

УДК 821.112.2+88.5  
ББК 83.3(4)+95

**Н.В. Забабурова**

## **У ИСТОКОВ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПСИХОЛОГИЗМА**

В работе исследуются истоки художественного психологизма. Обосновано, что этот феномен восходит к мифологии, античности и Средневековью: миф закрепляет первичные психические ассоциации, в античном романе складываются формульные описания самоценных любовных чувств, эллинизм открывает для себя первые формы самоанализа. Показано, как в жанре исповеди вызревает христианская сюжетика духовного пути, открывающая сферу подсознательного. Особое внимание уделено куртуазной литературе, разработавшей психологию состояний любовного переживания как пути к нравственному совершенству. Открытие психологической повседневности героев в творчестве Данте, Боккаччо, Монтеня знаменует новую эпоху развития психологической прозы.

**Ключевые слова:** *историческая поэтика, психологическая проза, художественный психологизм, психологический анализ, рефлексия, жанр исповеди, роман, куртуазная литература.*

**Забабурова Нина Владимировна** – докт. филол. наук, профессор, Южный Федеральный университет

© Забабурова Н.В., 2014 г.

В статье «История в человеческом измерении» А.Я. Гуревич обратил внимание на проблему, которая объективно связана и с традиционно сложившимися хронологическими границами изучения художественного психологизма – XIX – XX вв. «Из поколения в поколение, – писал ученый, – культивировалась идея об отсутствии человеческой индивидуальности в Средние века. Знаменитый тезис Якоба Буркхардта, высказанный в 60-е годы XIX в., гласил: в Италии XV столетия свершилось историческое событие, во многом и главным предопределившее дальнейшее развитие Европы, – “открытие мира и открытие человека”. Сосредоточение на интеллектуальном вкладе в культуру итальянских гуманистов, чей предельный индивидуализм и эгоцентризм самоочевиден, на долгое время отвратило историков от анализа источников, который мог бы обнаружить человеческую индивидуальность и личность в средневековой Европе. Собственно, исключалась сама возможность подобного рода изысканий. <...> Здесь нет места для демонстрации той исследовательской коллизии, которую ныне порождает указанный тезис. Достаточно отметить, что новые исследования историков, филологов, искусствоведов противоречат взглядам на Средневековье как на эпоху, в принципе отрицавшую человеческую индивидуальность» [Гуревич, 2005, с. 61].

Собственно, высказанное выдающимся медиевистом наблюдение вполне актуально и для

филологических исследований, ориентированных на изучение исторической поэтики.

### ***Перечитывая Веселовского...***

Создатель исторической поэтики А.Н. Веселовский специально проблемами художественного психологизма не занимался и соответствующей терминологией не пользовался, в чем, впрочем, нет ничего удивительного. В XIX в. указанное научное направление еще не определилось, если не считать известной статьи Н.Г. Чернышевского о Толстом, которая до сих пор активно цитируется. Но, как это всегда бывает у великих ученых, наблюдения Веселовского вовлекают читателя в сам процесс его творческого искания, и на этом пути определяются некие кардинальные идеи, не облеченные в четкие формулировки, но весьма продуктивные в своей научной перспективе.

«Задача исторической поэтики: отвлечь законы поэтического творчества и отвлечь критерий для оценки его явлений из исторической эволюции поэзии – вместо господствующих до сих пор отвлеченных определений и односторонних условных приговоров» [Веселовский, 2010, с. 617] – это краткое резюме ученого, определяющее водораздел между исторической и нормативной поэтикой, особенно актуально для сложившейся традиции отечественных исследований в сфере художественного психологизма. Традиция эта восходит к известной работе Л. Гинзбург «О психологической прозе», в которой искусство Л. Толстого-психолога, по существу, выступает в качестве единственного критерия оценки предыдущих и последующих творческих опытов. Отсюда обычная практика: психологизм определяется как глубокое, всестороннее и т. п. раскрытие внутренней жизни.

У Веселовского намечен иной подход, предполагающий психологизм как родовое свойство литературы. Миф, по Веселовскому, является древнейшей формой поэтического творчества. «Мифический процесс, – пишет он, – присущ человеческой природе, как всякое другое психологическое отправление. Как в былые времена он произвел богатство языка и натуралистического мифа, так он продолжает творить и в века позднейшие, на других почвах, отправляясь уже не от первичных впечатлений и непосредственного знания, а от того богатства объективного знания, которое накопилось в человечестве веками...» [Веселовский, 2010, с. 89]. Продолжая эту мысль, А. Веселовский определил особенности «народно-мифического творчества» («бессознательно-поэтического») как основы для позднейшего «искусственного», т.е. авторского, периода: «Первое проявление мифического творчества обнаружилось в создании языка, в котором богатство явлений объективного (или принимаемого за объективный) мира закрепилось целым рядом субъективных впечатлений, выраженных звуками. Что такие впечатления, по самому существу дела, могли быть только одинаковые, односторонние, и что цельность впечатления не соответствовала цельности явления, понятно само собою: синтез понятий, как и синтез впечатле-

ний, поздно является в истории; ему предшествует продолжительный мелочный опыт, собирание разрозненных черт, работа психической ассоциации. Если в настоящее время каждый предмет окружающей нас повседневной действительности, каждое слово вызывает в нас целый комплекс представлений качества и количества и т. п., разнообразно исчерпывающих их содержание, то мы одолжены этим историческому накоплению впечатлений и работе психической ассоциации, которая свела их к единству, отчасти воспроизводящему действительность. Но первобытный человек еще не вступал на дорогу синтеза; у него не было готового знания; от предметов он получал первое впечатление, по необходимости неполное, одностороннее, разнообразившееся, смотря по тому, какая сторона предмета наиболее поражала наблюдателя, и каков был характер его восприимчивости. <...> Такое наивное отношение к предметному миру, схватывающее его резкие черты и возвышающие их на степень живых, деятельных символов самих предметов, мы называем мифическим; закрепляясь в членораздельных звуках, миф становится словом» [Веселовский, 2010, с. 121].

По мнению Веселовского, «главная черта, характеризующая психическую (а стало быть, мифическую) деятельность первобытного человека, – это его склонность к олицетворению. <...> Изучение народной поэзии в древнейших ее остатках раскрывает везде одну и ту же наивную точку зрения: вся природа представлялась живущей, то есть думающей, страдающей, любящей, ненавидящей, как люди; у животных такая же индивидуальная жизнь, как у людей: та же борьба за существование, преследование слабого сильным, те же победы и поражения. В деревьях, горах и реках также подозревали признаки личной жизни, хотя в них менее заметно проявлялось то, что составляет главное отличие личности: свобода воли, сказывающаяся в движениях» [Там же, с. 180].

Таким образом, можно предположить, что на основе подобных «психических ассоциаций» формируется особый языковой слой, закрепляющий номинации первичных элементов внутренней жизни: эмоций, аффектов, психологических состояний, характерологических признаков и т. п. Они реализуются, в том числе, в постоянных эпитетах, в приемах психологического параллелизма, столь характерных для народной поэзии. Этим аспектам Веселовский уделил специальное внимание в своей «Исторической поэтике».

Когда миф становится словом, создается универсальный арсенал поэтических средств и форм: «Процесс поэтического творчества – тот же мифический процесс, но только его область – не массовое, а личное сознание; язык мифа и современный поэтический язык – явления, принадлежащие к одной и той же эволюции, но только стоящие на разных ее полюсах» [Веселовский, 2010, с. 509]. Этот тезис может показаться излишне категоричным, но сама поэзия дает ему убедительное обоснование. Обратимся, к примеру, к знаменитой элегии А. С. Пушкина «К морю». Она оформлена как почти языческий диалог поэта с морем, которое внимлет и отвечает:

Как друга ропот заунывный,  
Как зов его в прощальный час,  
Твой грустный шум, твой шум призывный  
Услышал я в последний раз.

<...>

Как я любил твои отзывы,  
Глухие звуки, бездны глас  
И тишину в вечерний час,  
И своенравные порывы! [Пушкин, с. 331]

В поэзии нового времени древние первостихии неизбежно вбирают в себя сохраненные на уровне «бессознательно-поэтического» психологические ассоциации и рожденные ими метафоры.

Греческая мифология содержит, по Веселовскому, богатейший материал для развития психологических сюжетов. Он говорил о «художественной человечности греческих богов» [Веселовский, 2010, с. 128]. В эпоху эллинизма в александрийской поэзии совершается, по мнению Веселовского, решающий поворот в трактовке традиционных мифологических сюжетов. Он, в частности, иллюстрирует этот процесс рядом интерпретаций мифа о любви Эноны и Париса. Психологический рисунок усложняется, развязка всем известной истории варьируется: «В различных пересказах легенды об Эноне легко усмотреть, в каком направлении совершилось развитие данной темы, и вместе с тем, что составляет сущность александрийского жанра, – изображение, анализ индивидуальных ощущений преимущественно перед внешним развитием событий. В этом мире индивидуальных ощущений любовь есть, может быть, самое индивидуальное: она является излюбленным сюжетом, почти исключительным содержанием александрийской эротики: любовь, понятая как всем движущая, определяющая человека сила, как главный интерес жизни, любовь, звучащая по всем тонам гаммы: неясное стремление, трагический рок, тихо тлеющее, сентиментальное чувство» [Там же, с. 528].

Те же тенденции возобладали в греческом романе: «Целый мир представлений и чувствований отделяет эту эотику от старогреческой: главная задача жизни – не *действие* (здесь и далее курсив А.Н. Веселовского. – Н. З.), не выступающая в сознании своей силы *деятельность*, а *страсть*, и притом такая, которую не выразить пластически, чувство, исчерпывающееся миром стремлений, неясных дум и надежд, находящее в самом себе средства питания и самоудовлетворения: то, что принято называть *сентиментальностью*» [Там же, с. 534].

Таким образом, открытие индивидуальных чувств и, соответственно, сферы частной жизни изначально реализуется, по Веселовскому, на основе любовного сюжета, который становится самым ранним и самым наглядным воплощением психологического анализа. Мысль сама по себе не новая. Она не раз повторялась при характеристике средневекового, прежде всего куртуазного, романа, но важно, что Веселовский относит начало этого процесса к столь отдаленной эпохе.

В отечественном литературоведении 1970 – 80-х гг. определился интерес к проблемам исторической типологии жанров, отдельных художественных форм и средств. Методологической базой таких исследований явились работы М. Бахтина и Д. Лихачева, также трактующие литературный процесс с позиций исторической поэтики.

В коллективной монографии «Историческая поэтика», вышедшей в свет в 1986 г. и в определенной мере обобщившей итоги изучения исторической поэтики в отечественном и зарубежном литературоведении, справедливо подчеркивается, что поэтика А.Н. Веселовского создавалась на границах «предания» и литературы, безличного и индивидуального творчества. Актуальной задачей литературоведения на современном этапе становится расширение традиционных границ исторической поэтики, переход к изучению поэтических форм литературы нового времени. В качестве одного из важнейших направлений научного поиска выделено изучение «эволюции отдельных видов и средств художественного воплощения, а также судеб отдельных открытий в области поэтики, например, психологического анализа» [Историческая поэтика..., с. 15].

В связи с указанным направлением исследований особую значимость приобретает проблема генезиса художественного психологизма, решение которой позволит представить данную категорию в определенных историко-литературных границах и откроет возможности ее изучения с позиций исторической поэтики.

Накопленный в последние десятилетия научный материал, заключенный в работах М. Бахтина [Бахтин, 1975], Д. Лихачева [Лихачев, 1987], С. Аверинцева [Аверинцев, 1973; 1976, с. 17–64], И. Голенищева-Кутузова [Голенищев-Кутузов, 1972], А. Гуревича [Гуревич, 1972], Е. Мелетинского [Мелетинский, 1986], А. Д. Михайлова [Михайлов, 1976], позволяет сделать некоторые предварительные наблюдения и выводы. В настоящее время определилась точка зрения, согласно которой зарождение психологизма связывается с эллинистической и раннехристианской традицией. Ее разделяли М. Бахтин, И. Голенищев-Кутузов, С. Аверинцев. В период перехода от античности к средневековью складываются объективные социально-исторические и общественно-психологические предпосылки для развития субъективных форм миропознания.

В это время в эллинистической культуре начался процесс, который И. Кон определил как открытие «я». Данный процесс выразился в новом философско-эстетическом осмыслении сферы субъективного.

М. Бахтин заметил, что в эпоху греческой классики бытие для человека было зримым и звучащим. Отсюда происходит «сплошная овнешненность», по выражению М. Бахтина, сфер духовной жизни, немая скорбь, немое мышление были совершенно чужды греку. Все это – то есть вся внутренняя жизнь – могло существовать, только проявляясь вовне в звучащей или в зрительной форме» [Бахтин, 1975, с. 285]. На такой основе не мог развиваться психологизм как художественное воплощение противоречий внутренней жизни. Ситуация кардинально меняется в эллинистический период, о чем подробно писал А.Н. Веселовский.

Но многим исследователям неоправданными представляются его суждения о зачатках психологизма в греческом романе. Е. Мелетинский, в частности, писал: «Даже в “Дафнисе и Хлое” Лонга в качестве “внутренней” жизни героев открываются главным образом родовые по своей сути эротические эмоции физически развивающихся молодых существ. И в других романах речь идет о самом факте пробуждения до того дремавших любовных страстей, направленных на индивидуальные объекты, но сугубо родовых по своей исконной природе, ни в малейшей степени не отражающих индивидуальность героев. Открытие частной жизни повествовательной литературой (в лирике это открытие сделано еще раньше) не сразу становится открытием внутреннего человека» [Мелетинский, 1983, с. 11]. Однако именно в греческом романе впервые в центре повествования оказывается частный человек и превратности его судьбы во враждебном мире. Каждый из центральных героев охвачен пламенным любовным чувством, которое выражается набором определенных «психологических» формул, хотя речевая и мимическая демонстрация этого чувства еще не превращается в исследование собственно индивидуальной внутренней жизни. Но опыт греческого романа ориентировал на художественное воплощение страстей, а не эпических деяний, и в этом смысле он оказался решающим для романа нового времени. Обобщая новаторство Боккаччо, А.Н. Веселовский отмечал: «Очевидно, содержание любви стало интеллектуальнее, рассудочнее, она – не дело одного чувства или темперамента, она еще более задача для рассудка. Она начинает анализироваться, и анализ открывает в ней такие тайные закоулки, такие нежные оттенки, иногда совершенно отводящие от реальности, о которых до тех пор не имели никакого понятия. Недаром роман Боккаччо “Fiometta” был первым опытом психологического анализа страсти» [Веселовский, 2010, с. 271].

Начало формирования нового понимания внутренней жизни М. Бахтин связывал с последствиями распада классического греческого полиса: «Лишь с эллинистической и римской эпохи начинается процесс перевода целых сфер бытия как в самом человеке, так и вне его на немой регистр и на принципиальную незримость» [Бахтин, 1975, с. 285]. Диалог с самим собой, самонаблюдение, самоанализ становятся излюбленными формами эллинистического философствования. Получают распространение и соответствующие литературные жанры: мемуарно-биографическая проза, эпистолография (Марк Аврелий, Сенека). Еще у софистов и стоиков появилось теоретическое и морально-практическое обоснование рефлексии как диалога души с самой собой, как формы самопознания и нравственной саморегуляции. К пифагорейской традиции восходила практика вечернего отчета перед собой, которая находит развитие в моральной философии стоиков. В «Жизни Пифагора» Порфирий так описывал рекомендуемые философом упражнения в самоанализе: «Две есть поры, самые важные для размышлений: когда идешь ко сну и когда встаешь от сна. И в тот и в другой час следует окинуть взором, что сделано и что предстоит сделать, потребовать с себя отчета во всем

происходящем, позаботиться о будущем. Перед сном каждый должен говорить себе такие стихи: Не допускай ленивого сна на усталые очи, Прежде чем на три вопроса о деле дневном не ответишь: Что я сделал? чего я не сделал? и что мне осталось?» [Диоген Лаэртский, с. 456]. Открытие рефлексии становится важным завоеванием эллинистической культуры. Под рефлексией в философии и психологии принято понимать процесс познания субъектом собственной интеллектуальной деятельности и эмоциональных состояний. Впервые термин «рефлексия» в указанном смысле употребил Д. Локк. Рефлексивный психологический анализ начал развиваться прежде всего в исповедальной литературе, для него органична и закономерна форма повествования от 1-го лица. Основными формами рефлексии становятся самонаблюдение и самоанализ.

Для развития художественного самоанализа особенно значимым, по мнению М. Бахтина, явился «тип стоической автобиографии». В поздне-римской литературе он представлен двумя крупнейшими фигурами – Сенекой и Марком Аврелием. В «Размышлениях» Марка Аврелия внутренний мир человека осмыслен как самоценный объект наблюдения и нравственного суждения, противопоставленный хаосу жизни внешней: «Ищут себе уединения в глуши, у берега моря, в горах... А нигде человек не уединяется тише и покойней, чем у себя в душе» [Аврелий, с. 17]. «Это новое отношение к самому себе, – писал М. Бахтин, характеризуя стоическую автобиографию, – к собственному «я», без свидетелей, без предоставления права голоса «третьему», кто бы он ни был. Самопознание одинокого человека ищет здесь опору и высшую судебную инстанцию в себе самом и непосредственно в идейной сфере – в философии» [Бахтин, 1975, с. 295]. Вместе с тем, открывая возможности рефлексии, Сенека и Марк Аврелий еще не преодолевают до конца «публично-риторических» форм самосознания: «Того подлинно одинокого человека, какой появляется в средние века и играет затем такую большую роль в европейском романе, – заметил М. Бахтин, – здесь еще нет» [Бахтин, 1975, с. 295].

В этом смысле решающее воздействие на развитие психологической рефлексии оказало христианство. В содержательной статье С. Аверинцева, посвященной судьбам европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью, подчеркивается, что новозаветная мистика с самого начала была отмечена «психологической феноменологией порыва и личностного выбора» [Аверинцев, 1976, с. 32]. И. Кон также указывает, что раннему христианству был свойственен «психологический комплекс избранничества»: «Внутренний, личный характер веры доминировал на ранних этапах развития христианства, когда оно подвергалось гонениям и выбор веры был глубоко интимным и ответственным» [Кон, с. 173]. С формированием официальной церковной организации начинается процесс преодоления формализации веры, выразившийся в распространении ересей. Так, мессалианская ересь противопоставляла церковности «уход в личное мистическое самоуглубление» [Аверинцев, 1976, с. 33]. Существенную роль в развитии психо-

логической рефлексии сыграла монашеская культура, вобравшая в себя книжную традицию античности и соприкасавшаяся с пифагорейско-платоническими принципами философской созерцательности. С. Аверинцев подчеркивал, что «богатая литература иноческих поучений и келейных самонаблюдений», сочетающая христианскую аскезу с пафосом сократовского «познай себя», внесла огромный вклад в развитие форм и средств психологического самопознания личности: «...она заменяла собой средневековому человеку научную психологию, давала ощущение глубин, скрытых за поверхностью человеческого поведения, и сообщила психологические измерения искусству и поэзии» [Аверинцев, 1976, с. 41]. Несомненно, все эти новые идеи и веяния непосредственно связаны с рождающейся христианской культурой. Но данному процессу А.Н. Веселовский специального внимания не уделил, на что, вероятно, были свои причины. Быть может, его больше интересовали сфера мифа и народного предания и процесс перехода от коллективного к личному творчеству. А возможно, сказались его изначальные установки шестидесятника и позитивиста. Он пользовался понятием «религиозный миф», но только по отношению к древней эпической традиции, подчеркивая его «народно-исторический» характер.

Между тем новая психологическая традиция первоначально произошла из величайшего памятника мировой культуры – Библии.

### *Перечитывая Библию...*

Восприятие и влияние этого памятника в первые века от Рождества Христова резко отличается от восприятия народной поэтической традиции уже потому, что складывается законченный канонический текст Священных книг, который уже не подразумевает свободных вариаций и коллективного творчества. Человек этой эпохи оказывается наедине с книгой, с готовым «словом», которое он может принять или отвергнуть. Поскольку об обязательном или насильственном приобщении к этому «слову» речь идти не могла, то проблема личного выбора у первых христиан представляла как объективно неизбежная. Более того, этот выбор мог стать опасным и даже смертельно рискованным. В этом случае субъективные чувства и стремления, в том виде, как они явились, к примеру, в греческом романе, совершенно меняют свое содержание. Традиционный любовный сюжет сменяется сюжетом духовного поиска и перестает играть какую-либо значительную роль. Индивидуально-субъективное, по сути, отторгается от внешнего мира, который обычно предстает как помеха и соблазн на пути к духовной истине, и получает иное выражение.

В период эллинизма формируется новый жанр, который М. Бахтин назвал «самоотчетом-исповедью». В основе его, по мнению исследователя, «попытка зафиксировать себя самого в покаянных тонах в свете нравственного долженствования» [Бахтин, 1975, с. 27]. Здесь очерчены основные особенности этого раннехристианского жанра: самоанализ, интонация покаяния и четко определенная нравственная цель исповеди.



Наиболее ярким образцом самоотчета-исповеди представлялась Бахтину «Исповедь» Аврелия Августина.

Как первый опыт философической исповеди можно рассматривать уже ветхозаветный «Екклезиаст», несколько не утративший своего влияния на протяжении тысячелетий и давно разошедшийся на цитаты. Здесь вопрос о смысле жизни оказывается неразрешимым для безбожного сознания и осмыслен он во всей его трагичности. Повторяющаяся формула «суета и томление духа» применима к земной жизни каждого и лишает смысла все труды его и обретенную мудрость: «Всему и всем – одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим» (Еккл. 9:2–3). Но Екклезиаст размышляет не о земных житейских испытаниях, а об общем космическом порядке бытия, в котором человек не находит себя, если не нашел Бога: «Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной: так не можешь знать дело Бога, Который делает все» (Еккл. 11: 5). Отсюда конечный вывод, который вполне совпадает с христианским учением: «Выслушай сущность всего: бойся Бога и заповеди его соблюдай, потому что в этом все для человека. Ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл. 12: 13–14).

В Нагорной проповеди Христа, ставшей основой христианской этики, сформулировано новое понимание греха не как поступка, а как помысла, что само по себе ориентирует новообращенного верующего к беспощадному самоанализу. Заповеди Моисея носили, главным образом, запретительный характер. Христос строит свою проповедь через полемику с Моисеем: «Вы слышали, что сказано древним: “не убивай”; кто же убьет, подлежит суду». А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мат. 5: 21–22). Гнев представлен как эмоция, предвещающая разрушительное действие. Следовательно, контроль над ней отдан самосознанию. В этом же смысле христианин должен понимать и известную (хотя и трудноисполнимую) формулу Христа о непротivлении злу. Она тоже адресована не человеческому коллективу, не государству, а индивидуальному сознанию: «Вы слышали, что сказано: “око за око, и зуб за зуб”. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мат. 5: 38–39).

Коррекцию в структуру традиционных любовных сюжетов вносит заповедь о прелюбодеянии: «Вы слышали, что сказано древним: “не прелюбодействуй”. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мат. 5:27–28). Поэтому в раннехристианской исповедальной литературе лю-

бовная история героя или отсутствует вообще, или представлена как преодоленный соблазн (Августин, Абеляр).

В Нагорной проповеди утверждается идея сокровенности личной веры. «Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас», – наставлял Христос (Мат. 6:1). Потаенность молитвы тоже становится свидетельством истинной веры: «И когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц останавливаясь молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мат. 6:5–6).

В какой мере проблема индивидуального психологического выбора могла быть решена в раннехристианской литературе? Для решения этой проблемы первостепенный интерес представляет «Исповедь» Августина Аврелия. С. Аверинцев определил книгу Августина как лирическую автобиографию. И. Голенищев-Кутузов связывал «Исповедь» с формой «сопилоквия» – диалога с самим собой, разработанной Августином в книге «Разговоры с самим собой» (386 – 387 гг.)

«Исповедь» Августина – крупнейший памятник раннехристианской литературы, наиболее ярко воплотивший новые возможности психологического исследования субъективного сознания. Своеобразие формы, созданной Августином, хорошо почувствовал М. Бахтин: «В основе жанра лежит открытие внутреннего человека – “себя самого”, доступного не пассивному самонаблюдению, а только активному диалогическому подходу к себе самому, разрушающему наивную целостность представлений о себе, лежавшую в основе лирического, эпического и трагического образа человека» [Бахтин, 1979, с. 138]. В отличие от стоической автобиографии, воплощавшей принцип пассивного самонаблюдения, книга Августина демонстрирует конфликтность, противоречивость человеческого «я». Внутренний конфликт, противоречие разнонаправленных желаний и стремлений впервые становятся объектом художественного исследования. Внутренняя борьба осознается и изображается Августином как поединок двух волей, двух «я» в душе человека: «Два стремления, одно старое, другое новое, одно чувственное, другое духовное, вели во мне спор, и их противоборство разрушало мою душу» [Saint-Augustin, p. 161–162].

Идея диалогичности человеческого «я», восходящая к платоновской философской традиции, становится для Августина программной и определяет своеобразие его психологического самоанализа, воссоздающего диалог персонифицированных желаний и волевых стремлений: «Держало меня пустяковое легкомыслие и суетное тщеславие – мои древние подруги. Теряя за одежду плоти, они шептали мне: “Неужели ты уйдешь от нас? С этого мгновения мы уже не будем вечно сопутствовать тебе и с этого мгновенья ты не сможешь делать то и то никогда?”... Какие низости! Какая гнусность в их посулах! И, однако, я слышал их

неясно: они не предстали предо мной лицом к лицу, как открытые противники, но говорили со мной за спиной и вполголоса...» [Ibid., p. 173.].

Ссылаясь на Августина, С. Аверинцев заметил, что эпоха раннего христианства впервые открыла подсознательную сферу психики. В «Исповеди» он видит попытку осмыслить и высветить «бездны» человеческого сердца. Сфера подсознания особенно интересует Августина в связи с присущим ему представлением о природной греховности человека. Любопытны в этом смысле его наблюдения над детской психологией, воплощающей для христианского автора инстинктивно-чувственную, предшествующую нравственному сознанию эмоционально-волевою сферу. Греховные порывы (жадность, агрессивность, эгоизм) он обнаруживает даже в поведении младенцев. На протяжении всей книги Августин размышляет о загадках души, не повинующейся в своих чувствах и стремлениях разумной воле, о соотношении духа и чувственности: «Что за странное явление! Откуда оно и в чем его причина? Когда дух приказывает телу, оно повинуетя тотчас, а когда приказывает самому себе, то сам же противится. Дух велит, чтобы рука двигалась, и все тут так просто, что приказ едва отличим от исполнения. При этом дух – это дух, а тело – тело. Но вот дух велит духу захотеть, дух остается прежним, однако не повинуетя теперь. Что за странное явление! Он требует в той мере, в какой желает, и настолько не исполняет приказ, насколько недостает ему желания... Итак, вовсе не странное это явление частью "хотеть" и частью "не хотеть", а это болезнь духа, когда он, отягощенный привычками, не весь возносится ввысь, легкий, благодаря истине» [Ibid., p. 169–170]. Христианско-религиозная форма самопознания и самоанализа обращена не столько к внешнему поведению человека, сколько к содержанию внутренней жизни, скрытым мотивам, желаниям, психологическим конфликтам. Мотив исследуется так же, как поступок, они этически равноценны. Само понятие греха приобретает психологический смысл. «Разве можно назвать кающимися грешников, как бы они ни умерщвляли свою плоть, – писала Элоиза Абельяру, – если при этом дух их еще сохраняет в себе стремление к греху и пылает прежними желаниями?» [Абельяр, с. 85].

М.М. Бахтин обратил внимание на то, что в автобиографической прозе тем выше уровень индивидуализации, чем больше автор насыщает повествование фактами личной жизни, несхожей с жизнью всех прочих. В книге Августина этот пласт очень богат: детство и первые впечатления, даже младенческие, отношения с матерью и отцом, отъезд в Рим, чувственные искушения, потеря матери и т. д. Перед читателем разворачивается история жизни частного человека, заключающая индивидуальный опыт.

Л. М. Баткин считал такой поход к «Исповеди» анахронизмом: «Мы ныне – неверующие или верующие, но равно принадлежащие современной культуре, – понимая, конечно, религиозную воспламененность “Исповеди”, не в силах отказаться от того, чтобы привычно и анахронистически восхищаться “индивидуальным”, “психологическим”, “лич-

ностным” в таких-то и таких-то эпизодах, фразах, интонациях... “Наше восприятие самоотчета неизбежно будет склоняться к эстетизации его” (Бахтин). Тем самым мы не слышим истинного (исторического) Августина» [Баткин, с. 81–82]. Такая позиция достаточно типична, когда художественные явления прошлого начинают оцениваться с позиций новой зрелой культуры, наполнившей понятия «индивидуального», «личного» иными историческими смыслами. А.Я. Гуревич, ссылаясь на М. Бахтина, подробно говорил о «внезаходимости» историка: «С одной стороны, исследователь, пребывающий в ином моменте истории, не в состоянии охватить и осмыслить многие аспекты изучаемой им жизни людей прошлого. <...> Но, с другой стороны, подчеркивает Бахтин, поскольку наблюдательный пункт историка отделен во времени от общества и культуры, которые он хочет познать и понять, определенные их стороны, недоступные пониманию людей той эпохи, по необходимости бросаются в глаза современному исследователю» [Гуревич, 2005, с. 57].

И. Голенищев-Кутузов высоко оценил роль «Исповеди» Августина в развитии европейской психологической прозы: «Исповедь была менее понятна средневековым людям, хотя испытания совести и самоуглубления были им весьма свойственны. Бесстрашная искренность Августина в анализе собственных чувств, поступков и мыслей послужила примером для “Истории моих бедствий” Абельяра и “Новой жизни” Данте – первого психологического романа в европейской литературе нашего тысячелетия. Однако более многочисленных читателей “Исповедь” нашла в те времена, когда психологическая ткань усложнилась, когда проявился с новой силой индивидуализм и начались разговоры писателя с самим собой, “солилоквии”, продолжающиеся на Западе и по сей день» [Голенищев-Кутузов, 1972, с. 205].

Психологическая рефлексия раннехристианской литературы оказала огромное воздействие на европейскую культуру. В книге «О Германии» Ж. де Сталь прямо указывала на непосредственную связь психологических традиций европейской литературы с христианством: «Древние имели, так сказать, телесную душу, все движения которой были энергичными, прямыми и последовательными; совсем иным стало человеческое сердце, получившее развитие под влиянием христианства: современные люди почерпнули в христианском раскаянии привычку постоянно размышлять о самих себе» [Stael, m-me de, p. 146]. А. де Виньи также заметил, что психологический роман родился из исповеди [Vigny A., p. 167].

В раннехристианской литературе впервые выявились возможности психологической рефлексии как формы воплощения психологического конфликта. Уже в эту эпоху определяется бинарный принцип психологического анализа, который будет господствовать в литературе вплоть до XIX в. В его основе – «двойственность, полярность, устойчивый механизм тезиса и антитезиса» [Гинзбург, с. 299]. У Августина четко разделены два психологических состояния: до перерождения и после духовного озарения. В первом состоянии герой исповеди переживает постоянную и мучительную душевную борьбу, столкновение полярных стремлений,

что и становится предметом пристального самоанализа. Состояние обретенной благодати соответствует душевному умиротворению, снимает психологический конфликт, демонстрируя полную победу духа над плотью. Переход от одного к другому изображается как озарение, мгновенное мистическое постижение истины, преображающее жизнь и душу человека. М. Бахтин, говоря о развитии романа испытания в европейской литературе, отметил особую роль раннехристианской исповедальной и житийной литературы, развивавшей идею кризиса и перерождения личности.

***Развитие традиций психологизма в литературе Средних веков и Возрождения (к постановке проблемы)***

В последующей агиографической и религиозно-исповедальной литературе открытия Августина долго не получали плодотворного художественного развития. Напротив, в ней все более полновластно утверждается литературный этикет, ведущий к формализации всех проявлений внутренней жизни. Д. Лихачев говорит об особом «этикетном психологизме» средневековой литературы [Лихачев, т. 3, с. 101]. Средневековый автор сознательно стремился ввести свое творчество в рамки литературного канона: «Житийные, воинские и прочие формулы, этикетные саморекомендации авторов, этикетные формулы интродукции героев, приличествующие случаю молитвы, речи, размышления, формулы некрологических характеристик и многочисленные требуемые этикетом поступки и ситуации повторяются из произведения в произведение» [Лихачев, т. 1, с. 355].

Исповедь как форма повествования уступает место агиографическим и хроникальным жанрам, обычно исключая момент авторского самоанализа. Они составляют самую обширную группу письменных памятников раннего Средневековья («Диалоги о жизни италийских отцов и о бессмертии души» Григория I, «История франков» Григория Турского, «История англов» Беды Достопочтенного, «История лангобардов» Павла Диакона, «Золотая легенда» Якопо из Варацце и т.д.) Августиновская психологическая традиция вновь возрождается в литературе в XIII – XIV вв., в период распространения мистических учений, когда проблема избранничества, индивидуального психологического выбора приобретает новую актуальность («История моих бедствий» П. Абеляра, «Новая жизнь» Данте, «Моя тайна» Петрарки).

Новый этап в развитии психологизма связан с художественным наследием куртуазной литературы. Е. Мелетинский подчеркивает, что в средневековом куртуазном романе ставятся и решаются важнейшие проблемы человеческой личности и ее отношений с миром, причем осмысление данных проблем приобретает собственно романический характер: «Средневековый куртуазный роман самым глубинным образом связан с любовной тематикой, это роман преимущественно “любовный”; любовная тематика является специфическим аспектом открытия “внутреннего человека” как героя романа» [Мелетинский, 1983, с. 34].

О зачатках психологического анализа в куртуазной литературе говорят все исследователи-медиевисты, хотя подробного освещения данный круг вопросов еще не получил. На Западе существует серьезная научная литература. В последние годы появились уже упоминавшиеся отечественные исследования А.Д. Михайлова [1976] и Е. Мелетинского. Сохраняют свое значение и глубокие работы В. Шишмарева, посвященные французской средневековой литературе.

Имеющийся научный материал позволяет обозначить некоторые общие тенденции развития психологического анализа в куртуазном романе. Все исследователи отмечают органическую связь поэзии и романа зрелого средневековья с куртуазным кодексом любви, что обусловило определенную этикетность куртуазного психологизма. На такой почве возникает преимущественный интерес не к человеческому характеру, а к психологическому состоянию как таковому: любовное чувство становится объектом дифференцированного и тонкого анализа. Получает развитие своего рода «абстрактный психологизм», по выражению Д. Лихачева [Лихачев, т. 3, с. 39]. Любовное чувство исследуется в куртуазном романе не как индивидуальная эмоция, а как выражение вновь открытых универсальных законов куртуазного служения.

Данная тенденция отмечалась В. Шишмаревым как характерная для куртуазной литературы в целом. Он подчеркивал, что в XIII в. идеал куртуазии испытывает глубокое воздействие мистических теорий и умонастроений, которое еще более углубляло его абстрактно-умозрительный характер: «Любовь превращалась в мистический экстаз, поднимавший любящего выше жизни» [Шишмарев, с. 241]. Мистическое переосмысление любви превращало ее из феодальной службы в человеческое чувство, освобождало ее от сословной детерминации. Но, отрывая любовь от феодальной почвы, заметил В. Шишмарев, писатели отрывали ее и от жизни.

Данные выводы в основном разделяет Е. Мелетинский, говоря о двух этапах в развитии куртуазной доктрины: раннем, связанном с творчеством провансальских трубадуров, которым не было свойственно резкое разделение плотского и идеального, и позднем, когда появляется известный параллелизм между христианской мистикой и куртуазным культом дамы. Ссылаясь на ряд средневековых романов (романы о Тристане и Изольде Тома и Готфрида Страсбургского, «Ланселот» Кретьена де Труа), Е. Мелетинский отмечает, что «куртуазная и мистическая любовь сближаются терминологически и метафорически» [Мелетинский, 1983, с. 35].

Отмеченные тенденции определяют особенности изображения «внутреннего человека» в куртуазном романе. В сравнении с раннехристианской литературой, новый характер приобретает психологический конфликт. Переориентация рыцарской литературы на ценности земной жизни меняет все содержание жизни внутренней. Душевные противоречия не обозначены в понятиях греха и добродетели, а соотнесены с категориями счастья и страдания. Если для Августина любовь есть лишь

опасный плотский соблазн, сфера заведомо греховная, то куртуазный герой исходит из того, что осуществленная любовь есть единственный путь к нравственному совершенству и счастью. Поэтому исследование внутренних противоречий в романе не принимает форму непримиримого столкновения полярных стремлений, а отражает тонкую дифференциацию самих любовных эмоций и их развитие во времени (осознание любви, надежда, боль разлуки, муки ревности, сомнения).

Любовный роман Средневековья отказывается от исповедальной формы повествования, принятой в романе греческом, и подчиняет рассказ авторской точке зрения. Персонажи, их внутренний мир становятся объектами анализа, что помогает авторам более глубоко и многогранно раскрыть противоречия их чувств. Можно полагать, что функции авторского (объективного) психологического анализа впервые наметились в куртуазном романе. У Кретьена де Труа большую роль начинают играть изобразительные детали, мимика, жесты как важные средства психологического анализа.

«Ланселота» называют самым субъективным романом Кретьена из-за того, что все внимание в нем устремлено на внутреннее состояние героя, целиком погруженного в свои чувства и даже странным образом отрешенного от действительности. Ж. Фрашье заметил, что образ грезящего наяву мечтателя, охваченного любовным наваждением, вплоть до приступов каталепсии, не был только плодом авторской фантазии, а отражал точные наблюдения над бессознательными или патологическими состояниями, которые встречались достаточно часто в религиозной практике средневековья. Экстатические переживания влюбленного оказались сродни религиозно-мистическим [Frappier, p. 141]. Найденный в поле гребень с золотыми волосами королевы превращается для него в святыню, и драгоценную прядь волос он отныне носит на теле под рубашкой:

*Ничьи глаза не зрели боле,  
Чтоб кто ценил так вещь земную,  
Как он ту прядку золотую.*

Чувства Ланселота воплощены в немом и сокровенном регистре. В романе он почти не говорит, никак не объясняет своих странных решений и поступков, его любовь принимает форму молчаливого молитвенного экстаза. Это несомненная новация Кретьена де Труа.

Поведением Ланселота руководят не правила куртуазного кодекса, а законы сердца. Он не ведает сомнений, его невозможно сбить с пути, ввести в соблазн, как это попыталась сделать девица в замке, приказавшая провести с ней ночь (впрочем, оценившая его стойкость). Поэтому его доблесть не знает границ, и он всегда готов на подвиг.

Мотив любви-болезни восходит к Овидию, но он характерен и для кельтской традиции. Достаточно вспомнить ирландскую сагу «Болезнь Кухулина». В «Жизни Мерлина» Гальфрид Монмутский описал, как Мерлин, охваченный безумием, прячется в лесах, где ведет жизнь дико-

го зверя. Но у Кретьена мотив безумия не является чисто литературным. Согласно средневековой медицине, существуют лишь две формы умопомешательства: буйное (гнев и ярость) и тихое (меланхолия) [Fritz]. С первым состоянием связана попытка самоубийства (ее предпринимает в момент отчаяния Ланселот). Со вторым – странная отрешенность героя, порой разрывающая его связь с действительностью. В дальнейшем тема благородного безумия проходит через века, вплоть до поэмы Ариосто и «Дон Кихота».

В истории Ланселота определяются некоторые новые для романов Кретьена мотивы (они получают развитие в «Персевале»), в частности мотив изначальной вины: он предал сюзерена. Правда, субъективно Ланселот этой вины не ощущает, в отличие от Тристана. Он настолько поглощен своей любовью к Геньевре, что о короле Артуре и не вспоминает. Но эта вина определяет неясную и неизбежно трагическую перспективу, лежащую за пределами кретьеновского сюжета, и усиливает драматизм истории. Ланселот теряет даму не по своей вине, но не обретает ее в финале: она является в статусе жены сюзерена, еще более недоступной, чем в той башне, которую рыцарь с таким трудом покорил. Мотив неизбежной земной смерти (она подстерегает героя на каждом шагу) предвещает сюжет нового, духовного, поиска. Ланселот продолжает нести груз вины, пока им не осознанной. Персевалу о его вине будут напоминать разные персонажи, символические знамения, странные искушения, пока он сам не придет к раскаянию и к Граалю. Сюжет «Ланселота» в этом смысле открыт, и это одна из главных причин того, что герой Кретьена начиная с XIII в. будет неизменно включен в историю поисков Грааля.

В куртуазном повествовании появляется внутренний монолог как воспроизведение самоанализа героев. Особенно широко пользовался им Тома. Целые страницы его романа отданы внутренним монологам Тристана, который исследует противоречия собственных чувств с невиданной до того тонкостью и детализацией. С большим искусством вводит внутренние монологи Кретьен де Труа. В «Клижесе» зарождение и развитие любви героев изображено как целиком внутренний психологический процесс. Златокудрой и Клижесу не удалось обменяться и словом, но внутренние монологи героев отражают пережитые ими сходные переживания чувств.

Исповедально-психологический характер приобретают в «Клижесе» и диалоги. Беседуя с нянюшкой Фессалой о терзающем ее непонятном недуге (традиционный для куртуазного романа мотив любви-болезни, любви-безумия), героиня анализирует состояние собственной души в тонких психологических нюансах.

Сохраняя в основе своей абстрактность и умозрительность психологических наблюдений и обобщений, куртуазный роман подготовил новые формы психологического анализа, которые получают развитие в художественной прозе нового времени. Обогащение изобразительных возможностей в сфере психологизма отразило характерный общественно-психологический перелом, пережитый зрелым феодальным обществом.



«Средневековый роман открыл в герое, – пишет Е. Мелетинский, – даже в высоком герое, достойном фигурировать в эпосе, не только частное лицо (как роман античный), но личность со своим душевным миром, так или иначе противостоящую социуму, в котором она живет» [Мелетинский, 1983, с. 152]. Традиции куртуазного психологизма окажутся значимыми для европейского романа эпохи барокко.

В литературе Возрождения традиции христианского (Августин) и куртуазного психологизма вступают в определенное взаимодействие. Это, во-первых, проявляется в том, что возрожденческая литература начинает заново осваивать исповедальную форму повествования, возвращается к напряженной психологической рефлексии, что по-своему отразило антропологические тенденции ренессансной культуры. Во-вторых, она продолжает линию поздней куртуазной культуры с ее поисками гармонии духовно-мистических и чувственных устремлений. Любовь для Данте и Петрарки есть человеческая страсть и одновременно универсальное психологическое состояние, выражающее духовный порыв к истине и совершенству. В гуманистической рефлексии отражено стремление преодолеть дуализм духа и плоти, в ней исчезают покаянные августиновские интонации.

Впервые указанное своеобразие психологической проблематики ярко проявилось в «Новой жизни» Данте. И. Голенищев-Кутузов неоднократно подчеркивал, что Данте был зачинателем психологического романа в Европе: «... Он первый выпустил на европейскую сцену колеблющегося, любящего, приходящего в отчаяние молодого человека» [Голенищев-Кутузов, 1967, с. 43].

«Новая жизнь» Данте – это род лирической исповеди. «Данте в “Новой жизни”, – писал И. Голенищев-Кутузов, – непрестанно занимается самоанализом. Он видит себя со стороны, ловит каждое слово, сказанное о нем людьми, а затем анализирует его, иногда пишет на эту тему стихи» [Там же, с. 48]. В романе Данте складывается собственно психологический сюжет: событиями и действиями становятся здесь движения чувств и мыслей. Развитие любви есть одновременно движение героя к нравственному совершенству и творческому озарению.

Психологический анализ в «Новой жизни» Данте обобщает определенные мотивы средневековой художественной культуры. Исследование индивидуального сознания и чувства подчинено универсальным этико-психологическим канонам. Существенную роль в прозе Данте начинает играть аллегорическая образность. И. Голенищев-Кутузов указывал на особые функции аллегорий в средневековой литературе: «Следует понять, что для Пруденция, как и для старофранцузских авторов “Романа о Розе”, аллегоризм соответствовал психологическому анализу нашего времени. Олицетворенные абстракции изображали живые движения души, воплощали страсти и переживания; они имели свой язык, в который необходимо вникнуть» [Голенищев-Кутузов, 1972, с. 71]. У Данте психологический смысл приобретают видения и сны, числа и цвета. Любовь посещает поэта, ведет с ним речи. Приемы аллегорического оформ-

ления чувств и мыслей Данте черпал из античной литературы, ссылаясь в «Новой жизни» на Вергилия, Горация, Овидия. «У Овидия, – замечает он, – любовь говорит, как если бы она была человеческой личностью» [Данте Алигьери, с. 54].

Внутренняя борьба изображается Данте как поединок Духа любви с чувственными духами. «Носящиеся вокруг Данте и других поэтов сладостного нового стиля духи: зрения, слуха, сердца – не что иное, как символическое изображение чувств и переживаний героя» [Голенищев-Кутузов, 1967, с. 42 – 43]. И.Н. Голенищев-Кутузов указывал также, что определенная система психологических знаков была заимствована Данте, как и другими европейскими писателями средневековья, у арабских медиков. Расстройство и смятение чувств следствием своим имеет болезнь тела, которая описывается в «Новой жизни» как своеобразное воплощение душевных мук.

Книга Данте обозначила начало известной литературной эволюции, отразившей, по определению А. Н. Веселовского, «мощное сознание индивидуальности, для которой ценна всякая душевная мелочь, всякая складка сердца» [Веселовский, 1893, с. 435]. В литературе итальянского Возрождения XIV в. запечатлен процесс переосмысления содержания внутренней жизни. «На протяжении веков, – заметил С. Вайман, – человеческая глубина рассматривалась как “град божий”, колониальное владение пастырей и отцов церкви, как местожительство и суверенная территория христианства» [Вайман, с. 13]. Сакрализация сферы духа еще ощущается в «Новой жизни», где Данте и Беатриче, как писал А.Н. Веселовский, «просятся в обстановку старого католического храма, среди мелодий и вечерних лучей, льющихся из разноцветных окон» [Веселовский, 1893, с. 435].

В творчестве Петрарки обозначился переход от теоцентрического к антропоцентрическому типу культуры. «Все творчество Петрарки интроспективно, – подчеркивает Р. Хлодовский. – Самопознание и самоанализ становятся главными принципами не только его лирики, но и всей его жизненной философии. Петрарка не только открыл в себе человека, но и отвоевал собственное “я” у средневекового бога, обособив сферы познания человека от теологии» [Хлодовский, с.75]. Однако, как и «Новая жизнь» Данте, поэзия и проза Петрарки сохраняет субъективно-исповедальный характер, сближаясь тем самым с августиновской традицией.

Принципиально новый шаг сделал Боккаччо в «Элегии мадонны Фьяметты», осуществив в этом романе, по определению А.Н. Веселовского, «дезинтеграцию собственного “я”»: «...биография и воспоминания уступили место психологическому этюду» [Веселовский, 1893, с. 437]. Это свидетельствует о возрастании эстетической преднамеренности в психологическом романе. Боккаччо сделал героиней исповедального романа женщину, развернул историю ее любви на фоне будничных картин городской жизни и тем самым исключил из своего произведения традиционные психологические мотивы и приемы христианско-

исповедального и куртуазного литературного канона. С. Вайман в монографии, посвященной «Фьяметте», заметил, что у Боккаччо «психологизм формируется как система и принцип художественного созидания и наслаждения, как сознательно используемый инструмент эстетического анализа жизни» [Вайман, с. 10]. Исследователь выделил некоторые особенности этой новой системы. По его мнению, Боккаччо впервые изобразил сферу психического как самостоятельную, имманентную. Фокус романа – страсть Фьяметты, в которой она замыкается от внешнего мира. Поэтому в ситуации героини С. Вайман видит своего рода «психологическую робинзонаду» [Вайман, с. 49]. Он прослеживает во «Фьяметте» особый прием психологического изображения – опредмечивание, «натурализацию» человеческой психики, который он противопоставляет более архаичному приему антропоморфизации природы. Внутренние психологические процессы во «Фьяметте» опредмечиваются различными способами (переживание вещей, сведение внутренних состояний к пространственно-динамическим формулам). К этому следует добавить, что само изображение чувств героини, несмотря на то что оно обрамляется традиционной любовной риторикой и обширной классической эрудицией, у Боккаччо приобретает динамику, разворачивается во времени. А.Н. Веселовский подчеркивал, что самое ценное во «Фьяметте» есть момент внутреннего развития – «признание Фьяметты с ее быстро миновавшим счастьем и долгим сетованием, развивающимся в художественной постепенности роста и падения» [Веселовский, 1893, с. 440]. Эта живая струя романа, как заметил А.Н. Веселовский, надолго теряется в песках, чтобы пробиться впоследствии в «Принцессе Клевской» мадам де Лафайет [Веселовский, 1893, с. 437].

Из обозначенных нами психологических традиций европейской прозы наиболее значимой для литературы XV – XVI вв. остается традиция куртуазная. Отзвуки ее мы находим в пасторальном романе, получающем широкую популярность в европейской литературе Возрождения («Аркадия» Саннадзаро, «Диана» Монтемайора, «Галатее» Сервантеса). Пастораль развивает созерцательно-психологическую линию куртуазной культуры. В рыцарском романе, переживающем новый расцвет в Испании, акцент, напротив, переносится на авантюрно-героическую стихию.

Интерес к психологической рефлексии и интроспективным формам самопознания возрождается в последней трети XVI в., в период кризиса гуманистических идеалов. Наиболее ярко новые открытия психологической интроспекции обозначились в «Опытах» Монтеня.

По жанровым особенностям «Опыты» восходят к античной исповедальной прозе (Сенека, Марк Аврелий), но вбирают в себя богатую традицию христианской исповедальной литературы. Поэтому в них органически слиты два пласта – размышления о природе человека, подкрепленные обширными историческими и литературными ассоциациями, и углубленная интроспекция, анализ содержания и противоречий субъективного сознания. Монтень заявил, что содержание его книги –

это он сам, обозначив тем самым главную цель и смысл предпринятого им труда.

В «Опытах» Монтень преодолевает нормативно-дидактический подход к человеку, умозрительность психологических представлений, свойственных средневековой культуре в целом. Он открывает сложность и противоречивость индивидуальной психики: «Величайшая трудность для тех, кто занимается изучением человеческих поступков, состоит в том, чтобы примирить их между собой и дать им единое объяснение, ибо обычно наши действия так резко противоречат друг другу, что кажется невероятным, чтобы они исходили из одного и того же источника» [Монтень, кн. 2, с. 293]. Непостоянство представляется Монтеню самым обычным свойством человеческой природы: «Мы обычно следуем за нашими склонностями направо и налево, вверх и вниз, туда, куда влечет нас вихрь случайностей» [Там же, с. 294].

Монтень предложил совершенно новый способ изучения человека и новый критерий оценки его личности: «...не дело зрелого разума судить о нас поверхностно лишь по нашим доступным обозрению поступкам. Следует поискать внутри нас, проникнув до самых глубин, и установить, от каких толчков исходит движение» [Там же, с. 299].

В «Опытах» впервые предпринята попытка определить границу между рассудочной и бессознательной психической деятельностью. Монтень понимает, что человек порой бессилён осознать и объяснить причины своих чувств, настроений, порывов. Это и рождает мотив неустойчивости, колебаний, непредсказуемости человеческого поведения. Такой подход к человеку обусловил интерес мыслителя к обыденным и повседневным проявлениям человеческого характера, к психологическим деталям, раскрывающимся в неспешном течении бытовой жизни. При этом Монтень стремится воссоздать реальные пропорции человеческих чувств и поступков, отказываясь от героизации и от покаянно-обличительных интонаций: «Я выставляю на обозрение жизнь обыденную и лишённую всякого блеска, что, впрочем, одно и то же. Вся моральная философия может быть с таким же успехом приложена к жизни повседневной и простой, как и к жизни более содержательной и богатой событиями: у каждого человека есть все, что свойственно роду людскому» [Монтень, кн. 3, с. 19].

Интерес к психологической обыденности определяет сам стиль рефлексии Монтеня, последовательно фиксирующей колебания и изменения человеческой души в реальном психологическом времени. Он так определил специфику собственного интроспективного видения: «Я не в силах закрепить изображаемый мною предмет. Он бредет наугад и пошатываясь, хмельной от рождения, ибо таким он создан природой. Я беру его таким, каков он предо мной в то мгновение, когда занимает меня. И я не рисую его пребывающим в неподвижности. Я рисую его в движении, и не в движении от возраста к возрасту или, как говорят в народе, от семилетия к семилетию, но от одного дня к другому, от минуты к минуте» [Там же].

Тяготение Монтеня к чувственной конкретности психологического опыта, к воспроизведению самого движения мыслей («Я хочу, чтобы виден был естественный и обычный ход их, во всех зигзагах» [Монтень, кн. 2, с. 356]) открывало новые перспективы перед художественным психологическим анализом. В эссеистической прозе Монтеня обозначился тот глубокий интерес к противоречиям и динамике субъективного сознания, которым будет отмечена европейская литература последующих веков.

Таким образом, две отмеченные нами тенденции в развитии психологизма, обозначившиеся еще на ранних этапах литературного развития, оказываются неразрывно связанными с идеей личной частной жизни и личного выбора, несмотря на то что в ходе истории эта идея принимала различные формы.

### Литература

- Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959.
- Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973.
- Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Аврелий М.* Размышления. Л., 1985.
- Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. М., 2000.
- Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
- Вайман С. Т.* Реализм как эстетический антипод религии: Этюды о поэтике Боккаччо. Воронеж, 1966.
- Веселовский А.Н.* Избранное. На пути к исторической поэтике. М., 2010.
- Веселовский А.Н.* Боккаччо, его среда и сверстники: в 2 т. СПб., 1893. Т. 1.
- Гинзбург Л.* О психологической прозе. Л., 1971.
- Голенищев-Кутузов И. Н.* Данте. М., 1967.
- Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972.
- Гуревич А.Я.* История в человеческом измерении // Новое литературное обозрение. 2005. № 75.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Данте Алигьери.* Новая жизнь. Божественная комедия. М., 1967.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
- Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986.
- Кон И. С.* Открытие «я». М., 1978.
- Лихачев Д. С.* Избранные работы: в 3 т. Л., 1987.
- Мелетинский Е. М.* Средневековый роман. М., 1983.
- Мелетинский Е. М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Михайлов А. Д.* Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1976.
- Монтень М.* Опыты: в 3 т. М., 1979.
- Пушкин А. С.* К морю // Полн. собр. соч. 1937–1949 / Изд. АН СССР. Т. 2. М., 1947.

- Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. М., 1974.  
*Шушмарев В. Ф.* Избранные статьи. Французская литература. М., 1965.  
*Frappier J.* Chrétien de Troyes. P.: Hatier, 1957.  
*Fritz, Jean-Marie.* Le Discours du fou au Moyen Age. P.:P.U.F., 1993  
*Saint-Augustin.* Les Confessions. P.,1964.  
*Stael, m-me de.* De l'Allemagne. P., 1871.  
*Vigny A.* Journal d'un poete. P. s. a.

### Referens

- Abelyar P.* Istoriya moikh bedstvii. M., 1959.  
*Averintsev S. S.* Plutarkh i antichnaya biografiya. M., 1973.  
*Averintsev S. S.* Sud'by evropeiskoi kul'turnoi traditsii v epokhu perekhoda ot antichnosti k srednevekov'yu // Iz istorii kul'tury srednikh vekov i Vozrozhdeniya. M., 1976.  
*Avrel'ii M.* Razmyshleniya. L., 1985.  
*Bakhtin M. M.* Voprosy literatury i estetiki. M., 1975.  
*Bakhtin M. M.* Problemy poetiki Dostoevskogo. M., 1979.  
*Batkin L. M.* Evropeiskii chelovek naedine s soboi. M., 2000.  
*Ginzburg L.* O psikhologicheskoi proze. L., 1971.  
*Golenishchev-Kutuzov I. N.* Dante. M., 1967.  
*Golenishchev-Kutuzov I. N.* Srednevekovaya latinskaya literatura Italii. M., 1972.  
*Gurevich A. Ya.* Istoriya v chelovecheskom izmerenii // Novoe literaturnoe obozrenie. 2005. № 75.  
*Gurevich A. Ya.* Kategorii srednevekovoi kul'tury. M., 1972.  
*Dante Alig'eri.* Novaya zhizn'. Bozhestvennaya komediya. M., 1967.  
*Diogen Laertskii.* O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenit'nykh filosofov. M., 1979.  
Istoricheskaya poetika. Itogi i perspektivy izucheniya. M., 1986.  
*Khlokovskii R. I.* Franchesko Petrarka. M., 1974. S. 75.  
*Kon I. S.* Otkrytie «ya». M., 1978.  
*Likhachev D. S.* Izbrannye raboty: v 3 t. L., 1987.  
*Meletinskii E. M.* Srednevekovyi roman. M., 1983.  
*Meletinskii E. M.* Vvedenie v istoricheskuyu poetiku eposa i romana. M., 1986.  
*Mikhailov A. D.* Frantsuzskii rytsarskii roman i voprosy tipologii zhanra v srednevekovoi literature. M., 1976.  
*Monten' M.* Opyty: v 3 t. M., 1979.  
*Pushkin A. S.* K moryu / Poln. sobr. soch. 1937–1949 / Izd. AN SSSR. T. 2. M. 1947.  
*Shishmarev V. F.* Izbrannye stat'i. Frantsuzskaya literatura. M., 1965.  
*Vaiman S. T.* Realizm kak esteticheskii antipod religii: Etyudy o poetike Bokkachcho. Voronezh, 1966.  
*Veselovskii A.N.* Izbrannoe. Na puti k istoricheskoi poetike. M., 2010.  
*Veselovskii A.N.* Bokkachcho, ego sreda i sverstniki: V 2 t. Spb. 1893. T. 1.  
*Frappier J.* Chrétien de Troyes. P.: Hatier, 1957.  
*Fritz, Jean-Marie.* Le Discours du fou au Moyen Age. P.:P.U.F., 1993  
*Saint-Augustin.* Les Confessions. P.,1964.  
*Stael, m-me de.* De l'Allemagne. P., 1871.  
*Vigny A.* Journal d'un poete. P. s. a.

Zababurova N.V. (Rostov-on-Don, Russian Federation)

ON THE FOUNDATION OF ARTISTIC PSYCHOLOGISM

**Key words:** *historical poetics, psychological prose, art psychology, psychological analysis, reflection, confession genre, romance, courtly literature.*

This paper investigates the origins of art psychology . It is proved that this phenomenon goes back to the mythology of antiquity and the Middle Ages: the myth establishes primary mental association, the ancient novel implies definable descriptions of self-valuable amorous feelings, Hellenism discovers first forms of introspection. The article shows how the genre of confessional Christian matures into the plot of spiritual path that opens the subconscious sphere. Particular attention is given to courtly literature that developed psychology states of love experiences as the path to moral perfection. Discovery of psychological everyday life of characters in the works of Dante, Boccaccio, Montaigne marks a new era of psychological prose.

**Zababurova Nina Vladimirovna** – Ph.D. of linguistics, professor. Southern federal university.