

Т.Г. Сердюк

Средневековый этический мимесис

Тот герой достоин особого интереса, кто благодаря природе и воспитанию дошел почти до полного растворения личности в ее иерархической функции, не утратив ценности и обаяния индивидуальности.

Г. Гессе «Игра в бисер»

Механизмы подражания как средство социальной адаптации приобретают в контексте исторических трансформаций самые разнообразные формы. Одна из них – средневековая этика.

Морально-этические выводы являются одним из главных элементов содержания любой религиозной философии, тем более в эпоху Средневековья. В христианских философских представлениях раннего Средневековья моральные максимы черпались в Священном Писании и осмысливались в аскетическо-мистическом плане. Такова в целом этика августинианского направления. Социальные изменения в западноевропейском обществе IX–X столетий, как и влияние этико-социальных произведений Аристотеля, обусловили возникновение новых моментов в разработке этико-социальной доктрины христианства, получившей свое полное воплощение в трудах Фомы Аквинского, у которого эта доктрина стала систематическим учением, где этические принципы сочетаются с социально-политическими.

Основная идея этической доктрины Аквина-та в общем та же, что и у августинианцев, – созерцание Бога и подготовка к вечной, посмертной жизни. Но средства ее достижения значительно отличаются от тех, которые были единственно верными с точки зрения названных философов. Как познавательная деятельность невозможна без чувственных образов, так и земная жизнь человека невозможна без удовлетворения его телесных запросов и определенных страстей. Вынужденное признание данного положения во многом обусловило двойственность этических установок человека Средневековья. Методологически проблема может быть сведена к соотношению потенций телесности, свободной воли, разума и божественной благодати.

Признание свободной воли необходимо, считал Фома, ибо без такого признания отпадала бы ответственность человека за свои поступки, но при этом волевой фактор деятельности человека все же подчинен разумному основанию. Соответственно и в человеке познание преже-

дает желание, воля следует за умом. Борьба с воинствующим аскетизмом морального учения манихеев и катаров усиливала стремление Аквината подчеркнуть полную законность человеческих стремлений к счастью.

Таким образом, истолкование общественных отношений в категориях христианской этики составляет типичную черту религиозно-монотеистической идеологии Средневековья.

Этизация и теологизация коснулись не только области власти, права, уставных церковных отношений, но и сферы повседневной жизни. Человек приобщается к вечности божественного права через повседневные деяния. Одно положение составляет принцип справедливости, который предписывает человеку почитать Бога. Оно становится той доминантой средневековой этики, которая провоцирует двойственность морали, становится основанием разделения аморальных поступков на виновные перед людьми и греховные перед Богом.

Этика христианства становится предпосылкой раздвоения реальности на мир идеальных личностей и повседневную, полную соблазнов жизнь. Казалось бы, именно попытка найти компромисс между божественным непреходящим и греховными проявлениями повседневной жизни и есть экзистенциальное содержание повседневности средневекового человека. Но это не совсем так. Для современного бинарного мышления выбор между нравственным идеалом и повседневной жизнью, наполненной реальными, а не идеальными условиями человеческого существования, был бы воспринят как неразрешимое противоречие. Однако в средние века ситуация не осознавалась авторами и обывателями как критическая, приводящая в нравственный тупик. Это было возможно потому, что обе стороны воспринимали нравственно-идеальное как должную условность, а не сущую реальность. Осознание неосуществимости идеала и требование по возможности следовать ему вовлекали стороны в некую игру не только с четко очерченными правилами, но и с четко очерченными правилами нарушения этих правил.

Нравственно-идеальное воплощается в Священном Писании, житиях святых. В житиях христианских святых нет указаний на индивидуальность характеров и биографических событий, образ жизни праведника подается с точки зре-

ния христианского эталона, образца поведения, здесь не только и не просто соблюдение заповедей, но посвящение себя Богу, духовность, понимаемая как аскетизм. Образ лишен динамичности, жития святых не дают анализа внутренней, духовной жизни человека, который постепенно переходит от греха к святости: грешник «вдруг» раскаивается и начинает вести праведную жизнь. Стремление к идеализации морального облика святого неизбежно влечет за собой исчезновение индивидуальных особенностей. «Религиозный тип оставался тот же самый, происходили ли святые, о которых шла речь, из низших или высших слоев общества, были ли они пустынниками, монахами, воинами и князьями, мужчинами и женщинами» [1, с. 608]. Жития святых являются примером отсутствия индивидуальности. Это скорее дубликаты одного и того же «идеального типа».

Обычная схема религиозного аскетизма до такой степени выступала на первый план как в поэтических вымыслах, так и в исторических рассказах, что индивидуальное развитие в сюжетных коллизиях совсем не принималось во внимание. Оригинальность отдельных рассказов в громадном большинстве случаев проявлялась лишь в незначительных внешних частностях: в различении имен святых, их происхождения, времени и места их жизни. Главная цель – проблема отречения человека от собственной личности, изображение его индивидуальности – лежала вне области исследования.

Религиозный идеал требовал сакрализации верховной власти. В период Средневековья действия исторического лица должны были не только соответствовать религиозному эталону, но и укладываться в простые формы, понятные безмолвному большинству» и не выходящие за рамки народного фольклора. Даже механизм государственного управления, который к этому времени принимает довольно сложные формы, проецируется в народном сознании в виде неизменных и простых конструкций. Образы королей сводятся к определенному числу нравственно-психологических типов, в большем или меньшем соответствии с тем или иным мотивом из рыцарских походов или песен: благородный и справедливый государь; государь, введенный в заблуждение дурными советами; государь, мститель за честь своего рода; государь, попавший в несчастье и поддерживаемый преданностью своих подданных [2, с. 15].

Исторические лица изображались без всякой хронологии в виде неизменного нравственно-психологического типа церковной святости. Легенда вообще не принимала в расчет исторические

факты, если они противоречили нравственному идеалу. «Идеальный тип» правителя-праведника облекает исторические события в особые рамки, приписывает историческим лицам чуждые побуждения, чтобы иметь возможность представить этих лиц в виде этических образцов как в политической, так и в личной жизни. В первом случае неординарные благородные поступки могут быть только проявлением божьего промысла и тех предпочтений, которые оказывает герой нормам христианской нравственности. Герой, совершивший самостоятельный нравственный выбор или поступок, обусловленный нерелигиозными мотивами, не вписывается в эталон «идеального типа» героя, так как с позиций христианства это не что иное, как *superbia* – тщеславие. Хроники изображают крестовые походы как религиозную войну и называют участников «христовыми знаменосцами», хотя поход осуществлялся с чисто прагматическими целями.

Во втором случае герои должны быть изображены как праведники, не отягощенные грязными пороками простых смертных. Король Генрих II и его супруга Кунигунда (XIII в.) были превращены легендой в почти бестелесные фигуры святых. Король после обряда бракосочетания обращается к королеве со словами: «От обычной любви, какой предаются в мире, я чист и свободен и таким должен остаться навсегда; я дал обет целомудрия моему создателю». Супруга короля была, якобы, очень обрадована таким настроением мужа и в свою очередь дала обет целомудрия [1, с. 607]. Нетипичное поведение героев продиктовано морально-дидактическим предназначением данного сочинения. Осознание должного и неприятие его в силу личностной индивидуальности можно видеть в переписке Абеяра и Элоизы. «Я предпочитаю браку любовь, а оковам – свободу, – заявляет Элоиза. – Во всякое время я больше боялась обидеть тебя, чем Бога» [3, с. 84–85]. Такой нравственный выбор сугубо индивидуален, личностен и свидетельствует о сущей внутренней свободе.

Если христианский идеал был в принципе недостижим для подавляющей части населения и воспринимался как отвлеченное должное, то рыцарский кодекс чести был инструкцией к постоянному использованию в реальной жизни. На самом деле рыцарский кодекс создавал «идеальный тип», а действительность преподносила образы рыцарей, чей моральный облик принципиально расходился с идеалом. При этом сам кодекс также являлся элементом реальной жизни, артефактом, поскольку он – результат перенесения нравственных представлений в инструктив-

ную, регулятивную, директивную сферу. Он постоянно прямо или косвенно влиял на поведение человека самым фактом своего существования, оказываясь если не рекомендацией личностного поведения, то его этическим критерием.

В рыцарском эпосе также фигурируют идеализированные персонажи, воплощающие в себе высшие моральные качества. Хронисты употребляют имена собственные, но это не оправдывает ожиданий ярких индивидуальных характеристик, поскольку эпос лишь персонифицирует моральные ценности.

Непрактичность, оторванность от жизни рыцарской этики, ее неадекватность реальной ситуации можно обнаружить и в эпических литературных произведениях. Поведение Роланда, необъяснимое с точки зрения здравого смысла, приведшее к гибели его отряда, на самом деле отвечает всем канонам рыцарской этики. Й. Хейзинга писал: «Чего стоит знаменитый сюжет с бескомпромиссно рыцарским поведением Генриха V при Азенкуре во время Столетней войны, когда король, ошибаясь и зайдя на территорию врага дальше, чем следовало, счел должным вопреки соображениям здравого смысла не ретироваться (что противоречило рыцарским представлениям о чести), а провести ночь под открытым небом, рискуя жизнью своей и своих подданных» [2, с. 14].

Ощущение причастности к особому кругу, обязательство соблюдать кодекс чести в первую очередь в общении с равным привели к двойной морали, к противоречию между идеальным типом рыцаря, воспетым в жестах, и реальностью. Однако не следует видеть в противоречии между рыцарским этосом и сущим признаком открытого ханжества. Просто «жизнь сохраняла колорит сказки», как писал Й. Хейзинга [2, с. 15]. «Веселая вещь война! На войне любишь так крепко. Если видишь, что дерешься за правое

дело и повсюду льется родная кровь, сможешь ли удержаться от слез! Глубоким, сладостным чувством самоотверженности и жалости наполняется сердце, когда видишь друга, подставившего оружие свое тело, дабы исполнилась воля создателя. И ты готов пойти с ним на смерть или остаться жить и из любви к нему не покидать его некогда» [4, с. 80, 81]. Это живые, искренние слова, в них выявлена чувственная подоплека воинской доблести, имеющая вневременной смысл, но с рыцарским идеалом как таковым это не имеет ничего общего. Люди «играли» свою жизнь или играли в «жизнь». К тому же куртуазный роман рисовал художественный образ, которому хотелось подражать. Это был один из ранних примеров вторичного моделирования [5, с. 92–99]. Упорное следование морали, не отвечающей потребностям рационального социального взаимодействия, говорило о закате средневекового миропонимания, в данном случае – рыцарского. Таким образом, оригинальная, но в высшей степени условная этика была исторически обречена, особенно в то время, когда латы уступили место огнестрельному оружию.

Средневековье демонстрирует отношения идеального и реального, должного и сущего в нравственной сфере не как этическую дилемму, а как синтетическое мироощущение. Формализм ортодоксальной морали и рациональная мораль повседневности не есть оппозиция. Это социальный механизм, имеющий такое же социально-адаптивное значение, как и феномен подражания. Однако условность, целиком выведенная за пределы повседневности, становится симулякром, которого не принимает новая социально-историческая среда. Эпоха Ренессанса породила новый тип личности, видящей в себе самой центр мира, и положила начало абсолютизации индивидуальности, подчиняющей мир своей конструктивной воле.

Литература

1. Эйкен Г. История и системы средневекового мирозерцания. – СПб., 1907.
2. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М., 1988.
3. Розин В.М. Человек культурный. – М., 2003.
4. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992.
5. Сердюк Т. Эффект Лотмана-Уайльда как образец вторичного моделирования // Философские дескрипты. – Барнаул, 2005. – Вып. 2.