиг – в Добрилово, оттуда – в Загорье» [20, с. 128], двигаясь без «...четко выраженной географической цели» [20, с. 120], Арсений попадает в город Белозерск, где судьба испытывает его, потакая тому, от чего он бежал. Именно поэтому герой задерживается в этом месте на более долгое время, чем в предыдущих населенных пунктах: Белозерск в лице князя Михаила соблазняет его наградой за все содеянное в качестве врача до этого момента, поскольку в дом князя его привела слава, служащая выражением признания и благодарности всех излеченных; в Белозерске же Арсений встречает мальчика Сильвестра и его мать Ксению, с которой у Арсения появляется взаимная симпатия. Казалось бы, такой подменой можно было бы ограничиться: утешать чувство вины за смерть Устины благодарностью многочисленных выздоровевших и заслуженным достатком и жить в новой семье, спасенной его стараниями, с новой возлюбленной и «новым» сыном. Но опять же – это самое простое, это мнимое решение проблемы, которое удовлетворяет эгоистичные [Выделено нами. – Д. Н.] потребности героя, и он покидает город, отказываясь от подобного сценария и отмечая впоследствии, что «...это по сути первые шаги в правильном направлении» [20, с. 166].

В самом начале этого этапа одежда героя украдена и заменена на оставленную вором, что поначалу вызывает омерзение («В ограблении угнетала не потеря своей одежды, но приобретение чужой» [20, с. 166]). Особенно сильно отвращение Арсения к той части костюма, которая непосредственно связана с органом, ассоциируемым с плотскими наслаждениями («Трудней всего было надеть порты» [20, с. 166]). Но затем неприязнь переходит в акт преодоления телесности и даже остранения телесной, внешней, мирской стороны («...тело его осквернено» [20, с. 168], «...это было уже не его тело» [20, с. 168], «Арсению больше не было холодно, ибо не может быть холодно пребывающему в чужом теле» [20, с. 169]), что становится смысловым началом и основным содержанием всего этапа, описанного в части, озаглавленной «Книга отречения».

Арсений на этом этапе становится юродивым: он произносил только то, «...что он Устин» [20, с. 173], «...забрасывал бесов камнями и разговаривал с ангелами» [20, с. 186], позволял смеяться над собой, совершал предсказания, наставлял. Поведение юродивого, демонстрируемое героем, определено «ненормальное» в привычном понимании, но современные исследователи-философы однозначно отказываются относить его к психопатологии и ставят в один ряд, например, с шизофренией. Это обусловлено тем, что личность юродивого цельная, его поведение – не результат подчинения личности бессознательному, он «...нарушает правила порядка <...> сознательно» [21, с. 106]. Это способ освободиться от «...оков своего эго» [22, с. 149], выйти из его изолирующих границ и «...достигнуть тождественности самому себе» [22, с. 149], борьба с самим собой и путь к себе настоящему – смещение центра личности с эго для знакомства с тем, что скрыто за ним.

Ввиду этого завершение «Книги отречения» логично: тело Устина, от которого он отрекся, как и от всего внешне значимого, умирает («...телесное существование мое бессмысленно и подходит к концу» [20, с. 203]) и воскресает к новой, уже не им, не телом, руководимой жизни («...прими жизнь непобедимую <...> и очищение» [20, с. 204]). Эго-ориентированная психика подверглась изменениям: период юродства устанавливает, «...в противоположность эго, другую цель или центр» [10, с. 229]. Это начало целостности, освобождение пути к ней, ведь самость – «...объективное целое, антитеза субъективной эгопсихике» [10, с. 229].

Далее, в «Книге пути», Арсений совершает путешествие в Иерусалим, ко Гробу Господню. Согласно представлениям аналитической психологии, город является символом матери (он оберегает своих жителей подобно тому, как мать оберегает детей), а мать – бессознательное, к которому, одержимое идеей о возвращении в детство, устремляется либидо. В символическом смысле в данном случае имеется в виду, что человек ищет не кровосмесительной связи, а возрождения через возвращение в материнскую утробу, второго рождения. И если регрессия либидо, понимаемого К. Г. Юнгом шире, чем эротический интерес, а именно как «нейтральная энергия» [11, с. 169], не инфантильна, не обращена к ушедшей детской беззаботности, что К. Г. Юнг называл поиском смерти или бессознательным инцестом, а «...является целенаправленной интроверсией либидо в сторону своей цели» [11, с. 386], тогда возможен путь в бессознательное, к его сокровищам. Это нисхождение «...в пещеру смерти и возрождения» [11, с. 423], которая в символическом плане соответствует материнскому чреву (а также ящику, куда, например, в египетском мифе Сет помещает убитого Осириса, бочке, куда заточают героев ска-

зок, стволу дерева, гробу как Древу смерти, крестильной купели), где смерть должна быть побеждена, подъем откуда означает «...окончательную победу над смертью» [11, с. 400], перерождение, но где остановка – паралич, сон, гибель. Только если либидо удастся высвободиться из этого мира и подняться обратно, то предшествующий этому спуск становится началом новой плодотворной жизни. Здесь перед нами мотив сокровища, «...которое трудно добыть» [11, с. 388]. Это «...унаследованные возможности “духовной” или “символической” жизни и прогресса» [11, с. 381], сокрытые в бессознательном.

Нельзя обойти вниманием и то, зачем, согласно событиям сюжета, Арсений совершает свое путешествие: он везет лампаду. На наш взгляд, можно проследить связь между несением лампы ко Гробу Господню и обрядом крещения. «Свет горящей свечи обычно символизирует собой свет понимающего отношения к миру» [15, с. 253], свет просветления, который проникает в бессознательное (символом чего в обряде крещения является вода), и в результате этого опять-таки можно говорить о синтезе сознания и бессознательного, о новом рождении – к жизни, наполненной «...движением вертикальным» [20, с. 364].

Выводы

Этапы жизни главного героя романа Е. Г. Водолазкина соответствуют основным этапам процесса индивидуации. От встречи со своей темной, животной стороной – тенью – через ее осознание и отречение от нее герой посредством освободившихся сил – интроверсии либидо – проходит путь до становления личностью, способной на самопожертвование, до становления человеком в самом возвышенном из возможных смыслов этого слова – до осознания самости, единства бессознательных и сознательных содержаний. Материал начальной и конечной стадии, таким образом, совпадает формально и отличается качественно: в конце перед нами всё тот же герой, что и вначале, но тот же он только как персонаж художественного мира – внутренне он совсем другой. Закономерно меняется имя героя: поскольку мифологическому сознанию свойственно понимание имени «...как некой внутренней (глубинной) сущности» [2, с. 419], в начале романа оно согласно переводу с греческого подчёркивает его пол, физическую природную данность, в конце же он увенчан лаврами, символизирующими торжество победителя.

«Лавр» может быть включен в тянущуюся с давних времен цепочку сказаний об умирающем и воскресающем герое солярных мифов, поскольку, как и они, повествует о рождении целокупной личности, пребывающей в гармонии сознания и бессознательного.

Литература

1. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 2001. – 559 с.
2. Лотман, Ю. М. Литература и мифы / Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, Е. М. Мелетинский // Мифы народов мира : энциклопедия. – М., 2008. – С. 593–599.
3. Лотман, Ю. М. Миф – имя – культура / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Избранные статьи : в 3 т. – Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин : Александра, 1992. – URL: <http://www.philologos.narod.ru/lotman/myth-name.htm> (дата обращения: 04.07.2022).
4. Мелетинский, Е. М. От мифа к литературе / Е. М. Мелетинский. – М., 2001. – 167 с.
5. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М. : Восточная литература, 2000. – 407 с.
6. Осипова, Н. О. Мифопоэтика как сфера поэтики и литературного исследования / Н. О. Осипова // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. – 2000. – № 3. – С. 46–52.
7. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического : избранное / В. Н. Топоров. – М. : Прогресс – Культура, 1995. – 624 с.
8. Юнг, К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / К. Г. Юнг. – М. : АСТ, 2019. – 496 с.
9. Юнг, К. Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице / К. Г. Юнг // Ответ Иову. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2020. – С. 5–108.
10. Юнг, К. Г. Эон. Исследования о символической самости / К. Г. Юнг. – М. : АСТ, 2019. – 352 с.
11. Юнг, К. Г. Символы трансформации / К. Г. Юнг. – М. : Академический проект, 2019. – 527 с.
12. Neumann, E. The child / E. Neumann. – Boston, [New York] : Shambhala, 1900. – 225 p.
13. Neumann, E. Art and the Creative Unconscious / E. Neumann. – New York : Pantheon Books, 1959. – 242 p.
14. Neumann, E. Depth psychology and a new ethic / E. Neumann. – London : Hodder & Stoughton, 1969. – 158 p.
15. Фон Франц, М.-Л. Психология сказки / М.-Л. фон Франц. – СПб. : Б.С.К., 2004. – 360 с.
16. Von Franz, M.-L. von Franz M.-L. Shadow and Evil in Fairytales / M.-L. von Franz. – Dallas, Tex. : Spring Publication, 1974. – 284 p.
17. Von Franz, M.-L. Alchemy : An Introduction to the Symbolism and the Psychology Studies in Jungian Psychology / M.-L. von Franz. – Toronto : Inner City Books, 1980. – 300 p.
18. Философский энциклопедический словарь / Н. М. Ланда и др. (ред.) – М. : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
19. Ранк, О. Миф о рождении героя / О. Ранк. – М. : Академический проект, 2020. – 238 с.

20. Водолазкин, Е. Г. Лавр / Е. Г. Водолазкин. – М. : АСТ : Редакция Елены Шубиной, 2016. – 440 с.

21. Ростова, Н. Н. Человек обратной перспективы как философско-антропологический тип (исследование феномена юродства) / Н. Н. Ростова // Вест-

ник Томского государственного педагогического университета. – 2007. – № 11 (74). – С. 105–111.

22. Ростова, Н. Жития юродивых Христа ради в философском дискурсе / Н. Ростова // Высшее образование в России. – 2008. – № 8. – С. 145–149.

Нургалева Диана Валерьевна – старший преподаватель кафедры русского языка как иностранного, Челябинский государственный университет (Челябинск), e-mail: diananurgaley@gmail.com

Поступила в редакцию 26 сентября 2023 г.

DOI: 10.14529/ssh230411

INDIVIDUATION IN E. G. VODOLAZKIN'S NOVEL «LAVR» (ATTEMPT OF INTERPRETATION IN ANALYTICAL PSYCHOLOGY VIEW)

D. V. Nurgaleeva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russian Federation

The article is dedicated to E. G. Vodolazkin's novel «Lavr», offering an interpretation of the main character's journey through the lens of Jungian analytical psychology. His life is examined as a symbolically depicted path of individuation, a journey from the conflict between consciousness and unconsciousness towards wholeness. The four phases of Arseniy's life, corresponding to the four books within the novel, are compared to the fundamental steps of individuation.

The exploration of instinctive drives is presented in «The Book of Knowledge», narrating the tragic demise of Ustina, Arseniy's concubine, and their illegitimate son due to his actions. The shift of the center of his personality from his ego is the central theme of «The Book of Renunciation», wherein Arseniy transforms into a holy fool. «The Book of Way» and «The Book of Rest» chronicle Arseniy's pilgrimage to the Holy Sepulcher and his subsequent life, respectively. These stages are intertwined with the introversion of libido and a process of rebirth.

Ustina's labor and Anastasia's labor are not only associated with the beginning and conclusion of Arseniy's wanderings but also with the initiation and culmination of his individuation journey. These parallel episodes serve to illustrate the transformation of his mental life.

Keywords: «Lavr», Vodolazkin, mythology poetics, Jung, analytical psychology, symbol, libido.

References

1. Losev A.F. Dialektika mifa [The Dialectics of Myth]. M.: Mysl', 2001. 559 s.
2. Lotman Y.M., Mints Z.G., Meletinskiy E.M. Literatura i mify [Literature and Myths] // *Mify narodov mira: entsiklopediya*. M., 2008. S. 593–599.
3. Lotman Y.M., Uspenskiy B.A. Mif – imya – kul'tura [Myth – Name – Culture] // *Izbrannye stat'i v trekh tomakh*. T. 1. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury. Tallin: Aleksandra, 1992. URL: <http://www.philologos.narod.ru/lotman/myth-name.htm> (data obrashcheniya: 04.07.2022).
4. Meletinskiy E.M. Ot mifa k literature [From Myth to Literature]. M., 2001. 167 s.
5. Meletinskiy E.M. Poetika mifa [The Poetics of Myth]. M.: Vostochnaya literatura, 2000. 407 s.
6. Osipova N.O. Mifopoetika kak sfera poetiki i literaturnogo issledovaniya [The Mythopoetic as a Field of Poetic and Literary Research] // *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura*. Seriya 7: Literaturovedenie. 2000. № 3. S. 46–52.
7. Toporov V.N. Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe [Myth. Ritual. Symbol. Image: Research in the Field of Mythopoetic]. M.: Progress – Kul'tura, 1995. 624 s.
8. Yung K.G. Arkhetipy i kollektivnoe bessoznatel'noe [The Archetypes and the Collective Unconscious]. M.: AST, 2019. 496 s.

9. Yung K.G. Popytka psikhologicheskogo istolkovaniya dogmata o Troitse [A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity] // *Otvety Iovu*. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2020. S. 5–108.
10. Yung K.G. Eon. Issledovaniya o simvolike samosti [Aion: Researches into the Phenomenology of the Self]. M.: AST, 2019. 352 s.
11. Yung K.G. Simvolyy transformatsii [Symbols of Transformation]. M.: Akademicheskiiy proekt, 2019. 527 s.
12. Neumann E. The child. Boston [New York]: Shambhala, 1900. 225 p.
13. Neumann E. Art and the Creative Unconscious. New York: Pantheon Books, 1959. 242 p.
14. Neumann E. Depth psychology and a new ethic. London: Hodder & Stoughton, 1969. 158 p.
15. Von Franz M.-L. Psikhologiya skazki [The Psychology of Fairytales]. SPb.: B.S.K., 2004. 360 s.
16. Von Franz M.-L. Shadow and Evil in Fairytales. Dallas, Tex.: Spring Publication, 1974. 284 p.
17. Von Franz M.-L. Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology Studies in Jungian Psychology. Toronto: Inner City Books, 1980. 300 p.
18. Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar' [Philosophic encyclopedic dictionary] / N. M. Landa i dr. (red.). M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1983. 840 s.
19. Rank O. Mif o rozhdenii geroya [The Myth of the Birth of the Hero]. M.: Akademicheskiiy proekt, 2020. 238 s.
20. Vodolazkin E.G. Lavr [Lavr]. M.: AST: Redaktsiya Eleny Shubinoy, 2016. 440 s.
21. Rostova N.N. Chelovek obratnoy perspektivy kak filosofsko-antopologicheskiiy tip (issledovanie fenomena yurodstva) [A Person of an Inverse Perspective: Philosophical Comprehension of the Phenomenon of Foolishness-for-Christ] // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*. 2007. № 11(74). S. 105–111.
22. Rostova N. Zhitiya yurodivykh Khrista radi v filosofskom diskurs [Hagiographies of Fools-for-Christ in philosophical discourse] // *Vysshhee obrazovanie v Rossii*. 2008. № 8. S. 145–149.

Diana V. Nurgaleeva – Senior Lecturer of the Department of Russian as a Foreign Language, Chelyabinsk State University (Chelyabinsk), e-mail: diananurgaleeva@gmail.com

Received September 26, 2023

ОБРАЗЕЦ ЦИТИРОВАНИЯ

Нургалева, Д. В. Индивидуация в романе Е. Г. Водолазкина «Лавр» (попытка толкования в контексте теории аналитической психологии) / Д. В. Нургалева // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». – 2023. – Т. 23, № 4. – С. 98–105. DOI: 10.14529/ssh230411

FOR CITATION

Nurgaleeva D. V. Individuation in E. G. Vodolazkin's Novel «Lavr» (Attempt of Interpretation in Analytical Psychology View). *Bulletin of the South Ural State University. Ser. Social Sciences and the Humanities*, 2023, vol. 23, no. 4, pp. 98–105. (in Russ.). DOI: 10.14529/ssh230411