



Личность в контексте культуры

Арон Гуревич

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ: РЕАЛЬНАЯ ИЛИ ЛОЖНАЯ ПРОБЛЕМА?

Жаку Ле Гоффу посвящается

В поисках человеческой личности

Вопрос о существовании человеческой личности в средние века выдвигается в современной исторической науке в качестве одного из наиболее животрепещущих, но в то же время и наиболее спорных. Сам по себе этот вопрос отнюдь не нов, но до недавнего времени он, как правило, решался негативно. Считалось — и эта точка зрения все еще доминирует, — что о существовании личности и индивидуальности правомерно говорить, собственно, лишь начиная со времени Возрождения. Утверждения Ж. Мишле и Я. Буркхарда о «рождении мира и рождении человека» [1], каковое, по мнению этих ученых, произошло в XV в., все еще воспринимаются многими историками (если не их большинством) как непререкаемая догма.

Ретроспективный взгляд на европейское средневековье

То, что в эту переломную эпоху было сформировано новое понимание человека, бесспорно. Однако ретроспективный взгляд на более отдаленное прошлое, т.е. на Средневековье, вытекавший из этого категорического утверждения, вызывает ныне все возрастающие сомнения и возражения.

Скованность и косность средневекового человека

Каковы, собственно, основания, на которых зиждился этот тезис? Мыслители XIX столетия исходили из предпосылки, что история в целом являет нам картину постепенного и неуклонного прогресса, социального и культурного, кульминацией коего служит их собственное время. Ярчайшее и наиболее убедительное доказательство этой эволюции — как раз индивидуальность человека, освобождающегося от ограничений, коими он был опутан в предшествующую эпоху. Иными словами, вышеприведенная формула о рождении мира и человека по сути дела содержала в себе концепцию ни одного лишь Ренессанса, когда личность свободно разворачивает свои духовные возможности, но и Средневековья. В ретроспекции это последнее виделось в категориях застоя, неподвижности, косности и внутренней скованности субъекта. Согласно этой точке зрения человек Средневековья лишен индивидуальности, поскольку он был всесторонне подчинен традициям и правилам поведения, навязываемым ему сословными и кастовыми ограничениями.

К. Моррис: Рождение индивидуальность в XII веке

Сравнительно недавно эта концепция подверглась известным модификациям. К. Моррис [2] и некоторые другие медиевисты нашли возможным утверждать, что «рождение индивида» произошло не в пятнадцатом, а в двенадцатом веке. В это время интеллектуалы — поэты, богословы и иные *litterati*, усваивая опыт Античности, придерживались требования «познай самого себя», а «деловые люди» поднимавшихся в ту эпоху городов начинали по-новому осознавать свое место в обществе и ощущать себя не столько в качестве подданных, сколько как граждан [3].

В средневековой картине мира индивид формируется в недрах коллектива

Итак, «дата рождения» европейского индивида передвинулась в глубь Средневековья, однако первое тысячелетие христианской эры по-прежнему рисуется в тонах сословной связанности и скованности человеческого субъекта. По сути дела незывлемым остается тезис о поглощении индивида сельской общиной, ремесленным цехом, монастырской братией, сеньориально-вассальными связями. В средневековой картине мира индивид формируется всецело в недрах коллектива, сплоченной группы и сословия, так что коренные черты его психики и поведения определяются неизменно природой социума.

Люди иных эпох и цивилизаций «не хуже» и «не лучше» современного человека — они иные

Таким образом, сдвигается лишь дата рождения «Я», но человеческая индивидуальность остается продуктом прогрессивного развития последних нескольких веков всемирной истории. Создается впечатление, что многие историки все еще не осознали того, что идея прогрессивного развития, столь дорогая мыслителям XVIII—XIX столетий, изжила себя и давно уже лишилась права претендовать на роль формулы, определяющей ход истории. Но в таком случае, загадочен ответ на вопрос: представляет ли собой

современный человек венец и наиболее ценный и уникальный плод всемирной исторической эволюции? Размышления над судьбами рода человеческого скорее приводят к другому умозаключению. В недрах исторической антропологии, сравнительно нового направления гуманитарной мысли, обрел право гражданства тезис, согласно которому люди иных эпох и цивилизаций «не хуже» и «не лучше» нас, однако они — *иные*, нежели мы, обладают собственной картиной мира, своей, только им присущей системой ценностей и соответствующими ей системами поведения, коллективного и индивидуального. Увидеть эту «инаковость» — такова одна из важнейших задач исторической антропологии, которая отличается от предшествующих форм исторического познания тем, что стремится за внешними проявлениями разглядеть и осмыслить внутреннее содержание человека и, следовательно, понять импульсы и стимулы его деяний. Историк более не может довольствоваться реконструкцией явлений событийного ряда и пытается познать человека «изнутри».

Необходима реконструкция «картины мира»

Поэтому совершенно естественно, что в центр внимания исследователя выдвигается задача реконструкции картины мира, присущей людям изучаемой эпохи и тех ее модификаций, которые характерны для разных социальных групп.

Центром картины мира является человеческая личность

Что такое «картина мира»? Это — система координат, коими, по большей части неосознанно, руководствуется индивид. Спектр этих категорий сознания необозримо велик. Это и восприятие времени и пространства, и оценка жизни, смерти и возрастов человека, и категории добра и зла, греха и святости, чудес и природных явлений; социальная принадлежность, сословные различия, права и обязанности, имущественные статусы, включая понятия собственности, богатства и бедности — все это, в свою очередь, охватывается картиной мира. Перечень аспектов человеческого мировиденья поистине неисчерпаем, и вместо того, чтобы продолжать его, зададимся вопросом: что является центром, вокруг которого группируются все эти формы мировосприятия? Ведь они каким-то образом составляют всеобъемлющую, хотя и не лишенную противоречий систему. По моему убеждению, структурообразующее ядро этой системы — есть не что иное, как человеческая личность. В одних культурах личность обладает интенсивным самосознанием, тогда как в других — эта концентрация на собственном Его не выражена с такой же отчетливостью.

Индивидуализм европейского индивида нового времени

Европейский индивид Нового времени, естественно, воспринимает себя и присущий ему индивидуализм в качестве уникального и в высшей степени ценного конечного результата всемирно-исторического прогресса. Но не преподнес ли нам многообразный и в небольшой степени удручающий опыт последних двух-трех столетий

истории тягостных уроков смирения? Не правильнее ли было бы видеть в современной личности лишь одну из ипостасей человека? Речь идет, следовательно, не о «рождении» Я в эпоху «Ренессанса XII в.» либо в эпоху Ренессанса в собственном смысле, но о становлении особого типа личности — новоевропейской.

Дискуссии об индивидуальном самосознании

Историки, продолжая настаивать на тезисе о возникновении и утверждении индивидуального самосознания лишь в конце Средневековья либо в эпоху Возрождения, молчаливо исходят из предпосылки, согласно которой в предшествовавшие эпохи люди, по сути дела, обладали, собственно, лишь групповым или стадным сознанием. При таком подходе отрицают возможность серьезного обсуждения проблемы личности в средние века. «Нет человека, нет проблемы» — эту формулу, приписываемую создателю культа собственной личности, можно и перевернуть: нет проблемы, нет и человека. Действительно, поскольку до самого недавнего времени тезис об отсутствии личностного самосознания в средневековой Европе воспринимался как данность, то, как правило, не предпринималось серьезного исследования этой проблемы. Но каков будет результат, если мы все же, вопреки господствующей традиции, попытаемся всерьез обсудить проблему средневековой личности?

* * *

«Не блуждайте вовне, но войдите внутрь себя»

Августин

Сторонники оспариваемой здесь теории каким-то образом умудряются обходить молчанием тот факт, что наибольшее углубление мысли о человеческой индивидуальности имело место не в конце Средневековья, а на заре его. Гиппонский епископ Аврелий Августин в конце IV в. пишет «Исповедь», в которой проникновенно анализирует свой внутренний мир и коренные изменения в нем, продиктованные религиозными исканиями души, переходившей от язычества к истинной вере. Его мысли и поступки — суть свидетельства углубления в недра собственного Я. Описание Августином своего детства, отрочества и времени возмужания опирается на исследование таких аспектов личности, как память и время. Именно память цементирует связь времен, через которую проходит индивид и которая формирует его. Время в «Исповеди» — это уже не мера движения (как у Аристотеля) и не смена мировых эонов, — время Августина есть не что иное, как богатство внутреннего мира индивида, это время субъективное и, следовательно, личностное.

Рефлексия Августина на Бога и на себя

«Исповедь» представляет собой обращение Августина к Богу. Воля Творца воодушевляет и направляет путь индивида. Но, как замечает Августин, Господу и без его откровений ведомы все его помыслы и поступки. По существу же гиппонский епископ адресу-

ется к человеку, к своей пастве, ко всем людям, создавая высокий пример неуклонной и неустанной работы над богатством собственной души. Но совершенно очевидно, что в сознании автора «Исповеди» присутствует еще один адресат — это он сам. Именно поэтому он активизирует категории «память» и «время» как важнейшие средства самопознания.

Вскоре после завершения работы над «Исповедью» Августин создает другой труд — «О Граде Божьем». Если в первом случае он углубляется в собственный внутренний мир, то во втором им развернуты основы всемирной истории, и таким образом индивидуальная личность воспринимается на фоне всеобъемлющего общечеловеческого процесса, естественно, трактуемого как драма столкновения и взаимодействия Града Земного с Градом Божьим. Индивид, по Августину, — не изолированная единица, но участник этого мирового конфликта. Анализ человеческой личности есть неотъемлемая сторона августиновой философии истории.

* * *

Рефлексия аббата Гви-
бера Ножанского на
Бога и на себя

Откровения Августина в «Исповеди» (как и во многих иных его писаниях) были хорошо известны образованным людям Средневековья. Подражая ему, французский аббат Гвибер Ножанский (XII в.) в свою очередь предпринял попытку обрисовать свой жизненный путь, опять-таки постоянно обращаясь к Господу [4]. Но вот что любопытно: подробно остановившись в «De vita sua» на ранних годах своей жизни, на детстве и отрочестве, на своих отношениях с матерью и учителем, Гвибер, доведя повествование до момента избрания его настоятелем монастыря, как бы «теряет» самого себя: его «Я» почти без остатка растворяется в жизни монастырской братии.

Рефлексия ре-
флексии рознь

Различия между исповедями Аврелия Августина и Гвибера Ножанского обусловлены многими причинами. Гениальной и бесконечно богатой индивидуальности первого противостоит заурядность второго. Но это различие, несомненно, обусловлено также и тем, что мысль Гвибера и его интеллектуальный кругозор ограничены теми пределами, которые налагали на него принадлежность к монастырской братии и требования смирения монаха и служителя церкви, страшившегося греха гордыни — тягчайшего из всех смертных грехов. Можно предположить, что сдержанность и умолчания о собственном Его были в немалой степени порождены самоцензурой, каковая навязывалась не ему одному. Здесь уместно вспомнить о том, как отдаленный предшественник Гвибера Григорий епископ Турский, автор ряда сочинений исторического и агиографического содержания, каялся в своей необразованности и неспособности складно выразить собственные мысли

- и наблюдения. Формула смирения и самоуничужения была общепринята в среде образованных, но она вовсе не исключала того, что эти авторы высоко оценивали свои знания и способности.
- Рефлексия Петра . Но были и исключения. Около середины XII в. французский мыслитель и теолог Петр Абеляр [5], автор ряда сочинений, завоевавших ему право прославиться в качестве «отца схоластики», испытал, после серии конфликтов с церковными властями и иных невзгод, потребность сочинить своего рода автобиографию. Строго говоря, автобиографический жанр плохо вписывается в литературу той эпохи, система ценностей которой едва ли допускала сосредоточение автора на собственной личности. «История моих бедствий» [6] — это, точнее сказать, исповедь Абеляра, «утешительное послание», якобы написанное для его друга (скорее всего, вымышленного), подлинным же адресатом этой аполгии, как кажется, был он сам. Богатая злоключениями жизнь его побудила Абеляра описать их и тем самым дать отчет о собственном «Я» как самому себе, так и своим современникам и грядущим поколениям.
- Индивидуальные превосходства Петра Абеляра Из хроники своей жизни Абеляр вычлняет ряд эпизодов. Прежде всего, это его конфликты с другими теологами, которых, как он подчеркивает, он превосходил знаниями и талантом. Абеляр враждовал с такой могущественной фигурой, какой был Бернар Клервосский, добившийся его осуждения на двух церковных соборах за неортодоксальность взглядов, выраженных в трактате, который Абеляра вынудили собственной рукой бросить в костер. За теологическим конфликтом нетрудно разглядеть предельную психологическую несовместимость этих двух индивидуальностей. Абеляру, склонному все подвергать сомнению, довелось поспорить с монахами монастыря Сен-Дени, а впоследствии испытать на себе вражду монахов другого монастыря, в который он был сослан после папского осуждения.
- Плата за индивидуальность Ко всем этим злоключениям добавились беды иного рода. Абеляр, популярнейший магистр — учитель теологии, молодой поэт и любимец женщин, жестоко поплатился за любовную связь со своей ученицей Элоизой. Кастрация, коей он подвергся, оказала решающее воздействие на его психику и поведение. Вполне понятна, поэтому, та мрачность тонов, в которых он изображает в своей исповеди всю предшествовавшую жизнь, делая сугубый упор именно на истории своих бедствий. Как видим, он немало грешил, но «автобиография» его содержит не столько сожаления и раскаянья, каковых, казалось бы, следовало ожидать от монаха (он принял постриг вскоре после кастрации), сколько выражения плохо сдерживаемой гордыни.
- Центрация Абеляра на своей персоне В противоположность Августину или Гвиберу Ножанскому Абеляр не испытывает потребности обращаться к Творцу. В «Истории

моих бедствий» мы не найдем выражений сыновней любви к Создателю, и между Богом и поглощенным самим собой и собственными переживаниями Абельяром заметна дистанция, выдающая, помимо воли автора, его сосредоточенность на самом себе.

Позиция отчуждения и обособления

Этому одиночеству Абельяра пред лицом Бога, его известной отчужденности от Него соответствует обособленность его и от людей. Из других источников, упоминающих этого мыслителя, известно о его широкой популярности в качестве учителя богословия и философии; к холму Святой Женевьевы (в центре будущего Латинского квартала) в Париже стекалось множество молодежи из Франции и других стран Европы, жаждавшей услышать слово выдающегося магистра. У Абельяра были сторонники и покровители и при французском дворе, и в монашеской среде. Однако, читая «Историю моих бедствий», мы неизменно видим Абельяра одиноким и преследуемым. Помимо Элоизы, его возлюбленной, высоко образованной женщины, всецело преданной ему, не упомянут никто из его друзей, учеников и приверженцев. В своей исповеди-апологии Абельяр рисуется отщепенцем, на которого ополчился весь свет. Не представляла ли собой подобная манера самоизображения прием, с помощью которого с особой рельефностью выступала его неповторимая индивидуальность?

Настоятель Сугерий растворил аббатство Сен-Дени в собственной персоне

Абельяр, разумеется, был исключением, рядом с которым Средневековье вряд ли способно поставить какую-либо иную столь же яркую индивидуальность. Тем не менее, Абельяр — не единственное исключение. Достаточно вспомнить о Сугерии, настоятеле аббатства Сен-Дени [7]. Этот монах, выходец из низшего сословия, достигший высокого положения в силу своих талантов, учености и — прежде всего — организаторских способностей, предпринял перестройку Сен-Дени, монастыря, в котором хранились останки франкских и французских королей. Расширяя и украшая аббатство, Сугерий стремился упрочить его славу и влияние как религиозного центра всего королевства, укрепить его роль в политической жизни Франции. Но при этом аббат не забывал и о самом себе, и ряд монастырских витражей был украшен его изображениями. Исследователь деяний Сугерия Эрвин Панофски показал, что этот аббат был склонен «растворить» свое «Я» в собственном детище — монастыре. Но с таким же успехом можно высказать предположение, что он растворил монастырь в собственной персоне, поскольку увековечил в равной мере и аббатство Сен-Дени, и свою личность. Не приводило ли саморастворение индивида в его творении к самоутверждению?

Другие сочинения авторнографического жанра

Упомянутые выше авторы — французы XII века. Но было бы опрометчивым заключать, что только в это время и в этой стране со-

здалось культурные условия для появления сочинений автобиографического жанра. За неимением места я не упомянул здесь ряда других текстов, в большей или меньшей степени отмеченных печатью автобиографичности. Таковы писания крестителя Ирландии святого Патрика, галльского аристократа Паулина из Нолы, Ратхерия, епископа веронского, немецкого монаха Отлоха из Санкт-Эммерама, англо-нормандских сочинителей XII в. и некоторых других средневековых авторов.

Упорное своеволие монахов и послушников

Однако человеческая индивидуальность могла заявить о себе и в иной форме. В хрониках отдельных немецких монастырей сохранились любопытные упоминания о монахах и монастырских послушниках, которые вопреки ригористическим требованиям устава проявляли упорное своеволие, явно не испытывая желаний и не имея возможности вписаться в коллектив монахов. Подобных упоминаний немного, но авторы этих хроник, касающихся событий X—XI вв., далеко не всегда были в состоянии обойти молчанием случаи предельного индивидуализма такого рода «монахов».

Современные историки церкви подчас склонны видеть в монастырской братии психологически однородную и дисциплинированную группу, безусловно повинующуюся предписаниям старшего. В той мере, в какой нам иногда удается заглянуть в глубь монашеского мирка, мы находим в нем беспокойство, распри, в отдельных случаях доходящие до кровопролития или самоубийства. Стереотипность монашеских одеяний не должна скрывать от нас разнообразия психологических типов и индивидуальностей.

В 1215 г. IV Лютеранский собор предписал обязательную ежегодную исповедь

Не свидетельствует ли о сугубом внимании ко внутреннему миру человека введение в начале XIII столетия обязательной индивидуальной тайной исповеди каждого верующего?

1. *Буркхард Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996. С. 121.
2. *Morris C.* The Discovery of the Individual, 1050—1200. London, 1972.
3. *Ullman W.* The Individual and Society in the Middle Ages. Baltimore, 1966.
4. *Benton J.F.* The Personality of Guibert of Nogent // *Psychoanalytic Review*. 1970-71. Vol. 57. No. 4. P. 563—586; *Benton J.F.* Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent. N.Y., 1970.
5. *Clanchy M.T.* Abelard. A Medieval Life. Oxford, 1997.
6. *Петр Абеляр.* История моих бедствий. М., 1959.
7. *Abbot Suger.* On the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures. /Ed. E.Panofsky. Princeton, N.J., 1944.