

УДК 1(091)

Анатолий Станиславович Гагарин
доктор философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник отдела философии
Института философии и права УрО РАН
г. Екатеринбург. E-mail: Gagarin_a@mail.ru

ОДИНОЧЕСТВО КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятие «одиночество» рассматривается как экзистенциал, концентрирующий смысложизненную проблематику в аспекте феноменологической топике – в «точке» Я, окруженной личностными границами. Экзистенциал «одиночество» помогает постичь аутентичное «Я», выявить и организовать сущностные ценностные характеристики самости. Средневековая концепция одиночества переосмысляет опыт античного философского понимания его экзистенциальной проблемы и ветхозаветное отношение к одиночеству. В христианстве на первый план выдвигается уникальный опыт *Одинокого Богочеловека* – Иисуса Христа, указавшего ценой собственного экзистенциального трагического опыта путь преодоления одиночества, страха и смерти. Каждому человеку, априори пребывающему в поиске ответов на «вечные» экзистенциальные вопросы и приходящему к открытию Божественных Истин, предлагается следовать его примеру и выстроить жизнь от рождения до смерти под знаком опыта религиозного одиночества.

Ключевые слова: одиночество, феноменологическая топика, экзистенция, экзистенциал человеческого бытия, интенция, идентификация, самость, смысл жизни, мудрость, мудрец, смерть, страх, христианство, средневековая философия, Августин Аврелий, Абельяр, Фома Кемпийский.

Прежде чем перейти к анализу феномена одиночества в средневековой философии и культуре, необходимо дать его краткие характеристики. Одиночество – экзистенциал, концентрирующий смысложизненную проблематику в едином топосе (месте) – в «точке» Я, окруженной личностными границами. Этот экзистенциал содержит в качестве условий своего проявления: или 1) дистанцирование личности – свободное (*уединение*) и, соответственно, предполагающее в качестве результата закрепление и утверждение автономности личности; или же 2) вынужденное одиночество (*изоляция*). Одиночество – экзистенциал, позволяющий в регистре интимного (интенцированного на самого себя) переживания постичь собственную само-данность (произвести самоидентификацию с аутентичным Я) и организовать потенциальную и актуальную смысл содержательную (ценностную) самозаданность как сущность, самость. Одиночество есть способ выявления сущностных характеристик Я, самости [5, с. 372].

В аспекте феноменологической топике одиночество предполагает равную возможность всего спектра интерпретаций – от самоидентифика-

ции *Я* со смысловым центром, исторгающим интенциональные упорядочивающие потоки, до внешнего (навязанного извне) отождествления *Я* с неким «пустым местом», топосом негации, в котором *Я* теряет собственные смысложизненные характеристики и ценностные ориентации. Этот образ используется в традициях европейской ментальности, для которой «пустое место» предполагает место отсутствия чего-либо определенного, то есть место неопределенности, не-сущностную топику, тяготеющую к сжатию, утрате содержания и смысла.

Для античной философии человеческий идеал (*мудрец*) представал человеком, устремленным к прижизненной идентификации (полной или частичной) с Богом (божествами, Благом, Единым), человеком, окруженным друзьями или общественными, полисными структурами, отдаленным или приближенным к социально-политическим процессам. При этом внимание было обращено не на Бога, а на самого мудреца, как равноправного «партнера» Бога, в силу божественного происхождения мудрости. Бог – мудрец, а мудрость – божественна (но не наоборот). Поэтому античный *Человек Одинокий*, *Homo Solus* проявлялся в двух формах: 1) ощущающий одиночество как ущербность собственной самости, изъян, не позволяющий ему быть внутри жизни полиса или же быть другом, иметь дружеские связи, удерживающий от падения в одиночество. Этот человек или “дурной человек”, достойный участи изгоя, смертника, раба, то есть маргинал, либо как исключение (возможное в принципе для каждого человека) – человек мудрый, но обреченный неумолимым роком, как царь Эдип на, говоря инокультурно, «кармическую» плату за преступления рода; 2) *Homo Solus* – мудрец, стремящийся к достижению идентичности с Богом (иногда – достигающий в мистическом экстазе), беседующий с самим собой, а точнее – с божественной зоной (уровнем) *Я*.

Одиночество как уединение (или в нежелательном случае – *изоляция*) и здесь не является самоцелью или условием философской деятельности, поскольку аксиома «мудрец должен иметь друга» оказывается непреложной для античной ментальности. Постепенно одиночество как экзистенциал, становясь предметом философских размышлений античных мыслителей, утрачивает разрушительную силу и, соответственно, шлейф негативных оценок. Но одиночество в античности «допускается» (как экзистенциал) к человеку, во-первых, если он мудрец, во-вторых, если мудрец относится к одиночеству стоически, обладает внутренней свободой, дарованной в процессе идентификации с трансцендентным (Благом), выявления божественного родства мудреца с ним.

В античном сознании *мудрец* – единственный тип человека, сподобившийся до позитивной корреляции с одиночеством, экзистенциалом человеческого бытия, выступает как человек, *самодостаточный в собственной мудрости*, но все-таки не противопоставляющий себя всему миру (космосу): *атараксированный, апатичный, эвтюмичный, эвпатичный, автаркичный, аскетичный*, но не бесчеловечный; *тяготеющий к некоему желанному центру*, но сам – не центральный, не становящийся центром;

о-граничивающий себя, но не герметичный; отделенный от толпы и уединенный, но не изолированный от социума и не покинутый.

Средневековая презентация одиночества в отличие от античного подхода базируется на христианской интерпретации ветхозаветного отношения к одиночеству, которое прекрасно выражено в Книге Экклесиаста: «Человек одинокий, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца, и глаз его не насыщается богатством» (Кн. Эккл. 4:8). В противовес негативному *одиночеству-изоляции*, которое проявляется в состоянии *покинутости* и, соответственно, *появлению ощущения угнетенности*, то есть гнета чуждых, враждебных мыслей, чувств, Ветхий Завет содержит примеры другого одиночества – *одиночества-уединения*, необходимого для пребывания наедине с собой и с Богом (пророки Моисей, Илия). Этот тип одиночества выступает как продуктивный способ самопознания, основывающийся на принципе веры – признания Бога, указывающего путь спасения и установления постоянного диалога с ним. «Бог одиноких вводит в дом, освобождает узников от оков; а непокорные остаются в знойной пустыне» (Псалм. 67, 7).

Христианство, в особенности в Новом Завете, создает особую концепцию одиночества, переосмысляющую опыт античного философского понимания экзистенциальной проблемы одиночества и ветхозаветное отношение к одиночеству. Исходные посылки ее таковы. Все люди несмотря на постоянное, повседневное общение от рождения до смерти в своей душевной жизни пребывают в *глубоком и неизбывном одиночестве*, о котором предпочитают не думать или забывать. В христианстве на первый план выдвигается уникальный опыт *Одинокого Богочеловека* – Иисуса Христа, указавшего ценой собственного экзистенциального трагического опыта путь преодоления одиночества, страха и смерти. Каждому человеку, априори пребывающему в поиске ответов на «вечные» экзистенциальные вопросы и приходящему к открытию Божественных Истин, предлагается следовать его примеру и выстроить жизнь от рождения до смерти под знаком опыта религиозного одиночества. Апофеоз одиночества – одиночество Иисуса в Гефсиманском саду – избывается после разговора Христа с Богом, глубинного постижения собственного мессианства перед лицом неизбежного лишения свободы и неотвратимой смерти. *Одиночество-уединение* оказалось необходимым также и Павлу, получившего через Откровение тайну божественных истин, открывшего в себе миссию посланника Христа и ставшего *апостолом Павлом*.

В Новом Завете тема одиночества приобретает еще большее значение. Спасительная земная миссия Бога-Сына, Иисуса Христа, сама по себе несет черты драматического одиночества. И только искупительная смерть Христа размыкает круг предательств и непонимания со стороны людей. Не есть ли одиночество неизменный спутник жертвенности во благо ближнего? Обречен ли подвижник и мессия быть одиноким и иным быть не может? Эти вопросы витают над страницами Нового Завета. Предельно сконцентрированная на проблемах личной нравственности и веры, эта

часть Священного Писания содержит в себе послание о том, как можно и должно преодолеть земную разобщенность людей. Но достичь этого состояния мыслимо лишь в вере. В противном случае все земные узы, которые порой представляются весьма крепкими, распадутся. Иными словами, единство человека с человеком, согласно новозаветному христианскому учению, опосредовано Богом. В этом смысле только присутствие Бога может снять наше субстанциальное одиночество. (Позднее Ф. Ницше и Ж.П. Сартр, выдвинув концепцию мира без Бога, увидели в этом символ метафизического одиночества как извечного человеческого состояния.) Мир, лишенный трансцендентной поддержки, раскалывается на изолированные человеческие монады.

Говоря об «одиночестве» субъективного, самобытного и своеобразного человеческого *религиозного* опыта, следует понимать, что одиночество человеческого опыта означает не оторванность человека от Бога, а только его необходимую, первоначальную и исходную форму. Религиозный опыт «одиночек», потому что он приобретает в человеческой душе, изолированной по способу его земного бытия. Именно к одинокой самости человека, живущего «один-на-один с собой», обращается Бог. Русский философ И. Ильин, обобщая вековой опыт христианского мироосмысления, писал: «Человек конститутивно, то есть по самому устройству существа своего – одинок. Человек, всю жизнь «бегущий» от своего *конститутивного одиночества*, – остается по-прежнему одиноким и однажды с ужасом убедится в этом. Неприятие этого одиночества – есть признак малодушия. Приятие его – есть проявление духовного мужества и силы, есть условие религиозной зрелости, источник самостоятельности и целостного религиозного характера» [8, с. 48-49]. И. Ильин особо отмечает *нормативность* религиозного одиночества: оно *есть* всегда, но его следует осознать, принять, культивировать и дать ему верное наполнение. Поскольку настоящее обращение к Богу требует от человека душевной сосредоточенности и внутреннего объединения, то человек должен освобождаться от внешнего мирового множества (впечатлений, воздействий, вещей и людей), внутренне уходя в одиночество религиозного опыта.

Религиозное одиночество оформилось в первые периоды становления христианства – периоды гонений, вынужденной маргинальности, которая превращалась в культово-знаковую дистанцированность, превращавшую одиночество мучеников в «одиночество высшей ценности». Собственно, признание необходимости религиозного одиночества (уединения) прослеживается в средневековых философско-теологических трактатах, в культурной и исторической практике Средних веков.

Отметим, что рассматриваемый в данной статье период не включает собственно период Возрождения (до начала XIV – конца XVI в., первые десятилетия XVII в.: Англию, Испанию), поскольку это – предмет специального исследования. Помимо этого, необходимо дать несколько кратких пояснений. Первое – не погружаясь в дискуссию о периодизации Средних веков (в общих чертах – от падения Римской империи до Возрождения), общепризнанно

считающейся условной, отметим, что отношение к одиночеству складывалось и изменялось «внутри» процесса индивидуализации, формирования средневековой личности (вызвавшего с 60-х гг. конца прошлого века бурные дискуссии в среде медиевистов). Важной особенностью индивидуализации средневекового человека была его укорененность в корпоративный строй общества, «сословий», «призваний» (*ordo, vocatio*). Именно на эти социальные слои и группы, в которые был интегрирован человек того времени, обратили внимание историки школы «Анналов» и другие исследователи средневековой культуры. Дело в том, что наиболее доступные источники рефлексивного опыта человека Средневековья принадлежали перу богословов, мистиков, трубадуров, хронистов высшего рыцарства, художников, тогда как горожане (объединяющиеся в цехи и гильдии), купцы, крестьяне, светская аристократия, мелкое рыцарство, низшие слои духовенства оказались социальными «ипостасями» средневекового человека, укорененными в быт, чьи экзистенциальные рефлексии могли быть отражены только в так называемых *exempla* – притчах о жизни грешников и праведников или *visiones* – «видений» потустороннего мира (например «Книга искушений» и «Книга видений» Отлоха Сент-Эммерамского, 1013–1072). Эти «видения» подчас записывались со слов визионеров духовными лицами, как «Книга видений и наставлений» или «Откровения» Анжелы из Фолиньо (ок. 1218–1309).

Модель средневекового сознания (теологическая по сути) претерпела значительные изменения по сравнению с античной моделью. Ле Гофф отмечал, что в раннем Средневековье преобладал пессимистический взгляд на человеческую природу (человек изначально греховен и ничтожен перед Богом), тогда как в позднем Средневековье получила распространение более оптимистическая трактовка, основанная на идее создания человека по образу и подобию Творца и способности человека продолжить на земле процесс творения и спасти собственную душу. Историки даже выдвинули идею «Ренессанса XII века», выразившегося в интеллектуальном обновлении, развитии индивидуализма (Ч.Г. Хэскинс, У. Уллман, Р.В. Саузерн, К. Моррис, К. Брук) [6, с. 119-226].

Фундаментальной теологической категорией XII в. становится требование «подобия», подражания человека «образцам» – Христу, апостолам, патриархам, святым, церкви, часто до мельчайших подробностей. И процесс самоидентификации средневекового человека осуществлялся через воплощение образцов, примеров, рекомендуемых традицией, в том числе через выбор социальных ролей, предложенный средневековым обществом с зарождающейся конкуренцией. А. Гуревич, описывая постоянные сравнения авторами себя с героями античной и евангельской древности, подчеркивает, что в данных случаях индивид, прибегая к образцам, ставя себя в эти ситуации, использует самоуподобление как средство самоидентификации для осознания себя, формирования собственной личности [6, с. 272].

При этом существовали константные концепции человека: «человек-странник» (*Homo Viator*) – в прямом и переносном смысле, и «человек кающийся», организующий свой внутренний опыт с помощью исповеди. Эти

две концепции позволяли упорядочивать феноменологическую топикку средневекового мышления, определяемую представлениями человека о пространстве и времени как о *внешних* характеристиках бытия, а также *внутренних* параметрах духовного и душевного измерений.

Тяга к «*внутреннему человеку*» (*Homo Interior*), пестуемая прежде всего в церковно-монастырских коллективах, культивировалась с помощью исповеди как универсального инструмента самопознания перед лицом Бога, а также в мистицизме, зарождающемся автобиографическом жанре, попытках перейти от иконы к портрету, «очеловечиванию» Христа, любовной лирике, рыцарскому роману – веках развития интроспекции, доступной для духовных лиц и образованных мирян (К. Моррис [6, с. 31-33]). Ле Гофф выделял характерные черты средневековой психологии: осознание собственной греховности, туго сплетенное восприятие зримого и невидимого, вера в потусторонний мир и чудеса, постоянную дешифровку глубокого символизма мышления, веру в сны и видения, гремучую смесь иерархичности и мятежности в сознании [11].

Одиночество для средневекового человека представало как безусловно негативное экзистенциальное состояние, от которого следовало укрываться с помощью религиозных и философских защитных средств. Поскольку одиночество предполагало *оторванность/противопоставление* человека обществу, а для Средневековья обобщенно-индивидуальное выступало как акциденция, то есть нечто вторичное, случайное и брэнное в противоположность вечному и соборному, то герметизация индивидуального *Я* в границах собственной самости для Средневековья была совершенно нереальной. Человек Средневековья интегрирован в сословную структуру общества, и личностная самоидентификация неотделима от «вживления» в групповые социальные структуры. Одиночество возможно было лишь как средство, путь к трансформации конечного, ничтожного *Я* в «сосуд Абсолюта». Такая трансформация была возможна при условии глубочайшего внутреннего сосредоточения, погружения в себя и вслушивания в божественный голос, что осуществимо только в уединении.

Человеком, способным к подобной трансформации, в Средневековье выступал прежде всего **монах** и тем более **святой**, явившийся трансформацией античного **мудреца**. Человек, ставший святым, в древности – это духовный отец либо герой-рыцарь. Ле Гофф фиксирует переход от анонимности к личному авторству, а также эволюцию образа святого в сторону спиритуализации и индивидуализации. Во главу угла выдвигаются именно *подражание Христу*, а не дар творить чудеса. Сам Ле Гофф посвящает монографию Людовику Святому, в эпоху которого, по выражению Ле Гоффа, основные ценности с небес спустились на землю. Однако, как отмечает Ж.-К. Шмитт, полноценным субъектом, склонным к интроспекции, может быть назван именно монах, а не рыцарь, стремящийся выделиться в рамках своей социальной группы личными доблестями и подвигами [6, с. 43].

В отличие от античности в средневековье мудрец (монах, святой) рассматривался (как и всякий человек) существом тварным, сотворенным Богом,

греховным по природе и происхождению своему, изначально (доутробно) подчиненным (*под-чиненным*, находящимся «под божественным чином»), и одновременно как человек, отмеченный божественной печатью мудрости. Вместе с тем каждый рефлексирующий средневековый человек на всех этажах бытия – *профанном, сакральном, интеллектуальном* (укореняющемся в средневековой культуре в качестве посредника между первым и вторым бытийными этажами) осознавал себя прежде всего в качестве *Божьего творения*, поставленного в **центр** мироздания (согласно античной геоцентрической концепции о тождестве макрокосма и микрокосма), и трагически переживающего свое утраченное в грехе богоподобие (которое мучительно восстанавливается благочестивой, богоподобной жизнью). Осознавал он также абсолютную свободу волящего существа и свое ничтожество, тленность, смертность, конечность, неспособность *стать и быть* уготованным ему свыше **центром**, преодолеваемые воспроизводящейся экзистирующей интенцией к трансцендентному – по образу и подобию Сына Божьего.

Личность средневековой философии (и культуры в целом) – это не разрывающий миропорядок субъект, а «*средний человек*», некий символ – сгущение семьи, рода, человечества [12, с. 15]. Л.П. Карсавин полагал, что влияние Августина заключалось не в том, что его идеи были усвоены учениками или опровергнуты оппонентами, а в том, что подобная личность была «типической, или симфонической личностью», выражением *среднего человека* [10, с. 15].

Христианская парадигма взаимоотношений человека, мира и Бога, включавшая в себя преодоление в вере (как в средстве и в процессе) субстанциального одиночества, получила развитие в философии Августина, во многом предопределившего Реформацию христианства Лютером. Антропология Августина основывалась на четырех главных постулатах: а) творение (источник оптимизма), б) грехопадение (источник пессимизма), в) искупление (жизнь как она есть), г) воскресение (чудо и оптимизм). Причем именно первородный грех становится причиной сознания человеком своей телесности и обособленности от другого человека. Из *существа смертного* человек вследствие грехопадения превратился в *существо умирающее* – умирающее *постоянно*, идущее к смерти, предчувствующее ее и страшящееся конца. Однако тезисы Августина проникнуты неизбывным оптимизмом, поэтому в конечности человеческого бытия нет ничего трагического, ибо в итоге человек воссоединяется с Богом в «Граде Небесном», преодолевая собственную телесность. Но *умирание*, то есть постоянное переживание своей смертности, есть наипошлейшая земная пытка. Исходный экзистенциальный посыл Августина состоит в том, что человеческая душа, изначально беспризорная, не нашедшая Бога («призора»), поначалу не знает, откуда пришел человек и куда идет – «в *смертную жизнь* или *жизненную смерть*».

Главная причина одиночества, полагает Августин, заключена в телесности, раскрывшейся человеку в результате грехопадения как тайна, которую душа человека может быть узнает, когда оставит это тело – «мрачную темницу».

Трактат «Исповедь» (400 г.) отца церкви, африканского епископа Аврелия Августина (Блаженного, 354–430 гг.), созданный на рубеже античности и Средневековья, стал отражением опыта общения *с самим собой как с другим* (и *с другим как с собой*) и созидания самого себя, протекающих под знаком диалога с Богом [2, с. 15]. В христианстве исповедальность является главным принципом богочеловеческого диалога, а исповедь выступает идеальной нормой общения в миру, в особенности после IV Латеранского собора (1215 г.), обязавшего каждого христианина исповедоваться не реже одного раза в год. У средневековых авторов исповедальность текстов направлена на использование ярких, впечатляющих эпизодов собственной жизни как назидательных примеров (*exempla*), доказывающих божественную Истину с помощью искренней, уединенной исповеди. В ней саморефлексия выступает именно как средство, посредующее звено в вертикальном движении интроспекторов к Богу как надличностному целому.

Согласно Августину, несчастная, *одинокая* человеческая душа поистине *одинока* в этом подлунном мире, так как Августин отвергает метемпсихоз души и существование «растительной» и «животной» душ. Он полагает, что есть только человеческая душа, сотворенная Богом перед рождением человека из «ничего» как вечная, непространственная, неделимая, но имеющая способности (разум, волю и память). Августин увязывает счастье с любовью к Богу и знанием Бога. Несчастливая душа – это душа, скованная любовью к тому, что смертно. И это несчастье существует потенциально, еще до утрат, потерь и последующего разрыва души («Исповедь». Кн. 4, VI, II). Несчастный человек, по Августину – это человек, знающий все, но не знающий Бога, и блажен тот, кто знает Бога, даже если он не знает ничего другого («Исповедь». Кн. 5, IV, 7).

Поэтому истинная философия, пишет Августин, опираясь на священное Писание – это «благочестие», исповедание Бога, а не философия «по стихиям мира», не проповедование мирского знания (Иов. 28:28; 2 Кор. 2:16). Держась божественного порядка, *устремляясь к единому*, душа прежде всего *изучает саму себя* («О порядке». Гл. XV, III). В «Исповеди» Августин применяет к самому себе модель экзистенциального самоанализа и обосновывает средневековый жанр *soliloquia*, «*одиноких бесед с самим собой*». Основы этого жанра встречались в античных (Овидий, Иосиф Флавий) и особенно в стоических автобиографиях – «*консоляциях*» (*утешениях*), письмах Сенеки, в размышлениях Марка Аврелия. Августин также формирует теоретические принципы *интроспекции* (предвосхищая Р. Декарта), задает параметры исповедального мироощущения. Исповедь для него является экзистенциальной, духовно-нравственной практикой самосознания – личное потаенное (тайна) в процессе таинства покаяния получает освобождение от греха, отсылаясь к догреховной Вышней Тайне и обретая взыскуемую идентичность целостного самобытия перед лицом Бога.

В трактовке сознания Августин следует античным представлениям о познании как *уподоблении* – подобное познается подобным. При этом он

уточняет, что душа при познании «идеализирует» (возвышает) низшие объекты (чувственные вещи), и «идеализируется» сама, стремясь к познанию высших объектов, Бога. Но при самопознании осознание субъектом самого себя не есть «*приятие в себе*» (восприятие), а есть результат прямого видения, всеобъемлющего созерцания всего содержания субъективности. И сами человеческие состояния (сомнение, заблуждение) есть залог сознания и уверенности в истинном и собственном существовании. Августин стремится преодолеть притяжение, «искушение» профанного, говорить только от своего имени и таким образом уподобляться глупцу. Поэтому он уходит от глупости «*своезнания*» в сакральное, божественно-высшее.

Но экзистенциальный парадокс заключается в том, что «*внешним человеком*» Бог не постигаем, ибо Он – не субъект-тело, пусть даже и «огромное светящееся тело». А человек – не «обломок тела», как полагали критикуемые Августином античные философы. Такие определения – «предел извращенности», восклицает Августин («*Исповедь*». Кн. 4, XIV, 31). Бога можно постичь, возвращаясь к самому себе только под руководством Бога, «самые глубины свои» увидеть «*внутренним чувством*» (генезис платоновско-плотиновского термина), то есть «*оком души*», являющимся как бы «*главой нашей души*» (Кн. 7, X, 16). Это око, пусть и слабое, видит Божественный Свет, разгорающийся «над разумом моим», высший свет, ибо Он создал человека. «Кто узнал Истину, узнал и этот Свет, а кто узнал Его, узнал вечность» (Кн. 7, XIV, 16). Августин проводит параллель со Светом, который видят библейские Моисей, Товит, Исаак, Иаков. «*Внутренний человек*», «*homo interior*» Августина одержим метафизическим беспокойством, погружен в тайники собственной самости и ведом высшим законом, укорененным в собственное сердце – Законом Божьим.

Необходимым условием самопознания оказывается **одиночество** – как *внешнее* (уединение), так и *внутреннее* (дистанцированное от всех акциденций самостное погружение в себя). В «Исповеди» говорится о знаменательном событии, приведшем Августина в лоно христианства, когда «глубокое размышление извлекло из тайных пропастей и собрало «перед очами сердца моего» всю нищету мою» («*Исповедь*». Кн. 8, XII.). И если поначалу, в смятенном состоянии присутствие друга Алипия, как описывает Августин, «не нарушало моего уединения» и помогало пребывать в сердечной смуте, но душа пока еще страдает «*болезнью души*» – душа не может приказать самой себе, поскольку она не испытывает сильного желания, приказывает себе не от всей полноты, ибо человек *разделен в самом себе против своей воли и борется с собой*. Отметим здесь мотив двойничества, столь любимый всеми авторами, тяготеющими к экзистенциальной тематике и стилю мышления. И для того чтобы целиком излиться и выговориться, Августин полностью уединился – «*одиночество, по-моему, подходило больше, чтобы предаться такому плачу*». Именно в таком состоянии Августин слышит голос, призывающий его открыть и читать Библию. И прочтенные слова апостола Павла принесли «покой и свет, разрушив мрак сомнений» («*Исповедь*». Кн. 8, VIII, XII).

Топология религиозно-экзистенциального познания у Августина хорошо описана в резюме С. Франка: «Не иди во вне, говорил тот же Блаженный Августин, – иди *во внутрь самого себя*; и когда ты *внутри* обретешь себя *ограниченным*, перешагни *через самого себя!*» [18, с. 543]. Экзистенциальная топика Августина, как он сам отмечает, предопределена Богом и связана с трактовкой *памяти* как характеристики «внутреннего человека», содержащей истину, некие потенциальные мысли, актуализируемые через *припоминание*, так как душа – средоточие всех времен в настоящем. *Настоящее-прошлое* открывается через память, *настоящее-настоящее* – через непосредственное созерцание, *настоящее-будущее* – через ожидания, чаяния. (Точности ради, отметим существенное различие *припоминания* у Августина (как вспоминание Бога) и *припоминания-анамнезиса* у Платона (память о прежних состояниях души).

Человек может отдаляться и отречься от себя и опять возвращаться к себе, «как будто он – *другой и в другом месте*», поэтому человек ищет именно «у себя», в себе. Экзистенциальная топика Августина Аврелия не приемлет пространственных трактовок Бога и души. Августин не нашел Бога *вне, за пределами своей (и человеческой) памяти*, но сколько бы не бродил Августин по «лабиринтам» памяти, он так и не обнаружил «убежища», «святилища» Бога в какой-либо части памяти. Более того, он пишет: «Я вошел в обитель самой души моей, которая имеется для нее в моей памяти, ибо и себя самое помнит душа, но и там Тебя не было». Все потому, что Бог – это не телесный образ, не душевное состояние радости, горя, желания, страха, воспоминания, забывания. *Бог – это сама душа, Он удостоивает память чести быть жилищем Бога со дня познания Бога.* «И зачем я себя спрашиваю, в каком месте ее Ты живешь, как будто там есть места». Бог живет в памяти, потому что человек (сам Августин) помнит Бога со дня познания Бога и находит Бога в памяти, *вспоминая Бога («Исповедь». Кн. 10, XXV, 36).*

В памяти заключено все, но оно не осознается и не мыслится. Истина предстает как негасимый Божественный свет, озаряющий память изнутри ее самой, и память припоминает и представляет *прошедшее в настоящем* (это и есть «учение»). *Озарение* (августиновский «иллюминизм» Бога) мистически-трансцендентно, оно снисходит непредсказуемо, но только на человека, радующего об этом. Это – иррациональная благодать, акт божественного воления. Но этот акт является ответом на проявление личной воли человека. Акт воли должен предшествовать акту знания. Обращение Августина в христианскую веру было именно *актом воли, а не разума*. Воля автономна по отношению к разуму. Однако человек не волен в своей вере, она – «дар Бога», и спасение души – в вере и любви к Богу. И сама вера в Бога непостижимым для самого человека образом также предопределена богоизбранностью к спасению, Божьим произволом.

Как объясняет Августин в трактате «О свободном выборе», Богом следует называть не то, по сравнению с чем мой разум есть нечто низшее, а то, «*выше чего ничего нет*». Бог – сама неизменность и неизменчивость, то есть вечность. Постигание Бога возможно в следующей последовательно-

сти: а) помысливание тела как смертного, земного, подверженного порче, с последующим его отвержением; б) помысливание других тел, небесных тел, и последующее минование и отвержение их не телом, а умом; в) затем следует отринуть и сам дух, рассматривающий все это, различающий, распознающий и взвешивающий на весах мудрости. При этом нужно отринуть, предварительно сравнив его с плотью, ибо дух *изменчив* (забывчив, избирателен, склонен то к греху, то к праведности), хотя он и лучше всякого тела. И наконец: г) необходимо миновать свой дух, и излить свою душу, дабы достичь Бога, о котором сказано: «Где Бог мой?» (*Псалм. 41.4*).

«Христианский сократизм» Августина (Э. Жильсон) основан на безусловном приоритете экзистенциального опыта «внутреннего чувства», самосознания эмпирического Я (души и тела) перед познанием мира внешнего. Опыт постижения самости и ее божественного «наполнения», содержания складывался из осознания актов воления и свободы воли. Приказывает душе именно *воля*, поскольку «она одна и себе тождественна». И если приказ не исполняется (как это наблюдалось в описанном выше состоянии Августина), значит, такая воля не целостна. Августин прочувственно называет экзистенциальное, амбивалентное состояние, когда душа одновременно желает и не желает, «*болезнью души*»; «душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка» («*Исповедь*». Кн. 8, IX, 21). Это мучительное состояние вызвано *разделением «в самом себе»* против собственной воли. Августин спорит с «суесловами и соблазнителями», утверждавшими, что в человеке живут две души двух природ – добрая и злая (зло – это не субстанция, согласно Августину). И «*ветхий человек*» (человек плотский) и «*новый человек*» (человек духовный), которые борются в душе человека – это **один и тот же (одно и то же?) Я**.

Эта амбивалентность и является воплощением наказания, созданного не самим человеком, а «грехом, обитающим во мне» (*Псалм. 29:12*), следствием кары Адаму за проявление «вольной воли» («я ведь был сыном Адама» – резюмирует Августин). Будучи свободной личностью, созданной таковой Богом, человек осуществляет нравственный выбор и несет воздаяние за него. Выбор в пользу добра или в пользу зла – есть внутренняя борьба разделенной души, столкновение противоположных интенций души (*intentio* как термин возникает именно в то время). Но это не спор двух волей, не борьба двух душ; это – неполнота, *нецелостность* воли, греховная «болезнь души».

Монах Пелагий (ок. 360 г. – после 418 г.), выступивший против положения Августина о предопределении и благодати для избранных, утверждал, что свободная воля человека способна уберечься без божественной благодати, отклониться от зла и творить добро, а впоследствии достичь загробного спасения. В этом споре, как известно, победил Августин, полагавший, что Иисус искупил своей жертвой грехи только тех, кто избран к спасению, и его победу закрепил III Вселенский собор в Эфесе (431 г.). Поэтому в споре Рабана Мавра и Готшалка о примате предопределения и благодати церковь поддержала именно Рабана Мавра, утверждавшего

го, что человек, обладающий свободой воли, может обрести спасение волей Божьей и богоугодными делами, предписываемыми церковью – посредником Бога на земле. Готшалк опираясь на концепцию Августина о предопределении (человек предопределен ко злу греховной природой, но не предопределен к добру, и должен интенцировать волю к добру) попытался ее модернизировать, введя фаталистический мотив в эту идею предопределения душ к спасению или гибели.

Спор вспыхнет с новой силой в XIV в. Вообще, определение «пелагианец» осталось в истории религии, философии и культуры как нарицательное, обозначающее тех, кто настаивает на тезисе о свободе воли как высшем даре Бога человеку (в наше время этого «титла» удостоился Гейяр де Шарден). Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 г. – ок. 877 г.) в книге «О божественном предопределении» (ок. 851 г.), осужденной церковью, как и трактат Готшалка, исходил из противоположного (чем у Готшалка) тезиса. Бог, будучи началом, источником добра, может предопределить человека только к добру. И это истинное предопределение человека к свободе, ибо человек, имея от Бога разумную волю, может свободно выбирать движение желанное, разумное, свободное, произвольное.

Феноменологическая топика в христианстве раннего средневековья обретает зримые очертания в созданиях душевной и духовной архитектуры – это «сокровенное домоустройство» внутри самого себя. Люди называются «домочадцами у бога»: Христос – сын в доме Бога, Дом Бога – это верующие (*Евр. 3:6; I Тим 3:15*). Человек свободно выбирает «созидание в себе храма» и, очистившись от «адамова наследства», становится праведником, живет «по духу». В конце пути духовного человека ожидает вечная жизнь. Или же человек «роет в себе могилу», падает духом и живет только в грехе, «по плоти», что ведет его к *внутренней, настоящей «вечной смерти»*. Воля Божья предписывает человеку полюса притяжения и отталкивания – держаться мира горнего, удаляться от мира дольнего (то есть умирать для этого мира), очищая «чистотой сердца» внутренне око, способное видеть Бога. Путешествие в Град Божий начинается *внутри (изнутри) самого человека*. Августин считал, что для уразумения воли божьей необходимо иметь 7 условий: *Страх Божий, дух благочестия, степень знания, степень силы (крепости), совет милосердия, чистоту сердца, мудрость* [3, с. 142-143].

Иоанн Кассиан (330/360–431/435 гг.), настоятель Вифлеемского монастыря, по просьбе иерархов и настоятелей обобщивший опыт восточного подвижничества, в сочинении «*О постанвлении киновитя*» («*Regula Cassiani*»), ставшим руководством для монашества Западной Европы, писал, что царство Божие, небесное царство, находящееся за пределами земного мира, обретается лишь с «*чистотой сердца*». Искомая «*чистота сердца*» как назначение жизни достигается монахом через три стадии: 1) *отречение от мира* (уход в монастырь); 2) *отречение от прежних телесных и душевных нравов и страстей* (практическая стадия монастырской жизни); 3) *отречение ума от видимого и созерцание будущего и невидимого* (созерцательный этап). Такой монашеский путь схож с восточ-

ной духовной практикой индийских школ йоги, буддизма, джайнизма. Кассиан вторит Августину и святому Писанию (*Притч. 1:7*), акцентируя внимание на том, что начало нашего спасения и премудрости есть *Страх Господень*, от которого рождается спасительное «*сокрушение сердечное*», а от него – отречение от мира («нищета» и презрение всех стяжаний»), а от «нищеты» – смирение, от смирения – умерщвление воли. А от этого истребаются все пороки, затем плодятся добродетели. При возрастании добродетелей приобретает чистота сердца, а уже чистотой сердца приобретает «совершенство апостольской любви» [9, с. 210-211].

Смыслообразующим стержнем сознания западного средневекового человека было именно то, что *пребывает в неизменности*, а не то, что подлежит изменениям. Потребность в ощущении своего бытия как неизменной сущности в сопричастности вечности делало *время спасения* главным для человека. Надежда заслужить небесное блаженство, вознесение на небо побуждала к бегству от мира (*fuga mundi*). В христианском обществе после признания государством новой веры наиболее требовательные к себе люди стали с IV в. выражать неприятие мира уходом в пустыню по примеру восточных и египетских отшельников. Презрение к миру (*contemptus mundi*), как свидетельствует Ж. Ле Гофф, стало одной из главных тем средневековой культуры: в образцах теологической литературы – в трактате папы Иннокентия III «О презрении к миру»; в поэзии – в персонализации мирской суетности, образе «*Frau Welt*», «соблазнительной сзади и отвратительной спереди» [11, с. 173].

Из двух течений отшельничества – *уединения в пустыне*, по примеру св. Антония, и общинного, *кеновийного* объединения, по примеру обители св. Пахомия (монастырь по типу общежития с общими трапезами и работами), наибольшим почитанием среди христиан было именно уединенное отшельничество. И белое, и черное монашество, и клирики, живущие в миру, слились в нем в сознании средневекового человека в единый образ обмирщенного, связанного церковной регламентацией, растлевающего христианские идеалы праведника. Отшельничество келейного типа было промежуточным вариантом. Одинокий отшельник воплощал идеал пустычника, был образцом праведности, свободной религиозной жизни, исповедником и наставником, к которому обращались и странствующие рыцари, и отягощенные виной любовники (Тристан и Изольда). Отшельник как маргинальная личность, религиозный анархист стал символом магической силы и страннической жизни. Отшельник с посохом, босой, в одежде из шкур вошел в литературу образом, воплощавшим беспокойство общества, которое в условиях экономического подъема с его противоречиями искало убежища в одиночестве, открытом, впрочем, миру с его проблемами. Отшельники представлялись человеку Средневековья истинными хранителями христианских ценностей, которым могли изменять священники, и потому пустычники нередко превращались в странствующих проповедников – возмутителей спокойствия, идейных вдохновителей и предводителей бунтовщиков. И хотя это вызывало возмущение некоторых критиков

и обвинения в «лжеотшельничестве» (Пайен Болотен, Ив де Шартр), переход от затворничества к публичным проповедям был лишь сменой внешних оболочек, воплощений бунта самоотречения против несправедного мира, погрязшего в грехе. Одиноким, молчаливым или страстно проповедующим пустынножителем, странником – подобный человек воспринимался наделенным магической силой, силой спасения, напоминая о св. Антонии, победившем дьявольские соблазны, и о св. Иоанне Крестителе, «основателе отшельнического спиритуализма».

Поскольку отшельничество удел избранных, достижение этого идеала спасения для остального мира возможно было в символической форме: облачиться на пороге смерти в монашеское одеяние, чтобы обрести отшельническое совершенство. Удаление от мира в пустыне – важная тема эпических песен и *exempla* – поучительных рассказов о рыцарях, о богатых купцах, простолюдинах, которые, почувствовав приближение смерти, предавали себя полностью воле Бога и основывали монастыри или готовили монашеские одежды. Для тех, кто не был способен к покаянию подобного рода, оставалось щедрое милосердие, благотворительность, дарение церквям (особенно для ростовщиков – наигреховной профессии). Завещание становится в эти времена пропуском на небеса. Эта жажда спасения, страх перед адом проистекали от страха перед сокрушением средневекового феноменологического-топологического представления о незыблемом порядке (начало и конец, граница и середина), от страха перед нарушением очерченных границ конечного мира, обреченного в скором времени, дряхлеющего не по дням, а по часам, на конец света.

Средневековые *exempla* XII в. – поучительные рассказы-притчи о кончине грешника или праведника свидетельствуют: «Человек не умирает в одиночестве». Смерть наедине с самим собой упоминается в источниках крайне редко, человек умирает всегда в окружении людей, которые не просто играют роль свидетелей перехода в мир иной, а представляют общность для того, чтобы умирающий не прерывал связи с родными или монашеским братством и после смерти не оставался в одиночестве в загробном мире. Процесс обживания внешних границ географического и социального пространств средневековым человеком, утверждение превосходства человека над природой сопровождалось погружением в глубины собственного Я с последующей сильной рефлексией.

Превращение вопросов схоластики в дилеммы самосознания явилось результатом сдвигов в «коллективном ментальном» (Альфонс Дюпрон). Выразителем этих тенденций стал Пьер Абеляр (1079–1142), автор знаменитых трактатов «Познай самого себя» («*Scito te ipsum*»), «Да и Нет» («*Sic et Not*»), автобиографической «Истории моих бедствий» («*Historia calamitatum mearum*»). Абелярова этика, по наблюдению С.С. Неретиной, называлась «Познай самого себя», себя – не как сократического **полисного** человека, а как **особого**, отличного, вот этого, стоящего перед Богом человека, ему причащающегося. Поэтому этика, способствуя богопознанию, сама входила в состав теологии [13, с. 69]. Абеляр, по опреде-

лению Э. Панофски «был гением, но гением того параноического склада, который отталкивает своей непримиримостью и высокомерием; его вечная подозрительность и боязнь воображаемых заговоров, направленных против него, приводят в конце концов к вполне реальным преследованиям; чувство признательности кому-либо всегда действуют на него угнетающе, а чувство благодарности всегда превращается в обиду и недоброжелательность» [15, с. 97].

Кристофер Брук так характеризует Абеяра: «Как это бывает с людьми больших способностей и сильного характера, в нем совмещалось сразу несколько человек» [4, с. 143]. Это – и теолог, и философ, и моралист, и обольститель. В переписке Абеяра и его возлюбленной Элоизой, будущей настоятельницей монастыря, содержится глубинный страстный самоанализ, беспрецедентный для всего периода Средневековья. Судьба и творчество Абеяра – удивительная по экспрессии и экзистенциальному, трагедийному накалу история мятежного и смиренного бытия духа, облеченного в тело, духа, обуянного любознанием и гордыней. История абеяровых бедствий – история исцеления, по его словам, «божественным милосердием, помимо моей воли» от болезней – от сластолюбия и гордости лишением средств удовлетворения и самих предметов гордости. Личный опыт Абеяра дает ему основания определить зло как согласие воли на заведомо дурной преступный греховный поступок, как одобрение дурной склонности. Человек, совершая зло (грех), заглушает голос совести в себе.

Показателен в своей насыщенности противоречивыми мотивами пассаж в «Истории...», следующий сразу после оскотления Абеяра – жалость к себе, сожаление об уничтожении громкой славы «слепым случаем» перемежаются признанием справедливости кары, «суда Божьего в той части моего тела, коей я спрашивал», горечью и унынием от стыда и позора [1, с. 272-273]. Поэтому и превращение Абеяра из «философа для людей» в «истинного философа для Бога» носило вынужденный характер и имело неискоренимый оттенок горделивости и жажды славы, желания посрамить хулителей и оппонентов. Уединение в пустыне после собора, на котором Абеяр вынужден был совершить духовное аутодафе (сжечь свой трактат), опять-таки было вынужденным, хотя Абеяр и сравнивает себя с «древними философами» (пифагорейцами, Платоном, Диогеном), с монахами. Абеяр рассматривает *уединение-одиночество* как возможность спасительной герметизации, предохраняющей от вторжения искусительных пороков, от утраты свободы души и от самой смерти – «закрывать ворота и окна очей». Здесь Абеяр цитирует Иеронима (2 Кн. «Против Новиниана): «Пороки входят в душу через три чувства, как бы чрез окна») и добавляет: «*Через окна наши вошла смерть*». Но даже в отшельничестве Абеяра, обуяемый гордыней, размышляет о собственной славе и о недругах и их всепроникающей зависти: «Итак, телесно я скрывался в упомянутом выше месте, но слава моя распространялась по всему свету, уподобляясь тому, что поэтический вымысел называет эхом, имеющим множество

голосов, но ничего материального» [1, с. 285]. Здесь предстает живой образ отшельника-учителя, которого никто не смог оскотить духовно.

Опасаясь преследования, Абельяр бежит в Бретань, в монастырь св. Гильдазия Рюиского, в «область варварскую», откуда он и взывает к Богу, «от конца земли в унынии сердца моего» [1, с. 286]. Во враждебном окружении (внутри монастыря и вне его) Абельяр укоряет себя за то, что вводит себя в *полное одиночество*: «желая избегнуть угроз, я очутился в явной опасности». Он применяет к себе слова апостола: «Извне нападения, внутри – страхи». Отношение Абельяра к экзистенциалу одиночеству амбивалентно: это неспособность определиться с предпочтениями, феноменологическое метание от желания одиночества-уединения к страху «полного одиночества», коллапсирующей герметизации. Это одиночество в толпе, страх одинокого человека, зависшего над бездной, которому некуда бежать. Поэтому Абельяр сравнивает себя с человеком, который, страшась занесенного меча, бросается в пропасть, и отсрочив одну смерть, находит другую. Абельяр создает прецедент на будущее, «замкнув мир на земного, смертного человека, “схватив” его в образе страстотерпца» [1, с. 201-202].

Репрезентативной квинтэссенцией средневековых христианских «наставлений» духовному человеку, обобщающей трактовкой, содержащей экзистенциальную интенцию, наложенную на христианскую топографию души, является книга «*О подражании Христу (Imitatio Christi)*» [17, с. 227-383]. Ее приписывали канонику-августинцу Фоме Кемпийскому (Томас Хамеркен) (1380–1471), который из монашеского смирения не различал книги, вышедшие из-под его пера – переписанные или авторские. Эта книга, анонимно распространившаяся около 1418 г., уже более пятисот лет вдохновляет и наставляет христиан разных конфессий. Й. Хейзинга писал, что автор книги «не был ни теологом, ни гуманистом, ни философом, ни поэтом и, собственно говоря, даже ни мистиком» [19, с. 250]. Он был «духовным утешителем», то есть идя путем Христа, он стал Параклетом. Согласно Фоме Кемпийскому, человек, стремящийся к духовной жизни, должен прежде всего обладать *Страхом Божьим*, отказаться от неумного желания достичь многознания (ибо в нем много смятения и обмана), не быть философом. Необходимо *знать о себе всю правду, отрешиться от знания и презирать себя* (не превозносить себя).

Духовный человек, как мы отмечали выше, это «*странник*», находящийся в вечном изгнании, маргинал. Он всегда чужой в этом, земном мире, интенсивно и постоянно устремленный душой прежде всего к Богу и открывающий свое сердце только мудрому и богобоязненному человеку. Святые отцы всегда были чужды миру, но близки, как родные, Богу; в собственных глазах они были ничтожны и отвергнуты миром, но «в очах Бога они были драгоценны и избранны» (*XVIII, 4*).

Набожный человек не просто изнутри такой же, каковым он кажется другим снаружи – «внутри на сердце у него должно быть много больше, чем видится другим, ибо в сердце к нам смотрит Бог, которого нам надлежит всячески почитать, где бы мы ни были, пребывая перед ним в чистоте,

подобно ангелам» (*XIX, 1*). Поэтому духовный человек должен пребывать в послушании, жить в подчинении, и не быть хозяином самому себе (!), а внимать Богу и советам мудрых людей. Наставления Фомы Кемпийского, содержащие трактовку экзистенциала одиночества, основаны на усиленно ригористичной корректировке высказывания Сенеки («Никогда не возвращаюсь я таким же, каким вышел» [16, Письмо VII. I]): «Каждый и всякий раз, побывав среди людей, я возвращаюсь к себе менее человеком» [17, с. 250]. «Кто намеревается постигать внутреннее и духовное, следует, внимая Иисусу Христу, избегать толпы. Только тот, и никто другой остается безмятежным, кто пребыванию среди людей *предпочитает одиночество*. Только тот, и никто другой остается безмятежным, кто предпочитает быть в подчинении, а не начальствовать. Только тот, и никто другой остается безмятежным, кто, предаваясь радости, имеет право на это, ибо совесть его чиста». Здесь явственно дает о себе знать мыслительная переключка со стойками, и «Золотыми песнями пифагорейцев», с эзотерической традицией монашества и конечно же с философией Августина Аврелия. Сенека посылал Луцилию цитату из Гекатона: «Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!» и добавлял: «Достиг он немало, ибо теперь никогда не останется одинок. И знай: такой человек всем будет другом» [16, с. VII. 6].

Таким образом, средневековый человек на всех уровнях бытия – *профанном, сакральном, интеллектуальном* – осознавал себя как Божье творение, оказавшееся в центре мироздания и трагически переживающее свое богоподобие (утраченное в первородном грехе и собственных грехах), преодолевающее свое ничтожество, тленность, смертность, конечность, одиночество в поиске божественного трансцендентного основания бытия. Средневековая культура предлагает в качестве универсального высшего смысложизненного инструмента познания уникальный опыт *Одинокого Богочеловека* – Иисуса Христа, указавшего ценой собственного экзистенциального трагического опыта путь преодоления одиночества (равно как и страха, и смерти). Каждый человек эпохи Средневековья (чи свидетельства дошли до нас), ищущий индивидуально-обобщенные ответы на сущностные бытийные вопросы под знаком опыта религиозного одиночества Сына Божьего, неизбежно приходит (как показывает духовная практика средневековых авторов) к открытию экзистенциальной «конгруэнтности» трансцендентного и имманентного, запечатленной в трудах средневековых авторов от Августина до Абеляра.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Абеляр П.* История моих бедствий // Августин Аврелий. Исповедь; П. Абеляр. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 259-294.
2. *Августин Аврелий.* Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь; П. Абеляр. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 6-222.
3. *Августин Аврелий.* О христианской вере // Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. Т. 1, ч. 1, 2. С. 581-605.

4. Брук К. Возрождение XII века // Богословие в культуре Средневековья. Киев: Христианское братство «Путь к истине», 1992. С. 119-226.
5. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх (от античности до Нового времени). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 372 с.
6. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб.: Александрия, 2009. 492 с.
7. Гуревич А.Я. Культура и общество в средневековой Европе глазами современников. М.: Искусство, 1989. 368 с.
8. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1, 2: Исследование. М.: Рарогъ, 1993. 448 с.
9. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. (Репринт. Изд. 2-е. Афонского Русского Пантелеймонова монастыря. М., 1892). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 652 с.
10. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. преимущественно в Италии. Петроград: Тип. «Научное дело», 1915. 360 с.
11. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Западе: Пер. с фр. / Общ. ред. Ю.Л. Бесмертного; Послесл. А.Я. Гуревича. М.: Прогресс-Академия, 1992. 376 с.
12. Неретина С.С. Концептуализм Абеяра. История: миф, время, загадка. М.: Гнозис, 1994. 208 с.
13. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М.: Гнозис, 1994. 216 с.
14. Отлох Сент-Эммерамский. Книга видений // История субъективности: Средневековая Европа. М., 2009. С. 283-310.
15. Панофски Э. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 79-118.
16. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Изд. подгот. С.А. Ошерова. М.: Наука, 1977. 384 с.
17. Фома Кемтский. О подражании Христу // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 227-383.
18. Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 489-583.
19. Хейзинга Й. Осень Средневековья: Исслед. форм жизн. уклада и форм мышления в XIV и XV вв. во Франции и Нидерландах / Пер. Д.В. Сильвестрова; Отв. ред. С.С. Аверинцев. М.: Наука, 1988. 540 с.

Материал поступил в редколлегия 20.12.2011 г.

LONELINESS AS EXISTENTIALE OF MEDIEVAL PHILOSOPHY

Anatoly S. Gagarin, Doctor of Philosophy, associate professor, leading researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg.
E-mail: Gagarinanatoly@gmail.com

Abstract: the concept of loneliness is regarded as the *existentiale*, which concentrates the problem of the meaning of life in the phenomenological aspect of the topics – in the “place” of I, surrounded by personal boundaries. Existential “loneliness” helps to understand authentic «I», to identify and organize essential value conditions of the self. The Medieval concept of loneliness reinterprets the experience of the ancient philosophical understanding of existential problems of loneliness and of the Old Testament in its relation to loneliness. Christianity puts on the first place the unique experience of *Lonely God-Man* – Jesus Christ, who pointed out the way to overcome loneliness, fear and death by the price of his own tragic experience. Each person who *a priori* looks for the answers to the “eternal” existential questions and comes to the discovery of Divine Truth, is proposed to follow his example and build the life from birth to death under the sign of religious experience of loneliness.

Keywords: loneliness, phenomenological topics of Medieval man, existence, *existential* of human being, intention, identity, self, the meaning of life, wisdom, Wiseman, loneliness, death, fear, Medieval Philosophy, Augustine Aurelius, Abelard, Thomas a Kempis.

