

## ПСИХОЛОГИЗМ И «ВНУТРЕННИЙ» ЧЕЛОВЕК: К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ

© 2013 О.Е.Незовибатько

Поволжская государственная социально-гуманитарная академия

Статья поступила в редакцию 13.03.2013

В статье на материале анализа идеи «внутреннего» человека, восходящей к посланиям апостола Павла, показано, что наряду с психологизмом, она функционирует в художественном сознании и предстает как регулятивная идея, отражающая идеальные представления о человеке.

*Ключевые слова:* психологизм, «внутренний» человек, апостол Павел.

° Вопрос о соотношении этих понятий представляется крайне важным в методологическом плане. Отсутствие закрепленных в авторитетных литературоведческих изданиях понятий психологизм, «внутренний» мир и «внутренний» человек приводит не только к терминологической путанице, смещению содержания понятий, но и к невозможности теоретически разграничить авторскую модальность от эстетической установки.

Психологизм функционирует в литературе в трех аспектах: как родовый признак литературы и искусства в целом, поскольку, искусство является формой исследования человека эстетическими средствами; как определенное выражение психики автора, как сознательно выбранный писателем эстетический принцип, определяющий художественное целое произведения. На базе анализа второго аспекта функционирования психологизма возникло целое литературоведческое направление, изучающее с помощью методов психоанализа личность писателя и имплицитное и эксплицитное отражение психических состояний писателя на его произведениях. Теоретической базой для таких исследований являются открытия З.Фрейда и К.Г.Юнга в области психоанализа и методологическое решение вопроса об отношении аналитической психологии к литературному творчеству<sup>1</sup>, которое во многом созвучно модернистскому мировосприятию.

Как эстетический принцип психологизм есть сознательная установка автора на словесно-образное воплощение внутреннего мира персонажа, что позволяет назвать психологизм в искусстве художественным исследованием

внутреннего мира человека. В.Е.Хализев уточняет, что это также «индивидуализированное воспроизведение переживаний в их взаимосвязи, динамике и неповторимости»<sup>2</sup>, которое изначально появилось в романтической системе. Именно романтизм первым в литературе весьма остро поставил во главу угла собственно внутренний мир человека; через него романтики смотрели на внешние обстоятельства, как правило, враждебные личности и ее духовным поискам и ценностям, что приводило к формированию романтического конфликта.

Основное направление развития литературного психологизма второй половины XIX века было связано с поисками средств и способов подачи текучести внутреннего мира персонажа. Писатели искали внешние по отношению к персонажу (например, пейзаж) способы передачи динамичности его внутренней жизни. Создание пейзажно-«философской» оркестровки, как это было показано Л.В.Пумпянским в цикле его работ о Тургеневе, основывается на «неограниченном доверии к внутреннему опыту, об иллюзиях и обманах которого, очевидно, ничего не известно. Философской гарантией оказывается только сила и яркость пережитой концепции, – а это как раз и характеризует нефилософский, примитивный (при всей культурной и литературной насыщенности) и в самом глубоком смысле этого слова реакционный (ибо возвращающий философию к методике мифологии) тип мышления о мире»<sup>3</sup>.

В литературе появляется то, что можно было бы назвать «движущейся («действующей») психологической моделью» человека. Как справедливо пишет Л.Я.Гинзбург, «равнодействующую поведения образует теперь множе-

° Ольга Евгеньевна Незовибатько, аспирант кафедры русской, зарубежной литературы и методики их преподавания. E-mail: [patremnolivocare@gmail.com](mailto:patremnolivocare@gmail.com)

<sup>1</sup> Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Зарубежная эстетика и теории литературы XIX – XX вв. Тракаты, статьи, эссе. – М.: 1987. – С. 214 – 231.

<sup>2</sup> Хализев В.Е. Теория литературы. – М.: 1999. – С. 173.

<sup>3</sup> Пумпянский Л.В. Тургенев-новеллист // Классическая традиция: собрание трудов по истории русской литературы. – М.: 2000. – С. 428.

ство противоречивых, разнокачественных воздействий», что превращает психологический роман в «сочетание неожиданности (парадоксальности) с законченностью»<sup>4</sup>. Такая модель была доведена до крайнего своего предела Толстым, «в художественной системе которого психологизм окончательно переходит «границу» между аналитической и динамической традицией в подаче внутреннего мира героя. Не случайно появление термина «диалектика души» (Н.Г.Чернышевский) в отношении того типа психологизма, к которому пришел Толстой, стремясь найти адекватную литературную форму своему пониманию внутреннего мира человека как сложного, беспрестанно изменяющегося и противоречивого «организма», того, что больше, чем «душа», что гораздо более текуче и подвижно, более глубоко и даже в какие-то моменты бездонно, чем может казаться на первый взгляд, хотя и едино и целостно в силу нравственной (природной) основы личности, с которой, по сути, и «работает» Толстой»<sup>5</sup>.

На рубеже XIX – XX столетий литература активно использует опыт антропоцентризации, связанный с разработкой представлений о душе и душевной жизни человека как о многоуровневой сверхсложной системе, которая началась еще в русской литературе и метафизики XVIII века, с одной стороны. С другой стороны, накопленный реалистической эстетикой опыт анализа социальной сферы, открытие новых форм социального анализма, синтезирующихся с психологизмом и характерологией, приводят к созданию новой системы художественного психологизма и совпадают с тенденцией психологизации литературы. Разработка приема объективации в литературе второй половины XIX века приводит к тому, что обстоятельства и обусловленность поведения героя становятся субъектом художественного психологизма, отменяется необходимость какого-либо авторского объяснения. В XX же веке переосмысливается опыт субъективации, открытый литературой XVIII столетия, на его основе развивается, например, эстетика «вчувствования» и происходит лиризация прозы рубежа XIX – XX вв.

Если понятие *художественный психологизм* оформлено как литературоведческий термин,

<sup>4</sup> Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. – М.: 1977. – С. 286.

<sup>5</sup> Проскурин Б.М. Художественный психологизм до и после Фрейда (русский и зарубежный опыт) // Филологические заметки. – 2008. – №1 // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://philologicalstudies.org/dokumenti/2008/vol1/3/5.pdf> (Дата обращения 13.03.2013).

то широко употребляемые словосочетания «внутренний мир» и «внутренний» человек не зафиксированы ни в одном литературоведческом словаре. Однако в некоторых исследованиях они встречаются и используются как синонимические, как, например, в лингвистике для обозначения фрагмента языковой картины мира. Строгого терминологического наполнения ни «внутренний человек», ни «внутренний» мир в языкознании не получили, так как, отражая опыт интроспекции, языковой образ внутреннего мира человека не может претендовать на цельность, непротиворечивость, полноту и авторство, ибо к нему, по выражению М.П.Одинцовой, «приложили руку» многие поколения людей»<sup>6</sup>.

Как понятие «внутренний» мир разрабатывалось в русской религиозной философии в контексте антропологической проблематики. Его интерпретация в этой связи затрудняется тем, что оно никогда не становилось центром конкретного исследования, но всегда вовлекалось в круг вопросов, связанных с иерархическим устройством человека и в связи с богочеловеческой проблемой. Решение проблемы человека в русской философии носит двойственный характер: либо человек растворяется в Боге («всечеловек», «всеединство», «соборность»), либо, наоборот, весь мир «проваливается» в мистическую глубину личности и находит в своем основании Бога (Первое наиболее характерно для философии В.Соловьева, второе – для философии Н.Бердяева).

Рассмотрение содержания «внутреннего» мира личности в библейской перспективе приводит, например у Б.П.Вышеславцева, к обращению к ветхозаветной мистике сердца «... почти постоянно сознание, сознательное Я, дух, ум, духовная личность, считалось и считается высшей ступенью в структуре человеческого существа и последним выражением его сущности. Но разум и сознание не есть высшее в человеке: иррациональная и сверхсознательная самость есть высшее. Ее ищут и угадывают и выражают на своем странном, парадоксальном языке великие мистики всех времен и народов. Излюбленный символ «сердца» указывает на эту таинственную глубин), доступную только Богу («Бог один знает тайну сердца», – говорит Библия). Самость есть «сокровенный сердца человек». Существует, следовательно, не только непостижимый Бог, но существует и непостижимый человек; и в этой

<sup>6</sup> Одинцова М.П. Вместо введения: к теории образа человека в языковой картине мира // Язык. Человек. Картина мира. Лингвоантропологические и философские очерки (на материале русского языка). – Омск: 2000. – С. 8 – 11.

своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца». Вот почему в опыте восточного христианства мистика сердца играет такую большую роль. Вот почему восточные отцы, а за ними русские отшельники дают завет: умом в сердце стоять, или: погрузить ум в глубину сердца. Это показывает, что «ум» не есть последняя глубина и последняя точка опоры»<sup>7</sup>. Философская разработка вопроса о «внутреннем» мире соединяется с проблемой «внутреннего» человека, литературоведческая же интерпретация опирается на такой способ построения характера как психологизм. Психологизм в литературе выступает свидетельством уже сложившегося и устоявшегося интереса к внутренней жизни личности, которого не могло быть, например, в поэтике аристотелевского типа, безразличной к психологии, «душе», внутреннему миру человека, так как в этой системе важна лишь мера овладения автором приемами профессионального мастерства. Интерес к внутреннему миру унаследовал от христианского миропонимания, эстетики Возрождения и мысли Просвещения идею контекстуальности осуществления личности, которая раскрывается, в том числе, и в художественном произведении, но при этом обязательно находится в связях с объективным миром человеческих и бытовых взаимоотношений.

Что касается «внутреннего» человека, то в силу метафоричности понятия, существования двух традиций – духовной и светской – определяющих изучение и содержание понятия, а также наличие смежных, устоявшихся в литературоведении терминов, таких как психологизм, внутренняя доминанта, внутренний мир, восходящее к романтизму словосочетание «внутренняя вселенная» затрудняют постановку и освоение проблемы «внутреннего человека», приводит в итоге к смешению явлений литературы, художественного текста, психоэтики и антропологии. Проблема «внутреннего человека» в русском литературном сознании тесно соприкасается с проблемой «внутреннего мира человека». Эта тема нашла отражение в ряде работ современных отечественных исследователей (В.П.Адрианова-Перетц, Е.Г.Эткинд<sup>8</sup>, В.А.Свительский<sup>9</sup>, В.В.Савельева<sup>10</sup>,

Е.М.Мелетинский<sup>11</sup>, Н.А.Нехлебаева<sup>12</sup>). Однако использованное в этих работах понятие «внутренний человек» в отличие от «внутреннего мира человека» не получило историко-литературного наполнения.

В 1958 году вышла работа «К вопросу об изображении «внутреннего человека» в русской литературе XI – XIV веков»<sup>13</sup>, в которой противоречиво раскрыто понимание «внутреннего человека» и отождествлено с ментальной и нравственной жизнью человека. Параллельно с понятием «внутренний человек» в ней как тождественные используются словосочетания: «психологические побуждения и переживания человека», «психология человека», «душевная жизнь человека», «душевное состояние». Очевидно, в таком контексте сложившийся еще в апостольских посланиях концептуальный для христианского мирозерцания образ «внутреннего человека» используется не в своем генетическом значении, а как метафора, обозначающая появление психологических мотивировок в создании художественного образа. «Внутренний человек», как явление, сформировавшееся в русской культуре в рамках художественного сознания, от такого смещенного видения выигрывает лишь отчасти.

Как отмечает в рецензии на книгу Е.Г.Эткинда «Внутренний человек» и внешняя

<sup>9</sup> *Свительский В.А.* Герой и его оценка в русской психологической прозе 60 – 70-х гг XIX века.: Автореф. дис.... док. филол. наук. – Воронеж: 1995.

<sup>10</sup> *Савельева В.В.* Художественная антропология. – Алматы: 1999.

<sup>11</sup> *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – М.: 1986. Понятие «внутренний» человек в этой монографии как таковое не исследуется, а используется для уяснения специфики романного жанра, которая, по мнению исследователя, состоит в открытии «внутреннего» человека. Поэтому средневековый роман делает предмет своего изображения конфликт человека и общества, открывает в герое «личность со своим душевным миром, так или иначе противостоящим социуму. Точка зрения Мелетинского опровергается Г.К.Косиковым в статье «К теории романа (роман средневековый и роман нового времени) // Проблема жанра в литературе Средневековья. – М.: 1994. – С. 45 – 87. Косиков утверждает, что теория Мелетинского приводит, во-первых, к модернизации средневекового романа, которому приписывается романная проблематика более поздних эпох, а во-вторых, заставляет четко отграничивать роман от эпоса.

<sup>12</sup> *Нехлебаева Н.А.* Творчество Дмитрия Ростовского в контексте русских литературных представлений о «внутреннем человеке» конца XVII – начала XVIII столетия: Дис.... канд. филол. наук. – Северодвинск: 2003.

<sup>13</sup> *Адрианова-Перетц В.П.* К вопросу об изображении «внутреннего человека» в русской литературе XI – XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI – XX веков. – М.;Л.: 1958. – С. 16.

<sup>7</sup> *Вышеславцев Б.П.* Что такое я сам? // Б.П.Вышеславцев. Вечное в русской философии. – Нью-Йорк: 1955 // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: [http://psylib.org.ua/books/\\_vyshe01.htm](http://psylib.org.ua/books/_vyshe01.htm) (13.03.2013).

<sup>8</sup> *Эткинд Е.Г.* «Внутренний человек» и внешняя речь. Очерки психоэтики русской литературы XVIII – XIX веков. – М.: 1998. – 446 с.

речь. Очерки психопоэтики русской литературы XVIII – XIX вв.» Кормилов<sup>14</sup>: «Исследование «внутреннего человека в русской литературе базируется на тексте, а не на контексте». С этим мнением нельзя не согласиться. Замкнутый на текстовом анализе подход, исключающий вопрос о генезисе понятия и его интерпретации в духовной литературе, не даёт возможности прояснить причины обращения к образу «внутреннего человека» европейской и русской мыслью и литературой в XVIII веке и тем более не затрагивает вопрос о связи в художественно сознании XVIII века концепции человека и темы бессмертия души.

В очерках психопоэтики Е.Г.Эткинд утверждает, что словосочетание «внутренний» человек возникло в конце XVIII века в работе предшественника немецких романтиков Жан-Поля Рихтера «Кампанская долина, или о бессмертии души», хотя очевидно, что хронологически более ранним источником учения о «внутреннем» человеке являются послания апостола Павла к коринфянам и римлянам:

*Второе послание к коринфянам, 4:16*

<sup>15</sup> Ибо все для вас, дабы обилие благодати тем большую во многих произвело благодарность во славу Божию.

<sup>16</sup> Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется

*Послание к римлянам, 7:22*

<sup>21</sup> Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое.

<sup>22</sup> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим;

<sup>23</sup> но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих.

<sup>24</sup> Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?

При исследовании концепции человека великого апостола язычников учеными<sup>15</sup> был подробно проанализирован лексический состав посланий и комплекс антропологических терминов, по их подсчетам ап. Павел употребляет следующие выражения: «сердце» (52 раза), «душа» (13 раз), «дух» (146 раз), «плоть» (91 раз), «ум» (21 раз), «совесть» (20 раз), привнося к тому же разделение человека на «внутреннего» и «внешнего». Исследователи сходятся в понимании: внешний человек, – это тело, плоть; внутренний: ум и сердце. В этом не может быть разногласий. В виду того, что в

Рим. VII, 22 – 23 «ум» и «внутренний человек» стоят один вместо другого, то можно их считать синонимами, или, во всяком случае, в тесном общении. Хотя такое мнение неоднородно. Например, Бультман в теологии Нового Завета сосредотачивается на исследовании посланий апостола Павла. С его точки зрения, слово *soma* не используется Павлом в духе греческого дуализма для обозначения тела, противопоставленного душе, напротив оно обозначает человека в его целостности. В таком ключе следует понимать *soma*, например, в следующих отрывках (Рим. 6.12, Рим 12.1, 2 Кор 10.10, 2 Кор 4.10). В доказательство своей мысли об использовании *soma* в значении не внешнего, но принадлежащего сущности человека, Бультман обращает внимание на употребление личного местоимения Я или его форм, соответствующих контексту (например, 1 Кор 13:3; 9:27; 7:4, Фил 1:20, Рим 12:1). Особенно важен для него и последователей его интерпретации параллелизм выражения «ваши члены», подразумевающего понятие *soma*, и «вы сами», утверждающий мысль «человека не имеет *soma*, он есть *soma*»<sup>16</sup>.

В 1 Кор 6.13 Павел заявляет, что тело не должно быть запятнано развратом – «тело же не для блуда», значит, он понимает, что тело является местом половой жизни, но стоит продолжить цитату «но для Господа, и Господь для тела», то *soma* явно меняет значение. Далее говорится «Бог и Господа воскресил и нас воскресит». В логике Бультмана, «нас» заменяет ожидаемое «тела ваши», что позволяет ему сделать вывод о значении *soma* равному Я, личности. Понятие *soma*, таким образом, может обозначать личность как целое, что эксплицирует следующую особенность антропологии ап. Павла, сформулированную Бультманом: «Человек есть *soma*, поскольку он может сделать себя объектом собственного действия или воспринимает себя самого субъектом какого-либо действия или состояния. Он может называться *soma*, поскольку обладает отношением к себе самому, может в определенном смысле дистанцироваться от себя самого...»<sup>17</sup>.

Точка зрения Бультмана последовательна, но с ее помощью затруднительно интерпретировать некоторые отрывки, в которых Павел рассуждает о теле. Например, разделение на внешнего человека, который «тлеет», и внутреннего, который «со дня на день обновляется». Бультман называл это различие внешнего и внутреннего человека нехарактерным для Павла и осуществленным под влиянием эллинистическо-гностицистического дуализма.

<sup>14</sup> Кормилов С. «Внутренний» человек в литературе // Вопросы литературы. – 2000. – №4. – С. 21.

<sup>15</sup> См. подр.: арх. Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. – М.: 1996.

<sup>16</sup> Бультман Р. Избранное. – М.: 2004. – С. 62.

<sup>17</sup> Там же. – С. 65.

Перечисленные отрывки (1 Кор 13:3; 9:27; 7:4, Фил 1:20, Рим 12:1), на анализе которых выстраивается понимание тела как синонима личности, представляются не совсем убедительными. В Новом завете в целом, Септуагинте и вне библейской литературы греческой античности предложенная интерпретация тела не находит опоры. Скорее *soma* обозначает физическую данность, Павел обращает внимание на тело, но не личность. Даже когда *soma* чередуется с личными местоимениями, оно именуется только телесную реальность. Так, выражение «в вашем теле» (Рим. 6.12) сопоставляется в следующем стихе с «не предавайте ваших членов» (Рим. 6.13). Эти отрывки не имеют никакого переносного смысла, а прямо указывают на телесное существование человека. Кроме того, в 17-ом стихе, Павел подчеркивает, что «послушание учение» происходит от сердца. Этот образ, бесспорно, относится к внутреннему человеку. Таким образом, использование личных местоимений, на комментировании которых в некотором смысле опиралась бульмановская интерпретация, не предполагает, что тело обозначает человека в целом. Такое словоупотребление указывает на вовлеченность человека во все, что происходит с его телом. Не стоит также недооценивать идею внутреннего человека, распространенную в тексте Нового завета и выраженную в образе сердца, души и внутреннего зрения.

Что касается не научно-исследовательской литературы, а корпуса комментариев раннехристианских и средневековых авторов и отцов церкви, то в этой традиции прочтения посланий ап. Павла сложилось следующее понимание «внутреннего» человека: «*внутренний человек* – разумная и восприимчивая душа, согласная с законом Божиим»<sup>18</sup> (Пелагий, Толкование на послании Павла); «доколе вы – сосуды глиняные, вы сначала должны быть разбиты тем жезлом, ... Тогда, когда внешний человек будет разрушен, а внутренний обновлен...»<sup>19</sup> (Августин Иппонский, Некоторые темы из Послания к Римлянам); «...дар не какой-то чуждый, не подложенный кем-то из внешних, тебе сопутствующих, но подлинно твой, который есть тот самый *внутренний человек*...»<sup>20</sup> (Григорий Нисский, О девстве).

В русском языковом сознании значение слова «внутренний» также вписывается в библейскую культурную парадигму. Все известные словари древнерусского языка регистри-

руют одно из значений слова «внутренний» как «духовный, приобщенный к вечности», «относящийся к духовному миру», «соответствующий правилам христианства». В ряде примеров слово «внутренний» используется в сочетании со словом «человек» и противопоставляется «внешнему» (телесному, плотскому). Например, Словарь русского языка XI – XVII вв. толкует значение сочетания «внутренний человек» как «духовная сущность человека». Здесь также есть противопоставление «внешнему человеку», который определяется как «внешняя, материальная, сущность человека; тело, плоть». Интересно, что Словарь русского языка XVIII века отмечает «нарастание употребительности» на протяжении XVIII века слова «внутренний» в приведенном здесь значении. Таким образом, уже в древнерусских памятниках встречается словосочетание «внутренний человек» с вполне сложившимся, устойчивым значением.

Основываясь на толкованиях и комментариях текста посланий, в которых упоминается «внутренний человек», можно утверждать, что это понятие осмысливается как потенциальная модель христианского совершенства человека; обобщенный образ индивидуальности, выстроенный на основе представлений о человеке как смысловом и аксиологическом целом. Для «внутреннего человека» характерен некоторый схематизм, заложенный в идеальном представлении о человеке и дающий набор устойчивых признаков индивидуальности, формирующий ее социально-культурный код. В то время как психологизм, напротив, «несовместим с рационалистической схематизацией внутреннего мира (антитеза страсти и долга у классицистов, чувствительности и холодности у сентименталистов)»<sup>21</sup>. В этом, видимо, состоит одно из отличий психологизма от изображения «внутреннего» человека, предстающего как идеал себя-для-других. С другой стороны, психологизм и «внутренний человек» сближаются функционально «не как формулы изображения человека, но лишь опорные точки его узнавания»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый Завет. Том VI: Послания к Римлянам. – Тверь: 2003. – С. 301.

<sup>19</sup> Там же. – С. 389.

<sup>20</sup> Там же. – С. 449.

<sup>21</sup> Хализев В.Е. Теория литературы. – М.: 1999. – С. 173.

<sup>22</sup> Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. – М.:1977. – С. 286.

**PSYCHOLOGICAL LOGIC AND «INNER» MAN: ON THE ISSUE  
OF THE INTERACTION OF CONCEPTS**

© 2013 O.E.Nezovibatko<sup>o</sup>

Samara State Academy of Social Sciences and Humanities

This paper is based on the inner man concept analysis which dates back to Apostle Paul's epistles. In the literature the inner man concept along with psychological logic functions as a regulating idea and reproduces the vision of ideal human being.

*Keywords:* psychological logic, «inner» man, Apostle Paul.

---

<sup>o</sup> *Olga Evgenyevna Nezovibatko, post-graduate student, chair of Russian, foreign literature and their teaching methodology.  
E-mail: [patremmolivocare@gmail.com](mailto:patremmolivocare@gmail.com)*