

«МОЕ СОБСТВЕННОЕ СЛОВО О СЕБЕ»  
(ТРИ ИСПОВЕДИ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ)

*Людмила Луцевич*

Д. филолог. н. Варшавский университет

E-mail: l.lutevici@uw.edu.pl

ORCID 0000-0002-6340-2598

MY OWN WORD ABOUT MYSELF  
(THREE OF THE CONFESSION OF EUROPEAN CULTURE)

*Lyudmila Lutsevich*

Warsaw University

E-mail: l.lutevici@uw.edu.pl

ORCID 0000-0002-6340-2598

Христианство сформировало новое пространство европейской культуры, открыв личность в ее «слове о себе» (Бахтин), воплотившемся в исповеди. Став истоком европейской субъективности и индивидуализма, исповедь сосредоточила внимание на небывалом по масштабам процессе углубления человека в самого себя. Исповеди трех европейских писателей (Аврелий Августин, Пьер Абеляр, Жан-Жак Руссо), которые оказались в центре внимания автора статьи, представляют собой достаточно сложное единство достоверных фактов, искренних чувств, сознательных умолчаний, индивидуальных трактовок и интерпретаций, так что невозможно определить границы правды и области отступлений от нее.

Christianity formed a new space of European culture, revealing personality in its “word about itself” (Bakhtin), embodied in the confession. Confessions, having become the source of European subjectivity / individualism, are focused on the unprecedented scale of the process of person’s deepening into himself. Confessions of three European writers (Aurelius Augustine, Pierre Abelard, Jean-Jacques Rousseau), which were the focus of the author's attention, represent a rather complex unity of reliable facts, truthful feelings, conscious silence, individual interpretations and interpretations, where it is impossible to determine the boundaries of truth and deviation from it. In the course of the confessions, each author, willingly or unwittingly, creates and leaves to the contemporaries and descendants a certain self-concept — their own interpretation and interpretation of both the events of their lives and the properties of character, feelings, moods, which form together a certain shape of the narrator. All three authors have created artistic self-portraits, “imposing” their semantics not

only to the next generations, but also to readers of the next centuries, who, on the one hand, continue to perceive the created images in the planned aspects, and on the other — constantly introduce new values, determined by their own cultural, historical and individual personal preferences.

**Ключевые слова:** христианство, личность, исповедь, Августин, Абельяр, Руссо, self-conception.

**Keywords:** Christianity, personality, confession, Augustine, Abelard, Rousseau, self-conception.

Христианство обусловило становление нового пространства европейской культуры, где «быть христианином означало быть личностью» (Кантор, 1998). Принципиально значимым на пути открытия личности оказалось «мое собственное слово о себе» (Бахтин, 1979: 125), воплотившееся в христианской исповеди (Уваров, 1998; Марков, 1999; Зассе, 2012). Став истоком и источником европейской субъективности и индивидуализма, исповедь сосредоточила внимание на «небывалом по своим масштабам и силе процессу углубления человека в самого себя» (Зарецкий, 2009: 35); все последующее развитие культуры непрерывно «связано с усложнением структуры личности, индивидуализацией присущих ей кодирующих информацию механизмов» (Лотман, 1992: 111).

Само понятие *личности* формировалось, как известно, исторически. А. Ф. Лосев отмечал, что античность хорошо знала «индивидуальность», но еще не знала «личности». Только у Августина, считает ученый, появляется «развернутое понятие личности» и понимание ее «как неповторимой единичности, которая, соотнося себя с самой собою и со всем другим, есть специфическое тождество общего и единичного, или <...> субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего, или души и тела. Без этого наличия предельной обобщенности и предельной единичности личность не могла бы соотносить себя ни с самой собой, ни со всем другим; а без этого соотношения личность не могла бы быть личностью <...>» (Лосев, 1992: 356–357). Индивидуализация личности в период европейской христианизации приняла форму соединения человека с Богом и тем самым с другими людьми. В процессе индивидуализации личности, как отмечает исследователь, «каждый отдельный человек приобретает значимость, выходящую за пределы его чисто природных качеств, приобретает равную с другими ценность, как существо, причастное Богу» (Глинчикова, 2012: 19). Осознание человеком причастности Богу и получает выражение прежде всего в христианской исповеди.

Опыт осмысления жизненного пути как движения — от античной индивидуальности к христианской личности — наиболее глубоко и полно отразился в «Исповеди» Августина.

## АВГУСТИН

*<...> польза от исповеди моей не в повести о том, каким я был, а каков я сейчас: да исповедаю я это не только пред Тобой в тайном «ликновании и трепете», в тайной скорби и надежде, но и перед верующими сынами человеческими; они участвуют в радости моей и делят смертную долю мою; они мои сограждане и спутники в земном странствии, все равно, предшествовали они мне, последуют ли за мною или сопровождают меня в моей жизни (Августин, 2013: 143).*

Первая европейская литературная исповедь была создана выдающимся мыслителем-богословом Аврелием Августином (ок. 354–430 гг.). Роль и значение этой «Исповеди» (Confessiones, 397–398 гг.) в развитии христианской культуры невозможно переоценить. На протяжении многих столетий августиновская «Исповедь», проникая в глубины психики и духа, учила, наставляла, формировала европейское человечество. И в наши дни она остается «недосягаемым образцом самоанализа личности, обращенной к Богу и только в Нем обретающей самое себя» (Гуревич, 2005: 241).

В основе «Исповеди» Августина лежит факт его личного религиозного *обращения*. Философ-богослов подробно описывает, как он соблазнялся «прелестями» чувственного мира со всеми его «иллюзиями», как претерпевал искушения и боролся с грехами, как затем постепенно отошел от мирских соблазнов и отдался во власть Церкви. И чтобы факт *обращения* обрел убедительную силу, Августин вписал его в собственное жизнеописание.

Христианская исповедь, являясь главной частью таинства покаяния (Алмазов, 1894: 2), объединяет в себе как собственно покаяние (исповедание грехов), так и утверждение основополагающих догматов вероучения (исповедание веры). Августин стал автором, который осознал себя — смертного человека — причастным Богу: «“Велик ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя”. И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих; человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего» (Августин, 2013: 5).

Гиппонский епископ впервые соединил традицию церковной исповеди с традицией автобиографического повествования (Рабинович, 1991: 197–287; Казанский, 2013: 275–295). Его «Исповедь» стала развернутым изложением собственной жизни, которое сопровождается неустанным покаянием, когда грешник «долго размышляет о своем грехе, вникает в него, в сопровождавшие его обстоятельства и условия», «по-настоящему обвиняет себя самого, а не сваливает грех на других», мучается «угрызениями совести» (Карсавин, 1915: 287–288). Августин действительно обвиняет себя во многих слабостях, недостатках, по-

роках (ложь, лень, болтовня, лицемерие, обман, злость, гордость, воровство, любовь к деньгам, почестям, славе...), но более всего в грехах плоти — безудержной похоти. По словам архимандрита Киприана, грехи плоти «по самой природе своей являются особенно распространенными, живучими и потому и опасными, что связаны они с одним из сильных инстинктов человеческих. В самой природе человека как живого существа, наделенного чувственностью, темпераментом <...>, заложено то, что является причиной этих грехов. Вряд ли кто-либо из смертных был совершенно свободен от этих “приражений плоти”» (Киприан, 2002: 271).

Августин, по собственному признанию, в пятнадцати-шестнадцатилетнем возрасте, почувствовав позызы плоти, погрузился в стихию любовных наслаждений. Через много лет в «Исповеди» он вспоминал о «плотской испорченности» своей души, покорившейся «безумной похоти» распутства (Августин, 2013: 21, 23). Свои многочисленные любовные приключения он тогда успешно совмещал с научными занятиями, оставаясь первым учеником в классе. Впоследствии свой беспутный образ жизни Августин жестко осудил с позиций христианской морали. Но сами воспоминания юности, связанные с проблемой пола, привели философа к углубленным размышлениям о взаимодействии и взаимоотталкивании плоти и духа, добра и зла в мироустройстве.

На пути обращения Августина особую роль сыграл знаменитый христианский проповедник и экзегет Амвросий, встречу с которым Августин считал для себя знаменательной. Именно проповеди Амвросия стали для Августина «поворотным пунктом: они научили его духовной интерпретации Писания и направили на путь христианской веры» (Майоров, 1979: 220). Почти случайно, как сказано в «Исповеди», в период напряженных раздумий он прочитал строки из Послания апостола Павла: «...не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение плоти не превращайте в похоти» (Августин, 2013: 122). И воспринял эти строки как моральное назидание и руководство к действию. Он понял, что Господь считает его готовым к *обращению*. Августин пришел к заключению: все сущее, являясь Божьим творением, — добро; любое отклонение от Господа есть зло. Так, в возрасте 32 лет многообещающий ученый и признанный оратор Аврелий Августин принял христианство и посвятил дальнейшую жизнь христианскому служению.

Создавая свою «Исповедь», автор не только правдиво рассказал о своей жизни, но исповедовал новую веру: «...исповедовать Тебя — это благочестие» (Там же: 61). На собственном трудном опыте *обращения* Августин пытался показать, как вера и таинство изменили его душу: «Исповедь моих прошедших грехов (Ты отпустил и покрыл их, чтобы я был счастлив в Тебе; Ты изменил

душу мою верой и таинством), эта исповедь будит тех, кто ее читает и слушает; она не дает сердцу застыть в отчаянии и сказать: “я не могу”; заставляет бодрствовать, полагаясь на милосердие Твое и благодать Твою, которой силен всякий немощный, осознавший через нее немощь свою» (Там же: 141–142). Теперь для философа «жизнь его души» — это «внутренний человек» (*Homo interior*), устремленный к единой цели: приблизиться к познанию Бога и с Его помощью познать собственную сущность.

Августин стремился помочь своим современникам найти путь к Богу. Отсюда его постоянные возвращения к сути, смыслу, роли и значению собственных чистосердечных признаний: «Хорошие люди с удовольствием слушают о бедах, пережитых другими, и радуются не бедам, а тому, что они были, а теперь их нет. Какой же пользы ради, Господи, Кому ежедневно исповедуется совесть моя, в надежде больше на милосердие Твое, чем на свою невинность, какой пользы ради, спрашиваю я, исповедоваться мне в этих писаниях пред лицом Твоим еще и людям, рассказывая, каков я сейчас, а не каков был прежде. Пользу от исповеди в прежнем я увидел и о ней сказал. Многие, однако, кто меня знает и кто меня не знает, но слышал что-то от меня или обо мне, желают знать, каков я сейчас, вот в это самое время, когда я пишу исповедь свою. Ухом своим они не могут прикинуть к моему сердцу, где я таков, каков есть. Поэтому они и хотят услышать мою исповедь о внутреннем, недоступном ни глазу их, ни уху, ни уму; они хотят мне верить, иначе разве узнают они меня? Любовь, которая делает их хорошими людьми, говорит им, что я не солгу в своей исповеди, и в них она сама верит мне» (Там же: 142).

Наличном примере автор с разных сторон на протяжении всего повествования старался показать неспособность человека освободиться от греха до тех пор, пока он не отдастся безраздельно провидению и не выступит орудием Божественной воли. Только бескорыстное обращение к Богу дает надежду на спасение; благо людей, по Августину, обусловлено одним лишь пониманием этой простой истины, к которой он сам пришел после многих ошибок.

Новые эмоции и переживания автора в предстоянии перед Богом, внутреннее духовное наполнение — состояние любви, веры, надежды — преображают его мир: прежнее бытие-для-себя естественно и органично сменяется новым бытием-для-других. «“Я” Августина — сплошь религиозно, причастно, мистично. <...> для Августина исповедоваться, каков он ныне, значит говорить уже не о себе, а о том, что такое исповедь <...> не для него одного, но для каждого <...> что такое — ощущать, помнить, забывать, размышлять <...> что делать человеку со своим телом <...> как способна душа возрадоваться о Господе и “сложить на Него свою заботу”, быть “выкупленной Его Кровью”. “Моя” душа становится не моей» (Баткин, 1993: 7–8).

Опыт философа свидетельствует, что *человек исповедующийся*, каковым выступает в данном случае Августин, — это *новая личность*. Она, несомненно, индивидуализирована (за счет разнообразных фактов биографии), но в то же время и предельно обобщена в христианском единении с другими людьми, узнавшими любовь — «умное чувство» — как новую форму духовную общности, способную преодолеть обычное эго. Конечно, личность автора в «Исповеди» структурно усложняется также за счет многогранной универсальности интересов, обусловленных социализацией. Осмысляя свой опыт обращения, Августин в то же время описывал множество самых разнообразных социальных явлений и идей, что делает его «Исповедь» сложнейшим полижанровым и соответственно полидискурсным текстом. Автор органично переплетает *исповедание* (проповедь) христианской веры, *прославление* (панегирик) Господа с *рассказом* о собственной жизни, чувствах, страстях (автобиография) и глубоким *покаянием* в грехах и *раскаянием*; кроме того, он *критикует* устройство современного ему государственного организма (затрагивая вопросы воспитания, образования, специфики школы, университета); характеризует нравы, привычки соотечественников (*нравоописательные очерки*), показывает борьбу партий; анализирует состояние науки и искусства и проч. (*аналитические статьи*); рассматривает проблемы богословские и философские (*на уровне научных трактатов*). Как христианский богослов Августин критикует манихейство, неоплатонизм, астрологию; *размышляет* о таинстве исповеди, *толкует* Книгу Бытия, *излагает* учение о Троице, пытается *осмыслить*, что есть Бог. Как философ он *рассуждает* об экзистенции (способе бытия человека), о природе памяти, о познании и воле, о взаимодействии внутреннего мира личности и космоса, о времени абсолютном и относительном; а как лингвист — о возможностях языка, о соотношении языка и мышления и др. (Неретина, 2002: 757–799).

«Исповедь» Августина — это исповедание христианской веры с безусловным признанием Бога и мира в многообразии его связей; это и поиск формы общения человека с Богом в попытке Его познания. Проблему познания Бога философ ставил совершенно определенно и непосредственно с самого начала исповедания: «Дай же мне, Господи, узнать и постичь, начать ли с того, чтобы воззвать к Тебе или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Или, чтобы познать Тебя, и надо “воззвать к Тебе?”» (Августин, 2013: 5). Следующие один за другим вопросы — свидетельство невероятных смятений, сомнений, смущения в душе и разуме героя. Ведь чтобы поверить — необходимо познать. Но Бог — совершенно особый «предмет», как же познать Его? «Когда я воззову к Нему, я призову Его в самого себя. Где же есть во мне место, куда пришел бы Господь мой? Куда при-

дет в меня Господь, Господь, Который создал небо и землю? Господи, Боже мой! ужели есть во мне нечто, что может вместить Тебя?» (Там же: 6) — продолжает задавать свои вопросы философ. Человеческий разум, как он считает, и есть один из путей к Богу, но разум имеет пределы; тогда на пути дальнейшего движения к Богу на помощь приходит вера. Получается, что осознание человеком недостаточности своих знаний для познания Бога готовит его к приятию веры, способной поднять человеческий дух над противоречиями разума, культурно-исторической ограниченностью и стать основанием для принятия религиозных заповедей как абсолютных ценностей жизни. Вера нужна для просветления разума, и уже умом, «просветленным верой», можно постигать Бога.

Августиновский человек исповедующийся, придя к Богу, стремится к достижению «вечного блаженства» («место, где душа радуется присутствию Христа-Бога»), а это оказывается невозможным без детального анализа своего внешнего и внутреннего бытия, без постоянного «обращения к собственному “я”» в соизмерении «своих дел <...> с евангельскими заповедями и вечным примером всеблаготворности жизни, явленным миру Христом» (Зарецкий, 2009: 34–35). Христианская догматика, сюжетики, символика, образность наряду с автобиографизмом и самоанализом выступают в «Исповеди» в качестве механизмов, кодирующих исповедно-исповедальную информацию и стилистику. Августин создал христианский литературный исповедальный канон, основанный на идее теоцентризма.

Вдохновляя и инспирируя сотни пишущих и миллионы читающих, «Исповедь» гиппонского философа сыграла колоссальную роль в европейской культуре, литературе, оставшись во всех отношениях непревзойденной. Сам же Августин, став «для нового западного христианства авторитетнейшим Отцом Церкви, одним из основоположников схоластического метода мышления», получил «с легкой руки Абеяра титул “excellentissimus doctor Augustinus”» (Бычков, 2014: 14).

\* \* \*

Развитие любой культуры невозможно «без постоянного притекания текстов извне. Причем это “извне” само по себе имеет сложную организацию: это и “извне” жанра или определенной традиции внутри данной культуры, и <...> чужие тексты, пришедшие из иной национальной, культурной, ареальной традиции» (Лотман, 1992: 116). Преимущество в культуре, усвоение (как правило, в форме творческого преломления, трансформации) определенных жанровых канонов и традиций стали наиболее очевидны в Средневековье с окончательным утверждением и распространением латинского языка в качестве доминирующего в научной и литературно-художественной сферах.

Исповедальные откровения Августина (как и его богословские сочинения) в эпоху Средневековья стали известны образованным людям разных нацио-

нальных культур и постепенно приобрели «всеобщее признание» (Зарецкий, 2009: 35). Появились разнообразные тексты, где доминировал исповедно-исповедальный дискурс. Таковы, например, «Исповедь» (ок. 450 г.) основателя ирландской литературы св. Патрика Ирландского (ок. 387–493); «Шесть книг Предисловий, или Агонистик, Сокровенные мысли некоего Ратхера Веронского, блюстителя Церкви, также монаха Лоббского, изложенные им в изгнании...» (Ратхер Веронский известен также как Ратхер Люттихский, 890–974); «Книга об искушениях, переменчивой судьбе и сочинениях» немецкого монаха-философа Отлоха Санкт-Эммерамского (около 1010 — после 1067); «Три книги о своей жизни, или Монодии» («De vita sua sive monodiarum libri tres») бенедиктинского монаха-теолога Гвиберта Ножанского (1053–1124); «История моих бедствий» («Historia Calamitatum» написана в период с 1132 по 1136 гг.) французского философа, поэта, богослова Пьера Абеляра (1079–1142) и многие другие. Для всех этих авторов жизнь человека обретает смысл только в соотноении с волей Бога, мыслимого безусловным и единственно истинным источником всеобщего бытия; им присуще внимание к социальным и психологическим проблемам, довольно высокая начитанность в классической литературе, солидарность с августиновской концепцией благодати и предопределения. И в то же время каждое из сочинений обладает своей степенью индивидуальности. Если, например, монодии Гвиберта Ножанского принято сближать с «Исповедью» Августина<sup>1</sup>, то сочинение Пьера Абеляра называют «антиавгустиновской исповедью». При этом «Августиновы муки» трактуются как «испытания становящейся души <...> души прозревающей» в эпоху христианизации Римской империи, а «муки Абеляра» — как «мучения <...> телесно живущего человека <...>» (Рабинович, 1991: 333) в период Высокого Средневековья.

## АБЕЛЯР

*Сколь широко [молва] об этом неслыханном бесчестье распространится в мире? Какой путь мне откроется далее? С каким лицом появлюсь на публике я <...>*

*И я истинно сделался философом не столько для мира, сколько для Бога (Абеляр, 2011: 26, 27).*

<sup>1</sup> Гвиберт, как и Августин, начал свой труд со слова Confiteor (лат. «исповедуюсь»); см.: Гуревич, 2005: 255; Зарецкий, 2002: 9; Зарецкий, 1998: 63–81; Карева, 2004: 7–23. Автор новейшей диссертации П. Б. Донецкий при сравнении текстов двух авторов установил, что «сюжеты и темы в их автобиографических сочинениях схожи: в обоих случаях форма исповеди предусматривает обращение к Богу, большое внимание уделяется роли матерей, именно они в обоих случаях стремятся дать сыновьям хорошее образование и направляют их к христианству. <...> Важное место в автобиографиях отводится рассказу об обучении, присутствует сюжет падения героя и его духовного прозрения. В жизни обоих авторов был авторитет, который во многом повлиял на их мировосприятие <...> Амвросий у Августина и Ансельм Кентерберийский у Гвиберта» (Донецкий, 2011: 14).



Абеляр, как и Августин, стремился сделать свой «пример плотской испорченности» поучительным для современников. По наблюдениям Г. Г. Майорова, в эпоху Средневековья «литературная исповедь была способом очищения и публичного покаяния не столько в своих собственных интересах, сколько в наставление другим» (Майоров, 1979: 17). Абеляр предостерегал читателей от культивирования собственных страданий, советовал соотносить свои испытания с чужими, учиться состраданию и терпению. В «утешительном письме к другу», предваряющем «Историю моих бедствий», Абеляр замечает: «Часто человеческие страсти провоцируются или укрощаются скорее примерами, нежели словами <...> я решил написать утешительное послание <...> об опытах настоящих бедствий, случившихся со мною, чтобы ты признал свои испытания в сравнении с моими или ничтожными, или умеренными, и терпимее переносил их» (Абеляр, 2011: 3). Правда, Андрей из Кверцетана, один из издателей «Латинской патрологии» (*Patrologia Latina*, 1844–1855), куда вошла «История...» Абеяра, считал, что эгоцентричный автор, вопреки сложившейся традиции и своему предисловию, писал скорее «для собственного утешения <...> чтобы и настоящие бедствия более спокойно перенести, вспомнив прошедшее, и легче избавиться от страха угрожающих опасностей. Ведь никакие душевные муки <...> он не поставил рядом со своими, чтобы они могли оказаться более тяжкими при сравнении» (Абеляр, 2011: 3; Баткин, 2000: 137–183).

«История моих бедствий» — разноплановое автобиографическое повествование, где рассказано о ранней «склонности» Абеяра к учению, об учителях и «школярах», о зависти недоброжелателей к его успехам в философии, а затем и в «святочении», о славе, богатстве, растущей гордыни, которые «ослабляют силу духа», о «телесных соблазнах», о собственном «бесчестье» и «предательстве», о душевных муках, горьких беспрестанных гонениях, вынуждавших его, наподобие «проклятого Каина», скитаться повсюду, как «беглец и бродяга» (Абеляр, 2011: 3, 6, 13, 13–14, 17–18, 53), о раскаянии, попытках самооправдания и проч.

История собственной жизни открывается философу в пограничных ситуациях благополучия и отчаяния, блаженства и ужаса, признания и одиночества. В своих воспоминаниях, начиная со школьных лет, Абеляр сосредоточен всецело на себе, на своих уникальных способностях, талантах, исключительности. Это, по его признанию, порождало чувство собственного превосходства над окружающими, в которых он видел низменных, черных завистников. Завидовали, по его мнению, не только талантам, но и привлекательному внешнему облику, славе, богатству, успехам... Кому рассказывает Абеляр историю своей жизни, перед кем исповедуется? На протяжении всего повествования он обращен преимущественно к самому себе, к переживанию единственности собственного бытия

(фигура друга, введенная в начало и в конец повествования, — чисто литературный прием). А. Я. Гуревич отметил, что сочинение Абеяра «пронизано духом неукротенной гордыни. <...> В традиционной форме покаяния он написал самооправдание, более того, постарался возвысить себя» (Гуревич, 2005: 274).

«История...» включает пятнадцать главок, названия которых кратко передают их содержание и характер географических перемещений автора-героя: Глава I. О месте рождения Петра Абеяра и о его родителях; Глава II. О преследовании со стороны его магистра Гиллельма. О его руководстве в Мелидуне, Корболии и Паризии. О его возвращении из города Паризия в Мелидун, возвращение на холм св. Женевьевы и возвращении на родину; Глава III. Как Абеяра пришел к магистру Ансельму Лаудунскому; Глава IV. О преследовании его магистром Ансельмом; Глава V. Как, вернувшись в Паризий, [Абеяра] завершил свои глоссы, которые начал читать лаудунцам; Глава VI. Как, оскользнувшись в любви к Элоизе, он был ранен как умственно, так и телесно; Глава VII. Отговоры упомянутой девы от брака. Однако он взял ее в жены; Глава VIII. О ранении его плоти. Он стал монахом в монастыре св. Дионисия, а Элоиза приняла постриг в Аргентеоле; Глава IX. О книге своей «Теологии» и о преследовании, которое он претерпел от школьных товарищей; Глава X. О сожжении самой книги. О преследовании его аббатом и братьями; Глава XI. [Без названия]; Глава XII. О преследовании его некоторыми как бы новыми апостолами; Глава XIII. Об аббатстве, в которое Абеяра был принят, и о преследовании его как сынами, то есть монахами, так и владыкой; Глава XIV. О порицании бесстыдства; Глава XV. [Без названия].

Истоком бедствий философа становится его беспечный порыв «вступить в любовную связь» с юной племянницей каноника собора Парижской Богоматери Фульбера Элоизой — девушкой, которая, по словам Абеяра, «богатством <...> познаний превосходила всех <...> во всем королевстве» (Абеяра, 2011: 14, 15). Элоиза рано осиротела; строгий, но заботливый каноник отдал девочку на обучение в «некое аббатство монахинь близ Паризия» — Аргентеоль (Там же: 15). Она, как выяснилось, оказалась очень способной ученицей, перечитала множество произведений признанных в те времена классических авторов и вскоре могла свободно вести ученые беседы на греческом, латинском и древнееврейском языках. По окончании обучения в аббатстве девушка вернулась в дом дяди в Париж. Случайно познакомившись с юной Элоизой, Абеяра — на тот момент известный во Франции тридцативосьмилетний философ-концептуалист — стал искать «случая стать ей близким» (Там же: 15). Он поселился в доме Фульбера, пообещав канонику за небольшие деньги продолжить с помощью частных уроков образование его племянницы. При этом учителю позволялось «угрозами и побоями» наказывать ученицу (?!), если она вдруг вздумает пренебрегать науками (уроки посвящались изучению теологии, эти-

ки, диалектики, греческого и еврейского языков). Сначала Элоизу и Абеяра «соединили», как он сам заметил, ученые занятия и совместная жизнь в доме Фульбера, а затем вспыхнувшее чувство взаимной любви. Фульбер разрешил учителю, учитывая его загруженность в школе, при возможности проводить уроки с Элоизой не только днем, но и ночью (Там же: 15). В «Истории...» автор подробно описывает это «ночное обучение»: «<...> под предлогом учения мы всецело предавались любви, и усердие в занятиях доставляло нам тайное уединение. И над раскрытыми книгами больше звучали слова о любви, чем об учении; больше было поцелуев, чем мудрых изречений; руки чаще тянулись к груди, чем к книгам, а глаза чаще отражали любовь, чем следили за написанным. Чтобы возбуждать меньше подозрений, я наносил Элоизе удары, но не в гневе, а с любовью, не в раздражении, а с нежностью, и эти удары были приятней любого бальзама. Что дальше? Охваченные страстью, мы не упустили ни одной из любовных ласк с добавлением и всего того необычного, что могла придумать любовь. И чем меньше этих наслаждений мы испытали в прошлом, тем пламенней предавались им и тем менее пресыщения они у нас вызывали» (Там же: 16). Через некоторое время Фульбер узнал о романе между племянницей и учителем и немедленно прекратил свидания влюбленных. Абеяр сокрушался, винил себя, но и признавался, что справиться с «огнем» своего «безумия» не мог: «О какое горе было для дяди, когда он узнал! Какое горе при расставании у самих влюбленных! Как сгорал я со стыда! <...> Телесная разлука максимально соединила души и еще больше разжигала любовь из-за ее невозможности» (Там же: 17). Узнав, что возлюбленная беременна, Абеяр похитил ее и, переодев монахиней, отправил в Бретань, к своей сестре, где Элоиза родила сына. Девушка понимала: вступив в брак с ней, Абеяр в соответствии с законами эпохи не сможет сохранить престижное положение как философ и богослов (в то время он возглавлял старинную церковную школу Иоанна Росцелина в Париже) и продолжить карьеру, поэтому всячески противилась бракосочетанию. Однако, после уговоров самого Абеяра, которому стали открыто угрожать родственники девушки, Элоиза согласилась на венчание. Влюбленные обвенчались тайно (таково было условие Абеяра) и некоторое время скрывали брак. Сложившаяся ситуация раздражала родственников девушки, обвинявших Абеяра в лицемерии и бесчестии. Тогда Абеяр тайком отвез ее в Аржантейльский монастырь, где, навещая возлюбленную, продолжал предаваться с ней «плотскому греху». Сохранить все в тайне не удалось. Двусмысленное поведение Абеяра по отношению к Элоизе вызывало досужие разговоры, пересуды, сплетни. И тогда разгневанный Фульбер решил с помощью наемников жестоко отомстить учителю.

В «Истории...» Абеяр и через много лет с содроганием вспоминает о страшной мести родственников Элоизы: «<...> однажды ночью, когда я, отдыхая, спал

в дальней комнате постоялого двора, они, соблазнив деньгами служащего мне, жесточайшим и постыднейшим мщением изувечили меня», «я поплатился той частью моего тела, которой провинился» (Там же: 24, 25). Унизительная месть повергла Абеяра в тяжелое психическое состояние. Но, как следует из «Истории...», более, чем состояние духа, на тот момент его волновала карьера: «<...> по суровой букве закона мерзость евнухов такова перед Богом, что оскотленным людям, с ампутированными или израненными тестикулами, воспрещается входить в церковь как зловонным и нечистым» (Там же: 25). Стыд, смятение, отчаяние заставили философа постричься в монахи. Та же участь еще ранее постигла его возлюбленную. «Признаюсь, что скорее смущение от стыда, чем обет обращения, принудило меня броситься в убежище монашеских келий. Она [Элоиза], однако, еще до нашего веления добровольно надела покрывало и вступила в монастырь. Итак, мы оба вместе надели священную одежду <...>» (Там же: 26). С этого момента жизнь Абеяра, по словам Г. П. Федотова, «разорвало»: «по одну сторону незаживающей раны остались слава и счастье, по другую — горе и позор» (Федотов, 1996: 199). По признанию Абеяра, он внутренне кардинально переменялся: освободившись «от телесных соблазнов и разлученный с шумной жизнью света», стал «философом не столько для мира, сколько для Бога» (Там же: 26).

В дальнейшем Абеяра ждали новые испытания и невзгоды — обвинения в ереси, требование сжечь свои сочинения, преследования соперников, покушения на его жизнь. «Незаживающая рана» превратила жизнь философа в трагедию бед и одиночества, но и оказалась источником его автобиографии-исповеди. Ощущение катастрофической несправедливости, напряженное состояние сознания (что было — что стало) требовало словесного выражения. Отсюда вытекала настоятельная потребность рассказать миру и самому себе о преследующих бедствиях: конфликтах, ссорах, распрях с философами, богословами, церковными иерархами, монахами; об острой критике и публичном осуждении его теологических концепций и трудов на церковных соборах; о стыде и позоре оскотления, о заключении в монастыре и проч., и проч. В процессе автобиографического повествования Абеяр постоянно стремился выявить новые смыслы человеческой субъективности, демонстрируя личностный подход как к сюжетам своей жизни, так и к проблемам своего времени.

Около 1136 г. философ закончил описание своих *бедствий* и издал «Историю...». Ее сюжеты впоследствии послужили основой для множества художественных произведений. В пространстве культуры всегда, хотя и с разной степенью интенсивности, идет нескончаемый внутренний диалог, опирающийся на историчность: «предшествующая традиция задает норму, имеющую уже автоматизированный характер, на этом фоне развивается <...> активность новых

структурных форм» (Лотман, 2000: 678). Трагическая история любви Абеяра и Элоизы отразилась в творчестве крупнейших представителей итальянского Ренессанса — Данте, Петрарки и Боккаччо (Андерсен, 2016: 291–300; Неретина, 1992: 134–160), а затем — в эпоху французского Просвещения — по-новому активизировалась в культовом романе XVIII в.

## РУССО

*Я обещал написать исповедь, а не самооправданье <...>*

*<...> я все-таки не перестану добросовестно повествовать о том, чем был, что делал и думал Ж.-Ж. Руссо, не объясняя и не оправдывая странностей его чувств и мыслей <...> (Руссо, 2011: 382, 689–690).*

Роман нового времени получил название, в котором обыграно имя возлюбленной Абеяра — «Юлия, или Новая Элоиза». Подзаголовок явно отсылал к тематике и сюжетике средневековой истории («Письма двух любовников, живущих в маленьком городке у подножия Альп»), а также содержал указание, что письма «собраны и изданы Жан-Жаком Руссо» (1761). Мистификация французского писателя обусловлена, вероятно, стремлением к максимальной достоверности повествования. Выдав себя за издателя, Руссо снабдил некоторые страницы подстрочными примечаниями, с помощью которых вступил в полемику с персонажами, указывая на их заблуждения, исправляя их суждения (чаще всего по вопросам морали и искусства). Дистанцированность от героев автор подчеркивает посредством иронии, формируя таким образом функцию объективного наблюдателя. Однако, несмотря на авторскую игру, читатели-современники сразу же разглядели в художественном образе Сен-Пре «двойника Руссо», наследовавшего черты «своего создателя» (Верцман, 1968: 15, 22). Подобно автору, Сен-Пре — «скиталец», обладающий пылким нравом и склонностью к меланхолии, эмоциональной необузданностью и глубокой впечатлительностью, прихотливым воображением и суровой рассудочностью.

Но если в романе главный герой, несмотря на автопрототипичность, все же художественный персонаж, то в «Исповеди» (1766–1769)<sup>2</sup> это лицо автобиографическое — Жан-Жак Руссо, который задался целью «показать своим братьям одного человека во всей правде его природы» (Руссо, 2011: 5) — самого себя.

В «Исповеди» Руссо заново переживает свою жизнь. Гениальный самоучка, ставший властителем дум молодых современников, в исповедальной автопрезентации предстает рефлексирующим одиноким неудачником, перепробовав-

<sup>2</sup> О восприятии «Исповеди» Руссо в России см.: Златопольская, 2010: 157–169; Златопольская, 2015: 344–357, а также: Руссо, 2012.

шим множество профессий (ученик граверной мастерской, лакей, слушатель духовной семинарии, переписчик нот, секретарь у знатных господ, сочинитель опер, поэт, прозаик, философ и проч., и проч.), гонимым, бесприютным скитальцем. «Исповедь» он готов в день Страшного суда предъявить Верховному судье как правдивое свидетельство своего земного бытия: «С одинаковой откровенностью рассказал я о хорошем и о дурном. <...> Я показал себя таким, каким был в действительности: презренным и низким, когда им был, добрым, благородным, возвышенным, когда был им. Я обнажил всю свою душу и показал ее такую, какою ты видел ее сам, всемогущий. Собери вокруг меня неисчислимую толпу подобных мне: пусть они слушают мою исповедь, пусть краснеют за мою низость, пусть сокрушаются о моих злополучиях» (Там же: 5). При этом автору важно «дать точное представление о <...> внутреннем мире во всех обстоятельствах <...> жизни», «дать историю <...> души», и для этого «не нужно документов» — «достаточно <...> заглянуть поглубже в самого себя» (Там же: 295).

«Исповедь» построена хронологически и отражает время от рождения автора (1712) до 1765 г. Структурно она разделена на две части, по шесть книг в каждой. Первая часть посвящена начальному тридцатилетию жизни автора (1712–1741): младенчеству, детству, отрочеству, юности, молодости. С этим временем у писателя связаны самые дорогие, «милые воспоминания лучших лет», «множество восхитительных впечатлений» (Там же: 295), которые он готов беспрестанно вызывать в памяти. Этот период Руссо называет «посредственным существованием»: его жизнь шла беззаботно и спокойно «без больших потрясений и больших успехов» (Там же: 294), хотя и не без ошибок и заблуждений. Такой образ жизни автор считает наиболее приемлемым для себя по природным свойствам характера — «пылкого, но слабого, более склонного к унынию, чем к предприимчивости» (Там же: 294).

Над первой частью книги автор, по его признанию, работал спокойно, получая огромную радость как от каждого воскрешенного в памяти эпизода, так и от его воплощения на письме. Ему доставляло огромное удовольствие совершенствовать «описания до тех пор, пока [он] не оставался доволен ими» (Там же: 296) вполне. Конечно, ретроспективное осознание пережитого тридцатилетия далеко не так благостно, как автор пытается его представить.

Вся исповедь написана очень эмоционально, экспрессивно, в высочайшем напряжении чувств. Но в событиях, описанных в первой части, автор молод и еще только готовится к большой настоящей жизни. Интуитивная вера в свои способности и таланты (при внешней самокритичности и даже самоуничижительности), высокое чувство, надежда на славное будущее определяют его настроения и поступки. Главное событие молодости — необыкновенное чувство любви к неповторимой г-же де Варанс (при множестве других любовных «без-

умств»), которая способствовала переходу юноши из протестантства в католичество, а затем на протяжении многих лет поддерживала морально и материально, всячески поощряя развитие его сердца и разума. Он осознал роль этой женщины в своей судьбе только в процессе исповедания, отсюда многочисленные пронизывающие исповедь признания в особом чувстве: «Я всегда любил ее так пылко, как только возможно <...> она была для меня больше сестры, больше матери, больше друга, даже больше любовницы. Словом, я слишком любил ее, чтобы желать <...>» (Там же: 211). Десять лет, проведенные рядом с умной, тонкой, просвещенной женщиной, замечательной собеседницей, к тому же искренней, открытой, сострадательной, стали «эпохой», «драгоценным периодом» (Там же: 243) в жизни героя. Тогда он «воспитался» для света и сформировался как личность. В отношениях с г-жой де Варанс автор, по его признанию, «достиг всей полноты счастья» (Там же: 264). То необыкновенное «сладостное чувство», которое он переживал, «было даже не любовью, а чем-то более существенным, что не зависит от чувственности, пола, возраста, наружности, но от всего, что делает человека самим собой и чего он не может потерять иначе, как прекратив свое существование» (Там же: 240). Во взаимоотношениях с «маменькой» (так автор называет г-жу де Варанс в «Исповеди») он испытывает чувство всеобъемлющего счастья.

Автор особо выделяет в первой части *произведения* воспоминания, посвященные совместной жизни на деревенской вилле Шерметт. Именно тогда, в восприятии Руссо, он пережил апогей счастья: «Я вставал вместе с солнцем — и был счастлив; совершал прогулку — и был счастлив; видел маменьку — и был счастлив; покидал ее — и был счастлив; обегал леса и холмы, бродил по долинам, читал, лентяйничал, работал в саду, срывал плоды, помогал по хозяйству — и счастье сопровождало меня повсюду <...>» (Там же: 243). Несмотря на появившиеся признаки недомогания, а затем и серьезной болезни, он много трудился и физически, и интеллектуально. Шел процесс истинного мужания, взросления, интенсивного накопления знаний. Для юноши в равной степени были важны и длительные беседы с госпожой де Варанс, и новые деревенские впечатления от животных, голубей, пчел.

Постепенно Руссо упорядочил свой образ жизни, разработал специальные методики занятий, постоянно чередуя приятную работу в саду с самообразованием, чтением, размышлениями, опытами самостоятельного творчества. Он последовательно изучал философию, геометрию, алгебру, латынь, античную поэзию, историю, географию, астрономию, ботанику, занимался музыкой, живописью, шахматами... Страсть к учению, по его словам, превратилась в манию (Там же: 260). Юноша погрузился в науки, стремясь выявить их специфику и в то же время обнаружить связи между собой. Знания необходимы для познания

цельной картины мира, а также для «исследования своих природных дарований» (Там же: 253). Увлечение различными предметами, радость ежедневных познаний отвлекали мысли автора от наступающей болезни. Каждое утро он возносил молитву Господу «о жизни невинной и спокойной, свободной от порока, горя, тягостей нужды» (Там же: 255).

Он вспоминал в «Исповеди», что никогда не жил совсем без религии, но часто понимал ее на свой лад. Аналогичное отношение к религии было характерно и для «маменьки». Религиозные воззрения г-жи де Варанс Руссо называет «системой», которая «составилась из очень разнородных идей, отчасти очень здравых, отчасти чрезвычайно нелепых, из чувств, свойственных ее характеру, и предрассудков, связанных с ее воспитанием» (Там же: 246). И, кажется, подобным образом он мог бы охарактеризовать и свои взгляды на религию в молодости. Во всяком случае, некоторые позиции, приписанные «маменьке», близки и самому Руссо. Таковы антропологический подход к религии: «верующие делают бога таким, каковы они сами; добрые делают его добрым, злые — злым»; отказ от рационалистической — «слишком буквально и слишком грубо» — трактовки Священного Писания; убеждение в том, что христианская мораль — это всего лишь правила общественной нравственности, и др. (Там же: 246, 247). Здесь обозначены некоторые принципы, которые составят истоки руссоистской антропологической «естественной религии», отличающейся от традиционной церковной веры.

В то счастливое десятилетие автор, как ему казалось в процессе работы над «Исповедью», абсолютно забыл о безрадостном прошлом и не заботился о будущем, он полностью отдался наслаждению счастливым настоящим. Причем счастье тогда не имело для него какого-либо конкретного выражения, оно всецело жило в нем, в общем состоянии его души, ума и сердца. Всепоглощающее чувство счастья, несмотря на грустный финал в отношениях с «маменькой», и определило позитивный пафос в оценке первого тридцатилетия жизни. Однако и тогда встречаются печальные предчувствия бед, страданий, «несчастий со всеми крайностями» (Там же: 236). В конце первой части автор с горечью замечает: «<...> в будущем я не вижу ничего привлекательного» (Там же: 243).

Во второй части «Исповеди» Руссо сосредоточился на зрелом этапе своей жизни (1742–1765), чрезвычайно насыщенном как эмоционально, так и интеллектуально. Он переживал в этот период «блаженство неразделенной любви» — мучительную, «сумасбродную страсть» (Там же: 473–474); он очень интенсивно работал: активно сотрудничал с энциклопедистами, писал романы и трактаты, ставшие знаменитыми. Именно в то время он стал популярен как публицист, философ, писатель, и его произведения современники признали гениальными; влияние Руссо распространилось далеко за пределы Франции и Европы.



И, несмотря на все это, во второй части «Исповеди» однозначно доминирует безнадежная пессимистическая тональность. Автор жалуется на все: на бесконечные происки врагов, преследующих его, на умственную слабость и страшную депрессию, на невозможность непредвзято, открыто и свободно выражать свои мнения и проч., и проч. Руководствуясь «разумной и нравственной религией», Руссо теоретически не признает грубой «человеческой власти над совестью» (Там же: 493), но практически — морально и материально — постоянно сталкивается со всевозможными формами властного принуждения. Отсюда непрекращающаяся ипохондрия, удрученность, тоска. В мрачном, подавленном состоянии он вспоминает «лишь несчастья, предательства, вероломства <...> вынужденный говорить против воли, я должен еще скрываться, хитрить, стараться притворствоваться, унижаться <...> в тревоге и беспокойстве бросаю я поспешно на бумагу несколько отрывочных слов, которые едва имею время прочесть, не то что исправить» (Там же: 296). Литературный труд, творчество уже не приносят ему ни прежнего удовольствия, ни обычного удовлетворения. Печальная встреча с опустившейся «маменькой» становится новым поводом для самообличений и угрызений совести.

Он вновь обращается к размышлениям о Боге, вере, христианстве. Негодует, что «чистую, святую и вечную, как ее творец, религию <...> люди осквернили, прикрываясь желанием ее очистить, и превратили своими формулами в какую-то религию слов» (Там же: 379). Чтение Евангелия внушило ему «презрение к низким и глупым толкованиям учения Иисуса Христа со стороны людей, менее всего достойных понимать его» (Там же: 418). Официально, публично, на словах учение Иисуса Христа провозглашается высшей нравственной ценностью, главным законом духовного развития человека и общества, но в действительности (Руссо это видит на собственном примере) евангельские заповеди любви и правды постоянно попираются. Руссо подвергает резкой критике «груды мелких, убогих формул, которыми люди опутали» (Там же: 418) религию, уйдя от ее истинной сути. При этом он считает, что «в каждой стране только верховной власти принадлежит право определять и культ, и эту непостижимую догму; а стало быть, обязанность гражданина — принять догму и следовать культу, предписанному законом» (Там же: 418). Отсюда его решение вернуться на круги своя — в свою веру — стать вновь протестантом.

Создавая историю своей жизни, Руссо упоминает множество разных событий, эпизодов, фактов, лиц, но при этом стремится как можно вернее воспроизвести свои чувства, переживания, настроения. Он поясняет, что почти всю «Исповедь» написал по памяти, поэтому какие-либо ошибки, неточности, упущения в процессе работы практически неизбежны. Однако первоначальную установку на протяжении всего повествования автор сохраняет неизменной:

«дурного ничего не утаил, хорошего ничего не прибавил; и если что-либо слегка приукрасил, то лишь для того, чтобы заполнить пробелы моей памяти. Может быть, мне случилось выдавать за правду то, что мне казалось правдой, но никогда не выдавал я за правду заведомую ложь» (Там же: 5). Стараясь максимально полно и верно передать содержание своего внутреннего мира, автор откровенно и подробно описывает цепь переживаний, историю чувств, развитие души. При этом он не уходит от негативных фактов своей биографии (описывает и то, как оклеветал в юности невинную девушку, как воровал вино из буфета хозяина, как отдавал своих детей в воспитательный дом и проч., и проч.); никогда не скрывает «правды» своей физической «природы», представляя все ее фантазии и эротические исступления в «темном и грязном лабиринте <...> признаний» (Там же: 19). Нередко намеренно сгущает краски, гиперболизирует, придавая таким образом своему повествованию страстность, напряженный драматизм, экспрессию.

Стремление Руссо «заглянуть поглубже в самого себя», блистательно реализованное в «Исповеди», сделало ее предметом самого пристального внимания европейских романистов. Автор-герой, по собственному признанию, *вывернул наизнанку* душу, в горделивом самоуничижении описал всю свою жизнь. Он обращает свои признания к Богу, но исповедуется перед людьми.

А. А. Златопольская верно заметила, что, «в отличие от “Исповеди” <...> блаженного Августина, у Руссо практически отсутствует понятие греха и церковного покаяния. В то же время <...> в его философско-антропологических и философско-этических взглядах огромную роль играет совесть <...> Раскаяние Руссо — это раскаяние перед своей совестью, а не покаяние непосредственно перед Богом <...>» (Златопольская, 2010: 158). Действительно, «Исповедь» Августина пронизана всеобъемлющей любовью к Богу, а «Исповедь» Руссо сосредоточена на человеческих чувствах, которые выступают основным источником нравственности. Сентиментально-романтический исповедальный канон, заданный Руссо, определили гордыня и смирение, циничная откровенность и утонченный психологизм, анализ и потребность в творческой состоятельности.

С конца XVIII в. руссоистская исповедальность стремительно превратилась в литературно-философскую традицию и распространилась в национальных литературах разных стран.

\* \* \*

*Исповеди* европейских писателей представляют собой достаточно сложное единство достоверных фактов, правдивых чувств, сознательных умолчаний, индивидуальных трактовок и интерпретаций, так что невозможно определить границы правды и области отступлений от нее. В процессе исповедания каж-

дый автор, вольно или невольно, создает и оставляет современникам и потомкам некую self-conception — собственную трактовку и интерпретацию как событий своей жизни, так и свойств характера, чувств, переживаний, настроений, в совокупности формирующих определенный облик повествователя.

Все три автора создали мастерские автопортреты, навязав их семантику не только ближайшим поколениям, но и читателям последующих веков, которые, с одной стороны, продолжают воспринимать созданные образы в намеченных аспектах, а с другой — постоянно привносят новые значения, определяемые уже собственными культурно-историческими и индивидуально-личностными пристрастиями.

В процессе коммуникации культур происходит генерирование «своего» в «чужой» культуре, что обуславливает выработку новых структурно-семантических моделей. «“Чужой” текст необходим для творческого развития “своего”; <...> контакт с другим “я” составляет неизбежное условие творческого развития “моего” сознания» (Лотман, 1992: 112); при этом «каждый новый шаг культурного развития увеличивает <...> набор возможностей» (Лотман, 1992: 119). Обмен культурными ценностями, согласно Ю. М. Лотману, «выглядит примерно так: в систему с большой внутренней неопределенностью вносится извне текст, который <...> представляет собой <...> полиглотическое образование, поддающееся ряду интерпретаций с позиции различных языков, внутренне конфликтное и способное в новом контексте раскрываться совершенно новыми смыслами» (Лотман, 1992: 119). Эта универсальная закономерность распространяется на литературные исповеди.

Русская литература не создала исповедей, аналогичных исповедям Августина, Абеяра или Руссо. Однако она их усвоила, и на пути совершения исповедальных признаний выбрала свой путь. Но это уже другая история.

### Литература

- Абеяра П. (2011). История моих бедствий / Пер. с лат., примеч. и послеслов. С. С. Неретиной. М.: ИФРАН.
- Августин Блаженный (2013). Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко. Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб.: Наука.
- Алмазов А. И. (1894). Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям в 3 т. 1: Общий устав совершення исповеди. Одесса: Типо-литография Штаба Одесского Военного Округа.
- Андерсен В. В. (2016). История Абеяра и Элоизы у Данте, Петрарки и Боккаччо // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 17. Вып. 3. СПб.: РХГА. С. 291–300.
- Баткин Л. М. (1993). «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М.: РГГУ.

- Баткин Л. М. (2000). Ради чего Абельяр написал автобиографию // Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно- исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: РГГУ. С. 137–183.
- Бахтин М. М. (1979). Эстетика словесного творчества. М.: Искусство.
- Бычков В. В. (2014). Эстетика Блаженного Августина. 2-е изд., испр. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Верцман И. Е. (1968). Философско-лирический роман XVIII века // Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. И. Немчиновой и Л. А. Худадовой. Под ред. В. А. Дынник и Л. Е. Пинского. М.: Художественная литература. С. 5–22.
- Глинчикова А. Г. (2012). Индивидуализация личности в преддверии Современности. М.: ИФ РАН.
- Гуревич А. Я. (2005). Индивид и социум на средневековом Западе, М.: РОССПЭН.
- Донецкий П. Б. (2011). Мировосприятие и социальная позиция Гвиберта Ножанского: по сочинению «О своей жизни». Автореф. дис. ... канд. историч. наук. Саратов, СГУ им. Н. Г. Чернышевского.
- Зассе С. (2012). Яд в ухо: Исповедь и признание в русской литературе / Пер. с нем. Б. М. Скуратова, И. М. Чубарова. М.: РГГУ.
- Зарецкий Ю. П. (2002). Автобиографические «Я» от Августина до Аввакума: Очерки истории самосознания европейского индивида. М.: ИВИ РАН.
- Зарецкий Ю. П. (1998). Детство в средневековой автобиографии: Святой Августин и Гвиберт Ножанский // Вестник университета Российской академии образования. № 1. С. 63–81.
- Зарецкий Ю. П. (2009). Феномен средневековой автобиографии // История субъективности: Средневековая Европа / Сост. Ю. П. Зарецкий. М.: Гаудеамус. С. 9–52.
- Златопольская А. А. (2015). Восприятие идей Ж.-Ж. Руссо в советской и постсоветской России в свете традиций русской общественной мысли конца XIX — начала XX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 16. Вып. 4. С. 344–357.
- Златопольская А. А. (2010) «Исповедь» Руссо и русская мысль XVIII–XIX веков // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Вып. 2. Т. 11. С. 157–169.
- Казанский Н. Н. (2013). Исповедь как литературный жанр // Августин Блаженный. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко. Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб.: Наука. С. 275–295.
- Кантор В. К. (1998). Личность вопреки // Октябрь. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/october/1998/4/kantor.html> (дата обращения 25.08.2018).
- Карева В. В. (2004). Гвиберт Ножанский и его сочинение «Monodiae» // Общественная мысль в контексте истории культуры: Сб. в честь А. Э. Штекли / Отв. ред. О. Ф. Кудрявцев. М.: Наука. С. 7–23.
- Карсавин Л. П. (1915). Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии. Петроград: Научное дело.
- Киприан (Керн). (2002). Православное пасторское служение. Клин: Фонд «Христианская жизнь».

- Лосев А. Ф. (1992). История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1: Философия, мифология, культура. М.: Искусство.
- Лотман Ю. М. (2000). Архитектура в контексте культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство. С. 676–682.
- Лотман Ю. М. (1992). К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра. С. 110–120.
- Майоров Г. Г. (1979). Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль.
- Марков Б. В. (1999). Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб.: Алетейя.
- Неретина С. С. (1992). Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности (текстологический анализ) // Вопросы философии. № 3. С. 134–160.
- Неретина С. С. (2002). Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: Pro et Contra / Сост. Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов. СПб.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института. С. 757–799.
- Рабинович В. Л. (1991). Исповедь книгочя, который учил букве, а укреплял дух. М.: Книга.
- Руссо Ж.-Ж. (2011). Исповедь / Пер. с фр. М. Н. Розанова и Д. А. Горбова. М.: Астрель, Полиграфиздат.
- Ж.-Ж. Руссо: к 300-летию рождения (2012) // Литературоведческий журнал. Вып. 31. Гл. ред. А. Н. Николюкин. М.: ИНИОН.
- Федотов Г. П. (1996). Собрание сочинений: В 12 т. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. / Сост. вступ. статья, примеч. С. С. Бычкова, примеч. М. Г. Галахтин. М.: Мартис. С. 185–274.
- Уваров М. С. (1998). Архитектоника исповедального слова. СПб.: Алетейя.

### References

- Abelyar P. (2011). Istoriya moih bedstvij / Per. s lat., primech. i posleslov. S. S. Neretinoj. M.: IF-RAN.
- Avgustin Blazhennyj (2013). Ispoved' / Per. M. E. Sergeenko. Otv. red. N. N. Kazanskij. SPb.: Nauka.
- Almazov A. I. (1894). Tajnaya ispoved' v Pravoslavnoj Vostochnoj Cerkvi: Opyt vneshnej istorii: Issledovanie preimushchestvenno po rukopisyam v 3 t. 1: Obshchij ustav soversheniya ispovedi. Odessa: Tipo-litografiya Shtaba Odesskogo Voennogo Okruga.
- Andersen V. V. (2016). Istoriya Abelyara i Ehloizy u Dante, Petrarki i Bokkachcho // Vestnik Ruskoj hristianskoj gumanitarnej akademii. T. 17. Vyp. 3. SPb.: RHGA. S. 291–300.
- Batkin L. M. (1993). «Ne mechtajte o sebe». O kul'turno-istoricheskom smysle «YA» v «Ispovedi» bl. Avgustina. M.: RGGU.
- Batkin L. M. (2000). Radi chego Abelyar napisal avtobiografiyu // Batkin L. M. Evropejskij che-lovek naedine s soboj. Oчерki o kul'turno-istoricheskikh osnovaniyah i predelah lichnogo samosoznaniya. M.: RGGU. S. 137–183.

- Bahtin M. M.* (1979). *Ehstetika slovesnogo tvorchestva*. M.: Iskusstvo.
- Bychkov V. V.* (2014). *Ehstetika Blazhennogo Avgustina*. 2-e izd., ispr. M.: SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Vercman I. E.* (1968). *Filosofsko-liricheskij roman XVIII veka // Russo Zh.-Zh. Yuliya, ili Novaya Ehloiza / Per. s fr. N. I. Nemchinovoj i L. A. Hudadovoj. Pod red. V. A. Dynnik i L. E. Pinskogo*. M.: Hudozhestvennaya literatura. S. 5–22.
- Glinchikova A. G.* (2012). *Individualizaciya lichnosti v preddverii Covremennosti*. M.: IF RAN.
- Gurevich A. Ya.* (2005). *Individ i socium na srednevekovom Zapade*, M.: ROSSPEHN.
- Doneckij P. B.* (2011). *Mirovospriyatie i social'naya poziciya Gviberta Nozhanskogo: po sochineniyu «O svoej zhizni»*. Avtoref. dis. ... kand. istorich. nauk. Saratov, SGU im. N. G. Chernyshevskogo.
- Zasse S.* (2012). *Yad v uho: Ispoved' i priznanie v russkoj literature / Per. s nem. B. M. Skuratova, I. M. Chubarova*. M.: RGGU.
- Zareckij Yu. P.* (2002). *Avtobiograficheskie «Ya» ot Avgustina do Avvakuma: Ocherki istorii samosoznaniya evropejskogo individa*. M.: IVI RAN.
- Zareckij Yu. P.* (1998). *Detstvo v srednevekovoj avtobiografii: Svyatoj Avgustin i Gvibert Nozhanskij // Vestnik universiteta Rossijskoj akademii obrazovaniya. № 1. S. 63–81*.
- Zareckij Yu. P.* (2009). *Fenomen srednevekovoj avtobiografii // Istoriya sub'ektivnosti: Srednevekovaya Evropa / Sost. Yu. P. Zareckij. M.: Gaudeamus. S. 9–52*.
- Zlatopol'skaya A. A.* (2015). *Vospriyatie idej Zh.-Zh. Russo v sovetskoj i postsovetskoj Rossii v svete tradicij russkoj obshchestvennoj mysli konca XIX — nachala XX veka // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii. T. 16. Vyp. 4. S. 344–357*.
- Zlatopol'skaya A. A.* (2010) *«Ispoved'» Russo i russkaya mysl' XVIII-XIX vekov // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii. Vyp. 2. T. 11. S. 157–169*.
- Kazanskij N. N.* (2013). *Ispoved' kak literaturnyj zhanr // Avgustin Blazhennyj. Ispoved' / Per. M. E Sergeenko. Otv. red. N. N. Kazanskij. SPb.: Nauka. S. 275–295*.
- Kantor V. K.* (1998). *Lichnost' vopreki // Oktyabr'. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/october/1998/4/kantor.html> (data obrashcheniya 25.08.2018)*.
- Kareva V. V.* (2004). *Gvibert Nozhanskij i ego sochinenie «Monodiae» // Obshchestvennaya mysl' v kontekste istorii kul'tury: Sb. v chest' A. Eh. Shtekli / Otv. red. O. F. Kudryavcev. M.: Nauka. S. 7–23*.
- Karsavin L. P.* (1915). *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII–XIII vekah preimushchestvenno v Italii*. Petrograd: Nauchnoe delo.
- Kiprian (Kern)*. (2002). *Pravoslavnoe pastorskoe sluzhenie*. Klin: Fond «Hristianskaya zhizn'».
- Losev A. F.* (1992). *Istoriya antichnoj ehstetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya: V 2 kn. Kn. 1: Filosofiya, mifologiya, kul'tura*. M.: Iskusstvo.
- Lotman Yu. M.* (2000). *Arhitektura v kontekste kul'tury // Lotman Yu. M. Semiosfera. SPb.: Iskusstvo. S. 676–682*.
- Lotman Yu. M.* (1992). *K postroeniyu teorii vzaimodejstviya kul'tur (semioticheskij aspekt) // Lotman Yu. M. Izbrannye stat'i: V 3 t. T. 1: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury. Tallinn: Aleksandra. S. 110–120*.

- Majorov G. G.* (1979). Formirovanie srednevekovoj filosofii. Latinskaya patristika. M.: Mysl'.
- Markov B. V.* (1999). Hram i rynek. Chelovek v prostranstve kul'tury. SPb.: Aletejya.
- Neretina S. S.* (1992). Abelyar i Petrarka: puti samopoznaniya lichnosti (tekstologicheskij analiz) // *Voprosy filosofii.* № 3. S. 134–160.
- Neretina S. S.* (2002). Avrelij Avgustin: ispoved' kak filosofstvovanie. Ontologiya lichnosti, znaniya, svobody // *Avgustin: Pro et Contra / Sost. R. V. Svetlov, V. L. Seliverstov.* SPb.: Izd-vo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta. S. 757–799.
- Rabinovich V. L.* (1991). Ispoved' knigocheya, kotoryj uchil bukve, a ukreplyal duh. M.: Kniga.
- Russo Zh.-Zh.* (2011). Ispoved' / Per. s fr. M. N. Rozanova i D. A. Gorbova. M.: Astrel', Poligrafizdat.
- Zh.-Zh. Russo: k 300-letiyu rozhdeniya* (2012) // *Literaturovedcheskij zhurnal.* Vyp. 31. Gl. red. A. N. Nikoljukin. M.: INION.
- Fedotov G. P.* (1996). *Sobranie sochinenij: V 12 t. T. 1: «Abelyar» i stat'i 1911–1925 gg. / Sost. vst-up. stat'ya, primech. S. S. Bychkova, primech. M. G. Galahtin.* M.: Martis. S. 185–274.
- Uvarov M. S.* (1998). *Arhitektonika ispovedal'nogo slova.* SPb.: Aletejya.