

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Петр Абеляр**  
**ИСТОРИЯ МОИХ БЕДСТВИЙ**

Москва  
2011

УДК 14 Петр Абеляр  
ББК 87.4 (4/8)  
П 30

П 30      **Петр Абеляр.** История моих бедствий [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной ; [примеч. С.С. Неретиной] / Послесловие С.С. Неретиной. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 125 с. ; 20 см. (Философская классика: новый перевод). – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0205-8.

Новый перевод одного из первых автобиографических произведений Средневековья «Истории моих бедствий», принадлежащего перу Петра Абеляра, «второго Аристотеля», как его называли в XII в. Тщательно продумываемая история, трансформируясь в сознании конкретного индивида, преобразуется в личностный концепт, т. е. в тот опыт уникального, которому «Бог свидетель». Это одно из первых произведений Средних веков, которое можно назвать Книгой интеллектуала.

ISBN 978-5-9540-0205-8

© Неретина С.С., перевод, 2011  
© Неретина С.С., послесловие, 2011  
© ИФ РАН, 2011

## **Первое письмо, написанное другу, которое есть история бедствий Абеляра<sup>1</sup>**

*Часто человеческие страсти провоцируются или укрощаются скорее примерами, нежели словами. Потому после некоего утешения в беседах, данного присутствующему, я решил написать утешительное послание (*consolatoria*) отсутствующему об опытах настоящих бедствий, случившихся со мною, чтобы ты признал свои испытания в сравнении с моими или ничтожными, или умеренными, и терпимее переносил их.*

### **Глава I О месте рождения Петра Абеляра и о его родителях**

Я был рожден в некоем укрепленном местечке, которое было сооружено в преддверии Бретани, что, как я полагаю, на восемь миль восточнее Наннетика и собственное название которого Палаций. Как по природе моей земли или легкому характеру, так и по дарованию я вскоре обнаружил склонность к учению. Отца же я имел едва обученного грамоте, но он выделялся именно этим

<sup>1</sup> Как сообщает один из издателей «Латинской патрологии» Андрей из Кверцетана, «это письмо из монастыря св. Гильдазия, расположенного в Бретани, которым тогда управлял аббат Петр Абеляр, он написал другу, имя которого в этом пространном письме ни он сам, ни Элоиза, как она напомнила во втором своем письме, не сообщают. Это повесть. Ибо во всем тексте письма он тщательно истолковывает свою жизнь сызмальства до того времени, в которое он его писал. Он не упоминает вовсе об Иоанне Росцелине – наставнике, ученишем философе, – близость с которым подтвердил епископ Оттон Фрейзингенский, живший в то же время. То же прочее, чем он мучился в душе, что претерпел, какой завистью воспалялись против него его соперники, он описывает изящно и отвечает своим ревнивым недоброжелателям быстро, по возможности кратко и доказательно. Наконец, кажется, что это письмо он написал, скорее, для собственного утешения, нежели для утешения друга, а именно: чтобы и настоящие бедствия более спокойно перенести, вспомнив прошедшее, и легче избавиться от страха угрожающих опасностей. Ведь никакие душевные муки друга он не поставил рядом со своими, чтобы они могли оказаться более тяжкими при сравнении». Письмо было написано Абеляром между 1132 и 1136 гг., поскольку владения Параклета были утверждены буллой папы Иннокентия II в конце 1131 г., а из монастыря св. Гильдазия Абеляр бежал в 1136 г., открыв школу в Париже.

еще до того, как я приготовился к рыцарскому делу<sup>2</sup>. Потому и впоследствии он был охвачен такой любовью к учению, что и сыновей имел таких: он решил, чтобы они овладели грамотой прежде, чем оружием. Так и было сделано. Он позаботился о том, чтобы я, его первенец, имел тем больше любви, чем усерднее образовывался. А я продвигался в занятиях науками тем серьезнее и легче, чем более пылко льнул к ним; и я был соблазнен такой любовью к ним, что, пренебрегши блеском воинской славы и оставив наследство и преимущества первородства моего братьям, от всего сердца отказался от участия в курии Марса, чтобы воспи-

---

Само имя Абеяра в истории имело разные начертания: Abaelardus (Гилльельм, или Гильом, из Нанжи, регулярный каноник из Сен-Викторской обители Иоанн), Abailardus (Бернард Клервоский, Отгон Фрейзингенский, Готфрид и Роберт Аутиссиодоренские, Ф.Петрарка), Abaulardus (автор хроники Санских архиепископов), Abaielardus (неизвестный каноник из Тура), Abelardus (Винцент из Бове), Abayelart (Иоанн Клопинелл, король Филипп Красивый), Abulart (неизвестный поэт XIV в.), Abaalaz (календарь Параклета). Перевод публикуется по: *Patrologiae cursus completus... series latina... acc. J.P.Migne* (далее – MPL). Т. 78. Географические названия и имена даны в их латинском начертании, прежде всего, для того, чтобы читатель знал звучание старых и известных городов, местечек и укреплений и соотнес их с современными, данными в подстрочнике, но, разумеется, уже употребленными в предыдущем переводе «Истории...». Известно несколько переводов «Истории моих бедствий» на русский язык – в том числе и в 1959 г. в переводе В.А.Соколова, переизданном в 1992 г. вместе с «Исповедью» Августина. С переводом мы дружески работали, выясняя правильность передачи стиля, радостно соглашаясь с некоторыми трактовками и огорчаясь по поводу, на наш взгляд, некоторых неточностей или опущенных мест. Не имея претензий к грамматике, мне казалось, что иногда надо было более аккуратно обращаться с терминами, пусть и не в угоду красноречию. Так, «ags», например, это все-таки «искусство» (тем более, если подразумевается искусство диалектики), а не просто «дело». Абеяра к тому же там, где речь идет о нем как о магистре и школе, всюду употребляет местоимение не «я» или «моё», а «мы» и «наш», впрочем, как часто и мы сейчас, говоря «в нашем исследовании мы...». Но у него, помимо прочего, «мы» имеет и другой подтекст: «мы» это я и Бог-свидетель, нас всегда – в любом одиночестве – двое, так что замещать «мы» на «я» в данном случае небезопасно для понимания сути дела. Ссылки на библейские тексты и учителей Церкви сделаны изданиями «Латинской патрологии». Многие пояснения, которые сделаны в издании 1959 г., здесь не повторяются. Латинские слова, данные в скобках, преследуют цель или передать читателю употребляемую терминологию, или обнаруживают игру слов, которую для меня было не всегда возможно передать по-русски.

<sup>2</sup> Свир. Нант и Пале в восьми милях или трех лье от Нанга. От Палация происходит прозвище Абеяра Палатин, или Перипатетик из Палатина.

тиваться в лоне Минервы. И так как я предпочел упражнения в диалектических рассуждениях всем свидетельствам философии, то я сменил на то оружие все прочее и предпочел военным трофеям спор (conflictus) в диспутах. Поэтому я переходил из одной провинции в другую ради диспута, прослышав о том, что там процветают занятия в этом искусстве. Я стал подражателем перипатетиков.

## Глава II

### **О преследовании его магистром Гиллельмом<sup>3</sup>.**

#### **О его руководстве [школами] в Мелидуне<sup>4</sup>,**

#### **Корболии<sup>5</sup> и Паризии<sup>6</sup>.**

### **О его возвращении из города Паризия в Мелидун,**

#### **возвращении на холм св. Геновефы<sup>7</sup>**

#### **и возвращении на родину**

Я, наконец, прибыл в Паризий, где уже как само собой разумеющееся более всего процветала эта дисциплина, к Гиллельму Кампелльскому, моему наставнику в этом магистерском деле и в то время находившемуся в расцвете славы. Причем вначале я был принят им с некой готовностью, затем стал в тягость, так как пытался опровергать некоторые его сентенции и чаще начинал перечить ему в рассуждениях и, как мне кажется, иногда одерживать верх в диспутах. Что же до тех, кто был лучшим среди однокашников, то, чем моложе я был по возрасту и по времени учебы, тем большее возмущение они испытывали. С этого момента начался отсчет моих бедствий, которые длятся и до сих пор, и чуждая мне зависть разжигалась по мере распространения нашей славы. Случилось, наконец, так, что, будучи самонадеянным из-за своего таланта, превыше сил возраста моего, я по-мальчишески стремился к управлению школами и заметил место, в котором мог бы содействовать это, – Мелидун, замечательное укрепление того

<sup>3</sup> Имеется в виду Гильом из Шампо.

<sup>4</sup> Совр. Мелен.

<sup>5</sup> Совр. Корби.

<sup>6</sup> Париж. Паризии – кельтское племя.

<sup>7</sup> Женевьева.

времени и королевская усадьба. Это предугадал вышеназванный магистр мой и попытался, насколько смог, отдалить наши школы друг от друга<sup>8</sup> любыми способами, о чем злоумышлял втайне; например, прежде чем я ушел с их занятий, он мешад подготовке наших школ и, опередив меня, старался лишить места. Но поскольку у него были некоторые недоброжелатели среди властных людей той земли, я заручился их поддержкой в получении желаемого, а его откровенная зависть снискала у многих сочувствие ко мне. С самого начала наших занятий искусством диалектики мое имя стало настолько широко известным, что не только скромная слава моих однокашников, но и самого учителя понемногу угасала. С этого момента получилось так, что, еще более возомнив о себе самом, я поскорее перенес наши занятия в укрепленное место Корболий, по соседству с Паризем, чтобы отсюда нашим преимуществом в диспуте можно было потеснить более речистых. По прошествии же немногого времени я, сокрушенный нездоровьем из-за чрезмерной страсти к занятиям, вынужден был вернуться на родину, и, находясь годы как бы несколько вдали от Франкии<sup>9</sup>, я еще с большим пылом разыскивался теми, кого прельщало диалектическое учение.

После того как, пропав на несколько лет, я совсем оправился от нездоровья, тот мой наставник Гиллельм, архидиакон Парижийский, сменив прежнее облачение, вступил в орден регулярных клириков<sup>10</sup> с намерением, как говорили, продвинуться на более высокую ступень церковнослужения (потому что считалось бы, что он стал более набожен<sup>11</sup>), чего вскоре он и достиг, став

---

<sup>8</sup> «Школьные занятия» – «scholae» (мн. число), имеются в виду не только школы как учреждение, но и школьные занятия и школьное сообщество. В дальнейшем это (по смыслу) так и будет переводиться.

<sup>9</sup> Область вокруг Парижа (Иль-де-Франс), или Франкское герцогство.

<sup>10</sup> Регулярные клирики (уставные каноники) – часть белого духовенства, следовавшая монашескому уставу. Термин «орден» («ordo») употреблен не случайно: с XI в. он означал новую форму строгой иерархической организации духовенства в отличие от общины.

<sup>11</sup> Фраза «...ea... intentione ut quo religiosior crederetur, ad majorem praelationis gradum promoveretur...», на мой взгляд, хотя и является язвительной, тем не менее не содержит того атеистического намека, который присутствует в переводе 1959 г., где говорится, что Гильом вступил в ряды уставных каноников «с целью казаться благочестивее...» (*Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1959. С. 14*).

Каталаунским епископом<sup>12</sup>. Однако облачение, свидетельствующее о его обращении, не отвратило его ни от города Паризия, ни от привычного занятия философией; в самом монастыре, которому он вручил себя ради религии, он сразу же по обыкновению приступил к публичному обучению. Я тогда вернулся к нему, чтобы прослушать у него [курса] риторики. Среди самых разных напряженных усилий, возникавших в ходе наших диспутов, я заставил его изменить, мало того – отвергнуть его прежнюю мысль об универсалиях, что было совершенно очевидно при обсуждении аргументов. В прежней его сентенции об общности универсалий (*de communitate universalium*)<sup>13</sup> речь шла о доказательстве того, что сущностно (*essentialiter*) вещь целиком и одновременно тождественна своим отдельным индивидам<sup>14</sup>; по сущности между ними нет никакой разницы, различие только во множестве акциденций. Изменил же он эту свою сентенцию так: он сказал далее, что вещь тождественна не сущностно, но индифферентно<sup>15</sup>. А так как вопрос об универсалиях всегда остается у диалектиков настолько главным по степени, то Порфирий в своем «Введении» [к «Категориям»

<sup>12</sup> Совр. Шалонь. Приписываемое Гильому произведение или произведение, которое, возможно, написал Гильом, – «Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере». См.: Антология средневековой мысли. Теология и философия западного средневековья. Т. 1. СПб., 2001.

<sup>13</sup> Ср. с переводом 1959 г.: «Его учение об *общих понятиях* таково...». Слов «общие понятия» в оригинале нет.

<sup>14</sup> Обратим внимание: вещь-*ges* здесь не тождественна индивиду, единичной вещи; под вещью понимается уже нечто общее для сингулярности. Если считать позицию Гильома реалистской и если полагать под реализмом обычное «общее до вещи», то формула Гильома в изложении Абельяра, где *ges* – само общее, никак не соответствует общепринятой формуле, что заставляет предположить: наше представление о реализме весьма неточно и приблизительно. Если к тому же учесть то, что Абельяр говорил о вещи в «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» (см. Послесловие), не эта часть фразы кажется ему неточной, а последующие выводы из этого положения. Более того, Уильям Оккам в XIV в., основываясь на подобном тождестве, будет утверждать несуществование универсалий, считая их терминами, что впоследствии назвали номинализмом. А это заставляет продумать позицию, согласно которой в истории философии Гильом отнесен к ультрареалистам.

<sup>15</sup> Это значит: добрый человек – это просто добрый человек без выяснения сути этой добротности. И эта позиция близка Абельяру, судя по его высказываниям из «Диалога...». Здесь как раз важно было изъятие сущности из определения тождества.

Аристотеля] не решился его определять, говоря: «Дело такого рода чрезвычайной глубины»<sup>16</sup>. Когда же он исправил это, то он, более того, вынужден был отклонить и [всю] мысль; его лекции были доведены до такого пренебрежения, что его едва допустили до чтения диалектики: ибо в этой мысли об универсалиях заключалась вся суть этого искусства. С этого времени наша наука (*disciplina*) приобрела столько силы и авторитета, что те, кто прежде был сильнее привержен тому нашему магистру и более всего преследовал наше учение (*doctrina*), стали слетаться на наши занятия; а тот, кто наследовал нашему магистру в парижской школе, сам предложил мне свое место, чтобы среди других предаться нашему магистерии<sup>17</sup> там, где прежде процветал тот – его и наш – магистр.

Поэтому через несколько дней после того, как я стал руководить занятиями по диалектике, наш магистр начал кипеть столь же от зависти, сколь и от досады, что это нелегко выразить. Не сумев долго вытерпеть гнев из-за постигшего бедствия, он ловко набросился на меня, чтобы отстранить меня [от занятий]. А так как у него против меня не было ничего, что позволило бы ему действовать открыто, то он замыслил лишить школы, обвинив в позорнейших преступлениях, того, кто уступил мне свой магистерий,

<sup>16</sup> Боэций перевел этот фрагмент из «Введения» Порфирия так: «Так как... необходимо знать... что такое род и что – отличие, что – вид, что – собственное и что – случайное, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно и для установления определений и вообще в связи с вопросами деления и доказательства, я, посредством сжатого очерка, попытаюсь представить <...> как бы в качестве введения, что на этот счет говорили древние, *избегая чересчур глубоких вопросов*, а более простые разрешая более или менее предположительно» (*Боэций*. Комментарий к Порфирию // *Боэций*. «Утешение философии» и другие трактаты. С. 14).

<sup>17</sup> В тексте – *magisterium*. Термином «магистерий», который дальше будет употреблен в переводе, обозначалось не только учительство, наставление, совет, не только учительская должность, но и непосредственное административное руководство школой. Собственно, и слово «учитель – *magister*» отличается от «учителя – *scholasticus*» или «*doctor*» тем, что он не просто учит, но руководит, подобно кормчему, ведущему судно. Более того, термин «*magister*» (от «*magus*») сохраняет связь с изначальным священнодействием, чем объясняет то, что в основном магистрами были клирики. Более того, мы оставляем в переводе слово «магистр» потому, чтобы очевиднее стала его непроизводность от «науки», передаваемой терминами «*doctrina*» (в этом смысле *doctor* – тот, кто исповедует некое определенное учение), «*scientia*», «*disciplina*» и не связанной со священнодействием, а зависящей от способностей человеческого ума.



заместив его в должности неким другим моим соперником. Тогда я вернулся в Мелидун и начал вести там, как прежде, наши<sup>18</sup> занятия. И чем очевиднее преследовала меня его зависть, тем больше она приносила мне авторитета, согласно известному поэтическому высказыванию:

Домогается высшего зависть,  
Ветры твердо стоят на вершинах.

(Овидий. Лекарство от любви. I, 369)

Немного спустя, когда он понял, что почти все его ученики сильно недоумевают по поводу его благочестия и постоянно шепчутся по поводу его обращения, потому что он не удалился из города, он перешел сам и перевел монастырских братьев вместе со своей школой в некое селение, удаленное от города. Я тотчас из Мелидуна вернулся в Паризий, надеясь в дальнейшем на мирную жизнь без него. Но поскольку, как мы сказали, он заставил занять наше место нашего завистника, то я разбил стан для наших школьных занятий за городом на холме св. Геновефы<sup>19</sup>, как бы утеснив того, кто занял наше место. Прослышав о том, наш магистр сразу же, бесстыдно вернувшись в город, перевел то школьное сообщество, которое еще мог тогда иметь, и кучку братьев в старинный монастырь, словно бы собираясь высвободить своего воина, которого он прежде бросил, из-под нашей осады. Но хотя он намеревался ему помочь, на деле сильно ему навредил. До них у того было несколько учеников большей частью из-за чтения Присциана, за что его, как считалось, больше всего ценили. После же того, как прибыл магистр, он полностью лишился всех и, таким образом, был вынужден отказаться от управления школьными занятиями. По прошествии некоторого времени, почти отчаявшись в мирской славе, он сам обратился в монашество. Тебе подробно сообщили, какие споры в диспутах наши ученики вели как с ним самим, так и с учениками его, после возвращения в город нашего учителя и ка-

<sup>18</sup> Абеляр нигде не говорит «мои занятия» или «моя школа», а – «наши занятия», «наша школа», подчеркивая совместные – учителя и учеников – действия.

<sup>19</sup> Совр.: Женевьевы. В то время на холме св. Женевьевы располагалось старое аббатство, соперничавшее с аббатством Св. Виктора (оба располагались на левобережье Сены), которым руководил Гильом из Шампо. То, что Абеляр устроил школу на этом холме, тогда еще покрытом садами, означало, что соперничество с Гильомом продолжалось.

кой успех фортуна принесла нам, более того – мне самому – в этих войнах. То же у Аякса, и я говорю это с бóльшим самообладанием, и упоминаю это дерзко:

...А когда об исходе той схватки  
Спросите, – знайте, что я одолеть себя... не дал.

(*Овидий*. *Метаморфозы*. XIII. 89)<sup>20</sup>

Так что, если бы молчал я, само дело возгласило бы и указало бы на конец этого дела. Пока же это происходило, возлюбленной-шая мать [моя] Луция заставила меня вернуться на родину. После обращения отца моего Беренгария к монашескому исповеданию она решила сделать то же. Когда это было свершено, я вернулся во Франкию тогда, когда наш уже многократно упомянутый учитель Гиллельм возымел влияние в сане епископа в Каталауне, и вернулся скорее ради того, чтобы выучить всё, что касается божества. В этом же лекционном курсе издавна наивысший авторитет имел его [Гиллельма] магистр Ансельм Лаудунский<sup>21</sup>.

### **Глава III** **Как Абеляр пришел** **к магистру Ансельму Лаудунскому**

Итак, я пришел к этому старцу, которому, скорее, долголетняя привычка, нежели ум или память, снискали имя; к тому, от кого тот, кто приходил с сомнением по поводу какого-либо тревожившего его вопроса, уходил еще более сомневающимся. Он был чуден в глазах слушающих, но никто на взгляд вопрошающих. Он дивно пользовался словами, но делал их жалкими по смыслу и пустыми по мысли. Когда он разжигал огонь, он наполнял свой дом дымом, не озаряя светом. Казалось, что древо его полно восхитительных,

<sup>20</sup> Перевод С.В.Шервинского (Цит. по: *Публий Овидий Назон*. Собр. соч. Т. II. СПб., 1994. С. 275).

<sup>21</sup> Лаудун – совр. Лан. Речь идет об Ансельме Ланском, ученике Ансельма Кентерберийского и учителе Гильома из Шампо. Абеляр прибыл в Лан в 1113 г., через год после убийства епископа этого города. Однако он нигде и ни разу не упомянул об этом чрезвычайном событии, показав, что коммунальные вольности его нимало не интересовали, хотя он был истинным борцом за понимание Аристотеля или Священного Писания.

издалека заметных листьев; но приближающимся и внимательно вглядывающимся открывалось, что оно бесплодно. Когда, следовательно, я пришел к этому [древу], чтобы снять с него плод, я обнаружил, что оно фигово, смоковница, которую проклинал Господь (Мф 21, 19; Мк, 11, 13), или же что оно старый дуб, с которым Лукан сравнивает Помпея, говоря:

... Великого имени тень встает, как высокий  
Дуб посреди плодородного поля.

(Лукан. Фарсалия. I. 135–136)

Когда я это понял, то немного прошло дней, что я оставался праздным в его тени. Так как я мало-помалу стал реже приходить на его лекции, некоторые из его блестящих учеников начали это тяжело переживать, поскольку я словно бы презирал такого знаменитого магистра. Поэтому они, исподтишка восстанавливая его против меня злыми намеками, делали меня его недоброжелателем. Через несколько дней так случилось, что после некоторых [занятий] по сопоставлению сентенций мы, школяры, балагурили между собой. Там, когда кто-то спросил меня с пылкостью души, что мне думается по поводу чтения божественных книг, которые я еще не изучал, разве что в физических<sup>22</sup> аспектах, я ответил, что изучение того текста, где разбирается спасение души, очень полезно, но меня весьма удивляет, что грамотным людям недостает для понимания толкований святых собственных их писаний или глосс, чтобы не ссылаться на чужой магистерий. Многие присутствующие, смеясь, осведомились, не мог бы [это сделать] я и не самонадеянно ли мне приступить к этому. Я ответил, что готов, если они того хотят, попытаться. Тогда, крича и еще громче смеясь, они сказали: «Конечно, – говорят, – и мы согласны. Давайте выберем, – говорят, – экспозитора<sup>23</sup> какого-нибудь неиспользованного еще [текста] писания и пусть его нам переложат, и мы проверим, что вы обещаете».

И все сошлись на самом темное пророчестве Иезекииля. Приняв, таким образом, экспозитора, я сразу же пригласил их на завтра на лекцию. Они же, против воли давая мне совет, говорили,

<sup>22</sup> В некоторых списках – «в философских».

<sup>23</sup> Экспозитор – это не только толкователь, кто непосредственно объясняет текст, но и сам текст или фрагмент этого текста.

что ради такого дела мне, неопытному в этом, нужно не торопиться, но дольше трудиться в исследовании и доказательстве толкуемого места. Возмущенный, я ответил, что должен действовать не на потребу моей привычке, а по уму; и прибавил, что либо я совершенно прекращу [это занятие], либо пусть они приходят на лекцию по моему решению без отлагательства. И пришло на нашу первую лекцию несколько человек, потому что всем казалось смешным, что я, считаясь до сих пор вроде бы совершенно неопытным в чтении святых книг<sup>24</sup>, поспешно приступаю к этому. Всеми, однако, присутствовавшими на этой лекции она была благодарно воспринята, так что они каждому отзывались о ней с похвалой и побуждали меня к глоссированию в духе этой нашей лекции. Услышав это, те, кто не присутствовал, стали наперебой приходить на вторую и третью лекцию и все равно были возбуждены переписыванием глосс, которые я в превеликом множестве делал в первый день в самом начале их.

## Глава IV О преследовании его магистром Ансельмом

С этого времени названный старец, движимый завистью и уже восстановленный против меня мнением тех, о которых я выше упомянул, начал преследовать меня в области святочтения<sup>25</sup> не менее, чем прежде наш Гиллельм в философии. Были тогда в школе этого старца двое, которые прочим казались одаренными, а именно Альберик из Реймса и ломбардец Лотульф<sup>26</sup>, которые

<sup>24</sup> Под чтением святых книг, или святочтением, понималось не просто чтение, а их комментирование. Потому перевод Г.П.Федотова этого фрагмента («На первое мое чтение пришло не много народа, так как всем казалось смешным, что я, почти совершенно не знакомый со Священным писанием, так поспешно взялся за него». *Федотов Г.П. Абельяр // Федотов Г.П. Собр. соч. Т. I. М., 1996. С. 194*) я считаю неверным. Не Священного Писания не знал Абельяр, а не занимался его рациональным разъяснением.

<sup>25</sup> Выбираю этот вариант перевода «sancta lectio», чтобы не употреблять пока еще не введенного в этом тексте Абельяром термина «теология», тем более что пока речь идет не о сложившейся и даже не о складывающейся дисциплине, а как бы о первых начатках того, что вскоре станет ею.

<sup>26</sup> Или: Локульф (в «Латинской патрологии» в этом месте стоит «Локульф», но ниже – Лотульф). Оттон Фрейзингенский называет его Леутальдом Новаррским.

слишком много о себе мнили; они-то против меня особенно распалялись. Старец тот, больше всего, как после выяснилось, смущенный их наветами, бесстыдно запретил мне далее заниматься начатым трудом по глоссированию в месте магистерия своего, ссылаясь по этой причине на то, как бы я, бывший до сих пор невежественным в этих занятиях, случайно не написал в этом труде нечто такое по ошибке, что могло быть приписано ему. Когда это дошло до ушей школяров, они сильно возмутились, негодуя на такую очевидную клевету, исходящую от недоброжелательности, которую ни на кого прежде никогда не распространяли. Чем откровеннее она была, тем мне более приносила почета и сделала впоследствии более известным.

## **Глава V**

### **Как, вернувшись в Паризий, Абельяр завершил свои глоссы, которые начал читать лаудунцам**

Итак, через некоторое время я, вернувшись в Паризий, спокойно занимался в течение нескольких лет школой, давно уже предназначенной и предоставленной мне, откуда прежде я был изгнан, и там сразу же в начале занятий я стал усердно завершать те глоссы к Иезекииллю, к которым приступил в Лаудуне. Они были приняты слушателями так, будто я уже достиг в святочтении не меньшего веса, как они думали, чем в философии, о чем они знали. Наша школа, сильно численно выросшая благодаря этим лекциям, доставила мне столько денежной прибыли, сколько и славы – нельзя было тебе не знать об этом из молвы. Но потому-то такое процветание всегда и окрыляет глупцов, а мирской покой ослабляет силу духа и легко изнеживает с помощью телесных соблазнов. Так как я считал, что я в мире остался единственным из философов, то я и не боялся никакого другого беспокойства. И я стал ослаблять узду сладострастия. И чем больше в философии или святочтении я добивался успеха, тем более я отходил от философов и боговдохновенных нечистотой жизни.

Известно, что философы – не говоря уже о боговдохновенных, то есть о тех, кто ревностно приступает к занятиям святочтением, – весьма ценились красотой воздержания. А так как я

полностью трудился в гордыне и неге, то божественная благодать снискала мне, хотя и не жаждущему этого, лекарство от болезни – прежде всего от неги, затем и от гордыни. От неги – лишив меня тех средств, которыми я ее удовлетворял; от гордыни же, которая произошла во мне более всего от осведомленности в науках, по слову апостола: «Знание надмевает» (1 Кор. 8, 1), смилив меня сожжением той книги, которой я более всего похвалялся<sup>27</sup>. Ведь я хочу, чтобы ты узнал каждую из историй этого дела скорее из самого дела, чем по слухам, в том порядке, в каком они происходили. Так как я всегда отвращался от нечистоты развратников<sup>28</sup>, а от эксцессов и частого посещения благородных жен я удерживался неутомимостью в школьных занятиях и не много затевал разговоров с мирянками, то фортуна, как говорится, теща мои дурные наклонности, воспользовалась более удобным случаем, благодаря которому она сравнительно легко сбила меня с высоты этого величия; более того, божественное милосердие отмстило за униженную память о полученной благодати.

## Глава VI

### Как, оскользнувшись в любви к Элоизе, он был ранен как умственно, так и телесно

Жила тогда в самом городе Паризии некая девица по имени Элоиза, племянница того каноника, которого звали Фульберт и который любил ее тем сильнее, чем разборчивее был во всем, в чем мог, усердно заботясь о ее образовании. Хотя она и лицом не была незначительна, богатством же познаний превосходила всех. Ведь это благо, то есть образование, у женщин в редкость, тем более оно отличало девушку, и во всем королевстве она была известнейшей.

<sup>27</sup> Имеется в виду «Введение в теологию», вариантом которой была – см. ниже – «Теология “Высшего блага”». Абельяр и должен был гордиться этой книгой, поскольку она впервые открыла возможности для теологии стать дисциплиной, отделившись от философии, что в XIII в. было уже фактом. Достаточно сослаться на то, что в Парижском университете (Сорбонне) был факультет теологии.

<sup>28</sup> В тексте: «scortus» (мужской род). Абельяр имеет в виду не блудниц, как о том написано в издании «Истории» 1959 г. (с. 19), а себя или таких же, как он в то время.

И обдумав все, что обычно привлекает влюбленных, я решил, что мне удобнее всего вступить в любовную связь, и счел, что легко могу это сделать. Поскольку у меня тогда было имя и я отличался молодостью и приятностью наружности настолько, что мог удостоить взаимной любовью любую из женщин, я не боялся никакого отказа. Я считал, что тем легче эта девушка мне уступит, чем больше, как я знал, она образованна и любит науку, и нам можно было бы, находясь в разлуке, обмениваться друг с другом письменными посланиями, ибо многое смелее написать, чем сказать, а ведь всегда так важно вести приятные беседы. Итак, всячески подстрекаемый любовью этой девушки, я искал случая стать ей близким с помощью личной ежедневной беседы и тем легче склонить к согласию.

Так случилось, что при вмешательстве друзей дяди упомянутой девушки я сделал так, что он принял меня в свой дом, который был рядом с нашей школой, с некоторой оплатой за попечение обо мне, поскольку я приводил в качестве основания то, что домашняя забота о нашей семье сильно мешала нашему усердию и чрезмерные расходы весьма отягощали меня. Он же был крайне жаден, но настолько привязан к своей племяннице, что всегда способствовал ее образованию. Я с легкостью ухватился за эти два мотива и испросил то, чего добивался, так как он, с вожделием смотря на деньги, считал, что его племянница воспримет что-то из нашего учения. До такой степени сильно он упрасивал меня, что согласился с моими желаниями (надежду на это я заранее предугадал), и следовал из любви, вручая всю ее нашему наставничеству (*magisterium*), чтобы я принимал на себя труд ее обучения как днем, так и ночью, всякий раз по моем возвращении из школы, и мог строго ее наказывать, если чувствовал ее небрежение. Я был весьма удивлен такой его простоватостью в этом деле, и про себя не менее изумлялся тому, что он вручал столь нежную овечку голодному волку. Ибо тот вручил ее мне, чтобы я не только учил ее, но и по необходимости сильно наказывал. К чему иному вело это, как не к тому, что он сам дал свободу моим желаниям и предоставил случай, даже если бы мы не хотели, легче склонить ее шлепками к тому, к чему я не мог бы склонить ласками? Но были два обстоятельства, которые больше всего отвращали Фульберта от позорного

подозрения, а именно: любовь к племяннице и предыдущая слава о моей воздержанности. Чего лучше? Сначала мы соединяемся в одном доме, затем – в душе.

Итак, под предлогом обучения мы всецело предавались любви, а желанное усердие к чтению предлагало тайные уединения, которых жаждала любовь. У раскрытых книг произносились слова более о любви, нежели о чтении. Руки чаще тянулись к груди, чем к книгам; любовь обращала глаза на себя чаще, чем чтение устремляло их на написанное. И притом мы имели тем меньше подозрений, что любовь, а не ярость, признательность, а не гнев, раздавали побои, которые превзошли наслаждение от всех благоволий. Что, наконец? Никакой накал любви не прерывает томления, и если любовь могла измыслить нечто необычное, она это добавляла. И чем меньше мы были опытны в таких радостях, тем более пылко приступали к ним и тем менее разборчивы были. И чем более сладострастие охватывало меня, тем менее я мог быть доступен для философии и оказывать помощь школе. Мне весьма тягостно было ходить в школу или в ней задерживаться, так как ночные бдения я сохранял для любви, а дневные – для занятий.

Чтение лекций в то время находилось в великом небрежении и еле теплилось, так что я ничего не произносил на основании ума, но по замедленной привычке; и я не был изобретателем, а только чтецом, и если и можно было придумывать песни, то они были любовными, – это не касалось тайн философии. Многие из этих песен до сих пор повторяют и распевают во многих областях, как ты и сам знаешь, больше всего теми, кого жизнь так же услаждала. Нелегко и представить, какое уныние, какие вздохи и плач овладели нашими школярами, а помимо этого, когда они прочувствовали такую захваченность моей души, точнее – потрясение. Ведь столь явное дело могло немногих оставить в неведении, даже никого, думаю, кроме того, кому оно более всего приносило позор, то есть самого дяди девушки. Ему это иногда кое-чем внушалось, но он не мог поверить, как из-за чрезмерной симпатии к своей племяннице, так и из-за моей предыдущей жизни, известной воздержанностью. Ибо тех, кого мы более всего любим, нам нелегко заподозрить в позоре. И нельзя постыдным подозрениям обретаться среди сильной любви.



Отсюда и в письме блаженного Иеронима<sup>29</sup> Сабиниану написано: «Обычно мы узнаем о зле в нашем доме последними и не ведаем пороков детей и жен, хотя о том кричат соседи. Но то, что узнается позже всего, когда-либо непременно приходится узнать, и нелегко скрыть то, что заметили все». Именно так через много скатившихся месяцев случилось с нами. О какой горе было для дяди, когда он узнал! Какой горе при расставании у самих влюбленных! Как сгорал я со стыда! Как сокрушен я был удрученностью девушки этим сокрушением! Сколько клокочущего волнения претерпела она из-за моего стыда! Ни один из нас не жаловался на то, что касалось его, но на то, что касалось другого. Ни один из нас не стенал о своем несчастье, но о несчастье другого. Телесная разлука максимально соединила души и еще больше разжигала любовь из-за ее невозможности. И когда стыд уже был преодолен, страсть сделала нас еще более бесстыдными, и настолько менее страсть принадлежала стыду, насколько более подобающим казался поступок. Итак, с нами произошло то, что произошло с застигнутыми врасплох Марсом и Венерой, о чем повествовало поэтическое предание<sup>30</sup>.

Немного времени спустя девушка с достоверностью поняла, что она понесла. И она сразу же написала мне об этом с превеликой гордостью, советуясь, чтобы я сам подумал о том, что надо делать. Этой же ночью в отсутствие дяди, как мы договорились, я украдкой увез ее из его дома и переправил незамедлительно на мою родину. Там у моей сестры<sup>31</sup> она весьма долго жила, пока не появился мальчик, которого она назвала Астролябием<sup>32</sup>. Дядя ее

<sup>29</sup> Св. Иероним Стридонский (ок. 340–420) – один из учителей Церкви, писатель, от которого дошли труды по всеобщей истории, письма; переводчик Библии с греческого на латинский язык, спорил с Руфином, переводившим сочинение Оригена «О началах». Здесь имеется в виду письмо 48.

<sup>30</sup> См.: *Гомер*. Одиссея. Песнь 8. Ст. 266; *Овидий*. Метаморфозы. XIV. Имеется в виду эпизод, когда Гефест, муж Афродиты-Венеры, застав ее с Аресом-Марсом в момент прелюбодеяния, опустил на них железную сеть.

<sup>31</sup> Сестру Абеяра звали Дионисия.

<sup>32</sup> Как сообщает Андрей Кверцетанский, Элоиза так писала Петру Достопочтенному, аббату Клуни: «Вы помните, благодаря любви к Богу и нам, вы обещали снискать некую пребенду вашему Астролябию либо в Париже, либо в другом каком епископстве». И Петр ответил Элоизе: «Астролябию вашему, ради вас и нас, я охотно постараюсь найти пребенду в каком-нибудь из известных церковных округов позднее, как только будет случай» (MPL. T. 178. Col. 129–130).

после ее бегства как бы впал в безумие; никому не постичь, если только не на собственном опыте, насколько он метался от скорби и насколько был сокрушен стыдом. Что именно он мог сделать со мной, какие козни он мог бы мне соорудить, он не знал. Он очень опасался, как бы его любимую племянницу не покарала на моей родине, если бы он убил меня или как-нибудь искалечил мое тело. Он никоим образом не был в состоянии схватить меня и заключить куда-нибудь по принуждению, так как я многое из этого предвидел, потому что не сомневался, что он вскоре начнет преследовать меня, если сможет или отважится.

Я, наконец, весьма сострадаю его чрезмерной тревогой и [думая] о печали, которую принесла любовь, как о высшем предательстве, чрезвычайно обвиняя самого себя, сходил к этому человеку, преклонив колени и обещая, помимо того, тот способ исправления, какой установит он сам. И не думаю, что это покажется удивительным тому, кто испытал силу любви и кто сохранил память о том, сколько несчастья свалили женщины на головы великих мужей с самого начала рода человеческого. И чтобы смягчить его больше того, на что он мог надеяться, я предложил ему удовлетворение – бракосочетание с той, которую я соблазнил, только бы это было тайной, чтобы я не претерпел ущерба от молвы. Он согласился и скрепил со мной своим ручательством, ручательством близких и поцелуями то, чего я спрашивал, – чтобы этим легче меня предать.

## Глава VII

### Отговоры упомянутой девицы от брака. Однако он взял ее в жены

Тотчас же я вернулся на родину и привез оттуда мою подругу, чтобы сделать ее женой. Она, однако, менее всего одобряет это и, более того, всецело отговаривает меня по двум причинам – как из-за опасности для меня, так и из-за моего бесчестья. Она клялась, что дядю касательно этого нельзя успокоить никаким удовлетво-

---

Прим. 26). В примечаниях Д.А.Дрбоглава к «Истории моих бедствий» (М., 1959. С. 229) сказано, что Астролябий стал аббатом и умер в 1165 г., через два года после смерти Элоизы в 1163 г., в возрасте 45 лет.

рением, что впоследствии и проявилось<sup>33</sup>. Она спрашивала также, как будет обстоять дело с моей славой, так как она меня обесславит и равно унизит себя и меня. Какой кары должен был бы требовать от нее мир, если она похитит у него такую лампаду; сколько проклятий, сколько ущерба для Церкви, сколько слез философов будет сопровождать этот брак. Как безобразно, как горестно было бы, чтобы я, кого природа сотворила для всех, посвятил себя одной женщине и подвергся такому позору. Она весьма гнушалась этим браком, который был бы мне во всем оскорбителен. Она ссылалась на бесчестье для меня и на трудности брака, о которых апостол, побуждая нас избегать их, сказал: «Свободен ли ты от жены? Не ищи жены. Если же ты взял жену, не согрешил. И если дева вышла замуж, не согрешила. Они будут иметь, однако, плотские мучения.

<sup>33</sup> Сама по себе связь неженатого мужчины и незамужней женщины в XI–XIII вв. не была тем, что в то время называлось «плохим браком», то есть браком вне церковного благословения. К неосвященным церковью союзам, если это не относилось к союзам живущих в законном браке людей, массовое правосознание проявляло относительную терпимость, тем более что среди молодежи внецерковные браки были распространены. В одной из своих проповедей Жак де Витри (начало XII в., то есть того времени, к которому относится история Петра и Элоизы) говорил: «Когда <...> мать видит, что ее дочь сидит между двумя молодыми парнями, один из которых положил ей руку на грудь, а другой пожимает ей ладонь или обнимает за талию, она ликует, говоря, смотрите, каким вниманием пользуется моя дочь, как любят ее молодые люди, как восхищаются они ее красотой» (Цит. по: *Бессмертный Ю.Л.* Жизнь и смерть в средние века. М., 1991. С. 79). Ю.Л.Бессмертный пишет, что «ситуации, в которых юноши и девушки вступают до церковного брака в половые союзы, фиксируются во многих “диалогах”, хрониках, фавлю, соти, лэ, фарсах и т. п.... Тот же Жак де Витри упоминает священника, который, будучи поставлен перед выбором сохранить либо приход, либо конкубину, предпочел покинуть приход <...> Обширнейший материал по этому вопросу содержится в пенитенциалиях: в них упоминается о “блуде” священников или епископов со своими прихожанками, а также с монахинями <...> Обычность у клириков конкубин и незаконнорожденных детей фиксируется и в частно-правовых актах. Словом, вводимый клонийской реформой целибат приживался плохо. Не случайно в дипломах французских королей еще и в начале XII в. ряду младших чинов церковной иерархии официально разрешался – во избежание “разврата” – законный брак». Понятие «брак» к тому времени в правосознании мирян еще «не приобрело однозначного смысла, не сузилось до обозначения одной-единственной формы полового союза <...> Моногамный христианский брак не стал непрекрасимым идеалом ни для знати, ни для крестьян и горожан» (там же. С. 79–82).

Я же жалею вас» (1 Кор. 7, 27). И далее: «Я хочу, чтобы вы были беззаботны» (там же, 32). Если же я не принял ни совета апостола, ни трепета святых перед таким яремом брака, то, говорит, выслушал бы советы философов и внял бы тому, что они написали о нем или что о них написано. Часто и святые делают это, попрекая нас, как то сделано в первой книге «Против Иовиниана» блаженного Иеронима, а именно где он напоминает, что Теофраст<sup>34</sup>, после того как весьма точно выразил нестерпимые муки брака и постоянные беспокойства, очевиднейшими доводами кратко выразил, что мудрому не нужно брать жены, и где сам он заключает такие философские доводы упреками: «Если, – говорит, – это и Теофраст обсуждал, то в кого из христиан это не проникнет?» То же и там же: «Цицерон<sup>35</sup>, – говорит, – на предложение Гирция<sup>36</sup>, чтобы после развода с Теренцией он взял в жены его сестру, вовсе отказался сделать это, сказав, что он не может заниматься равно женой и философией. Он не сказал “заниматься”, но добавил “равно”, не желая делать что-либо, что уравнилось бы с усердием к философии». И чтобы теперь я не упоминала об этой помехе философскому усердию, обдумай сам статус честного общения<sup>37</sup>. Какое сходство у школяров со служанками, у скрипториев<sup>38</sup> с люлькой, у книг либо дощечек для письма с прялкой, у стилей или каламов с веретеном? Кто, наконец, устремленный к святым или философским медитациям смог бы выдержать писк детей, кормилиц, которые их успокаивают, песенки, бурные семейные ссоры как среди мужчин, так и среди женщин? Кто же захочет терпеть постоянную отвратительную ребячью грязь? Это, ты скажешь, могут богатые, дворцы или дома которых имеют обширные пристанища, состоятельность которых не замечает расходов и не томится от ежедневных забот. Но, говорю, состояние философов не таково, как у

<sup>34</sup> Теофраст (ок. 372–287 до н.э.) – древнегреческий философ, ученик Платона и Аристотеля, руководивший после смерти Аристотеля Ликеем.

<sup>35</sup> Марк Туллий Цицерон (106–43 до н.э.) – древнеримский философ, оратор и политический деятель.

<sup>36</sup> Авл Гирций (ок. 90–43 до н.э.) – древнеримский полководец, сторонник Цезаря, написавший книгу VIII «Записок о Галльской войне».

<sup>37</sup> Никакой речи о «совместной жизни в законном браке» в этом фрагменте нет (см. с. 27–28 «Истории...» 1959 г.). Речь идет о достоинстве философа, о чем у Элоизы и у самого Абеляра говорится ниже.

<sup>38</sup> Скрипторий – мастерская письма.

богатых, и не опутываются заботами те, кто усердно стремится к власти и мирским делам; они свободны от богослужений и философских обязанностей. Отсюда и некогда известные философы, очень равнодушно относясь к миру, как не оставлявшие мир, так и бежавшие его, все запрещали себе наслаждения, чтобы успокоиться в объятиях одной только философии. Один известнейший из них, Сенека<sup>39</sup>, наставляя Луцилия<sup>40</sup>, сказал: «Ибо ты не освобожден для философствования; всем нужно пренебречь, чтобы мы могли заниматься той, для которой любого времени мало [письмо 73]. Не слишком важно, оставил ли ты философию или приостановил [занятия]. Ибо она не остается там, где прервана. Заботам надо сопротивляться, и их нужно не распутывать, но устранять. То же, что у нас берут на себя из любви к Богу те, которые называются монахами, у язычников делают – из томления по философии – знаменитые философы. В любом, однако, народе, как языческом, так иудейском или христианском, всегда некоторые люди жили верой или отличались добродетелью других обычаев, и они выделялись уникальностью воздержания. У иудеев таковыми издревле были назореи, которые посвятили себя Господу согласно Закону; или сыновья пророков, последователи Илии и Елисея, которых, по свидетельству блаженного Иеронима мы считаем монахами из Ветхого Завета. Совсем недавно существовали три школы философии, которые выделяет в XVIII книге [гл. 2] «[Иудейских] древностей» Иосиф [Флавий]: одни – фарисеи, другие – саддукеи, третьи – ессеи<sup>41</sup>. У нас же – монахи, которые подражают общей жизни либо апостолов, либо ранней, склонной к пустынночеству жизни Иоанна Крестителя]. У язычников же, как сказано, – философы. В самом деле, они относят имя мудрости или философии не столько к восприятию знания, сколько к религиозной жизни, как мы знаем и по самому происхождению этого имени, по свидетельству самих святых. Отсюда и тот фрагмент из книги VIII блажен-

<sup>39</sup> Луций Анней Сенека (ок. 4 до н.э. – 65 н.э.) – древнеримский философ-стоик, покончивший с собой по приказу Нерона.

<sup>40</sup> Луцилий Младший – древнеримский поэт, друг Сенеки.

<sup>41</sup> Это любопытное замечание свидетельствует о том, что в XII в. любая форма мысли и правильного образа жизни считалась философией: фарисеи, саддукеи, ессеи, монахи и философы – это разные именованья одного и того же занятия. До нашего времени сохранился этот атавизм: степень западноевропейского ученого любой области знаний называется DPhі, доктор философии.

ного Августина «О граде Божьем», где он различает такие роды философов: «У рода италиков был автор – Пифагор Самосский, от которого и произошло само имя философии. Ведь раньше мудрецами звали тех, которые, казалось, выделялись среди других определенным образом похвальной жизни. Когда же его спросили, что он считает своим занятием, он ответил, что он – философ, то есть усердно стремящийся к мудрости или ее любитель; потому что казалось, что чересчур дерзко считать себя мудрым»<sup>42</sup>.

Итак, в том месте, где он говорит: «кто явно выделялся среди других определенным образом похвальной жизни», явно показывалось, что мудрыми среди людей, то есть философами, называли, скорее, за похвальную жизнь, нежели за знания. То, что они жили трезво и воздержанно, нам не стоит доказывать примерами, чтобы не поучать, как мне кажется, саму Минерву. Но если так жили миряне и язычники, не связанные никаким религиозным исповеданием, то что же следует делать тебе, клирику и канонику<sup>43</sup>, чтобы ты предпочел наслаждение священнослужению, чтобы оно не поглотило тебя, как крутизна Харибды, чтобы бесстыдно и безудержно ты не погрузился в эти непристойности? Если ты не печешься о преимущественном праве клирика, то, по крайней мере, защити достоинство философа. Если можно пренебречь благоговением перед Богом, то, по крайней мере, пусть любовь к почету укротит бесстыдство. Вспомни, что Сократ был женат, и, прежде всего, он сам страшной смертью смыл это пятно с философии, чтобы другие затем поступали осторожнее, наученные его примером. Мимо этого не прошел Иероним, так что в первой книге «Против Иовиниана» он о самом Сократе написал: «В некие времена, ког-

<sup>42</sup> Ср.: *Блаженный Августин*. О граде Божиим. М., 1994. Т. II. Кн. 8. С. 3.

<sup>43</sup> Как сообщает Андрей Кверцетан, в хронике архиепископа Санского написано: «В 1142 г. умер магистр Петр Абауларт – один из виднейших каноников Санской церкви... Он был каноником, а затем женился». Но против него в Сансе был созван провинциальный собор; некоторые подозревали, что он проходил в этом месте именно благодаря прежнему там служению Абеяра. Так что то, что он был клириком или каноником прежде, чем женился, по свидетельству самой жены его, – это несомненно (см.: MPL. Т. 78. Col. 131–132). Относился ли каноник к низшим клирикам, которым разрешался брак, – неясно, но в любом случае, будучи каноником, Абеяра нарушил церковный устав (правило целибата), женившись, и гнев дяди Элоизы, каноника Фульберга (см. ниже) против него оправдан (заметим: гнев, а не самосуд). Понятно также и то, почему дело Абеяра хотели передать в Париж, где он учительствовал.

да он сопротивлялся бесконечным колкостям бранившейся сверху Ксантиппы, когда он был облит нечистотами, он ничего не ответил сверх того, что, обтерев голову, сказал: “Я знал, – говорит, – что следом за этим громом пойдет дождь”»<sup>44</sup>. Элоиза и сама прибавила, в конце концов, сколь опасно для меня ее возвращение и что для меня было бы почетнее, а для нее милее считаться подругой, а не женой, чтобы я хранил себя только ради нее одной и ничего не стягивал силою брачных уз; чтобы мы, время от времени разлучаясь, воспринимали радость от наших встреч тем приятнее, чем они реже. Убеждая или разубеждая так и тому подобным, ибо она не могла уберечь меня от моей глупости, она не желала и обидеть меня. Глубоко вздохнув и плача, она так завершила свою пространную речь. «Остается, – говорит, – в конечном счете, одно: чтобы за погибелью двоих скорби последовало не меньше, чем преследовавшей их любви». И в этом, как признал весь мир, ей хватило духа пророчицы.

Итак, после рождения нашего малыша, оставленного на попечение моей сестры, она тайно вернулась в Париж, и мы, после нескольких дней, проведенных, по обыкновению ночью, в тайных молитвенных бдениях в одной из церквей, там же рано утром получили брачное благословение в присутствии дяди ее и нескольких наших и его друзей. И **тут же мы тайно и по отдельности разошлись**, и виделись в дальнейшем редко и украдкой, тщательно скрывая то, что мы сделали<sup>45</sup>. Дядя же ее и все домашние его, ищущие утешения своему бесчестью, начали разглашать о заключении брака и тем самым нарушили данное мне обещание. Элоиза же, напротив, стала божиться и клясться, что это лживейшая ложь<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Сам по себе этот любопытный фрагмент свидетельствует не только об уме Элоизы, но и о том, кем считался и как определялся философ: не столько стремлением к знаниям, сколько принятыми им для себя правилами жизни, влиявшими на его судьбу.

<sup>45</sup> Скрывая не только свой брак, как сказано в переводе 1959 г. (с. 30), но вообще «всё, что мы сделали». Абельяр здесь точнее и деликатнее: он и говорит скрытно.

<sup>46</sup> Все поведение Элоизы двойственно: оно свидетельствует, с одной стороны, о куртуазном идеале свободной любви, а с другой – вопреки куртуазному идеалу обоготовленной женщины – об обоготовлении мужчины, о чем напоминает Г.П.Федотов в книге «Абельяр» (с. 241). Однако эта двойственность кажется двойственностью лишь извне и при условии сопоставления ее поведения, как это сделал Г.П.Федотов, «с куртуазным идеалом миннезанга» (с. 241). Внутренне Элоиза как цельный, умный (такова была ее слава) и самостоятель-

Поэтому тот, всюду разгневанный, часто обижал ее. Когда же я о том узнал, то перевез ее в некое аббатство монахинь близ Паризия, которое называется Аргентеоль<sup>47</sup>, где она сама девочкой воспитывалась и обучалась. Я заставил приготовить для нее священные одежды, которые подобают монашкам при обращении, за исключением покрывала<sup>48</sup>, и надел их на нее. Услышав об этом, дядя и родственники или свойственники ее подумали, что я теперь полностью проявил себя и так вот легко освободился от нее, сделал монахиней. Потому очень разозлившись и составив против меня заговор, однажды ночью, когда я, отдыхая, спал в дальней комнате постоялого двора, они, соблазнив деньгами служащего мне, жесточайшим и постыднейшим мщением изувечили меня, и мир с непомерным удивлением воспринял это, а именно: что были ампутированы те части моего тела, которыми я учинил то, что они оплакивали<sup>49</sup>. После того, как некоторые из тех обратились в бегство, двое, которых смогли поймать, были ослеплены и оскоплены. Одним из них был вышеупомянутый прислужник, который склонился к измене из жадности.

---

ный человек исходила в своих действиях из понимания любви не просто как эротически-страстного чувства, а как «умной любви», обладающей свойством четкого владения ситуацией, при котором удается и осознается всё.

<sup>47</sup> Совр.: Аржантейль.

<sup>48</sup> Покрывало (*velum*) означало удаление от мира, чего, как видно из письма, не хотел Петр Абеляр. Любопытно, однако, другое: сама идея покрывала (*involutum*, одного корня с *velum*) оказалась весьма значимой для него, поскольку через прекраснейшую фигуру сокровения (*involutum*) представляла Св. Духа (см. ниже «Теологию “Высшего блага”»). Если учесть, что он говорил несколькими предложениями ранее об Элоизе, у которой был пророческий дух, окажется, что мысль здесь та же. Речь здесь не о том, что думал Абеляр об Элоизе в монашеском одеянии или о Мировой душе, как в «Теологии», а о том, как им владела одна и та же мысль в разных обстоятельствах жизни.

<sup>49</sup> О том, как был оскоплен Абеляр, как утром пришли к нему, собравшись, горожане всех сословий Парижа и оплакивали его, особенно женщины, описал приор Диогилля Фулькон: «Скорбят горожане, считая позором, что город их осквернен пролитием твоей крови. К чему рассказывать о скорби некоторых женщин, которые, услышав об этом, по-женски орошали лицо слезами, теряя в твоём лице своего рыцаря?» (цит. по: *Федотов Г.П.* Абеляр. С. 199).



## Глава VIII

### О плотских страданиях Абеяра. Он стал монахом в монастыре св. Дионисия, а Элоиза приняла постриг в Аргентеоле

Утром, когда это случилось, собравшийся ко мне весь город насколько впал в ступор от изумления, настолько же навзрыд сокрушался; насколько они терзали меня ором, настолько расстраивали рыданиями: выразить это трудно, мало того – невозможно. Больше же всего мучили меня невыносимыми слезами и сетованиями клирики и особенно наши школяры, так что я раздражался гораздо больше из-за их сострадания, чем страдая от раны, чувствовал стыд гораздо более, чем свой ущерб, и был ущемлен позором более, чем печалью. Приходило в душу, то какой славой я обладал, то каким легким и скорым способом она была унижена, более того – была совершенно уничтожена. Сколь праведным Божиим судом я поплатился той частью моего тела, которой провинился. Сколь праведным предательством отплатил мне в отместку тот, которого прежде предал я. Сколько славы снискали мои соперники, столь очевидна справедливость. Сколько сокрушения от постоянной печали эта рана принесет моим родным и друзьям? Сколь широко [молва] об этом неслыханном бесчестье распространится в мире? Какой путь мне откроется далее? С каким лицом появлюсь на публике я, на кого все будут указывать пальцами, на ком все будут оттачивать языки, и я для всех буду чудовищным зрелищем? И немало смущало меня то, что по суровой букве закона мерзость евнухов такова перед Богом, что оскопленным людям, с ампутированными или израненными тестикулами, воспрещается входить в церковь как зловонным и нечистым, и животные такого рода совершенно и с презрением отталкиваются при жертвоприношении. Книга Левита (22, 24): «Животного, у которого ятра раздавлены, разбиты, оторваны или вырезаны, не приносите Господу». Второзаконие (23, 1): «Да не войдет в Божий храм евнух с раздавленными или отрезанными тестикулами и отнятым детородным органом»<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> В Синодальном издании: «У кого раздавлены ятра или отрезан детородный член, тот не может войти в общество Господне».

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, я – в аббатстве св. Дионисия, она – в выше-названном монастыре Аргентеоля. Я помню, что она, когда многие сострадающие ей напрасно ее пугали, что ее юность под бременем монашеского устава будет нестерпимым наказанием, отвечала сквозь слезы и всхлипы, в зависимости от того, что могло прорваться, такой жалобой Корнелии:

О величайший супруг мой!  
Брак наш позор для тебя.  
Ужели злой рок будет властен  
Даже над этой главой?  
Нечестиво вступила в союз я,  
Горе принесши тебе.  
Так приму же и я наказанье!  
Добровольно приму я его...

(*Лукан. Фарсалия. VIII. 94–98*)<sup>51</sup>.

И с этими словами тотчас поспешила к алтарю, немедленно надела у алтаря благословленное епископом покрывало и обязала себя перед всеми к монашескому обету. И я сам только что окреп от раны, а стекавшиеся ко мне клирики стали с постоянной покорной настойчивостью требовать как от нашего аббата, так и от меня самого, чтобы я ныне же принялся за обучение из любви к Богу, как в те поры – из жажды денег или славы, считая, что талант, который мне был вручен Господом, Ему требуется [вернуть] с лихвой. И я, который до тех пор больше всего стремился обучать богатых, впредь возжелал обучать бедных. И тем самым я познал, что меня теперь явственно коснулась Господня десница; поэтому, став свободнее от телесных соблазнов и разлученный с шумной жизнью света, я стал с усердием служить наукам. И я истинно сделался философом не столько для мира, сколько для Бога.

<sup>51</sup> Перевод дан по: *Петр Абеляр. История моих бедствий*. М., 1959. С. 32. Корнелия – жена Помпея – произносит эти слова при встрече с мужем после его поражения при Фарсале.

В том нашем аббатстве, в которое я попал, жизнь была совершенно мирская и постыднейшая<sup>52</sup>. Сам аббат его, а потому более прочего почитаемый, был ниже всех по такой жизни и известнее срамом. Часто и резко изобличая то частным образом, то публично их нетерпимые гадости, я стал для всех обременительным сверх меры и ненавистным. И они ухватились за случай, который позволил удалить меня от себя. Я очень радовался ежедневной настойчивости наших учеников. Итак, после их упорных и не к месту жалоб, в результате чего вмешались аббат и братья, я удалился в одну келью<sup>53</sup>, чтобы по обыкновению свободно вести школьные занятия. На них стеклось такое множество школяров, что не доставало ни места для жилья, ни земли для пропитания. Там, хотя я и намеревался, главным образом, посвятить себя святочению, поскольку это более соответствовало моему официальному статусу, я не вполне отказался и от обучения светским искусствам, с которыми весьма был знаком и чего многие от меня требовали; но из них я сфабриковал своего рода крючок, на который, как на философское лакомство, ловил тех приманенных к истинному чтению философии, подобно тому, как – о том напоминает «Церковная история» – это делал лучший из христианских философов Ориген<sup>54</sup>. Так как Господь,

<sup>52</sup> Введенная в аббатстве Сен-Дени при первых Капетингах клонийская реформа с ее требованием целибата для духовенства успеха не имела. А как видно из письма Абеяра, не имела успеха и в других местах.

<sup>53</sup> В Мезонселе (Шампань).

<sup>54</sup> «Много лет жил [Ориген] такой жизнью философов, отбрасывая все, что питает юношеские страсти; в течение целого дня нес он тяжкий труд своей аскезы; большую часть ночи посвящал занятиям Священным Писанием, упорно вел жизнь самого строгого философа, то упражняя себя в посте, то строго отмеривая время сна; спал, по рвению своему, не на тюфяке, а на голой земле <...> Естественно, многие из учеников, видя эту философскую жизнь, устремились к подобной; из неверующих язычников его учение привлекало людей не последних по своему образованию и философским познаниям. Искренне приняли они в глубине души веру в Божественное учение, и некоторые прославились в час тогдашнего гонения, скончавшись мучениками» (*Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993. С. 202–203). Евсевий Памфил – епископ Кесарийский (ок. 264–340). Ориген (ок. 185–254) – раннехристианский теолог и философ, систематизатор христианской мысли, автор трактата «О началах» (Самара, 1993), переведенного Руфином и Иеронимом. В свое время Э.Жильсон в книге «Философ и теология» писал о своем сомнении по поводу определения того, что такое христианская философия; но когда он это

по-видимому, вручил мне благодать ради [изучения] Священного Писания не меньшую, чем ради мирских наук, их число на обоих курсах лекций нашей школы стало возрастать, а во всех прочих весьма уменьшилось. Оттого очень возбудились зависть и ненависть магистров ко мне. Отказывая мне во всем, в чем могли, они всегда возражали мне, главным образом в мое отсутствие, по двум пунктам: что заниматься усердным изучением светских книг весьма противно монашескому обету и что я самонадеянно приступил к чтению божественных книг без наставника такого магистерия; так что очевидно, что мне запрещалось всякое испытание школьной доктрины, к чему они непрестанно подстрекали епископов, архиепископов, аббатов и тех лиц с именами духовного звания, каких могли найти.

## Глава IX

### О его книге по теологии и о преследовании, которое он претерпел от школьных товарищей

Случилось же, что я приступил, прежде всего, к обсуждению основы самой веры с помощью подобий, идущих от человеческого разума, и я составил некий трактат по теологии «О Божественном единстве и троичности»<sup>55</sup> для наших школяров, которые нуждались в человеческих и философских доводах, и эти доводы требовали понимания больше, чем они могли выразить. Они говорили, что произнесение слов, за которыми не следовало бы понимания, излишне; что нельзя верить в нечто, если прежде не понять, и смешно, что кто-то проповедует то, чего ни он сам, ни те, кого он учил, не могут постичь интеллектом<sup>56</sup>, ибо и сам Господь утверждал, что «слепые были поводырями слепых» (Мф 15, 14).

---

писал, он не знал, или не учитывал, определения Абельяра и уже в то время существующей фразеологии («христианская философия»), под которой понималась совокупность философско-теологической мысли.

<sup>55</sup> Одну из редакций этого трактата представляет «Теология “Высшего блага”», опубликованная в кн.: *Петр Абельяр*. Теологические трактаты. М., 2010.

<sup>56</sup> О том, что истинная вера тождественна истинному пониманию см.: *Неретина С.С.* Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе // *Неретина Светлана, Огурцов Александр*. Реабилитация вещи. СПб., 2010. С. 205–215.

Когда многие увидели и прочитали этот трактат, он, в общем, всем очень понравился, потому что в нем, по-видимому, равно удовлетворительно даются ответы на все вопросы. А поскольку те вопросы всем казались весьма трудными, то чем большей была их тяжесть, тем выше оценивалось изящество их разрешения. Из-за этого мои весьма распаленные противники – а прежде всего, разумеется, два старых интригана Альберик и Лотульф, которые, похоронив своих и наших магистров Гиллельма и Ансельма и сами стремясь после них как бы царствовать и заменить их, как наследники, созвали против меня собор. А так как и тот, и другой руководили школами Ремиса<sup>57</sup>, то они натравили на меня частыми доносами своего архиепископа Родульфа, так что с одобрения пренестинского епископа Конана, который тогда в Галлии исполнял обязанности [папского] легата, они созвали в городе Суэссионенсе<sup>58</sup> под именем собора<sup>59</sup> небольшое собрание и пригласили туда меня, так как я привез с собой тот известный труд, который я составил о Троице. Так и было сделано. Но до того, как я туда пришел, эти два указанных наших соперника ославили меня перед клиром и народом так, что народ в первый день нашего приезда едва не побил камнями меня и немногих из прибывших учеников наших, считая (ибо был в этом ими убежден), что я исповедую трех богов и о том написал.

Едва я прибыл в город, как пошел к легату; я передал ему для просмотра и суждения нашу книжечку и заявил, что готов, если написал что-либо расходящееся с католической верой, исправить это или оправдать. Тот же сразу посоветовал мне отнести саму книжечку архиепископу и тем соперникам моим, так что судили меня те, кто уже прежде того обвинил меня, чтобы на мне сбылось то давнее: «И враги наши – судьи» (Втор 32, 31). Они же, все больше и больше просматривая и обдумывая книжечку от начала до конца, не осмелились, придя на слушание, выдвинуть что-либо против меня, откладывая до конца собора осуждение книги, над которой пыхтели. Я же в те несколько дней до заседания собора рассуждал

<sup>57</sup> Совр. Реймс (названный в честь св. Ремигия, благословившего на царство короля Хлодвига. В честь этого события Реймс был признан городом, где короновались все франкские короли).

<sup>58</sup> Совр. Суассон.

<sup>59</sup> Поместный собор в Суассоне был созван в 1121 г., через два года после истории с Элоизой, когда Абельяр был в весьма плачевном состоянии.

при всех на публике о католической вере, о чем писал, и все, кто слышал, как ясны и осмысленны произносимые слова, с большим восхищением передавали их друг другу. Когда же народ и клир это изучили, они начали говорить между собой: «Вот сейчас он высказывается напрямик, и никто ничего против него не говорит. И собор спешит к окончанию, созванный, как мы слышали, главным образом, из-за него. Неужели судьи признали, что заблуждались сами больше, чем он?»

Из-за этого наши завистники распаялись с каждым днем всё больше. Однажды Альберик, придя ко мне с несколькими своими учениками и с душой обвинителя<sup>60</sup>, после нескольких приветливых слов сказал, что он просто в восхищении<sup>61</sup> от того, что заметил в той книжечке, а именно: что, хотя Бог родил Бога, а есть только один Бог, я все же отрицал, что Бог родил самого себя. Я ему тотчас ответил: «Если хотите, я приведу на это рациональный довод». «Нас не заботит, – говорит он, – в таких вопросах ни человеческий разум, ни наше чувство, но только слова авторитета»<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> В книге «Концептуализм Абеяра» я писала, что одни исследователи считают его стиль превосходным, другие – низким. Но вот приведенная фраза – яркий пример гротеска, свойственного Абеяру, свидетельствующего о его немалом писательском таланте. Такая фраза, кстати, весьма напоминает фразы О.Э.Мандельштама из «Египетской марки», вроде: той, где Абраша Копелянский ехал «с грудной жабой и тетей Иоганной». Такие иронические и гротескные фразы, основанные на противопоставлении смыслов, встречались и ранее и далее (см. следующую фразу), как и повторы одних и тех же слов, которые свидетельствовали не о лексической бедности, а о старании передать школьную рутинную скуку.

<sup>61</sup> Se miagí. Это выражение можно перевести и так: «он удивился», но тем самым снизился бы накал гротеска. «Он восхитился» звучит как выражение нелепости обнаруженного им смысла слов, а «он удивился» передает всего лишь их ошибочность, что, в общем-то, понятно, если учесть, что он и призван был эту ошибку найти.

<sup>62</sup> Здесь очевидно противопоставлены две позиции, но не веры и разума, как традиционно считается (хотя и это тоже), а опоры на *устоявшееся* авторитетное мнение и мгновенной способности к рассуждению. Имеется в виду именно *устоявшееся*, хотя и *авторитетное*, мнение, а не просто авторитетное, потому что авторитетом был именно тот, на кого *постоянно* ссылались, кто устоял во множестве многолетних споров. Кого слушали сейчас и кем восхищались, авторитетом не считался. Абеяра ломал эту традицию слишком очевидно, чтобы это не вызвало раздражения, возрождая сначала Августинову, потом Ансельмову идею веры как понимания, что, надо заметить, не было

Я ему: «Перелистайте, – говорю, – книгу, и вы найдете авторитет». А книга, которую он сам принес с собой, была под рукой. Я дошел до того места, которое знал и о котором сам он не имел никакого понятия или которое, желая навредить мне, не искал. И воля Бога была в том, чтобы мне быстро попало то, чего я хотел. Была же это сентенция, озаглавленная так: Августин. О Троице. Книга I: «Тот, кто думает, что Богу присуще такое могущество, чтобы родить Самого Себя, ошибается тем более, что не только Бог не таков, но и никакое духовное ли, материальное ли создание. Ведь вовсе нет ни одной вещи, которая сама бы себя рождала» (гл. 1).

Когда его ученики, которые пришли с ним, услышали это, они в изумлении покраснели. Сам же он, чтобы каким-то образом защититься, сказал: «Это нужно хорошо понимать». Я же ответил<sup>63</sup>: «Это не новость, но к нынешнему делу его и незачем относить, так как он сам искал только слов, но не смысла». Я сказал [тауже], что, «если он, [Альберик], жаждет обдумать смысл и рациональные доводы, то я готов показать ему на основании его же рассуждения, что он впал в ту ересь, по которой Отец есть Сам Себе Сын».

Услышав это, он словно впал в неистовство, прибег к угрозам, объявив, что ни мои доводы, ни авторитеты не послужат мне поддержкой в этом деле. С тем и ушел. В последний день собора, прежде чем стали заседать, тот легат и архиепископ с моими завистниками и некоторыми другими лицами начали обсуждать, какое именно определение вынести обо мне самом и о моей книге, ради чего они, главным образом, и собрались. И так как на основании моих слов или мною написанного, как оно оказалось в нынешних обстоятельствах, у них не было ко мне никаких претензий, то после довольно-таки длительного молчания, или, точнее говоря, после того, как они не столь открыто стали вредить мне, Готфрид, епи-

---

осмыслено ни их современниками, ни потомками, по-прежнему стоявшими, или стоящими, на уровне не понимания, а перенимания известного, как многим кажется, само по себе.

<sup>63</sup> Subjesi. Ансельм, отвечая Гаунилоу на его письмо о доказательстве бытия Бога в Ансельмовом «Прослогионе», употребил слово «objicere» («возражать»), поскольку субъекты разговора находились вдалеке друг от друга. Абельяр почти в таком же смысле употребил «subjicere», – подчеркивая, что речь идет между двумя рядом здесь и сейчас находящимися субъектами. Но, несмотря на это различие, все же термины subjicere и objicere часто являются взаимозамещающимися.

скоп Карнотенский<sup>64</sup>, который выделялся среди прочих епископов и благочестивым именем, и достоинством престола, начал так: «Все вы, присутствующие здесь владыки, знаете, что учение этого человека, каким бы он ни был, и талант его, чему бы он ни учил, имели многих поклонников и приверженцев, и что слава [его] совершенно затмила [славу] как его собственного магистра, так и наших, и что побеги его, так сказать, виноградной лозы протянулись от моря до моря. Если вы обремените его заранее принятым решением, чего, я думаю, не случится, то даже если вы убеждены, что ваши неудовольствия оправданны, не будет недостатка во многих, кто захотел бы его защищать; особенно потому, что в представленном тексте мы не можем усмотреть ничего, что доказывало бы откровенно превратное толкование, как по такому поводу говорится у Иеронима: “Сила всегда публично выставляет завистников”<sup>65</sup>, и “разит молния высочайшие горы”<sup>66</sup>. **Смотрите, как бы вы слишком сильно не поспособствовали ему, создав ему имя, и как бы мы не навлекли скорее на себя греха из зависти, чем на него по справедливости. Ибо “лживая слава быстро подавляется, – как напомнил вышеназванный учитель<sup>67</sup> –, а последующая жизнь судит о предыдущей”.** Если же вы расположены действовать против него, основываясь на канонах, то его основоположения или написанное им нужно предать гласности (*in medium proferre*), и пусть ему позволено будет свободно отвечать тому, кто спрашивает, чтобы он, изблеченный, совершенно смолк или был признан. Это во всяком случае согласно с сентенцией блаженного Никодима, которую он высказал, желая освободить самого Господа: “Осуждает ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает?”» (Ин. 7, 51).

Услышав это, завистники мои тотчас же усмешливо и наперекор стали восклицать: «О, это мудрый совет, – нам соперничать в болтливости с ним, аргументы и софизмы которого весь мир не может побороть!» Но, конечно, гораздо труднее было соперничать с самим Христом, к которому, однако, приглашал прислушаться Никодим по санкции закона. Когда же епископ не мог склонить их души к тому, что он предлагал, то он попробовал другой путь, что-

<sup>64</sup> Совр.: Шартрский.

<sup>65</sup> *Hieronimus*. Proœmium in quaest. Hebr. in Gen.

<sup>66</sup> *Горацій*. Оды. Кн. 10, 11–12.

<sup>67</sup> Имеется в виду: Иероним Стридонский.



бы сдержать их попреки, говоря, что с дискуссией по такому делу те немногие присутствующие совладать не могут, и этот вопрос нуждается в более глубоком испытании; что его совет, во всяком случае, таков, чтобы присутствовавший здесь мой аббат препроводил меня в мое аббатство, то есть в монастырь св. Дионисия, и там, созвав многих ученейших персон, решить при более тщательном исследовании, что именно нужно было сделать по этому поводу.

Легат согласился с этим последним решением, как и все прочие. Вслед за тем он встал, чтобы отслужить мессу, прежде чем прийти на собор, и передал мне через епископа то утвержденное разрешение, то есть возвращение в наш монастырь, где нужно было ждать вынесения определения. Тогда завистники мои, поняв, что они ничего не сделали, если даже это дело выскользнуло за пределы их диоцеза – туда, где, как они расценили, суд, который менее всего пекся бы о справедливости, вовсе не состоится, – внушили архиепископу, что для него весьма позорно, если это дело будет перенесено на другое слушание, и есть опасность, как бы я, таким образом, не спасся. И сразу же побежав к легату, они изменили его приговор и против его воли силой протащили решение осудить книгу без какого бы то ни было исследования, и тотчас сжечь ее на глазах у всех, а меня содержать в чужом монастыре в вечном заключении<sup>68</sup>. Ведь они говорили, что для осуждения книжечки

<sup>68</sup> То же произошло и с учителем Абеяра Росцелином, у которого он учился в Локменахе (Бретань) и о котором даже не упоминает. Однако в споре с ним об универсалиях принимал деятельное и жесткое участие, называя Росцелина «псевдодиалектиком» и «псевдохристианином», в результате чего Росцелин также навечно был заключен в монастырскую тюрьму по решению Суассонского же собора 1092 г. Уже после своего злоключения Росцелин, оскорбленный Абеяром, спор об универсалиях с которым продолжался, написал ему гневное письмо, в котором, между прочим, писал – рассматривая вопрос о том, что такое единство вещи, – что вещь не остается себе тождественной, если у нее отсутствует одна из ее частей. Дом без крыши – это «неполноценный дом», как и Петр (дело происходило уже после оскпления Абеяра в 1119 г., то есть через 20 с лишним лет после Суассонского осуждения – такова была сила оскорбленной души) при отсутствии у него детородного органа не может называться Петром, но «неполноценным Петром». Абеяра, который последнюю часть «Теологии Высшего блага» посвятил полемике именно с Росцелином, не называя его, полагал, что тот (хотя Росцелин доживал свои дни в Туре, став после примирения с Церковью каноником церкви св. Мартина Турского) может участвовать в его осуждении. Это, кстати, единственный учитель и противник Абеяра, которого он не упрекает в зависти. Подробнее о полемике см.: *Нере-*

довольно и того, что я был самонадеян настолько, что чувствовал необходимость публично читать ее без одобрения ее авторитетом папы Римского или Церкви, а также сам давал многим ее переписывать. И будет весьма полезно для христианской веры, если на моем примере можно упредить подобное упорство многих. А так как тот легат был образован менее, чем необходимо, то он опирался больше всего на совет архиепископа, как и архиепископ опирался на мнение тех. Так как епископ Карнотенский предчувствовал это, то он тотчас сообщил мне об этих махинациях и настоятельно советовал мне стерпеть это настолько кротко, насколько всем открывалась насильственность этого дела. И чтобы я не сомневался в том, что насилие, вызванное столь откровенной ненавистью, им в будущем во многом помешает (*obsum*), а мне в будущем пойдет на пользу (*prosum*). И чтобы я никак не расстраивался по поводу монастырской тюрьмы, поскольку он знает, что сам легат, который сделал это вынужденно, в действительности через несколько дней после отъезда отсюда полностью освободит меня. И так он утешал меня, как мог, плачем плача, и сам утешался.

## Глава X О сожжении самой книги. О преследовании его аббатом и братьями

Когда меня позвали на собор, я тотчас пришел, и они без испытания в дискуссии принудили меня собственноручно бросить в огонь мою достопамятную книгу<sup>69</sup>. И она была сожжена при полном молчании, так что, когда это обнаружилось, один из противников моих

---

*тина С.С., Огурцов А.И.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 445–453. Абельяр глухо упоминает о Росцелине, но, похоже, история мстит за любые чрезмерные оскорбления друг друга, тем более что обвинения Абельяра в троебожии были такими же, которые он сам направлял против Росцелина.

<sup>69</sup> Г.П.Федотов, считая Абельяра непоследовательным в жизненных ситуациях, самостоятельно не строящим ее, уступающим настроениям и обстоятельствам, полагает, что Абельяр на соборе, несмотря на то что общественное мнение было на его стороне, «не сумел заставить считаться с собой <...> его поведение <...> совершенно нелогично. Никто не мог заставить его сжечь свою книгу в Суассоне без всякого протеста, без апелляции к Риму. Если верно, что собор даже не формулировал обвинений против него, то, в сущности, он

забормотал, будто он заметил в книге запись, что только Бог Отец всемогущ. Когда легат понял это бормотанье, он, очень удивившись, ответил, что такого нельзя подумать и о младенце – будто он так ошибался. «Так как, – говорит, – вера общая, и она держится на Троице Всемогущих и исповедует, что есть именно Троица Всемогущих». Услышав это, некий Террик<sup>70</sup>, наставник школяров, добавил насмешливо кое-что из Афанасия<sup>71</sup>: «И однако не Три Всемогущих, но Один всемогущ». Когда епископ начал упрекать его и утеснять как обвиняемого, который богохульствует, тот дерзко воспротивился и, словно бы вспомнив слова Даниила, сказал: «Итак, дочь Израилеву осудили вы, неразумные сыны Израилевы, не умеющие судить и не знающие истины. Возвратитесь в суд и судите самого судью, которого вы сами поставили для утверждения веры и исправления заблуждений; а когда он должен был судить, он обвинил себя своими собственными устами. Ныне же милосердие Божье освобождает явно невинного, как некогда Сусанну, от ложных обвинителей» (Дан. 13, 48). Тогда архиепископ, вскипев от этих слов, подтвердил сентенцию легата, как следовало, и сказал: «Действительно, Господи, – говорит, – всемогущий Отец, всемогущий Сын и всемогущий Дух Святой. И того, кто не согласен с этим, откровенно сбившись с пути, того не стоит слушать. И если только угодно, то благо, если этот брат изложит перед всеми свою веру, так что она, как следует, будет либо одобрена, либо осуждена и исправлена».

Когда же я встал ради исповедания и объяснения своей веры, чтобы выразить собственными словами то, что я чувствовал, противники сказали, что мне необходимо не что иное, как прочитать Символ Афанасия, что точно так же мог сделать любой мальчик. А чтобы я не привел в оправдание незнание, как будто эти слова не были у меня в употреблении, они заставили принести для чтения список, чтобы я смог прочитать в промежутке между вздохами, всхлипами и слезами. Затем, как обвиненный и уличенный, я был передан аббату монастыря св. Медарда, и меня увозят в его стены, как в тюрьму.

---

осудил сам себя. Единственное объяснение этого поступка – в безотчетном страхе и “дружеском” влиянии Шартрского епископа» (*Федотов Г.П.* Абельяр. С. 229–230).

<sup>70</sup> Совр.: Тьерри.

<sup>71</sup> Из его Символа веры.

И тотчас завершился собор.

Аббат же и монахи того монастыря, считая, что я останусь у них далее, приняли меня с великой радостью и, обращаясь со всечеловеческой любовью, безуспешно старались утешить. Боже, Ты, Кто судишь с беспристрастием, с какой желчью в душе, с какой раздраженностью ума я, покрытый позором, обвинял Тебя Самого, чаще повторяя известную жалобу блаженного Антония: «Иисусе благий! Где ты был?» Каким гневом я клокотал, какой стыд меня смущал, какой безнадежностью я ошеломлен; я мог и тогда это почувствовать, а выразить не могу. Сколько я вынес теперь, я соотнес с тем, что некогда претерпел телом, и считал себя несчастнейшим из всех людей. Я считал мелким то предательство в сравнении с этой несправедливостью, и я гораздо больше оплакивал ущербность славы, чем ущербность тела: так как в некоторой степени я сам стал виной того предательства, а к этой несправедливости меня, терпящего насилие, подвели искреннее намерение и любовь к нашей вере, что и побудило меня писать.

Поскольку это было сделано жестоко и опрометчиво, то все, до кого донесся о том слух, весьма это осудили; отдельные люди из присутствовавших, отводя от себя вину, сваливали ее на других, при том, что сами наши завистники отпирались, будто сделано это было по их совету, а легат, помимо того, перед всеми проклинал злобу франков. Тот же, кто тотчас применил наказание, так как был вынужден на время удовлетворить их злобу, отправил меня из чужого монастыря, в который я был уведен, в собственный. Там, как я выше упоминал, почти каждый из прежних был ко мне враждебно настроен, поскольку непристойность и бесстыдная круговерть их жизни были для меня весьма подозрительны, что они, понимая это, тяжело выносили. По прошествии нескольких месяцев фортуна предоставила им случай, благодаря которому они постарались погубить меня.

В самом деле, однажды во время чтения мне случайно попала одна сентенция Беда<sup>72</sup> из толкования «Деяний апостолов», в которой он заявляет, что Дионисий Ареопагит был, скорее, коринфским, а не афинским епископом. Это показалось весьма против-

---

<sup>72</sup> Беда Достопочтенный (ок. 673–735) – монах, написавший «Церковную историю англов», толкования на разные книги Библии. См.: *Беда Достопочтенный. Книга о природе вещей / Пер. и коммент. Т.Ю.Бородай // Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 1.*

ным тем, кто хвастался, что их Дионисий – тот самый Ареопагит; что его деяния прямо свидетельствуют, что он – афинский епископ. Когда я разыскал это свидетельство Беды, которое противоречило нам, я якобы в насмешку показал его некоторым стоящим вокруг братьям. Те же, сильно возмущившись, сказали, что Беда – лживейший писатель, и аббат Хульдоний<sup>73</sup> является более надежным свидетелем; что он долго ходил по Греции, исследуя это, и действительно устранил сомнение, познав истину в деяниях того [афинского епископа], которые он описал. Оттого, когда один из них допытывался по такому неудобному вопросу: какое свидетельство мне кажется спорным – Беды или Хульдония, я ответил, что авторитет Беды, писания которого используют все церкви латинян, кажется мне более влиятельным. Чрезвычайно возмущившись из-за этого, они стали кричать, что теперь явно раскрыли меня, ибо я всегда был угрозой для нашего монастыря и – особенно – отказал всему королевству в том, чем оно особенно славится, похитив его честь, так как я отрицал, что их заступником был Ареопагит<sup>74</sup>. Я же ответил, что не я отрицаю это, и не слишком обеспокоен, был ли этот заступник Ареопагитом или кем-то другим, лишь бы свой венец он получил от Бога. Те же сразу побежали к аббату и оповестили его о том, что они мне приписали. А тот охотно это выслушал, радуясь, что представился случай, благодаря которому он мог бы растоптать меня; поскольку же он жил гораздо позорнее других, он и боялся больше. Тогда, созвав свой совет и созвав братьев, он стал серьезно грозить мне и сказал, что спешно отправится к королю, чтобы тот утвердил наказание по поводу меня, поскольку я лишил его королевство венца славы. И он велел хорошенько следить за мной, покуда не передаст меня королю. Я же напрасно предлагал прибегнуть к обычной дисциплине, если в чем-либо прегрешил.

Тогда, страшась их подлости, поскольку я, столь долго сопровождаемый несчастной фортуной и совершенно отчаявшийся, как будто против меня сговорился весь мир, по договоренности с

<sup>73</sup> Ремарка издателей «Патрологии...»: «Хильдуин, и это правильно». Но, скорее всего, – Хильдуин (IX в.) – аббат Сен-Дени, который первым – в «Житии св. Дионисия» – утверждал тождество лиц Дионисия Ареопагита и Дионисия епископа Парижского.

<sup>74</sup> Монахи Сен-Дени пользовались особым покровительством франкских королей, получая от них земли и щедрые дары, и этого лишаться они не хотели. В этом смысле Абельяр представлял для них действительную угрозу.

некоторыми сострадающими мне братьями и с одобрения некоторых наших учеников ночью тайно убежал и удалился в ближайшие земли графа Теобальда<sup>75</sup>, где прежде занимал келью. И естественно, что сам он немного знал меня и очень сострадал мне в моих утеснениях, о которых слышал. Там же, в укрепленном месте Привигна<sup>76</sup>, то есть в некоей келье монахов Треценских<sup>77</sup>, приор которых прежде был мне близок и очень меня любил, я стал проводить время. Он, обрадовавшись моему прибытию, заботился обо мне со всем усердием.

Случилось однажды, что в это место прибыл к вышеназванному графу наш аббат по каким-то своим делам. Узнав о том, я пришел к графу вместе с тем приором, прося, чтобы он каким-то образом вступился за меня перед нашим аббатом, чтобы тот отпустил меня и дал разрешение монашески жить там, где для меня найдется соответствующее место. Аббат и иже с ним поставили вопрос на совете, обязавшись в тот самый день ответить графу на сей счет, прежде чем уйти. Они собрали совет потому, что им показалось, будто я хочу перейти в другое аббатство, а это было бы безмерным срамом для прежнего. Они ведь приписывали себе огромную славу из-за того, что я при своем обращении направился к ним, как бы презрев все прочие аббатства; и теперь они сказали, что для них будет огромным позором, если я, унижив их, перейду к другим. Поэтому они ничего, помимо этого, не слышали ни от меня, ни от графа. Более того, они сразу стали угрожать мне, что если я спешно не вернусь, то они отлучат меня. И тому приору, к которому я бежал, они всеми способами запретили меня поддерживать долее, а если он не побережется, то тоже станет участником отлучения<sup>78</sup>.

Услышав это, и приор, и я сильно встревожились. Но аббат, уезжая, упорствуя в этом, через несколько дней умер<sup>79</sup>. Я пришел к его преемнику с епископом Мельденским<sup>80</sup>, с просьбой мило-

<sup>75</sup> Совр фр.: Тибо.

<sup>76</sup> Совр фр.: Провен.

<sup>77</sup> Трецензий – совр. Труа.

<sup>78</sup> Монастырь не мог скрывать бежавшего из другого монастыря монаха.

<sup>79</sup> Смерть аббата Сен-Дени Адама случилась в 1123 г.

<sup>80</sup> Епископом г. Мо. Преемником Адама, аббата Сен-Дени, был знаменитый Сугерий. К моменту смерти Адама он отсутствовал, представлятельствуя при дворе папы Калиста II, куда прибыл для переговоров по поручению короля Людовика Толстого.

ство разрешить мне то, о чем я умолял его предшественника. Он сначала был недоволен этим делом. Затем при посредничестве некоторых наших друзей я, помимо того, обратился к королю и его совету и, таким образом, вымолил то, чего желал. Стефан же, в то время стольник<sup>81</sup> короля, призвав аббата и провожатых его, спросил у них, почему они хотят, чтобы я вернулся по принуждению, из-за которого они легко могли оскандалиться и не получить никакой пользы, так как моя и их жизни никаким образом не могут совпасть<sup>82</sup>. Я же знал мнение королевского совета о том, что чем менее то аббатство действовало по уставу, тем более оно подчинялось королю и приносило ему пользу, а именно то, что относится к мирской выгоде. Поэтому я подумал, что легко добьюсь согласия короля и его приближенных. Так и вышло. Но чтобы монастырь не перестал мною хвастаться, они согласились перевести меня в то уединенное место, в какое я хотел бы попасть, только бы не подчиняться никакому другому аббатству. И это было одобрено и утверждено в присутствии короля и его приближенных.

Итак, я удалился в уединенное место в области Треценза, которое знал прежде и в котором некоторыми людьми мне была подарена земля; с согласия епископа я прежде всего построил на этой земле во имя святой Троицы молельню из камыша и соломы. Там, укрывшись с одним нашим клириком, я смог бы воспеть Господу следующее: «Далеко удалился бы я, и оставался бы в пустыне» (Пс. 54, 8).

---

<sup>81</sup> Столоначальник или сенешал, архидиакон Стефан (Этьен) Гарланд, бывший в свое время Парижским епископом, о котором Андрей Кверцетан сообщает, что он умер в 1140 г.

<sup>82</sup> Это опять же очень важное место для понимания того, что представляли собой жизненные позиции в данном случае Абеяра и многих из братьев монашеской общины Сен-Дени. Не «поведение» их нельзя было согласовать (см. издание 1959 г., с. 44), ибо поведение может отклоняться в ту или другую сторону при единообразии жизни, а саму жизнь, которая у Абеяра шла по иному пути, чем у остальных: он действительно исполнял свою судьбу, подобно греческим героям, и не случайно «История бедствий» оказала столь сильное влияние на Петрарку, одного из провозвестников античного возрождения.

## Глава XI

Когда о том узнали школяры, они отовсюду начали стекаться и, оставив города и замки, заселять пустынь и строить себе вместо обширных домов маленькие хижинки, и вместо тонких кушаний питаться полевыми травами и грубым хлебом, и вместо мягкого ложа устраиваться на соломе и подстилке из травы, и вместо столов воздымать глыбы земли. И ты мог бы подумать, что они точно имитируют древних философов, о которых Иероним во второй книге «Против Иовиниана» упоминает в таких словах: «Через чувства, как через окна, происходит доступ пороков в душу. Иначе нельзя захватить метрополь и крепость ума, разве что вражеское войско ворвется через ворота. Если кто-либо наслаждается циркачами, или состязанием атлетов, или проворством гистрионов, или женскими формами, или блеском гемм, одеждой и прочим того же рода, то через окна очей пленяется свобода души и исполняется то пророчество: “Смерть входит в наши окна” (Иер. 9, 21). Итак, поскольку через эти ворота волнения вторглись в крепость нашего ума как некие клинья, то где была свобода, где сила его, где размышление о Боге? Главным образом тогда, когда воображение представляет себе былые наслаждения, а воспоминание о пороках заставляет душу страдать и некоторым образом испытывать то, чего она не делает. На основании этих доводов многие философы оставили городское многолюдье и пригородные сады, где орошаемая земля и кудри деревьев, и щебет птиц, зеркало источника, журчащий ручей и множество соблазнов для глаз и ушей; и крепость души не утратила твердости из-за роскоши и изобилия средств, и ее целомудрие не осквернилось. Ибо бесполезно часто видеть то, чем ты был некогда пленен, и на пробу совершать над собою то, чего ты лишился, применив много труда. Ведь и пифагорейцы, уклоняясь от такого рода многолюдья, имели обыкновение жить в уединении и пустынных местах». Но и сам Платон, хотя был богат и его ложе топтал грязными ногами Диоген, чтобы можно было освободить себя для философии, избрал виллу Академа, не только забытую, поодаль от города, но и пагубную для здоровья, чтобы порывы плотской страсти обуздывались заботой и постоянной готовностью к болезням, а ученики не испытывали бы никакого другого желания, кроме как от тех вещей, которые они изучают.



Такую же, как передают, вели жизнь и сыны пророков, спутники Елисея (4 Цар 6). О них, как о монахах того времени, сам Иероним писал среди прочего «К монаху Рустикю»: «Сыны пророков, о которых, как о монахах, мы читаем в Ветхом завете, строили себе хижины около реки Иордана и, оставив скопища и города, питались ячменной крупой и полевыми травами». Так и наши ученики, построившие себе хижины там, у реки Ардузона<sup>83</sup>, казались, скорее, ереmitами, чем школярами. И чем больше стекалось туда школяров и чем более строгой жизни они придерживались, участь у нас, тем более враги подсчитывали мою славу и свой позор. Те, кто сделал против меня всё, что мог, скорбели по поводу того, что всё шло мне во благо и, таким образом, согласно Иерониму, хотя я удалился от городов, площади, черни, шума, но зависть, как говорил Квинтилиан, проникла тайком. Ибо эти завистники молча жаловались друг другу и говорили: «Вот весь мир пошел за ним, мы ничего не добились в том, чего ревностно добивались, но более содействовали его прославлению. Мы усердно помышляли его имя предать забвению, но более высветили его. Вот-де школяры имели в городах все необходимое наготове – и, презрев городские утехы, они стекаются к скудости пустыни, становясь по собственному побуждению нищими».

А меня тогда прежде всего нестерпимая бедность толкнула управлять школой, так как у меня не было сил копать, а нищенствовать я стыдился. Итак, я вернулся к искусству, которое знал; вместо ручного труда я перешел на службу языку. Школяры же по собственной воле готовили всё необходимое для меня – как пищу, так и одежду, [производили] обработку земли или расходы на постройки, – чтобы домашние хлопоты никак не отвлекали меня от занятий. Поскольку наша молельня не могла вместить даже скромное количество [людей], то они, по необходимости, расширили ее и улучшили конструкции с помощью камней и дерева. Хотя молельня была основана во имя св. Троицы, а затем освящена, однако так как я, убежав сюда и находясь в таком отчаянии, несколько перевел дух милостью божественного утешения, то назвал ее в память этого благодеяния Параклетом<sup>84</sup>. Услышав о том, многие не без большого удивления приняли это, и некоторые то весьма осу-

<sup>83</sup> Совр.: Ардюзон.

<sup>84</sup> Параклет – утешитель (греч.).

дили, говоря, что не дозволено церковь предназначать специально Св. Духу в большей мере, чем Богу Отцу, но ее нужно посвятить либо одному Сыну, либо всей Троице вместе по древнему обычаю. Эта ошибка, разумеется, часто приводила их к некоему превратному толкованию: они думали, будто нет никакого сравнения между Параклетом и Духом Параклетом. Так как сама Троица и каждое Лицо Троицы называется Богом, или Помощником, а таким образом и Параклетом, то он правильно называется Утешителем по слову апостола: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и Бог всякого утешения, утешающий нас во всякой скорби нашей» (2 Кор. 1, 3–4). И соответственно этому говорит Истина: «И даст вам другого Утешителя» (Ин. 14, 16). Так как всякая церковь освящается во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, и обладание ими не различается ни в чем, то что же мешает тому, чтобы дом Господа назывался, таким образом, не во имя Отца, а либо Св. Духа или Сына?

Кто же настолько самонадеян, чтобы с фасада у входа соскоблить титул того, кому принадлежит сам дом? Или: поскольку Сын принес себя в жертву Отцу, и потому молитвы при совершении месс обращаются специально к Отцу, и Ему приносят жертву, почему же не представить, что алтарь принадлежит, главным образом, тому, к кому всего более обращают молитву и кому приносят жертву? Разве не правильнее алтарь ставить тому, кому приносят жертву, нежели тому, кто приносит? Или кто-нибудь будет исповедовать, что алтарь лучше у Господня креста, или гроба, или блаженного Михаила, Иоанна, Петра или какого-нибудь святого, которые сами не приносятся в жертву и им не приносят жертвы или не обращаются к ним с молитвами? Разумеется, и у идолопоклонников алтари и храмы посвящались только тем, кому они сами намеревались приносить жертву и послушание. Но, возможно, кто-то скажет, что потому и Отцу нельзя посвящать ни церкви, ни алтари, потому что не существует ничего, что делалось бы для Него, что посвящало бы Ему особый праздник. Но ведь этот довод относится к самой Троице и не касается Св. Духа, ибо сам Дух по сошествии имеет свой собственный праздник Пятидесятницы, как и Сын по своем пришествии – свой, праздник Рождества. Ведь как Сын послан в мир, так и Св. Дух востребовал Себе собственное торжество, сойдя на учеников. Кому же, кажется, достойнее, чем

любому из других Лиц, нужно предназначать храм, если внимательнее поразмышлять над апостольским авторитетом и действием самого Духа? Ибо апостол специально не посвящал особого храма ни одному из трех Лиц, кроме Св. Духа. Ибо он говорит не столь о храме Отца или храме Сына, сколь о храме Св. Духа в первом послании к коринфянам: «Соединяющийся с Господом есть один дух с Ним» (1 Кор. 6, 17). И еще: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» (там же. 19).

Кто же не знает, что таинства божественного благоволения, которые совершаются в церкви, особенно приписываются действию божественной благодати, под которой понимается Св. Дух? Мы ведь возродились в крещении водой и Св. Духом, и тогда, прежде всего, мы созидаемся для Бога как бы в виде особого храма. В довершение благодатью Духа передается семь даров, которыми украшается и освящается сам Божий храм. Что, следовательно, удивительного, если мы посвящаем телесный храм тому Лицу, за которым апостол признал особо храм духовный? Или: какому Лицу правильнее, как говорят, относить церковь, как не тому, действию которого особо приписывается вся благодать, которая подается в церкви? Однако мы не думали об этом и не допускали мысли, когда вначале решили назвать нашу молельню Параклетом, посвятить ее одному Лицу; но получилось это по той причине, которую мы выше представили, а именно: в память о нашем утешении. Впрочем, если бы мы сделали это на тот лад, на котором обо мне говорится, то это не было бы противно разуму, хотя и было бы неизвестно обычаю<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Вся эта ситуация с Параклетом была не только связана с упрочением третьего Лица Троицы как особого Лица, требующего своего рода материального воплощения, потому что оно (см. «Теологию “Высшего блага”») отвечало за все результаты творения; это было и реакцией Абеяра на разрыв двух Церквей – католической и православной, – происшедший в 1054 г., то есть было не столь уж давним событием, особенно если учесть, что в это время продолжались крестовые походы, обновившие связи латинского Запада с Византией. Будучи противником разрыва, он в одном случае подчеркивал, что Св. Дух не только соравен двум другим Лицам, но исходит «и от Сына», чему противилось греческое православие, а в другом случае написал для Элоизы молитву «Отче наш», наоборот, в греческом варианте: «Хлеб наш сверхсущий (suprasubstantialis) дай нам» – вместо принятой в католицизме «хлеб наш насущный (substantialis) дай нам (в русском языке это различие стирается из-за двусмысленности слова «на-

## Глава XII

### О преследовании его некоторыми «новыми» апостолами

Но хотя телесно я и скрывался в этом месте, а молва тогда уже обежала весь свет, и отзвук ее поэтического вымысла, который называется эхом, резонировал так полно, отражался во множестве голосов, однако ничего по сути: прежние соперники, хотя сами по себе уже не имели веса, возбудили против меня неких новых апостолов, с которыми чрезвычайно считался мир. Один из них хватался тем, что он восстановил жизнь регулярных каноников, другой – монахов<sup>86</sup>. Они, шествуя по миру с проповедями и бесстыдно грызя меня сколько могли, сделали меня на время презренным не столько для некоторых церковных властей, сколько для светских; и они рассыпали недоброежелательные вести не столько о моей вере, сколько о жизни, так что от меня отвернулись некоторые выдающиеся люди из наших друзей, а те, которые до сих пор сохранили ко мне что-то относящееся к прежней любви, сами скрывали всеми способами это от страха перед ними. Сам Бог мне свидетель: всякий раз, как я узнавал, что кто-то из духовных лиц созывал собор, я думал, что это делается для моего осуждения. Ошеломленный, я ожидал тотчас же как бы удара неожиданной молнии, что меня как еретика или нечестивца<sup>87</sup> затаскают на соборах или [оговорят]

---

сущный», которое предполагает и «ныне необходимое», и то, что находится поверх, сверх, на необходимом. Бернард Клервоский обратит внимание на эту недопустимую, с его позиции, вольность и вменит это в вину Абеяру.

<sup>86</sup> Считается, что первым был Норберт Вестфальский (ок. 1085–1134), основатель ордена премонстрантов, который хотел объединить белое духовенство на основе монашеского устава, архиепископ Магдебургский, а вторым – Бернард, основатель и аббат цистерцианского монастыря Клерво (ок. 1091–1153), мистик, один из инициаторов создания рыцарских монашеских орденов и проповедников крестовых походов. См.: *Бернард Клервоский*. Проповеди на Песнь песней: О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли. Теология и философия западного средневековья. Т. 1 / Вводная статья А.А.Клестова; *Мудрагей Н.С.* Знание и вера: Абеяры и Бернар // *Вопр. философии*. 1988. № 10; *Неретина С.С.* Бернард Клервоский: сопряженность свободы и воли // *Неретина С.С.* Верующий разум: к истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Шишков А.М.* Св. Бернар Клервоский: учение о человеческой свободе и церковной политике // *Точки/Рунта*. 2001. № 3–4.

<sup>87</sup> То есть отступника от христианской веры, что следует из последующей части фразы.

в синагогах. И если можно провести сравнение блохи со львом, муравья со слоном, то мои завистники преследовали меня не с более кротким духом, чем когда-то еретики блаженного Афанасия. Часто же, Бог знает, я впадал в такое отчаяние, что предполагал переселиться к язычникам, ускользнув из пределов христианства, и спокойно жить там по-христиански, среди врагов Христа, при согласии на какую-либо дань. Я считал, что язычники тем более будут милостивы ко мне, чем менее будут подозревать во мне христианина из-за вмененного мне преступления, и из-за этого они считали бы, что могут легче склонить меня на свой путь.

### Глава XIII Об аббатстве, в которое Абеляр был принят, и о преследовании его как сынами, то есть монахами, так и владыкой

Когда я непрестанно сокрушался, будучи в таком потрясении, и последним для меня оставалось то решение, что я убегу к врагам Христа<sup>88</sup>, подоспел случай, благодаря которому я поверил в то, что сумею немного ослабить эти козни. Я, однако, оказался среди христиан и даже монахов гораздо более свирепых и худших, чем язычники. Было в Бретани в епископстве Венетенском<sup>89</sup> аббатство св. Гильдазия Ривенского<sup>90</sup>, оставшееся без пастыря, который умер. Единодушное избрание меня братьями призвало меня туда с согласия владетеля (princesps) земли, и он легко добился этого от нашего аббата и братьев. И, таким образом, ненависть франков удалила меня на запад, как ненависть римлян удалила Иеронима на восток.

---

<sup>88</sup> По гипотезе Ж.Жоливе, Абеляр мог знать Авемпаце (Ибн Баджжу), родившегося до Реконксты, умершего в 1138 г. и имевшего в латинской среде большую репутацию (*Gandillac M. de. Le «Dialogue» d'Abélard // Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique. Genève-Laesanne-Neuchatel. 1981. P. 7*). Более того, есть предположения, высказанные Ж.Жоливе и поддержанные М.Гандильяком и Л.Штейгером, что Философ в «Диалоге между Иудеем, Философом и Христианином» – магометанин (см. подробнее: *Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М., 1994. С. 60–61*).

<sup>89</sup> Совр.: в епископстве Ваннском.

<sup>90</sup> Или: Рюиского или Рюйенского.

Ибо я ни за что не согласился бы, знает Бог, на это дело, если бы не желал уклониться от тех утеснений, которые, как сказал, непрестанно терпел. Земля ведь была варварской, и язык земли был мне незнаком, а постыдная и разнузданная жизнь тех монахов была почти всем известна, и народ той земли был дикий и невоспитанный. Как тот, кто бросается с обрыва, устранившись меча, угрожающего ему, чтобы, отложив на один момент смерть, с разбегу наткнуться на другую, так я из одной опасности искусно попал в другую, и там, у волн грохочущего океана, где край земли не позволил мне бежать дальше, я часто в молитвах моих повторял слова: «От конца земли взываю к тебе в унынии сердца моего» (Пс. 60, 3). Ибо какую я испытывал от этого тревогу, какая распущенная конгрегация братьев, взятая в управление, терзала сердце мое днем и ночью, так как я взвешивал опасности как душой, так и телом, я думаю, ни от кого уже не осталось скрыто. Ведь я действительно понимал, что если бы я и попытался принудить их вести праведную жизнь, которую они должны исповедовать, я не смог бы жить. И что если я не сделаю это, как могу, меня нужно осудить. Некий могущественный властитель (*tyrannus*<sup>91</sup>) этой земли уже давно подчинил себе это аббатство, случайно столкнувшись с беспорядком в самом монастыре, так что он все прилегающие к монастырю места обратил в собственную пользу и изводил монахов более тяжкими поборами, чем иудейских данников.

Монахи донимали меня повседневными нуждами, так как они ничего не получали из того общего [имущества], которое я мог бы им предоставить, но каждый из них содержал себя и своих наложниц, сыновей и дочерей на средства, которые когда-то были их собственными. Они радовались, что я из-за этого беспокоюсь, и сами крали и скрывали всё что могли, чтобы заставить меня или ослабить дисциплину, или совсем уйти, поскольку я оказался неспособен к управлению. А так как всё варварство этой земли было незаконно и распущенно, то там не было никого из людей, к помо-

---

<sup>91</sup> Абеляр употребляет термин «тиран», который обычно в исторической литературе применительно к Средневековью не используется. Зато он активно используется в эпоху Возрождения применительно к Италии. Между тем у Абеляра можно различить термины «*principes*» (см. выше) и «*tyrannus*» как обозначающие разные владельческие состояния, и это необходимо проверить по историческим документам.

щи которых я мог бы прибегнуть, ибо я также был далек от всех их нравов. Тот властитель (tyrannus) и его свита постоянно угнетали меня вне дома; внутри же против меня непрестанно интриговали братья, так что само дело показало, что у апостола специально сказано обо мне: «Отвне – нападения, внутри – страхи» (2 Кор. 7, 5). Я обдумывал и горестно оплакивал ту бесполезную и нищую жизнь, которую я вел, и жил так неплодотворно как для себя, так и для других, и скольким клирикам я прежде был полезен, и что теперь от меня нет никакой пользы ни им, которых я оставил ради монахов, ни самому себе, ни даже тем монахам, и какую жизнь я, слабый во всех своих начинаниях и стремлениях, влачил, так что от всех мне должно было сделать такой упрек: «Этот человек начал строить, но не мог окончить» (Лук. 14, 30). Я совсем отчаялся, когда вспоминал, от чего я бежал, и обдумывал, во что я уперся; и, расценивая прежние тяготы как бы уже ничтожными, я говорил: «Я терплю это заслуженно, потому что, оставив Параклет, то есть Утешителя, я вверг себя в истинное одиночество и, желая избежать угроз, я прибежал к настоящим опасностям». Больше же всего мучило меня то, что, бросив нашу молельню, я не смог обеспечить отправления божественной службы там, как следует, так как чрезмерная бедность этого места едва обеспечивала необходимым даже одного человека. Но сам истинный Параклет принес мне из-за этого одиночества более всего истинного же утешения и заранее позаботился, как должно, о собственной молельне.

Ведь случилось так, что наш аббат из св. Дионисия неким образом подмял под себя то вышеназванное аббатство Аргентеоль, в котором облачилась в одежду монахини та наша уже, скорее, сестра во Христе, чем жена, Элоиза, как будто оно принадлежало ему по древнему праву его монастыря, и он насильно изгнал оттуда общину монахинь, где наша подруга была настоятельницей. Те изгнанницы рассеялись по разным местам, а я понял, что Господом мне представлен случай, благодаря которому я могу позаботиться о нашей молельне. В самом деле, вернувшись туда, я пригласил в упомянутую молельню Элоизу с некоторыми другими спутницами ее из той общины. А после того, как они прибыли туда, я уступил и подарил ей эту молельню со всем ей принадлежащим [имуществом], а затем папа Иннокентий II<sup>92</sup> с согласия и при по-

<sup>92</sup> Иннокентий II – римский папа с 1130 г. по 1143 г.

средничестве епископа этой земли, скрепил навечно этот наш дар как привилегию их самих и их последователей. Там вначале они поддерживали бедную жизнь и по временам запущенную, надеясь на божественное милосердие, коему они благоговейно служили. И оно вскоре утешило их, и истинный Параклет явил себя им и произвел то, что все окружающее население стало к ним милосердным и благосклонным. И через год, как я думаю, а знает Бог, они увеличили земельные угодья более, чем если бы я остался там на сотню лет. Ведь чем женский пол слабее, тем более достойна сожаления их бедность, и душевное волнение легко потрясает людей, а добродетель их приятнее как Богу, так и людям. Господь в глазах всех проявил такую благосклонность к этой нашей сестре, которая руководила прочими, что епископы любили ее, как дочь, аббаты – как сестру, миряне – как мать, и все равно восхищались ее набожностью, рассудительностью и несравненной кротостью терпения во всем<sup>93</sup>. Чем реже она позволяла себе показываться, чтобы, затворившись в покое, чище и свободнее предаваться медитациям и молитвам, тем более пылко те, кто вовне, требовали ее присутствия и ободрения в духовных беседах.

---

<sup>93</sup> Элоиза была первой аббатисой Параклета. Петр Достопочтенный, аббат Клюни, у которого магистр Петр провел свои последние дни, писал о ней так: «Я еще не перешел пределов юности, не дошел до молодых лет, когда молва донесла до меня имя еще не благочестия твоего, но славных и благородных стремлений твоих. Я слышал тогда, что женщина, хотя и не свободная от пут мира, но превелико трудится над образованием и погружена в занятия светской мудрости. Поскольку твои занятия стали известны, то ты превзошла всех женщин и едва ли не всех мужей. Вскоре же, по словам апостола, дабы угодить тому, кто освободил тебя из утробы матери твоей благодатью своею, ты совершенно заменила занятия [светскими] науками на лучшее и избрала – ты, полностью и истинно философски ориентированная женщина – вместо логики евангелие, вместо физики – апостола, вместо Платона – Христа, вместо академии – монастырь». См.: MPL. Т. 178. Col. 172. B–D (nota 64). Обычно считается, что к тому времени знали из Платона только «Тимея», но когда говорят, что кто-то избрал «вместо Платона» кого-то другого, то, как правило, имеют в виду целое Платона, а потому следовало бы проверить сведения о чтении и знании «только Тимея».



## Глава XIV О порицании бесстыдства

Так как все их соседи весьма винили меня в том, что я забочусь об их нуждах меньше, чем могу и должен, и легко мог содействовать тому хотя бы проповедью, то я начал чаще возвращаться к ним, чтобы каким-то образом им помогать. При этом хватило шепотка злобы ко мне, и, хотя побуждала меня делать это искренняя любовь, обыкновенная извращенность недоверчивых бесстыдно обвинила меня, говоря, что мною до сих пор владеет какая-то жажда телесного вожделения, а потому заметно, что я едва выдерживаю или совсем не выдерживаю отсутствия моей бывшей любимой. И потому я часто произносил про себя известное сетование блаженного Иеронима, который пишет Азелле о ложных друзьях: «Не в чем меня упрекнуть, кроме моего пола, и в этом нельзя бы упрекнуть, если бы не Паула, отправившаяся в Иерусалим». И далее: «До того, как я узнал дом святой Паулы, они страстно трубили обо мне по всему городу, и меня почти по всеобщему суждению считали достойным сана первосвященника. Но я знаю, что молва доходит до царствия небесного через добро и зло». Когда, говорю, я намотал на ус, насколько сильна несправедливость такого злословия мужей, я извлек из этого немалое утешение, говоря: «О, если бы мои соперники вновь отыскиали во мне столь же великую причину для подозрения, то каким же унижением они окова-ли бы меня! Теперь же, когда божественное милосердие освободило меня от этого подозрения, то каким образом подозрение все же остается при отсутствии способности совершения того, [в чем можно подозревать]? Что такое – это самое новое бесстыдное преступление? Ведь та, [случившаяся со мною], вещь убирает в сторону любое подозрение в этом бесстыдстве. Если кто-либо стремится тщательнее наблюдать за женщинами, то они приставляют к ним евнухов, как повествует история Эсфири и других девицах царя Агасвера (Есф 2, 3). Мы читаем, что над всеми сокровищами царицы Кандакийской начальствовал тот могучий евнух (Деян. 8, 27), к которому ангелом был направлен апостол Филипп, чтобы обратить и крестить его. Ведь таковые всегда добивались у скромных и порядочных женщин тем большего положения и душевности, чем дальше от такого подозрения они отстояли. Книга VI

«Церковной истории» содержит рассказ о том, что величайший из христианских философов Ориген, когда наставлял женщин в святом учении, сам к себе применил насилие<sup>94</sup> ради того, чтобы такое [подозрение] устранить совершенно.

Я думал, однако, что божественное милосердие в этом было более благосклонным ко мне, чем к нему, потому что считается, что он действовал менее предусмотрительно, а потому стал жертвой немалого преступления. Во мне же действовала чужая вина, так что к подобному труду она подготовила меня, ничем не связанного и с тем меньшим мучением, что, будучи охваченным сном, когда они схватили меня, я почти не чувствовал страдания. Но если тогда я претерпел из-за раны очень мало, то теперь меня наказывают гораздо дольше из-за злословия, и я больше мучаюсь от ущерба, наносимого молвой, чем от увечья, нанесенного телу. Подобно тому написано: «Лучше доброе имя, чем большое богатство» (Притч. 22, 1). И как напомнил блаженный Августин в проповеди «О жизни и нравах клириков», «кто, доверяя своей совести, пренебрегает молвой о себе, тот жесток». Он же выше: «Мы заранее заботимся о благе, как говорит апостол, не только перед Богом, но и перед людьми (Рим. 12, 17). Из-за нас нашей совести достаточно в нас. Из-за нас наша слава должна не оскверняться (*pollui*), но быть действительной (*pollere*) в нас. Есть две вещи – совесть и доброе имя. Совесть – тебе, доброе имя – ближнему». Что же вменила бы самому Христу или телу его<sup>95</sup> – а именно, пророкам и апостолам или другим святым отцам – их ненависть, если бы те жили в их время, так как она увидела бы, что они, целомудренные телом, завязывали с женщинами сердечную беседу? Потому и блаженный Августин в книге «О труде монахов» показывает, что

<sup>94</sup> «В это время Ориген, занятый делом оглашения в Александрии, совершил поступок, свидетельствующий о душе юной, незрелой и в то же время глубоко верующей и стремящейся к самообузданию. Поняв слова: “Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царствия Небесного” в их буквальном смысле, думая и выполнить спасительный совет, и прекратить грязную клевету язычников (ему, юноше, приходилось беседовать о вопросах Божественных не только с мужчинами, но и с женщинами), он и поторопился на деле осуществить спасительные слова...» (*Евсевий Памфил. Церковная история. Кн. VI. С. 205*).

<sup>95</sup> В данном случае под «телом» имеется в виду церковь Христова и все причастники его.

сами женщины льнули к Господу Иисусу Христу и к апостолам как неразлучные спутницы, чтобы идти с ними даже и на проповедь (глава 4): «К тому же и верные женщины, имеющие земельные владения, шли с ними и подавали им из своего имущества (substantia), чтобы они не нуждались ни в чем из того, что относилось к сущности (substantia)<sup>96</sup> такой жизни». И тот, кто не считает, что они стали апостолами потому, что женщины шли с ними ради святого общения и потому что они проповедовали Евангелие, тот пусть вслушается в Евангелие и узнает, что они делали это по примеру самого Господа. Ибо в Евангелии написано: «После сего Он проходил по городам и селениям, [проповедуя и] благовествуя Царствие Божие, а с Ним двенадцать [апостолов] и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною <...> Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Христу именем своим» (Лк. 8, 1–3). И Лев IX, **отвечая на письмо Пармениана «О стремлении в монастырь»**: «Мы, – говорит, – полностью признаём, что епископу, пресвитеру, дьякону, иподьякону нельзя лишить попечения своего собственную жену из-за религии, да так, чтобы не давать ей пропитания и одежды; но не признаём, что он телесно возлежал с нею». Мы читаем у блаженного Павла, что так делали и святые апостолы: «Или не имеем власти иметь спутницею сестру жену, как <...> братья Господни, и Кифа» (1 Кор. 9, 5). Смотри, безумец, ведь он не сказал: «Разве мы не имеем власти обнимать сестру жену», но «иметь спутницей»; именно чтобы они поддерживали их платой за проповедь, однако не затем, чтобы между ними была плотская связь.

Конечно, тот самый фарисей, который сам себе говорил о Господе: «Если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница» (Лк. 7, 39). Поскольку это относится к человеческому суждению, то гораздо удобнее принять такое постыдное предположение о Господе, чем предположение тех [наших соперников] о нас, или чем тот, кто увидел, что Он поручил свою мать юноше (Ин. 19, 27), или что пророки го-

---

<sup>96</sup> Самый, казалось бы, отвлеченный термин (субстанция), как правило, относящийся к сказуемому, общему понятию, здесь почти физиологичен: это не только добро (имущество), но это такое добро, которое кормит, поит и одевает, чтобы не пострадала суть (субстанция как сущность) жизни: концептуализм Абеляра заявлен здесь с необыкновенной простотой и о простоте.

стили и беседовали с вдовами (3 Цар. 17, 10), – это может вызвать гораздо большее подозрение. Что бы сказали эти наши хулители, если бы увидели, что тот взятый в плен монах Малх, о котором пишет блаженный Иероним<sup>97</sup>, жил в одном общем жилье с женой. К какому преступлению они отнесли бы то, что тот досточтимый учитель высоко оценил, увидев это, и сказал: «Там в одном жилище были некий старец по имени Малх, родом из этого же места, и старица. Оба ревностно относились к религии и так часто переступали порог церкви, что ты мог бы подумать, будто это евангельские Захария и Елизавета, только что между ними не было Иоанна»? Почему, наконец, они воздерживаются от злословия на святых отцов, которых мы часто читаем или даже видим, что они учреждали женские монастыри и управляли ими по примеру семи диаконов, на которых апостолы возложили начальствование и заботу о женщинах вместо себя? (Деян. 6, 5). Поэтому и в самом деле более слабый пол нуждается в помощи более сильного, так что апостол устанавливает, что муж всегда как бы глава жены. В знак этого он предписывает, чтобы она всегда покрывала голову (1 Кор. 20, 5). Потому я немало удивляюсь, что сейчас в монастырях привились такие обычаи, что над мужчинами ставят во главе аббата, так же как над женщинами аббатису, и как женщины, так и мужчины связывают себя исполнением своего устава. В нем, однако, содержится много такого, чего никоим образом нельзя выполнить ни женщинам преднесенным (*femina praelata*), ни женщинам покоренным (*femina subjecta*). Во множестве мест мы видим, что сами аббатисы и монахини, нарушая естественный порядок, верховодят над теми самыми клириками, которым подчиняется народ. И чем больше они начальствуют, тем легче можно вызвать в тех дурные желанья, и это иго они несут тяжелее. Наблюдая такое, известный сатирик сказал:

Нет ничего несносней богатой женщины

*Ювенал. Сатиры. VI. 460*

---

<sup>97</sup> В произведении «Житие Малха».

## Глава XV

Часто раздумывая над этим сам с собой, я устроил так, чтобы, насколько можно, обеспечить этих сестер, заботиться о них и даже бодрствовать, физически присутствуя с ними, чтобы они больше почитали меня. И так как преследование со стороны сынов<sup>98</sup> омрачает меня горше, чем некогда со стороны братьев, то я прибил к этим [сестрам] от обвальнoй бури такого преследования, как к некой спокойной гавани, и чуть переводил там дух, хотя от монахинь я, в конце концов, не получил при этом никакого плода. И чем спасительнее это было для меня, тем необходимее это было для их слабого пола.

Ныне же сатана опутал меня так, что я не нахожу места, где мог бы успокоиться или даже жить, но, бродяга и странник, я ношусь повсюду как проклятый Каин (Генезис<sup>99</sup>, 4, 14), которого непрестанно, как я выше упоминал, мучают «отвне – нападения, внутри – страхи» (2 Кор. 7, 5); более того, страхи непрестанно, как извне, так и изнутри, битвы и страхи наравне. И гораздо опаснее и чаще бушуют гонения на меня сынов, чем врагов. Ведь они всегда рядом, и я непрерывно выдерживаю их козни. Я вижу, что, если я выйду из монастыря, есть опасность телесного насилия надо мной со стороны врагов. В монастыре же я бесконечно терплю махинации сынов, то есть монахов, против меня как аббата, то есть отца, совершающих их столь же жестоко, сколь и коварно.

О, сколько раз они пытались погубить меня ядом, как это было сделано с блаженным Бенедиктом! И та же самая причина, по которой он оставил дурных сынов, поощряла меня с терпением следовать примеру такого отца в том самом деле, а именно: чтобы не безрассудный искуситель был выставлен Богом против опасности, а, скорее, почитатель Его; более того, чтобы я не придумал, будто я убийца самого себя. Так как я предпринимал, какие мог, меры против таких ежедневных их козней при оказании мне помощи в еде или питье, они старались отравить меня в самом алтаре во время совершения таинства [причастия], а именно наполнив чашу ядом. Когда однажды я отправился в Намнет<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Абеляр был аббатом, прочие монахи были его «детьми».

<sup>99</sup> Книга Бытия.

<sup>100</sup> Совр. Нант.

навестить заболевшего графа, остановившись там в доме некоего моего брата по плоти, они замыслили убить меня ядом с помощью того самого слуги, который сопровождал нас; они думали, что там я не приму меры против такой махинации. Божьим же установлением свершилось так, что до того, как я попробовал приготовленную мне еду, некий брат из монахов, который прибыл со мной, по неведению воспользовавшийся этой пищей, там же упал замертво; а слуга тот, который это заранее подготовил, убежал, придя в ужас как от осознания этого, так и от доказательства того дела.

Итак, начиная с этой очевидной для всех подлости, я начал уже открыто обходить, как мог, интриги, даже уклоняться от собрания аббатства, и жил в кельях с немногими. Те, кто каким-то образом представлял, что я собираюсь уехать, выставляли на путях-дорогах разбойников, нанятых за деньги, чтобы убить меня. Пока я страдал среди этих опасностей, рука Господа сильно наказала меня однажды тем, что я упал во время верховой езды, сломав себе шейный позвонок. И этот перелом сразил и искалечил [меня] гораздо больше, чем прежняя рана. И тогда я, сдерживая [страхом] отлучения неукротимую мятежность этих [монахов], принудил тех из них, которых больше боялся, к тому, чтобы они обещали мне публично верою и клятвой покинуть вовсе аббатство, чтобы не беспокоить меня больше ничем. Нарушив как публично данное уверение, так и клятвы, они в таком случае были принуждены клясться в этом и во многом другом волею римского папы Иннокентия, специально назначенного для этого легата, в присутствии графа и епископов. Так и до сих пор они не успокоились. Недавно же, когда, изгнав тех, о которых сказал, я пришел на собрание аббатства и доверчиво поведал это остальным братьям, которых менее подозревал, я узнал, что они гораздо хуже тех, что они уже не ядом, но мечом касаются моего горла, от коего я едва спасся, поскольку приобрел землю у знатного человека. В такой опасности я работаю до сих пор и ежедневно вижу как бы угрожающий моей шее меч, так что я едва между трапезами перевозжу дух. Подобное этому можно прочитать о том, кто считал могущество тирана Дионисия (*Цицерон. Тускуланские беседы. 5*), а также захваченную им власть за величайшее блаженство; увидев же тайно подвешенный над ним на нитке меч, он оказался наученным и тому, какое счастье следует

за земной властью<sup>101</sup>. Теперь непрестанно испытываю это я сам, из бедного монаха возведенный в аббаты, настолько ставший несчастнее, насколько богаче результат; так что пусть сдержится честолюбие тех, глядя на наш пример, кто домогается этого по собственной воле.

Такова, возлюбленный брат во Христе и ближайший товарищ по долгой беседе, история моих бедствий, среди которых я тружусь непрерывно, как бы с молодых ногтей; того, что я написал ради твоего уединения и несправедливости, которой ты подвергся, достаточно, чтобы, как я предупредил в начале письма, ты рассудил: в сравнении с моим твой гнет или никакой, или слабый, и ты обдумаешь его тем терпеливее, чем он легче. При этом всегда нужно добавлять в утешение то, что Господь предсказывал о своих учениках и учениках дьявола: «Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15, 20). «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы своё» (Ин. 15, 18). И: «Все, желающие жить благочестиво во Христе [Иисусе], – говорит апостол, – будут гонимы» (2 Тим. 3, 12). И в другом месте: «Людам ли угождать стараюсь? Если бы я и поныне угождал людам, то не был бы рабом Христовым» (Гал. 1, 10). И Псалмопевец говорит: Введены в заблуждение те, кто угождает людам, так как Бог презрел их (Пс. 52). Тщательно размышляя над этим, блаженный Иероним, наследником которого я считаю себя, главным образом, из-за унижений злословием, писал Непотиану: «Если бы я и до сих пор угождал людам, – говорит апостол, – я не был бы рабом Христа. Но у него не было нужды угождать людам, и он сделался рабом Христа». Он же писал и Азелле о лживых друзьях (письмо 99): «Я приношу благодарение Богу моему за то, что удостоился ненависти мира». И к монаху Илиодору (письмо 1): «Ты ошибаешься, брат, ошибаешься, если думаешь, что христианин когда-либо не претерпит преследования. Враг наш, аки лев рыкающий, бродит, ища, кого съесть, а ты помышляешь о мире? (1 Пет. 5, 8). Сидит он в засаде вместе с богатыми (Пс. 9, 10)».

Итак, воодушевленные такими доказательствами и примерами, мы вытерпим это настолько спокойнее, насколько преступнее они нападают. И не будем сомневаться, что это полезно если и не для заслуги нашей, то, по крайней мере, для некоего очищения.

<sup>101</sup> Иронически и неточно Абелиар пересказывает историю о Дамокловом мече.

А поскольку всё происходит по Божьему соизволению, то каждый увереннее утешится при любых тяготах тем, по крайней мере, что Божья высшая благодать не позволит ничему случиться беспорядочно; и что бы ни случилось дурного, она завершит наилучшим образом. Оттого все к Нему прямо и обращаются: «Да будет воля Твоя». Наконец, какое утешение для любящих Бога содержится в апостольском суждении, которое гласит: «Знаем, что любящим Бога <...> все содействует ко благу» (Рим. 8, 28). О том же заботился и тот мудрейший, ибо в Притчах говорил: «Праведника не опечалит ничто с ним случившееся» (Притч. 12, 21)<sup>102</sup>. Этим он ясно показывает, что те, кто гневается из-за своей тягости, отклоняются от справедливости, хотя не сомневаются, что это происходит по Божественному произволению. И они подчиняются, скорее, своей собственной воле, чем Божьей, и той, что на словах звонит «да будет воля Твоя», они противодействуют тайными желаниями, предпочитая собственную волю Божьей.

Прощай.

---

<sup>102</sup> В Синодальном издании: «Не приключится праведнику никакого зла».



## Петр Абеляр и персона

### Взгляд назад

Петр Абеляр оставил весьма заметный след в философии и, может быть, еще больший в словесности «Историей моих бедствий», выдержавшей соперничество с «Исповедью» Августина и «Тайной» Франческо Петрарки. След, настолько заметный, что некоторые современные исследователи (М.-Д. Шеню) считают его фигурой, пробудившей индивидуальное сознание, осмыслившей себя новым человеком и «открывшим себя» как *предмет* размышления. «Первым человеком Нового времени» (le premier homme moderne) Шеню считает именно Абеляра<sup>1</sup>.

Достаточно сказать, что он ввел такие понятия, как интенция, концепт, статус (положение вещей или дел), не просто дожившие до наших дней, но ставших центральными в мышлении феноменологов и аналитиков, дав к тому же теоретическое обоснование такому направлению мысли, как концептуализм. «История моих бедствий» – одна из немногих автобиографий, дошедших из Средневековья, а потому она естественно вызвала и вызывает отклики исследователей – философов, историков и культурологов. В России о нем писали Г.П.Федотов, Н.А.Сидорова, А.Я.Гуревич, Л.М.Баткин. Абеляру посвящена и моя книга «Концептуализм Абеляра»<sup>2</sup>, которую можно считать предисловием к публикации и его трактатов<sup>3</sup>, и

<sup>1</sup> *Chenu M.-D. L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. Montréal–P., 1969. P. 14–15. Ср.: Chenu M.-D. La théologie au douzième siècle. P., 1957. P. 31, 32.*

<sup>2</sup> *Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1993.*

<sup>3</sup> См.: *Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. М., 1995; Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. 2-е изд., испр. и доп. М., 2010.* К сожалению, слово «теологические» здесь дано как одно слово. В прошлом издании было «тео-

его «Истории...». Но поскольку она написана более 15 лет назад, мне хотелось бы кое-что уточнить не только в трактовке «Истории...», но и подчеркнуть те особенности средневекового философствования, которые не получили полного освещения в давно вышедшей книге, подзаголовком которой было «Слово и текст в средневековой культуре». Прежде всего я сейчас не стала бы использовать термин «культура» применительно к Средним векам. Когда я исследовала «Комментарии к эпистоле св. Павла к колоссянам» Амвросия Медиоланского, то обнаружила, что он полностью отрицает саму возможность использования этого термина, считая его привязанным к римской традиции. А «традицию эту, то есть философию, апостол называет лживой и пустой, потому что она установлена не силой Божьей, но бессилием человеческого разума, которое умаляет Божью силу в своем знании, иначе говоря – с целью не допустить мысли, будто Он создает то, чем держится плотский разум, ибо различие в совершенстве отдельных элементов они приписывают культуре (cultura)»<sup>4</sup>. В результате этот термин исчез из употребления более чем на тысячу лет, и Абельяр – не исключено, что впервые – осторожно употребляет его в смысле Божественного попечения (divina cultura), «с помощью которого Бог начинает нас совершенствовать»<sup>5</sup>. Во всяком случае его учитель Гиллельм с Каталаунских полей (Гильом из Шампо) употребил его, описывая обработку сада<sup>6</sup>. Абельяр тоже связал его с обработкой, наращиванием чего-то нового, прежде всего исходящего от Бога, а не человека.

Кроме того, мне показалось необходимым вновь вернуться к осмыслению проблемы личности, которая возникла в некоторых сочинениях по медиевистике. Свои книги<sup>7</sup> я всегда строила как анализ кон-

---

логические», что точнее выражает суть дела, поскольку речь идет не о теологии как дисциплине, а об особой логике.

<sup>4</sup> *Ambrosii Mediolanensis commentaria ad epistolam beatissimi Pauli ad colossenses // Patrologiae cursus completus... series Latina... acc. J.P.Migne. T. XVIII. Col. 429–433.* Далее MPL. Подробнее см.: *Неретина С., Огуцков А.* Время культуры. СПб., 2000. С. 7.

<sup>5</sup> *Петр Абельяр.* Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // *Петр Абельяр.* Теологические трактаты. М., 2010. С. 507.

<sup>6</sup> В издании «Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья» (СПб., 2001) при публикации приписываемого Гиллельму (Гильому) «Диалогу между Христианином и Иудеем о католической вере» произошла ошибка: после имени автора не был поставлен знак вопроса. Немалую роль в том, что эта ошибка была пропущена, сыграла моя увлеченность тем, что в XII в. на арену мысли вновь вышел этот термин.

<sup>7</sup> См. также: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994.

клетных произведений, избегая говорить о средневековой философии «вообще», поскольку именно произведения и выявляемые ими, следовательно, насыщенные современному читателю, смыслы и представляют собственно философию. В произведениях обнаруживается внутренняя динамика мысли, ее свободное течение, разраженное проблемным вызовом, острее выявляющим способы мышления и автора анализируемого произведения, и автора анализа (это не всегда удавалось, однако замысел был такой). Позиция эта предполагала также внимание к понятиям и терминам, отсутствующим ныне или употребляющимся в ином контексте, о чем вовсе не заботился создатель средневекового текста, тем более о равноправии разных способов мышления – ему это казалось ересью, – и уж тем более о необходимости объективации, опредмечивания, экспериментальной проверки, чего требует и по сей день представитель научной философии. Нас с этим автором объединяли только поиски смыслов и желание понять исследуемое.

Готовя некоторое время назад переводы Петра Абеляра ко второму изданию, я, не говоря уже об исправлении ошибок, старалась исключить из них термины, отсутствующие в произведениях и навязанные другими переводами нашему читателю. Прежде всего, это касается термина «признак». Обычно слова «proprium», «differentia», «accidentia» передаются с этим хвостиком – «собственный *признак*», «отличительный *признак*», «случайный *признак*», – чего не предполагает оригинальный текст, подразумевающий разные проявления *своего собственного* в его отличиях от другого, показывающий развитие этого *своего* и образование целой вещи – как она есть и какой кажется. Но и переводя «Историю моих бедствий», я иногда исправляла прежние огрехи, связанные со своеобразно-романтическим отношением переводчика к герою произведения. Так, в старом переводе всюду речь ведется от первого лица, в то время как Петр Абеляр употребляет «я» только в случаях, касающихся лично его и только его. Когда он говорит о школе, о магистерии, он всюду говорит «мы», «наш», что свойственно и современной практике научной речи. Впрочем, с предыдущим переводчиком мы дружески переговаривались.

Во многих своих книгах («Верующий разум», «Тропы и концепты», «Пути к универсалиям», «Реабилитация вещи») я писала об особенностях средневековой философии, писала, повторяя себя, в надежде быть понятой. Однако и по сей день эти особенности остаются проблемой. Не желая более повторяться, я обращаю внимание лишь на нечто новое или необходимое. То, что средневековый мир мысли пребывал в открытости истины, когда «не человек стремится овладеть истиной, но, напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, про-

никнуть в него»<sup>8</sup>, вроде бы понятно, хотя сознанию, до сих пор зашоренному, не слишком ясно отличие этой открытости от греческой мудрости, для которой эта идея была совершенно новой. До сих пор курсовые работы студентов пестрят упоминаниями о феодальной реакции, экономическом базисе, передающемся из поколения в поколение одним и том же знанием, которое представлено во множестве томов, что, по мнению некоторых из них, породило термин «томизм», так что даже странно считать себя родившейся раньше этих молодых людей. Ощущаешь себя пришельцем из космоса. То, что человек к тому же пытался постичь высшую реальность не ради себя, но ради самой этой реальности, оказалось совершенно неясным тем, кто живет исключительно ради себя, хотя мыслит, не отдавая себе в этом отчета, категориями уже несуществующей реальности, при этом пытаюсь говорить языком реальности существующей, но не осмысленной. Ощущение, что фантомы ушедшей мысли существуют гораздо более у молодого поколения, чем у старшего, по-видимому, было всегда. «Мир создан по Слову и ради Слова», – повторял уже в насквозь христианизированном XIV в. Гийар де Мулэн, первый переводчик Библии на французский язык, по-видимому, столкнувшийся с той же проблемой. Непостижимость богооткровенной реальности не могла быть доказана, она могла быть только иносказуема. Потому разум изначально полагал себя, врожденного в эту реальность, верующим, определенными способами ей причащенным. Эти слова о верующем разуме, как ни странно, обращены к тем, кто в университетских курсах на веру (т. е. без какого бы то ни было анализа) принимают любые тезисы любых прочитанных книг – хороших или дурных, изданных в подцензурное или нецензурное время, и кто, вопреки написанному, предполагает, что их-то разум не причащен ничему, кроме поисков дешевой жизни.

Потому средневековый мир мысли оказывается наисовременнейшим, хотя семинарская практика показывает, что именно наисовременнейшее хуже всего понимается.

Средневековая философия по-прежнему даже хорошими учеными калькируется с Нового, а то и Новейшего времен, примером чему могут быть исследования, в которых доказывается, например, что Средневековье было начинателем семиотики. Началось это с Цветана Тодорова<sup>9</sup> и поддержано медиевистами, в основном филологами по образованию. Между

<sup>8</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 84. «Только некоторая божественная сила... может показать человеку, что истинно», – писал Августин (*Аврелий Августин.* Против академиков // Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Изд. 3. Киев, 1914. Ч. 2. С. 70).

<sup>9</sup> См.: *Тодоров Ц.* Синтез бл. Августина // *Тодоров Ц.* Теории символа. М., 1999.

тем семиотика (как научная дисциплина) предполагается как своего рода метанаука, оперирующая понятием знака и распространяющая свой статус на человеческую коммуникацию (в том числе при помощи естественного языка), на общение животных, информационные и социальные процессы, функционирование и развитие культуры. Между тем, как выше было отмечено, понятия культуры в Средневековье не было, а истинная Вещь (Бог) была беззнакова и соответственно не-значима, не-сказанна, а то, что человек выразил знаком, пытаясь постичь эту Вещь, реально было вещезнаком. Знак, говорил Августин, как и вещь, «есть», но это подчиненная вещь. Знак может к тому же не иметь содержания, поэтому он не может лежать в основании мира, mundi (то есть – чистоты). Попытки прикрепить знаковый лейбл к Богу (Троице, Лицам) ведут к элиминации из Средневековья ее важнейших открытий.

Средневековую философию определяли как парафилософию или псевдофилософию, внутри которой встречались «свободные умы», «перекраивавшие христианское мировоззрение» в том или ином духе – платонизма или аристотелизма, – что лишало эту эпоху самостоятельно развитой мысли. Не говоря уже о том, что никогда не велась речь как сформировало философию «германство», внесшее великую лепту и в формирование субъект-субъектных отношений, и в формирование личности. Об этом много писал Х.Ортега-и-Гассет, я цитировала его в книге «Верующий разум. К истории средневековой философии»<sup>10</sup>, а затем в «Пути к универсалиям»<sup>11</sup>. Без учета всего этого оскудевали цели средневековой философии, поскольку, растворяясь в религии или – позднее – в науке, она переставала выполнять свою главную функцию: быть оводом, не дававшим уйти беспокойству мысли. Она по-прежнему представляла в строго формализованных структурах как консервант античных традиций при одном инструменте теоретизирования – формальной логике и одном инструменте согласования единичного и всеобщего – символе, понятном к тому же чисто филологически – как идейно-образная структура, содержащая указание на отличные от нее предметы, являясь для них неразвернутым обобщением. Естественно, что при таком толковании символа идея родо-видового подчинения единичного оказывается центральной. И бродит эта родовая идея, вздымая пыль бессвязных вопросов, погубивших впоследствии великолепную вопросительную систему схоластики. Эта идея, однако, важна, если смотреть на нее с морально-этической позиции. Человек спасается сам, не родом, но то, что он пытается преодолеть, т. е. первородный грех, родовая идея. Так что род надо было исследовать

<sup>10</sup> *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.

<sup>11</sup> *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 153.

с целью освободиться от греха, а не с целью воссоединиться с всеобщим. Идея концепта потому и важна, что она обнаруживала всеобщее как (in) само (вот это) единичное, а не только в (in) единичном, куда оно помещалось, как в коробочку. В последнем случае ничем от реализма («общее до вещи») концептуальное направление не отличалось. Оно потому и называлось не понявшими особенности этого «in» историками и философами то умеренным реализмом, то умеренным номинализмом, поскольку сладить с двусмысленным «in» в период, когда тео-логическая эпоха сменялась научной, требовавшей однозначности, когда собственно и были сформулированы три направления позднеантичной и средневековой мысли (реализм, концептуализм, номинализм), они не могли.

В «Теологии “Высшего блага”» Абельяр дает иное толкование символа – как совета или советника, что связано не с идеей родо-видового подчинения, а с идеей взаимопонимающей речи, смысл которой ускользает, однако, при всеобщем расчете на традицию.

Я не хочу при этом сказать, что опора на традицию плоха: она помогает выжить. Но – если вспомнить св. Амвросия – она способна при- или заглушить новые интенции.

Это особенно явно в анализе проблемы универсалий, которая сейчас в системе обучения выглядит монстром, и даже философы науки не всегда знают, что в действительности представляли собой реализм, концептуализм и номинализм, направления, рожденные в позднеантичное время и породившие яростные споры в Средние века. В одной из работ по средневековой к универсалиям были отнесены общие значения, под которыми подразумевались утверждения и логические операции. Такие формулировки не точны и не соответствуют действительному положению дел, т. к. что бы ни подразумевать под логическими *операциями* (действия, функции, процедуры мышления, научный метод по формулированию целей, по выработке рекомендаций для принятия решений, распространяющийся на все виды деятельности, связанные с принятием решений и пр.), для Средневековья в качестве универсалий они не годятся – это было в основе своей не категориальное мышление. Важное на земле могло оказаться несущественным на небе, и это осознавалось многими. «Для блаженства не имеет значения, назовем мы его случайным, субстанциальным, а то и вовсе откажемся от этих имен»<sup>12</sup>. Любое логическое «утверждение», будь то форма высказывания или качество (общеутвердительно) суждения, необходимое для вхождения в теологический смысл, окажется для средневекового философа тропом, иносказанием, готовым к новому преображению.

<sup>12</sup> *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaicum et Christianum // MPL. P., 1856. Col. 1663.*

Троп онтологичен.

На онтологию тропа обратили внимание и современные философы, прежде всего западные аналитики. Д.М.Армстронг посвятил этому немалую часть своей работы об универсалиях<sup>13</sup>. Потому в современной медиевистике непочтатый край работы над проблемой универсалий. Мало одной книги Алэна де Либера «Спор об универсалиях. От Платона до конца Средневековья» (*Libera A. de. La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age.* Paris, 1996) и другой, принадлежащей Р.А.Иберлю (*Eberle R.A. Nominalistic System.* Dordrecht, 1970). Недостает работ по логике модистов, мало книги Ж.Пинборга «Логика и семантика в средние века» (*Pinborg J. Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Ueberblick.* Stuttgart; Bad Cannstatt, 1972) и книги А.Л.Савельева «История идеи универсальной грамматики» (СПб., 2001) с переводом «Трактата о модусах обозначения, или Спекулятивной грамматики» Фомы Эрфуртского. Необходимо продолжение и наших с А.П.Огурцовым исследований (Пути к универсалиям. СПб., 2006).

Средние века, несмотря на весь свой традиционализм, прекрасно знали, что такое уникальность мыслителя, при которой точку зрения Петра Абеляра на всеобщность ли, на личность-персону, на концепт *нельзя подтверждать ссылками на Фому Аквинского*. Не случайно разбивка на якобы магистральные течения Средневековья (необходимая вроде бы для обобщения идей) произошла, повторим, в момент перехода к научному разуму, действующему анонимно и нормативно на основании им установленных законов, т. е. именно тогда, когда стало возможным – с возникновения гносеологии, с Декарта – доказывающее мышление.

Между тем состояние разума в Средние века, состояние причащения богооткровенной истине, заставляющее его теологизироваться, ставит проблему всеобщего в полном объеме. В контексте теологически ориентированной культуры логика представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшие строить субъект-субъектные отношения. Средневековое слово в зависимости от того, откуда и куда оно направлено, претерпевало двойное преобразование – воплощение (Божественного Слова) и развоплощение (направленность слова от человека к Богу). Существовая в двух модусах, такое Слово и было истинной Res-Вещью,

<sup>13</sup> *Армстронг Д.М.* Универсалии: самоуверенное введение / Пер. с англ., введение, коммент. С.С.Неретиной. М., 2011. С. 184–194. Судя по всему, идея тропологии латентно существовала в западной мысли. П.Рикёр, например, пишет: «То, что ранее называлось **тропологической редукцией** и т. д.» (*Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008. С. 29. Выделено мной). Употребление прошедшего времени («называлось») свидетельствует не об исчезновении тропологии, имеющей онтологический характер (ясно, что как образное выражение для достижения эстетического эффекта в речи тропы сохранились), а о том, что она подвергается разного рода замещениям для понимания смысла, о чем писал Армстронг.



наивысшей реальностью. Когда Порфирий, а за ним переводивший его на латынь Боэций писали об универсалиях, «обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственном и опираясь на него»<sup>14</sup>, они не забывали ни на миг об этом слове «чувственный», «осязаемый», показывая, что и в первом случае речь идет о вещи, но только мысленной.

Можно даже сказать, что универсальное и единичное стало проблематичным именно в связи с интригующим вопросом, что такое вещь, – сотворена ли она или нетварна, если же она то и другое, то как соотносены друг с другом тварное и нетварное? Безусловно, удивительно, что Петр Абеляр считает предложение феноменом самой вещи, находя для ее выражения множество слов, связанных с речью, – *sermo, propositio, dictio, vox, enunciatio, conceptus, praedicamentum*. *Sermo* – это не просто имя как таковое, которое можно употребить, не имея в виду конкретную вещь. Это беседа (речь) и предмет беседы, то, о чем речь; это имя вещи, связанное с нею ритмически, внутренне выражающее ее смысл и цель. Потому и проповеди называются *sermones*, как выражающие внутреннее единство сказываемого, выражение чего-то одного через ряд предложений. *Sermo* производно от глагола *sero* – сплетать, соединять, связывать, т. е. представляет некий способ воплощения, *завязи*, что роднит это слово со словом *conceptus*. Но и вещь-*res*, тесно связанная с глаголом *geog* (думать, полагать), означает единство речи и того, о чем речь. Если *sermo* в силу интенции только предполагает внешнее выражение, то *dictio* есть такое выражение через диктовку, звучание, как и *vox* – голосовое выражение. *Enunciatio* сродни *praedicamentum*, которым часто переводился на латынь термин «категория». Но в слове «предикамент», содержащем значение предвестия и проповеди, уже содержится и то общее, что присуще всем вещам, и тот «ящик», «в который можно заключить все субъектные вещи», о чем говорит Абеляр<sup>15</sup>. То есть все различия речи строго отчетливы, каждое имеет свое значение, все вместе означают концепт-зачатие, на глазах рождающуюся вещь-*res*, которая одновременно обозначает и собственную сущность («человечность» – *essentia* – это Сократ и человек вместе, т. е. имя и качество имени), понятие и – собственно вещь как единое связанное целое. При этом вещь предшествует понятию, поскольку «из природы вещей следует, что прежде должно стоять то, что мог бы схватывать интеллект... Это значит, что понятия, которые должны следовать природе вещей, по природе позднейшие, а вещи – предшествующие»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> См.: Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (далее – Боэций). Комментарии к Порфирию // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 23.

<sup>15</sup> Петр Абеляр. Глоссы к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 1. СПб., 2001. С. 411.

<sup>16</sup> Там же. С. 412.



Когда мы произносим слово «вещь», то, как правило и прежде всего, мы имеем в виду под «вещью» не только то, что можно потрогать, не только связи, образующиеся между ними, но нечто совершенно невидимое (как и упомянутые связи) и неозначенное, неявленное, что может содержаться в любой вещи, причем без всякого отношения к религии, в которой, впрочем, этот аспект вещи развернут и подчеркнут более всего. Неявленное свидетельствует необозримое пространство, в котором должен действовать разум. И поскольку он должен действовать наличными средствами, он образует переносы (трансляции, тропы) для выражения того, что еще только предчувствуется или предполагается, но неким образом выявлено и соответственно осознано.

Абеляр рассматривал идею вещи и с иного ракурса – с этического. Для него все, что есть, существует, прежде всего, как благое. Но при этом благое понималось не просто как некое признанное утверждение, а как проблема. «Когда вы утверждаете, – пишет он, – что всякая тварь блага, ибо нет ничего неблагого из Божьего творения (а человек <...> – такая же тварь), то из-за этого вам нужно признать что злодей – это благая вещь». Но такое признание рождает другую, поистине удивительную проблему. Прочитаем этот фрагмент о вещи целиком.

Если все сотворенное благое, «то, – размышляет Абеляр, – на этом основании вам нужно признать, что злодей – это благая вещь; однако вы не соглашаетесь, что он – человек добрый, ибо никого из людей нельзя называть добрым, кроме того, кто украшен добрыми нравами. Благой же вещью, или благой тварью, можно назвать даже ту, которая неразумна и не одушевлена. Но говорят, что Бог сотворил благим всё; *этот* младенец и *эта* лошадка уже потому Им сотворены, что они были сотворены благами вещами. Однако *добрый* человек или *добрая* лошадь не были сотворены. И Бог сам не творил этого младенца, который испортится в будущем, ни как доброго, ни как злого человека, но создал его как благую вещь, то есть как субстанцию благой природы. Также и эту лошадь, которая никогда не будет хорошей [лошадью], Он никогда не творил как хорошую лошадь, хотя и кажется, что Он сотворил некоторых негодных лошадей, о которых говорят, что некий порок их – врожденный, потому они становятся в дальнейшем бесполезными или малопригодными. Известно, что сами люди также получают от природы некоторые врожденные пороки в зависимости от состава свойств, полученных при своем творении, так что от природы они становятся вспылчивыми, сладострастными или опутанными другими недостатками»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеляр. Теологические трактаты. М., 2010. С. 570. Курсив мой.*

Проблема, которую поставил Петр Абеляр, оказалась вполне созвучной XX в. В предисловии к книге К.Михальского «Логика и время. Хайдеггер и современная философия» (М., 2010) Е.Твердислова напоминает об одном значительном событии. «После выстрела Агджи перед собором св. Петра в Ватикане Папа Римский Иоанн Павел II, вернувшись из больницы, где его лечили, задался вопросом: если на всё, что происходит с человеком, смотреть именно с позиций добра, какое благо содержало в себе это событие? Поразмышлять на эту тему он пригласил Тишнера (одного из директоров созданного им вместе с Х.-Г.Гадамером Института человека в Вене. – С.Н.), прославившегося тогда своей ценностной концепцией добра – так называемой агатологией. Тишнер взял с собой Михальского. Почти неделю они ежедневно встречались в резиденции Святого Отца в Кастель Гандольфо, записывали беседу на магнитофон, вечером расшифровывали и готовили новую беседу. Так складывалась книга Папы “Память и идентичность”, ставшая духовным завещанием Святого Отца всему человечеству»<sup>18</sup>.

Я не обсуждаю сейчас эту книгу. Я хочу лишь сказать, что истинные проблемы вне времени, и по разрешению этих проблем узнается философ.

Речь у Абеляра о том, что вещь и конкретный индивид не одно и то же. Вещь, помещенная внутри конкретного индивида, врожденная в конкретного индивида, т. е. божественная вещь, можно сказать – идея (не случайно этот термин впервые после долгого, величиной почти в 8 веков, встречается у Абеляра), пронизывает собою индивида, делая его, возможно, и неблагого, благим. Вещь – не индивид, это идея, это Высшее благо, врожденное в индивида, и это общее, универсальное, что связывает всех индивидов в одно. Только на этом основании их и можно назвать *разными* (в силу разных свойств) вещами. Такая вещь, разумеется, невидима и нетелесна. Ибо все поистине благое – «там», в замысле творения, а дурным нечто становится только будучи воплощенным. «Ведь там благое прилагается к дурной вещи, а здесь к тому, что она существует в качестве этой дурной вещи, то есть там – к вещи, а здесь – к ее явлению (*eventus*)». Случай (*eventus*) оказывается условием речи. В случае моментально схватывается все его бытие, которым он *про-исходит*. Индивидуальное, собственно, есть одинокое явление вещи, и при этом явлении изменяются или искажаются великолепные качества самой Вещи. «Таковы, к слову сказать, бессмертная жизнь, радость, здоровье, знание, целомудрие: хотя в них есть некое положение и полезность, ясно, что они не сохраняются, если присоединить к ним их противоположности»<sup>19</sup>. Явление вещи, ко-

<sup>18</sup> Михальский К. Логика и время. Хайдеггер и современная философия. М., 2010. С. 9.

<sup>19</sup> Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 411.

торая может быть, повторим, и невидимой, однако как-то происходит. Происходит это, по Абеяру, через предложения. «Поскольку, – пишет он, – мы прилагаем имя “благой” к проявлению вещи, то есть к тому, что называется предложениями, благодаря которым рассказывается то, что происходит (например, мы говорим: это – благо, а это – не благо), то это так, при условии, как говорилось, что необходимо было исполнять наилучшие установления Бога, даже если сами установления полностью от нас скрыты»<sup>20</sup>.

В утверждении предложения как явления собственно вещи – корень Абеярова «Диалога между Философом, Иудеем и Христианином». Здесь в полной мере применима такая мысль Августина: «если так называемые философы, особенно платоники, как-нибудь случайно сказали что-либо истинное и подобающее нашей вере, то этого не только не нужно бояться, но это должно быть истребовано от них как от незаконных владельцев в нашу пользу»<sup>21</sup>. Что имеется в виду? Абеяр представил истинную Вещь, Которой он, как и Августин, считал Бога, через единство иудейской этики, ее христианской воплощенности через философское (греческое) предложение, в себе самом явившее и плоть и неплотский смысл. Почему, однако, оказалась необходимой такая двойца?

Мир не мыслился существующим сам по себе. Он, предполагалось, существовал постольку, поскольку было сказано, чтобы он существовал. Выражение «нечто существует» было сродни выражению «сказано, что нечто существует», – одно предполагало другое. Сказание означало существование. Проблема слова, даже слова как речи – ибо Слово Бог обращал миру, Словом Он общался с миром, – была первостепенной важности и не только потому, что любая вещь вещала о себе, но и потому, что речь – это бесчисленность индивидуальных произведений; иной вещи Средневековье не знало. Проблема сущего была залогом чего-то гораздо более существенного, чем сущее, – самого Божественного бытия, которое вот сейчас давало бытие вот этому существу. Потому проблема универсалий – это не только проблема их существования «до вещи», «в вещи, или как вещь», «после вещей». Универсалии – не роды и виды, которые назывались *communalia* и относились к общему тварного мира, а те идеи, что исходили от Бога и были Им вложены в душу человека. Именно при анализе универсалий естественно подвергались испытанию понятия субстанции, субъекта, ума и души. Эта проблема представляла

<sup>20</sup> *Петр Абеяр*. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 411.

<sup>21</sup> *Аврелий Августин*. О христианской науке // Антология средневековой мысли. Т. 1. С. 97–98. Этот фрагмент, кстати, **доказывает**, насколько неправомерно называть Августина платоником. Традиция эта пошла с Николая Кузанского, когда появилась идея расщепленности миров, и не стоит этого забывать.

огромную трудность и важность потому, что 1) при освоении античного философского наследия было необходимо продумать его логику и метафизику применительно к собственной новой онтологии; 2) она открыла возможности обнаружить процедуры сопричастности земного и горнего мира, что 3) позволяло выявить двойственность понятия бытия. В конечном счете это 4) вело к доказательству бытия Бога, что в XI в. и проделал Ансельм Кентерберийский, вплотную занимавшийся универсалиями. *Такая логика непременно становилась тео-логикой.* Важно было обнаружить средостение, или «схватывание», того, что позволяло сформировать логику, понятия которой были бы направлены одновременно на сакральное и на мирское. Принцип креационизма, лежащий в основе христианского отношения к миру, предполагал, что возникшая в античности логика аподиктического силлогизма (формальная логика) перестает быть равноправной с логикой диспута, ибо считалось, что всеобщее-необходимое знание принадлежит только Богу. На человеческом уровне таким знанием могла быть только этика, оказавшаяся важнейшим механизмом логического суждения. «Неподрасчетный», «неотклоняемый», как полагалось, Творец мира брал залог для испытания духа опытом мира в виде любви или ненависти, что впрямую было связано с возможностью знания: чем больше любовь к Богу, тем точнее знание, тем весомее изысканное слово и наоборот. Это имело, по крайней мере, три следствия:

При этом всякое знание приобретало модальный характер, соответствуя знанию *вероятному*. В Средние века приоритетным оказывается диалектическое знание, а не формально-логическое, а способом мышления – иносказания-тропы (метафора, синекдоха, метонимия, ирония, оксюморон и пр.), поскольку точнейшее рассуждение перед непостижимым – всего лишь вероятное рассуждение; т. к. истину можно узреть лишь «очами сердца», «никакая буквальная интерпретация здесь невозможна»<sup>22</sup>. Но «тропическое» мышление свидетельство не слабости разума, а его великой способности работать там, где еще ничего нет, и справляться с этой работой. Это свидетельство его инакости, способности к неопределенному мышлению.

В свое время на это обратил внимание М.Хайдеггер. «Если мы, например, сидим в саду и радуемся цветению роз, – писал он, – то мы не делаем розу ни предметом, ни объектом, то есть чем-то тематически представленным. Когда я в молчаливом высказывании отдаюсь созерцанию алой светящейся розы, то эта алость не есть уже ни объект, ни вещь, ни предмет, подобный цветущей розе. Роза стоит в саду и, возможно, слегка покачивается от ветра. Напротив, алость розы и не стоит в саду, и не

<sup>22</sup> О «вероятном» или «истинноподобном» знании см.: *Аврелий Августин*. Против академиков. Кн. 2. С. 28–56.

может покачиваться от ветра. Тем не менее я мыслю эту алость и говорю о ней, называя ее. Стало быть, существует мышление и высказывание, которое никоим образом не объективирует и не опредмечивает»<sup>23</sup>.

Богооткровенность истины в Священном Писании предполагала необходимость его комментария. Комментарий есть речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого постижения. В подобного рода встрече, в речевом диалоге, в схоластике принявшем форму диспута, и была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно – двусмысленно – были направлены на сакральное и мирское, образуя совершенно особый способ познания и совершенно особое философствование. Во-первых, перед нами новая оптика. Человеческий взор, направленный на Бога, совершенствуется в Его видении. Божественный, направленный на человека, высвечивает его смертность, конечность. Философствование осуществляется в момент чтения (Библии или любого авторитетного текста), т. е. оно всегда в настоящем, где вечное прикасается к временному в момент речи. Я хотела бы подчеркнуть это моментальное реагирование на мысль, вместе останавливающее и продолжающее ее, познающее и расписывающееся в полном незнании: Слово Священного Писания как бы задает предел разуму и одновременно связывает словесно-вещный («Божественно-человеческий») мир в одну, но двусмысленно воспринимаемую реальность. Такое осмысление комментария как Божественного и человеческого сомышления есть подход к концептуализму как к особенности средневекового философствования, чему, безусловно, способствует идея двусмысленности, *aequivocatio*, благодаря которой «схватывается» и сущий мир, называемый горним, Высшим благом, Богом, и сущий мир, называемый конечным, временным, человеческим. Философия обнаружила в себе теологическую суть, понимая странную удвоенность сущего: как общего для мира людей и как божественного всеобщего. Это не первая и вторая сущности Аристотеля, а единственный субъект, заключающий в себе всю индивидуально выраженную полноту субстанции. Это не просто Сократ, Платон или Катон, это только Сократ, только Платон, только Катон и он же вместе и Сократ, и Платон, и Катон. В этой двойственности – парадоксализм универсалий, включающих, по слову Псевдо-Дионисия Ареопагита, возможности разных явлений вещей, названных то разделяющими именами, то обобщающими в зависимости от угла зрения. Такая удвоенность, конечно, выражена разными понятиями, но ее главная суть не в них: вещь, о которой

<sup>23</sup> *Хайдеггер М.* Некоторые указания на основные точки зрения для теологического colloquiuma по теме необъективирующего мышления и словесного выражения в современной теологии / Пер. В.К.Зелинского // Мартин Хайдеггер и теология. М., 1974. Ч. 1. С. 28.

ведется странная речь (*это* – то одно, то другое, а *то* и не то, и не это), на деле, конечно же, не осязаема, даже если она в руках. Это *vox*-голосов (как не вспомнить голоса Жанны д'Арк!), призывающий услышать очевидное (именно так, очевидным, назвал Фома Аквинский доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского), это такой зов, которому нельзя (не должно бы) сопротивляться Это, говоря словами Хайдеггера, «онтологическое существо» средневековой философии. Но когда философия сделала это существо явным, то появилась, во-первых, теология как особая рациональная дисциплина, создателем которой был Абельяр, представлявший своего рода тип философствующего теолога или теологизирующего философа, а во-вторых – потребность в исследовании проблем метафизики: внимание философов должно было переключиться с «Органона» на другие Аристотелевы книги. Так что арабы, завезшие в Европу «Физику» и «Метафизику», явились не просветителями, а, скорее, поставщиками двора ее величества философии.

### Существование и название

Понимание идеи эквивокации – одно из условий понимания средневековой философской мысли вплоть до конца XIII в. Этим термином мы обязаны Аврелию Августину, а затем Боэцию, который называл себя его последователем и который, переводя Аристотелевы «Категории», передал *ὁμόνυμος φωνή* (в русском тексте это выражено словом «омоним») как *vox aequivoca*<sup>24</sup>. Одноименными, или омонимами, у Аристотеля назывались вещи, имевшие общее имя, но разную речь о сущности<sup>25</sup>.

Я хочу подчеркнуть, что речь о связи имени и вещи ведется не о том, что омоним – это общее имя для разных *вещей*, а о том, что это общее имя для разных *сущностей* одного и того же. Здесь к тому же важен акцент на имя, которое отвечает на тот же вопрос, что и вещь: что это такое? К примеру, что такое человек? Вещь имеет определение «то, что есть», «что существует», о ней можно просто сказать «это – то, что...»<sup>26</sup>. А имя сущностное свидетельствует, что вот это, что есть, называется так-то, оно тоже «то, что». Нечто, а Аристотель имел в виду такое нечто, которое можно потрогать – руками или умом, – как бы слипается с именем, только тогда и образуя вещь. Это значит: вещь то же, что имя. Для Аристотеля,

<sup>24</sup> *Боэций*. Комментарий к Порфирию. С. 293 (прим. 12).

<sup>25</sup> *Аристотель*. Категории, 1a I–5 // *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 53.

<sup>26</sup> См. об этом: *Неретина С., Огурцов А.* Реабилитация вещи. СПб., 2010. Глава об Августине.

исследовавшего имени, установление связей имени и вещи было необходимо не только для понимания того, что такое вещь, но и для понимания того, что такое общее имя. Если его омоним устанавливал возможность для разных сущностей называться одним именем, потому что речь шла об одной и той же вещи или о двух вещах, но заключенных в одной (в последующей грамматике закрепилось представление об омониме как об общем имени для двух *разных* вещей), то его синоним устанавливал тождество этих сущностей, благодаря которым вещь оказывалась единой, а пароним показывал возможные отклонения. Ибо сущность – это главное, что интересовало Аристотеля, тем более, что их оказывалось две и каждую надо как-то показать. Но если на первую сущность, смыкающую имя и вещь, показать можно, то, например, на такую сущность, как закон, указать нельзя.

Современный французский философ В.Декомб пишет, что можно, конечно, продемонстрировать скрижали или книги и сказать: вот он, закон. Но нельзя сказать, что закон – это кусок камня или бумага с символами на ней, т. е. то, что можно идентифицировать, указав на это пальцем. Остается определить способ, каким камень или корпус текста становятся тем, что называется греческим законом. Этот способ заключается в соотносении разных событий через людей, пользующихся системой устных и письменных формул, выраженных или подразумеваемых, служащих для выражения того, что они называют своими законами. Это совершенно другой способ идентификации. Аристотель в главе 2 «Категорий» говорит, что одни живые существа можно назвать субъектами, но они не находятся ни в каком субъекте. Переводчик книги Декомба при передаче французским философом этой общеизвестной мысли Аристотеля не пользуется термином «подлежащее», термином, которым в русском издании Аристотеля передано первое единичное (индивидуальное) сущее. Не пользуется, чтобы не возникло путаницы в самой грамматике понятий. Субъект – любое единичное. Любой *конкретный человек называется* субъектом, но *человек вообще*, по Аристотелю, *«не находится* в субъекте». На основании этого утверждения, добавим, логики часто делают вывод о реализме или номинализме Аристотеля, однако суть этого выражения не в утверждении существования общего до или после вещи, а в разных, как считает Декомб, стратегиях действия: *называния и указания*. Человек как общее имя *не находится* в субъекте, а лишь *называется*, другие же сущности *находятся* в субъекте (например, белое, грамота, знание), но они *не называются* субъектами. Здесь фиксируются два способа идентификации: указание (на существование) и называние, которое не означает несуществования, но предполагает иной способ существования, проявленный через называние. Называние оказывается своего рода ключ-



ком, способным зацепить то, что без этой операции могло оказаться и не известным и не узнаваемым. Сделать это можно не «вообще», путем приведения к всеобщему, а только через нечто одно.

Декомб приводит высказывание Г.Курбе: «Если вы хотите, чтобы я причесал богинь, *покажите* хоть одну». Дело именно в показе, а не в назывании различных существующих форм или родов возможных вещей. Для этого надо, пишет Декомб, не только определить X, но и способ, каким возможно, определяя что-то как X, отличить его от другого X. «Если вы хотите, чтобы я таким образом “причесал” индивидуальности, скажите сначала, как вы умудритесь мне их показать?»<sup>27</sup>. Но можно ли показать богиню? Очевидно, что показать ее можно только через иное и в ином. Вот примеры: этот человек, эта лошадь, это белое, это знание. Указательное местоимение для всех этих индивидов – общее. Но хотя перечислены разные индивиды, однако не обо всех разных индивидах можно говорить как о *двух* разных индивидах. Эта белая лошадь – *два* индивида *в одном*, об одном говорится (о том, что лошадь *белая*), на другое указывают (на лошадь). Аристотель, повторим, называл это омонимией, поскольку для него важно было показать способ связи двух разных вещей через общее *имя*, даже если эти две вещи были заключены в одной. Когда он примеривал нарисованного человека к человеку живому, речь шла о двух сущностях (нарисованной и живой) *человека*, т. е. вещи, *существующей* как конкретный человек, и вещи, *называемой* человеком. Он показал способ сопряжения двух сущностей через одну.

В средние века сопряженность уже была другой.

Что касается Августина, а за ним и Боэция, внимательно читавших Аристотеля, но понимавших его с христианских позиций, то для них речь шла о сопряженности Слова Бога и слова человека, связанных через *звучащее* имя вещи. Бога Августин назвал как Одним-Единственным (Unus), Равным Себе (Aequus) и Сердечно связанным (Concordia). Он мог явить Себя-как-Слово в тварный мир через звук, *vox*, и названные им вещи были связаны 1) унивокацией-моновокальностью, одноголосием 2) эквивокацией-бивокальностью, двуголосием или двусмысленностью (в свое время я перевела этот термин именно так, отгалкиваясь от французского слова «equivoque», экивок, которое тогда знали все читатели французской литературы и которое сейчас исчезло из употребления уже у нескольких поколений людей), а также 3) деноминативно, т. е. через отклонение от прямого сосредоточенного сердечного усердия. Впрочем, отклонением от Слова были и унивокация, и эквивокация: звук самим звучанием менял молчаливое Божье Слово, которое тем самым приносило себя в жертву человеческому, полностью становясь человеческим

<sup>27</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Голованивской. М., 2011. С. 62.



словом, подобно тому, как Христос полностью стал человеком по имени Иисус. Потому такое слово уже не омоним или синоним, как это было у Аристотеля. Оно именно двуголосо- или двусмысленно-эквивокативно, подобно Христу состоя «из» двух природ и вместе «в» двух природах. Вещь оказывалась в силовом поле двух голосов – Божественного и человеческого, называющих или окликающих ее. Оклик, зов – не имя. Имя остается в сотворенных вещах. В нетварном же мире нет имени, там *начинается* зов, и Слово понимается как зов. В XII в. возникла автобиографическое произведение Гвиберта Новигентского<sup>28</sup>, или Ножанского (1053–1125) «О его жизни» («De vita sua», где он рассказывает о видении матери, которая обращается к призраку покойного мужа. Когда она окликнула его по имени – Эврард (Evrardus), он ответил ей, что души обитателей загробного мира имен не имеют. Оклик же (в данном случае оклик матери, ее голос) имел и смысл и значение.

Эквивокация для средних веков вплоть, повторим, до конца XIII в. была наиболее представительной связью разных природ, вторя тем самым двум природам Христа. Эквивокация не только связывает разные значения вещи, но эту вещь представляет как событие, обладающее *физической и высказывающей энергией вместе и взаимонаправленно*. Ключ должен энергично повернуться в замке, ключ дает начало реке, но и жизнь способна бить ключом.

Важно только понять, что минимум два значения вещи даны через одного индивида. Сугубую значимость эта эквивокативная идея получает тогда, когда сквозь одну вещь глядит называемая другая. Когда Аристотель говорит «белая лошадь», он, разумеется, говорит об одном индивиде, если иметь в виду *нашу* грамматику, где прилагательное означает свойство или качество вещи. Но прилагательное некогда употреблялось в смысле самостоятельно существующего, и это означало, что через одного индивида гляделась другая сущность, белизна. Белизна – именно сущность, но такая сущность, которая может явить себя, только *находясь* в субъекте. Лишь *находясь* в субъекте, она показывает себя не только как названная, но и как существующая сама по себе. Есть огромное количество сущностей, *узнать* и *назвать* которые мы можем только через его носителя, но которые существуют вне его, будучи *больше*, шире, тоньше, *невидимее* его. Не только цвет, но Сам Бог оказывается такой сущностью. Аристотель говорит реально о знании, которое присуще только богу или человеку, которое существует само по себе, но является.

Проглядывание иного языка сквозь употребляемый ныне, причем незаметное и как бы естественное, – прямое свидетельство того, что мы, говорящие даже на *одном*, своём, языке, на деле *двуязыки*. Эта

<sup>28</sup> Я всюду даю латинизированные имена.

внутренне присущая человеку двуязыкость обуславливает способность человека мгновенно реагировать на меняющиеся смыслы речи, на представляемые разные позиции, на разные логики рассуждения, умея мгновенно переключать сознание, одновременно осознающее себя, поскольку переключаюсь я, и это несомненно, предложенный взгляд на вещь<sup>29</sup>.

При понимании, однако, субъекта как двусмысленного, как дву-субъектного по сути, двуязыкого, при котором одна мысль толкает другую, провоцирует другую, обнаруживается внутренняя сила вызывать в самом себе импульсы, способные привести в движение органы тела. Для возникновения такого рода импульса не требуется иная каузальность, кроме взаимообуславливания двух внутренних речей: Слова, в которое человек погружен при рождении, существующее до него и толкающее его к действию (и это так, независимо от внутренних убеждений человека), и слова, рожденного человеком, желающего постичь изначальное Слово, идущего ему навстречу. Так, например, понимается Христос – как истина и вместе как путь к истине. Мы можем утверждать, что он действовал по своему желанию (желанию стать человеком) так, что человек пожелал добровольно принять это желание. В греческом и латинском языке такой двойственности соответствуют депонентные глаголы: хотя по форме они пассивны, по значению активны. Это значит, что субъекту не навязывается нечто, как того требует пассивный залог, а он сам свободно решает, что ему делать, *подчиняясь* внутреннему зову. В этом смысле сама свобода означает уже не просто «выбор между заданностями», как говорил не так уж давно Михаил Анчаров, а «торжество над выбором <...> творчество, новинка, то есть – выход»<sup>30</sup>

Комментируя «Категории» Аристотеля, Боэций, однако, применял понятие эквивокации в расширительном смысле, относя его не только к именам, но и к предложениям и к союзам, выражающим множественность значений одного и того же<sup>31</sup>. Абельяр, уже традиционно используя это значение эквивокации, пишет, подробно излагая историю термина, что при его определении Аристотель не принимал во внимание ни переносов значений слов (*translatio*, метафора), как мы, например, употребля-

<sup>29</sup> См. об этом: *Неретина С.С.* Я как Оно // *Voх. Филос. журн.* 2011. № 10 (*vox-journal.ru*. Последнее посещение 3.07.2011); *ее же*. Личные местоимения как философская проблема // *Философия и культура.* 2011. № 3.

<sup>30</sup> *Анчаров М.* Записки странствующего энтузиаста. М., 1988. С. 331.

<sup>31</sup> *Boethius.* In *Categorias Aristotelis commentaria* (далее: *Boeth.*. In *Categ. Arist.*) // *MPL.* Т. 64. Col. 164D. Но именно потому, на мой взгляд, этот, как и любой другой, термин невозможно давать в «обратном переводе» с латыни на греческий, поскольку смысл термина изменен. См. прим. 12 к «Комментарии к Порфирию» Боэция. С. 293.

ем «кормчий» вместо «правитель» или «веселые» вместо «цветущие» луга, ни статусов-свойств вещи, в зависимости от которых сама субстанция определяется иначе<sup>32</sup>.

Еще лучший пример приводил Ансельм Кентерберийский, говоря о грамотном, при этом ссылаясь на трактат «Категории» Аристотеля. «Грамотный» (*gramaticus*) – это то, что акцидентально человек, а по сути (через себя, *per se*) кивает на грамматику. Одно и то же имя в разных смысловых аспектах означает разное.

Идея эквивокации пережила Средневековье, сыграв великую роль в логике, в любой логике, в том числе в логике абсурда, поскольку позволяла переключать и соотносить имя и вещь, значение и смысл, сакральное и профанное.

Идея эквивокации у философов XIII в., занимавшихся анализом модусов речи, так называемых «модистов», превратилась в теорию, поскольку она многое объясняет в средневековой диалектике. Я хочу напомнить определение, данное ей – при анализе Абельярова «Диалога между философом, Иудеем и Христианином» – австрийским ученым Р.Томасом: *медитативная диалектика*. Обоснование такому определению диалектики Томас усмотрел в эпистоле аббата Ключийского монастыря Петра Достопочтенного, у которого Абельяр провел последние месяцы своей жизни. В письме к жене Абельяра Элоизе, в котором он сообщал ей о его кончине, он употребил выражение «*verbum meditari*», «созерцающая, обдумывать слова». Смысл такой диалектики в следующем. Речь представляется харизматическим потоком сознания, находящего источник в Священном Писании, и рассчитана на понимание. Такой поток охватывает всю область живой речи, производимой, как о том свидетельствуют источники, благодаря Духу Святому, и все познавательные опосредования, происходящие также благодаря Святому Духу в естественной области. Если через такие опосредования не понять речь, то позицию средневекового философа легко либо обмирщить, либо сделать сродни мистической. «Господь руководит нашей беседой», «Бог свидетель», «завещаю тебе перед Господом» – не пустые слова для такой речи, они – намек на присутствие Бога во время беседы<sup>33</sup>. В «Диалектике» Абельяр искусство диалектики определял как «пони-

<sup>32</sup> *Petrus Abaelardus. Glossae super Praedicamenta Aristotelis // Peter Abaelards Philosophische Schriften. Zum ersten male Herausgegeben von dr.B.Geyer. Münster, 1991. S. 121–122.*

<sup>33</sup> *Thomas R. Die meditative Dialektik im «Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum» // Peter Abelard. Proceedings of the international Conference. Louvain May 10–12. 1971 / Ed. E.Buytaert. Leuven–The Hague, 1974. P. 104. Выделено мной. См. также: Paré G., Brunet A., Tremblay P. Le Rénaissance du XII siècle. Paris–Ottawa, 1923. P. 121–124, 297–298.*

мание истины вещей, вид коей мудрость, что тождественно вере. Она есть различие между заслугой и полезностью, но одна истина – не противница другой. Мы убеждены, что всякое существующее знание – от Единого Бога и происходит от его дара, блага. То же и диалектика, различие коей всякой истины и лжи, таким образом, субъектно»<sup>34</sup>. Подобного рода рассуждения можно встретить у христианских мыслителей, начиная с доникейской патристики.

Идея двусмысленности относится ко всем наиболее существенным средневековым терминам и понятиям, преобразуя их, решительно отличая от античных.

Так в идее Бога оказались сомкнуты субстанция и субъект, всеобщее и уникальное; качества (величие, красота) перестали быть «признаками», они – то же, что субъект, тождественный субстанции.

В V в. у Боэция появляется понятие субъект-субстанции, или субстанции, выраженной субъектно (*substantia subiecta*): идея креационизма предполагает, что любая сотворенная субстанция обладает субъектно-стью на основании акта творения. Такого рода творческая активная субъектность потребовала осмысления не только понятий субстанции или субъекта. Эта активность и способность творчества, переданная субстанции по акту же творения, впрямую связана со Словом как с фундаментом творения. Слово, поскольку оно обладает мощью разнообразия, придавало субъект-субстанции нечто отличительное, понять которое и трудился средневековый ум. Это отличительное связано с понятием «персона». Проблема единства и троичности, *трехипостасности* Бога была наиглавнейшей в течение всей рассматриваемой эпохи. Как рассматривает эту проблему Боэций?

Содержание латинских понятий субстанции, субсистенции, субъекта, суппозиции, персоны в их соотношении с греческими проанализировано им в «Книге против Евтихия и Нестория». Ее другое название – «О персоне и двух природах», где речь идет о том, состоит ли Христос «из двух природ» – божественной и человеческой – или «в двух природах». Суть вопроса в следующем. Сторонники Евтихия, ересиарха монофизитов, полагали, что Христос, хотя и состоит из двух природ, не заключается в двух природах, поскольку в Нем божественная природа поглотила человеческую. Католики же отстаивали положение, согласно которому Христос состоял из двух природ и заключался в двух природах. Отголосок этого древнего спора мы обнаружим и в «Теологии “Высшего блага”» Абеяра, где он будет размышлять о правомочности употребления выражения «в трех Лицах» или «из трех Лиц». Это имеет прямое отношение к той идее двусмысленности, о которой шла речь выше. Христос как раз и был во-

<sup>34</sup> *Petrus Abaelardus. Dialectica / Ed. L.M. De Rijk. Assen, 1956. P. 469.*

площением этой идеи. Употребивший вслед за Августином понятие эквивокации Боэций не мог этого не заметить. Но как связывались «персона» и «природа»?

Мы подошли к ставшей сакраментальной проблеме личности в средние века. Тем более что мы ведем речь об Абельяре, одним из весьма немногих рассказавших миру о том, как обстоят дела с его личной жизнью в ее определенный момент. Последнее важно, чтобы нам не путать этот рассказ с исповедью, которая тоже свидетельствует об определенных жизненных моментах, но всякий раз как если бы перед смертью. Прежде Абельяра эту проблему поднял Боэций, которому следует магистр Петр, расширяя ее на спекулятивно грамматическом уровне.

Боэций прежде, чем перейти к понятию персоны, выделяет четыре смысла понятия «природа», «нисходя» от общего к частному: природа – это 1) все существующее, т. е. и субстанции и акциденции; 2) это только субстанции, как телесные, так и бестелесные, способные только действовать («Бог и все божественное»), или и действовать, и претерпевать; 3) телесные субстанции, обладающие способностью к движению, как все телесное, и, подчеркнем это, 4) *специфическое отличие, или особенные свойства вещи*. Две природы Христа рассматриваются именно в соответствии с этим последним определением: «Ведь к человеку и Богу не применимы одни и те же специфические отличия»<sup>35</sup>.

И далее следует непосредственный переход к термину «личность», «лик», или «персона», потому что, на взгляд Боэция и судя по его определениям понятия природы, именно природа является подлежащим личности-персоны, под которой, прежде всего, подразумевается Христос. Но прежде чем перейти к определению этого термина, заметим, что, хотя, как замечает Боэций, и католики и еретики усматривают две природы Христа на основании последнего определения, вряд ли он с этим полностью согласен, иначе зачем было бы так подробно вскрывать смыслы этого понятия. Скорее всего, для понимания двух природ и нужна дву(много)осмысленность, показывающая и одновременную направленность на мирское и сакральное, и позволяющую даже в чисто человеческом усмотреть не-человеческое или божественное, «каким-либо образом» только «постижимое разумом». Так понятая двуосмысленность и не позволяет смешиваться разным природам, зато позволяет неслиянно в одной вещи существовать разным свойствам вещей, обращая внимание на эти разные свойства. «Он (Христос) Бог по природе, человек же – по восприятию». Потому «в Нем двойная природа и двойная субстанция, поскольку Он – Бого-человек, но одно лицо, поскольку Бог и человек – один и тот же

<sup>35</sup> *Боэций*. Против Евтихия и Нестория. С. 170. Подробнее об этом см.: *Неретина С., Огурицов А.* Пути к универсалиям. Раздел «Боэций: древо творения».

Он»<sup>36</sup>. Здесь возможен следующий логический шаг, но, по-видимому, теоретически его сделал уже Абелиар: эти особенные свойства есть статусы, характеристики одной из возможностей субъект-субстанции.

«Личность» (персона) у Боэция безусловно связана с природой, с природой разумной, с природой единичного и индивидуального, т. е. «человека, Бога, ангела». «Нет личности животного или человека вообще; но Цицерон, или Платон, или другие единичные индивиды, могут быть названы персонами»<sup>37</sup>.

Поскольку же такая природа есть разумная неделимая субстанция, то на первых порах («покамест»<sup>38</sup>) Боэций предлагает определение личности в таком виде: «неделимая, или индивидуальная, субстанция или субсистенция (термин, вдруг появившийся рядом и наряду с субстанцией, в другом предложении, чуть ниже. – С.Н.) разумной природы»<sup>39</sup>. Мы специально обращаем на это внимание. Потому что в философской и исторической литературе закрепилось определение персоны только как «индивидуальной *субстанции* разумной природы». На это ссылаются и философы, и историки, которые затеяли спор о том, что такое личность в Девяностые годы XX столетия. Достаточно сослаться на высказывания А.Я.Гуревича, попытавшегося разобраться в этой проблеме всерьез<sup>40</sup>, но не заметившего второго определения персоны как *субсистенции*.

Между тем терминами «субстанция» и «субсистенция» разумной природы переданы разные греческие термины. «Субсистенция (греч. οὐσίωσις) – это то, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть. А субстанция (греч. ὑπόστασις) – это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут». Субсистенции есть и в универсалиях, но субстанцию получают лишь единичные вещи; в этом случае их и называют, как субстанции, «ипостасью».

Но если мы внимательно взглянем в эти определения субстанции и субсистенции, мы обнаружим в них то, на что обратил внимание Августин, – на двоякое представление о субстанции: как не нуждающейся в акциденциях (т. е. субсистенции, Абелиар назовет это субстанцией в платоновском смысле) и принимающей акциденции (собственно субстанции, Абелиар это назовет субстанцией в аристотелевом смысле). Боэций пытался логически более строго различить эти понятия, но в результате это привело его к некоторому теологическому затруднению, поскольку он предположил, что у Бога есть одна сущность, т. е. субсистенция, но

<sup>36</sup> Боэций. Против Евтихия и Нестория. С. 186.

<sup>37</sup> Там же. С. 171–172.

<sup>38</sup> Там же. С. 175.

<sup>39</sup> Там же. С. 171–172.

<sup>40</sup> Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005.

три ипостаси, т. е. три субстанции. Правда, он сам понял это затруднение, ибо написал, что «обычное церковное словоупотребление не разрешает говорить о Боге “три субстанции”»<sup>41</sup>. Это затруднение первооткрывателя показывает сложность самой проблемы. Для Абелияра идея эквивокации стала обычной, потому он естественно употребляет один и тот же термин «субстанция» для вертикально противоположных ориентаций: в одном смысле – для мира горнего, в другом – для мира дольного.

Но поскольку разумная природа, или разумная субстанция/субсистенция, есть в то же время лицо (то, что, как свидетельствует Боэций, греки называли «ипостасью»), это и позволило философу дать «лицу», «личности», или «персоне» вышеприведенное определение. Однако происхождение слова «лицо» связано с театральными масками, личинами, представлявшими индивидуальных людей, называемыми по-гречески «*πρόσωπον*». Это слово было передано на латыни словом «*persona*», по предположению Боэция, потому, что – обратим на это внимание – «полая маска непременно должна усиливать звук». «Слово же “*persona*” образовано от глагола *personare* (громко звучать) с облеченным ударением на предпоследнем слоге. А если произносить его с острым ударением на третьем слоге от конца, сразу станет видна его связь со словом *sonus* (звук)»<sup>42</sup>.

Звук – главное, что характеризует «персону». Без ударения на этом значении термина не понять его связи ни с субстанцией, ни с субъектом, ни с суппозитом. В эпистоле «Против Евтихия и Нестория» о субъекте у Боэция нет специальной речи, кроме того, что он несколько раз повторил: субстанции суть субъекты для акциденций. О нем много говорится в Комментариях к Порфирию, где это понятие слишком сращено с субстанцией, став субъект-субстанцией, или субъектной субстанцией, субстанцией, обладающей свойствами субъекта. Нет речи о связи персоны и с *suppositum*, с тем, что еще раньше подлежащего, что находится под подлежащим, что дает существованию этому подлежащему и что также может переводиться «подлежащим», как и *subiectum*, но скорее как «предположенность», или «предрасположенность».

У упомянутого уже современного философа Декомба есть пример<sup>43</sup>. Бернар смотрит картину. Какое действие совершает Бернар – активное или пассивное? На первый взгляд, очевидно, что активное. Но если предположить, что его сподвиг на такое рассматривание кто-то другой, Поль, останется ли Бернар актантом или нет? Останется, ибо он мог не захотеть рассматривать картину. Но разве нет разницы между двумя связанными между собой Бернаром и Полем? Есть, и на этот вопрос отвеча-

<sup>41</sup> *Боэций*. Против Евтихия и Нестория. С. 175.

<sup>42</sup> Там же. С. 172.

<sup>43</sup> См.: *Декомб В.* Дополнение к субъекту. С. 101.



ет уже не Декомб, а Абельяр: Бернар (рассматривающий картину) – это субъект действия; Поль, подвигший его на рассмотрение, – суппозит. Ибо если у Декомба задача понять дополнение к субъекту, то у магистра Петра задача несколько иная. Что хотел сказать Абельяр, использовавший термины «субъект» и «суппозит» (тоже, разумеется, как дополнение к «субъекту»)? Не то, что субъект – только подлежащее, только что-то подброшенное (прямой смысл слова «subiectus» и вынужденное как-то карабкаться. И даже не действие по замещению чего-то: через некоторое время возникнет термин «суппозиция», что в логике будет означать именно замещение. Здесь имеется в виду то место, где соединяются природа и искусство-созидание. Ведь человек сотворен, но и по отношению к нему употребляется термин «природа», о котором пока что мы забыли. Кажется, что и Абельяр забыл. Но есть вещи, которые настолько хорошо известны, что о них не говорят, но постоянно имеют в виду.

Боэций, правда, проговаривается и именно тогда, когда размышляет о персоне как о субсистентной сущности, или, что одно и то же, как о нечеловеческом (субсистенции) в человеке (субстанции). Чтобы прояснить эту парадоксальную персону, он приводит пример с падающим ложем. Что падает при падении ложа? Дерево, т. е. земля (один из четырех мировых элементов), коей дерево принадлежит по природе. А ложе? Сделанное из дерева ложе – это его единичное *имя*, представляющее деревянную вещь. Имя не падает. Здесь рождается много вопросов относительно понимания универсалий, единства и различия имени и вещи, но это – не дело этой работы. Единственное, что можно сказать, что *suppositum*-предположенность – граница между субсистенцией и субстанцией, твердая преграда между ними, между Божественной природой и человеческой, которая не Бог, а его (подтолкнутый, *предположенный*) образ. Абельяра в данном случае можно сравнить с Декартом, который напряженно рассматривал сосуды человека, чтобы понять, где физические «ветры» преобразуются в духовные. Тот нашел такое место в шишковидной железе. Абельяр – в логико-грамматическом *suppositum*: оно залог того, что человек как индивидуальная субстанция/субсистенция, как искушающее свободное искусство может восстать после грехопадения. Идея Христа как богочеловека именно в этом. Потому личностью Боэций назвал именно его. Можно сказать: *личность – это Спаситель*.

У разумной природы, оказывается, есть такая субсистентная сущность, называемая персоной, которая неопределима не потому, что над ней нет другого рода, участвующего в определении, а потому, что она вмещает в себя спасительное природно-искусственное целое. Оно и есть то нечеловеческое в человеке, образом которого человек и является.



Персона как указание на образ именно в этом, и в этом нет никакой связи с традицией, с социальностью, в какие бы братства-*fraternitates* ни зазывал тебя социум и в которых ты мог бы завязнуть. В этом величие мысли Амвросия Медиоланского, призывавшего к отходу от традиции и вглядыванию исключительно в новизну, чем для него был Иисус Христос. Для Боэция, а позже и для Абельяра субстанциально-субсистентная природа означала, что персона христианина состояла и «из» двух природ (субстанции и субсистенции) и «в» двух природах, когда беспримесная субсистенция как особенное свойство, как специфическое отличие проглядывает сквозь данного индивида. Иначе зачем бы ему (им) настаивать на специфическом отличии – одному (Боэцию) для доказательства одной сущности и двух природ Христа, другому (Абельяру) для доказательства идеи концепта – личностного схватывания целого.

Но если принять это рассуждение Боэция о субстанции/субсистенции и маске-просопон (хотя долгое время и не только нашими стараниями оно элиминировалось из обсуждения проблемы), то термин «*persona*», приложенный им к богочеловеку, вполне может быть переведен как лик, лицо, лич(ин)ность.

Природа при этом оказывается, ясно, не неким внешним окружением, замыкающим в себе индивида, а неким светом, освещающим и освящающим появление чего-либо нового. Надо ли сразу переводить термин «персона» как «лицо» или «личность», несущую в себе свою собственную завязь – личинность, или считать, как А.Я.Гуревич, что вначале-де этим термином предполагалось называть просто человека, его службу и пр.? Предлагаемое А.Я.Гуревичем является тем, что можно назвать *содержанием термина*, но не философским *определением*, ибо и то, и другое, и возможное третье есть «индивидуальная субстанция/субсистенция разумной природы» или принадлежащая разумной природе. Отождествляется ли это понятие с индивидом? Нет. А.Я.Гуревич пишет, что он отказывается вообще в данной связи обсуждать проблему индивида. Но этого нельзя делать. И не потому, что индивид – любое неделимое, а потому что персона всегда индивидуна. Можно сказать: личность (персона) это индивид, но нельзя сказать: индивид – это персона. Точно так же можно сказать, что персона – это субъект, который в Средневековье стал не только принимать на себя определения, но и из себя их творить по праву, полученному по акту творения, но нельзя сказать, что субъект – это персона, нельзя сказать даже, что он – индивид, ибо он – подлежащее, а в качестве такового может быть выражен общим именем. Скажем, в выражении «Сократ – это человек», «Сократ» и индивид, и субъект, а в выражении «человек – это животное» «человек» – это общее имя, и грамматический субъект-подлежащее. Если называть

его индивидом, то в переносном смысле, как целое, которое скорее являет собой сингулярность (этот термин ввел современник Абеляра Гильберт Порретанский<sup>44</sup>).

### «Индивид и социум на средневековом Западе»

Содержание термина «персона», развернутое А.Я.Гуревичем в этой книге, чрезвычайно интересно и вовсе не требует того недоуменного сомнения, которым пропитана вся эта книга. Лично я, впрочем, считаю надуманным сам вопрос о проблематичном существовании личности в средние века, невзирая на многие авторитетные имена, например, Л.Февра, полагавшего, что этот термин вообще не применим к средневековому человеку. Термин «персона» в значении собранного единства, специфически выделенного из других единств, рожден был именно в Средневековье, и перевод его как «лик», «личность» сделан на русский язык не мной, а много раньше, в те незапамятные времена, когда переводили Библию на церковнославянский язык. Переводили, разумеется, с греческого, но не без учета латинской «персоны», введенной в философию Тертуллианом из юридического словаря, а уж затем Боэцием из греческого социально-философско-теологического. Тем более странной кажется защита утверждения, что «средневековая личность была во многом и, может быть, в главном иной, нежели личность новоевропейская». Это же очевидно. «Познай самого себя» – этот призыв дельфийского оракула неоднократно повторяли средневековые авторы. Во все эпохи истории у человека не могла не возникать потребность вдуматься в собственную сущность, но в разные времена эта потребность удовлетворялась на свой особый лад»<sup>45</sup>.

Книга А.Я.Гуревича, очевидно, состоит из разных временных пластов. И ее автор, накладывая их друг на друга, скорее всего, просто не успел откорректировать противоречивые утверждения о личности. Вместе с намерением отстоять средневековую и не только средневековую личность в начале книги и ее жестким отстаиванием в конце книги после изумления от знакомства с анализом этой проблемы В.С.Библером, в ней встречаются пассажи вроде таких: «Личностное сознание в древности, видимо, еще не было развито», «личность неисчерпаема»<sup>46</sup> и все же она должна, как говорится на многих страницах книги, выражать *нормы и образцы поведения*... Выражение «persona, за которой актер античного

<sup>44</sup> См. о нем: *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М., 1999.

<sup>45</sup> *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. С. 6–7.

<sup>46</sup> Там же. С. 275.

театра скрывал свое подлинное лицо, личности не предполагало»<sup>47</sup>, вызывает недоумение: надетая на лицо актера маска предполагала выявить личность не актера, а героя трагедии. Дело даже не в этих противоречивых высказываниях (в какой книге их не найти! Новая философия часто рождалась из противоречивых утверждений предшественника). Дело в общей настроенности книги, когда кажется, что удивление автора, его растерянность перед проблемой превосходят знания, умение их увлекательно преподнести и подчас мешают следить за логикой, разворачивающей проблему. Так, будучи убежденным в существовании проблемы личности в каждой известной культуре, А.Я.Гуревич иногда обескураживающе заявляет: «Однако, несмотря на то, что намеренье медиевиста обсуждать проблему личности и индивидуальности в средневековом мире *кажется малообоснованным*, а самый предмет *остается туманным и расплывчатым*, он все чаще и с возрастающей настойчивостью возникает на горизонте исторического исследования»<sup>48</sup>. Тем более философски странным представляется предположение, что идея персоны кого-то призывает «ограничиться знакомством с дюжиной великих или значительных персонажей»<sup>49</sup>. Сама *идея личности вообще не относится к тому, стал ли человек чем-то выдающимся или нет. Личность – свойство человека как живого, а для средних веков – богосотворенного существа. Философски вопрос состоит именно в этом, а не в том, являлся ли личностью Абельяр или Фома Аквинский*. Оно, это свойство, показывает *способ, каким живое существо созидает себя или, если это неживое существо (Боэций и это имеет в виду в Комментарий к Порфирию, и жаль, что он эту мысль не развил), осуществляет себя как произведение, как природно-искусственное творение, обладающее своим собственным специфическим признаком. Это свойство обнаруживает, каким образом в индивиде, в его сущности возникает тот перелом, та его специфика, или – та интенция, которая образует личность (при этом неважно, образуется ли она через звук или просто через себя, ибо все – из себя)*. Сам А.Я.Гуревич говорит о существовании таких способов «трансформации индивида в личность, обязательные для всех христиан. Таково крещение, которое превращало homo naturalis в homo christianus. В результате крещения и с помощью других таинств индивид входит в лоно церкви, но отнюдь не растворяется в пастве, ибо его общение с Христом имеет субто личностный характер; каждый верующий, выполняя Божьи заповеди, свободен в выборе собственного пути, ведущего к истине, т. е. к Богу»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 225.

<sup>48</sup> Там же. С. 11.

<sup>49</sup> Там же. С. 12.

<sup>50</sup> Там же. С. 22.

Тем не менее, обращая на это внимание, Гуревич считает, что я, «не без основания отмечающая, что указанные термины (*persona*, *personaliter*. – С.Н.) применены Абеляром и к ипостасям божества, и к человеческим индивидам, едва ли вполне корректно перевожу их как “личность” и “личностно”». При этом он, правда, «хотел бы отметить, насколько трудно предложить адекватный их перевод». (Действительно, трудно, а то и невозможно. Если под «персоной» понимать «маску», то слова «он *personaliter* решил сделать то-то и то-то» должны переводиться как «он решил с помощью маски сделать то-то и то-то», что нелепо). Среди приводимых им контраргументов против введения понятия «личность» в анализ средневекового философского дискурса особое значение придается словам Фомы Аквинского, которые, в свою очередь, относятся к Богу. «Действительно, – цитирую книгу, – мыслители XII и XIII вв., подобно их предшественникам (ср. Боэций), сосредоточивались на теологическом уровне анализа проблемы, связанной с понятием *persona*, и *антропология вне этого контекста их специально не занимала*»<sup>51</sup>. Надо ли говорить, что это попросту неверно! Это чувствует и сам автор цитируемой книги, поскольку основная ее направленность – утвердить именно боговдохновенную средневеково-христианскую личность, однако напластования книги оказались слишком велики для коррекции.

И все же повторю во избежание недоразумений: Боэций среди тех, к кому приложимо имя «персона», кроме Бога и ангела, упоминает человека, а в Комментариях к Порфирию и просто любую индивидуальную вещь. Об Абеляре я скажу ниже. Но и сам Гуревич, складывая книгу, в середине и конце ее пишет, что термин «персона» пережил своеобразные перипетии: от маски через персонаж к личности. Считая, что определения термина «персона» «на протяжении всего Средневековья оставались предельно абстрактными», будто абстракция не есть сжатость одновременно самого общего и конкретного (см. выше о сущем Аристотеля), А.Я.Гуревич ссылается на *обуженное* определение Боэция, то есть на *половину* определения: «индивидуальная субстанция разумной природы» – *persona est rationalis naturae individua substantia*. При этом он полагает, что «это определение <...> удовлетворяло потребностям богословов на протяжении многих столетий, хотя отдельные мыслители вносили свои уточнения в эту дефиницию или даже предлагали вместо нее свои собственные»<sup>52</sup>. Но, видно, не очень удовлетворяло, если Абеляр использовал это слово в другом качестве – в определении концепта, логического доказательства существования общего как вещи, выраженного через

<sup>51</sup> Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 285. Примеч. 24.

<sup>52</sup> Там же. С. 308.

звук, критикуя при этом именно Боэциеву идею концептуализма<sup>53</sup>. Даже когда А.Я.Гуревич приводит этимологию слова «persona» как «per se ipsa» («единая сама по себе»), а определение Фомы Аквинского («персона означает совершеннейшее во всей природе, т.е. заключающееся в разумной природе», «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura») считает скорее всего неточным, он все же считает, что нам *«не следует заблуждаться»* относительно предмета размышлений теологов, которые вырабатывали эти дефиниции: они относятся преимущественно или даже исключительно к Богу, к persona divina, ибо к Творцу, а не к творению была обращена их мысль<sup>54</sup>.

«Не следует заблуждаться» звучит, как твердо установленная истина. Она напоминает слова богини Истины из поэмы Парменида, что не надо заглядывать на тропу Ничто. А один знаменитый физик спустя много столетий ответил на такой запрет, что именно это и хочется узнать. Почему нужно сомневаться в точности определения Фомы Аквината, неясно. Ни один теолог не сомневался в совершенстве разумной природы, каковой был наделен человек. И менее всего Фома, одно время примыкавший к аверроистам, размышлявшим о единстве человеческого интеллекта, считавшим его настолько философски мощным, что он способен обнаруживать собственные, независимые от веры, *доказательные истины*.

«В этом контексте античное понимание “персоны” как театральной маски или юридической роли» вовсе не было вытеснено совершенно новой трактовкой, ибо новой трактовки, которая «уводила мысль бы от человека» не было, поскольку Христос был *Богочеловек*, и с этим соглашается А.Я.Гуревич, а потому человек не мог оставаться на периферии размышлений философски мыслящих теологов. Абельяр не задумываясь переносит это, Божественное, свойство на человека. «И человек, – пишет он, – отличается один от другого лично, а не субстанциально (то есть не просто как индивидуальная субстанция. – *С.Н.*), так как этот, разумеется, не тот, хотя субстанциально, внутренне, тот будет тем же, что и этот. То есть внутренне человек той же субстанции, что и другой человек, но это не касается его личности (non persona)»<sup>55</sup>, ибо именно в этом случае субстанция субъекта особенна.

Абельяр не просто поставил проблему личности, как она задана (образцом) и тем самым причащена вечности (вертикаль), но и как она явлена (индивидуализирована), т. е. участвует в событиях своего времени (горизонталь). Понятие личности (в том числе человеческой) у Абельяра действи-

<sup>53</sup> *Петр Абельяр. Логика «для начинающих» // Петр Абельяр. Теологические трактаты. С. 156–158.*

<sup>54</sup> *Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 308. Курсив мой.*

<sup>55</sup> MPL. T. 178. Col. 987.

тельно появляется в момент рассуждения о «персонах» Бога. Поскольку *persona*, или лик, – это дар Бога человеку (образ Бога), то личность только тогда и личность, когда она рядом с Богом, когда она проявляет усилие прорваться к Нему. Лучшим проявлением такого прорыва, или презрения к миру, является чувство ненависти к личности со стороны людей. Эту мысль подтверждает весь текст «Истории моих бедствий», преподносящий смысл утешения как ненависть мира к превосходящим мир. Ненависть, по Абельяру, опирающемуся в этом случае на Евангелие, – спутник праведника, оправдывающего выражение «от любви (к Богу) до ненависти (к миру) один шаг», его преследователь. Она – мирской показатель его устремленности к Богу как Личности. Поэтому возбуждение ненависти мира у Абельяра – положительная характеристика именно личности, подтверждаемая к тому же авторитетом св. Иеронима: «Я приношу благодарение Богу моему за то, что я удостоен ненависти мира»<sup>56</sup>.

Размышления Абельяра, философа и *теолога*, о спекулятивно-грамматическом понимании «персоны» при анализе этого понятия А.Я.Гуревич, однако, не учел, хотя «Тео-логические трактаты» вышли в свет на русском языке в 1995 г. «Он (человек. – С.Н.) сам един по субстанции и троичен в лицах, если понять это так, как понимают грамматисты»<sup>57</sup>.

Вместе с тем А.Я.Гуревич считает необходимым «признать, что в христианстве *persona* обрела личную душу, неуничтожимое метафизическое ядро и нравственную основу. Человек сотворен по образу и подобию Бога, и весь мир создан для человека – венца творения. Разделяя с остальным тварным миром способность существовать, жить и чувствовать, человек вместе с тем подобно ангелам наделен способностью понимать и рассуждать. Как можно видеть, упор делается на разумную природу человека, его рациональность. Схоласты и теологи возводили во главу угла то качество, которым они более всего дорожили, которое составляло самую сущность их профессии, – логическую способность и склонность к рациональному рассуждению. В центре их анализа человека остается проблема спасения»<sup>58</sup>. Все, что далее пишет А.Я.Гуревич, относится, повторим, к *содержанию* термина «персона», который мог служить эквивалентом *homo* («кто-то», «некое лицо»), обладателей определенного социального статуса, должности, высокого сана – «светский господин высокого достоинства» (*laicus magnae personae*). Алан Лилльский, к примеру, дает соответствующее определение «персоны»: «тот, кто занимает почетное положение» («*persona dicitur aliquis aliqua dignitate praeditus*»). «Записанный в

<sup>56</sup> *Петр Абельяр*. История моих бедствий // *Петр Абельяр*. Теологические трактаты. С. 135.

<sup>57</sup> *Петр Абельяр*. Теология «Высшего блага» // Там же. С. 348.

<sup>58</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. С. 309.

Англии в начале XI в. трактат, в котором разъясняются функции, обязанности и права представителей различных общественных групп и должностных лиц, так и назван – «*Rectitudines singularum personarum*». Но в данном случае термин «*persona*» применяется и к лицам низкого статуса, включая зависимых крестьян»<sup>59</sup>.

«Но», на мой взгляд, здесь излишне, т. к., скажу еще раз, личность не обладает социальным статусом, ею может быть любой человек (если, конечно, не иметь в виду сложившихся словоупотреблений, вроде «сервиза на двенадцать персон»). Впрочем, и здесь все-таки подчеркивается не только высокий статус людей, но их внутренняя самость).

Более того, все эти примеры, подчеркиваю, не отменяют общего определения субсистентно субстанциального определения персоны и не мешают переводить этот термин как «лик», «лицо» или «личность», ибо ничто не мешает всем поименованным лицам ими быть. И Арон Яковлевич соглашается, что «личина, маска медленно и с трудом прорастала в личность...», хотя относит это прорастание к эпохе Реформации, не понятно, впрочем, на какой основе, ибо на следующей странице он пишет: «мы увидим далее, что уже в XIII в. произошел переход к иному пониманию личности. Как ни странно, историки, насколько мне известно, упустили из виду это в высшей степени знаменательное явление»<sup>60</sup>.

Я пишу об этих странностях потому, что в свое время пережила полное непонимание своих рассуждений со стороны некоторых историков (одни из них, как А.Я.Гуревич, выражали своё непонимание в форме вопросов и сомнений, и, как сейчас выяснилось, соглашаясь по многим важнейшим вопросам, другие, такие как Баткин, самоуверенно, высокомерно и вульгарно отрицали мои рассуждения о существовании личности в религиозном сознании средних веков)<sup>61</sup> и невыраженное понимание или согласие со стороны не менее, если не более уважаемых философов, таких как Библер. Я знала о его поддержке большей части моих суждений, но она была устной и высказанной частным образом, а полемика была публичной и нервной. Мне странно, что А.Я.Гуревич только к 2002 г. узнал о ходе мыслей В.С.Библера:

<sup>59</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. С. 310.

<sup>60</sup> Там же. С. 311.

<sup>61</sup> При этом Баткин давал грамматически неверные переводы некоторых фрагментов средневековых авторов. Я ответила на его эскапады в главах, посвященных Августину и Абелияру в книге «Верующий разум. К истории средневековой философии» (Архангельск, 1995), после чего вычеркнула его имя из своих предлагаемых обсуждений каких бы то ни было проблем Средних веков и Возрождения, тем более что в основе его эскапад лежали не чисто научные интересы, а те, которые мой муж, Александр Павлович Огурцов, назвал «невывсказываемыми». Здесь это имя упоминаю только в связи с книгой А.Я.Гуревича.



тот об этом писал во всех своих книгах. Вероятнее всего, сказалось общее негативное отношение Арона Яковлевича к философии, и он этих книг не читал. Когда я писала о том, что к личности можно подойти только через диалог культур, то согласие с этой мыслью обнаружила только в конце упоминаемой сейчас книги А.Я.Гуревича, где он выражает изумление, узнав, что в заметках, посвященных «Исторической поэтике личности», помещенных в посмертно вышедшей книге «Замыслы» (М., 2002), Библер не только «специально останавливается на вопросе о соотношении маски, личины (prosopon) и подлинного лица актера античной трагедии»<sup>62</sup>, но пишет о Средневековье как профессиональный медиевист. И хотя А.Я.Гуревич все же снисходительно прощает Библиеру его умолчание по поводу конкретных источников – житий, исповедей и пр. («но не будем предъявлять тех претензий философу, какие были бы уместны при суждении об исследовании профессионального медиевиста», доказывая тем самым, что не только нет взаимопонимания между историками и психологами, но и между историками и философами), все же он обратил внимание на главное: 1) что позиция Библиера противостоит принципу некоторых историков начинать размышления о личности с Возрождения и Нового времени<sup>63</sup>; 2) что «сопряжение “индивид-личность” Средневековья моноцентрично, индивид становится, образуется как личность (не теряя, но приобретая свою индивидуальность) только в соотношении с **Образом** Иисуса Христа. В той мере, в какой моя биография соотнесена, сопричащена <...> биографии, жизни Христа, страстям Христовым, она становится исторически, культурно значимой, она прорывает случайность, необязательность, безответственность, она полна смысла, она не равна сама себе. “Схема” жизни Христа (Рождение, Страсти, Откровения, Учительство, Распятие, Воскресение, Спасение – жертвой своей – всяя Люди, и Вознесение – в Боги...) – вся эта “схема”, обнаруженная в моей “частной” жизни, обнаруживает во мне – Лицо»<sup>64</sup>; 3) «в сознании Библиера индивиды в древности, в Средние века и в Новое время находятся между собой в своего рода перекличке – в определенном смысле они одновременны, и никто из них другим не предшествует»<sup>65</sup>, т. е. обнаруживаются именно в диалоге культур, что, будучи в то время участником и сотрудником *школы и семинара* Библиера «Диалог культур», я и выразила в терминах этой *школы*.

<sup>62</sup> Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 415.

<sup>63</sup> «Мы видим, насколько идея Библиера о личности верующего диаметрально противоположна взгляду Баткина. При жизни В.С. я далеко не в полной мере был осведомлен об этом противоречии между концепциями моих друзей. Лишь ныне, спустя несколько лет после кончины В.С., я, неожиданно для себя, получил от него поддержку в этом вопросе» (Там же. С. 417).

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же. С. 418.



## Творение по Слову

После такого исторического экскурса в область обсуждения проблемы личности и историко-этимологического анализа слова «персона», особенно если помнить важнейшую для христианства истину – о творении мира по Слову, Слову не только писанному, но и звучащему («И сказал Бог»), ясно, почему уже не А.Я.Гуревич, а Боэций осуществил предприятие по определению личности: этого требовал предмет спора (божественная и человеческая природа Христа).

Что, однако, нового внес Абельяр в понимание этих терминов сравнительно с Боэцием? Для него любая единичная вещь имеет личностную сущность. «Никоим образом то, что есть в одной, будь то материя или форма, не находится в другой». В этой части высказывания индивидуальное и личностное неразличимы. Но вот когда он пишет: вещи даже при упразднении форм существовали бы как разные по сути, «ибо их персональная различенность на основании которой *это* не есть *то*, основывается не на формальном, а на сущностном различении»<sup>66</sup>, – тогда речь явно идет о различении личностном. В «Теологии “Высшего блага”» он выделяет четыре значения термина «персона»: 1) теологическое (бытие Бога в трех Лицах); 2) грамматическое: представление одного и того же человека в трех лицах. Первое лицо – человек, *говорящий* о себе; второе лицо – человек, к которому *обращена речь*; третье лицо – человек, о котором некто *говорит* другому. Все эти лица Абельяр различает по свойству речи, изначально (см. его «Диалектику») принятой им как единственная истинная субстанция, *звуком* осуществляющая сообщаемость двух миров. Грамматическое описание персон он полагает не менее предельным, чем теологическое, поскольку нет иных лиц, кроме тех трех, которые существуют в практике общения; 3) риторическое представление о юридическом лице и 4) драматический персонаж, «передающий нам события и речи», что всегда иное лицо, и иное *интонационное* звучание.

Хотя слово «персона», таким образом, по-разному употребляется теологами, грамматистами, риториками или актерами, во всех случаях она определяется через причастность к речи и мысли (Логосу), что всегда выражает словесные, интонационные и прочие модификации души данного лица, т. е. собственно личности<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Petrus Abaelardus. Logica «Ingredientibus» (Closes de Milan) // Peter Abaelardus. Philosophische Schriften. Hrsg. von B.Geyer, I. S. 97.

<sup>67</sup> Я употребляю термины «личность», «лицо», «персона» как тождественные, лишь по некоей укоренившейся привычке применяя к Богу термин «персона», а к человеку – «личность», где более очевидна его производность от личности. Многие ученые применяют этот последний термин и к Богу, справедли-

Но речевые особенности, безусловно, связаны с субъектностью индивида, или субъект-субстанцией. Из «Диалектики» Абелияра очевидно его отличие от Аристотеля в понимании обоих этих терминов, потребовавшее введения третьего (собственно субъект-субстанции). Если у Аристотеля субъект-подлежащее – это единичное, индивидуальное, а сущее является бытийной характеристикой, где понятия индивидуальности и существенности тождественны, то у Абелияра существенное – это не только сущее. «Если же когда-либо формы и принимают нечто противоположное, то случается все это благодаря подвижности субъект-субстанции. Так как эта белизна, например, принимает свет или мрак, то это вытекает из природы субъект-субстанции, которая одинаково субъектна во всем»<sup>68</sup>. Или: «Ведь и отличие субъектного вида не находится в основании как нечто случайное, но входит в субстанцию вида и субстанциально ему соответствует»<sup>69</sup>. Сущность как сущее сдвигается в его изложении к сущности как существенности, которое выражается в различности внутри субстанции. Сближение субъекта и субстанции ведет к тому, что, в отличие от Аристотеля, по которому «общее всякой субстанции не находится в подлежащем», субъект (подлежащее) сказывается о субстанции; и наоборот – субстанция сказывается о всеобщем субъекте. В предложении «Сократ есть человек и разумное смертное животное»: Сократ выражает отношение между первой субстанцией, единичностью (человек) и второй, родом (животное), общим. «Таким же образом говорится, что он – и разумное животное, и тот, кто может», т. е. не только может пользоваться разумом, но способен осуществить власть. Имя «Сократ», таким образом, сказывается и о мудром человеке, философе, о власти о мудрости вообще, и о животном как роде<sup>70</sup>.

Мысль Абелияра движется от субъекта к субстанции; при этом от первого соскальзывают характеристики индивидуального при усилении всеобщего, а от второго – характеристики всеобщего при усилении индивидуального. Оттого само общее у него является особенным, выраженным через индивидуальное, субъектное, когда нарицательное имя уподобляется собственному. Человек и имя в подобном случае «склеиваются», общее выражается через единичное, что и предьявлено термином «субъект-субстанция». Это создало совершенно иную ситуацию в логике,

---

во не усматривая в этом ничего подозрительного, следуя опять же – впрочем, неумышленно – требованиям идеи эквивокации (см., например, перевод Г.Г.Майоровым и Т.Ю.Бородай эпистолы Боэция «Против Евтихия и Нестория». С. 171).

<sup>68</sup> *Петр Абелияр. Диалектика // Петр Абелияр. Теологические трактаты. С. 227.*

<sup>69</sup> Там же. С. 221.

<sup>70</sup> См. и ср.: там же.

при которой категория субъекта, пронизавшего собою любую субстанцию, становится более существенной, чем категория предиката: последний, по Абельяру, начинает выполнять роль статуса – одного из свойств, на которое в данный момент обращается логическое внимание.

Поскольку субъект осуществляет приобщение, или – что одно и то же – причащение (*communio*) себе любой субстанции или вещи (понятие субъект-вещи для Абельяра, как мы обнаружили в его «Логике “для начинающих”», столь же обычно, что и субъект-субстанция), то этот субъект первично – полностью и непосредственно – обладает всеми формами бытия. Аристотелева логика этого не предполагает. В седьмой книге «Метафизики» Аристотель пишет, что бытие присуще первично и полностью подлежащему-имени, которое имеет родо-видовое определение. В этом случае глагол «быть» употребляется в экзистенциальном значении (например, «Сократ – человек»). В других случаях (например, «этот человек – бледный») бытие присуще вещи, как он пишет, «лишь в некотором отношении», «вторично» или привходящим образом<sup>71</sup>, когда глагол «быть» выполняет функцию связки.

В Средневековье, поскольку субъект больше своих предикатов, глагол «быть» всегда употребляется в экзистенциально-связующем, причащающем вещь Богу, значении, двусмысленно. Если аристотелевская фундаментальная форма предложения – А есть В, где А – субъект, В – предикат, то у Абельяра эта форма – А есть-В, или, если «есть-В» обозначить как С, АС. Глагол «быть» как бы выводит некое свойство субъект-субстанции на свет, выступая в порождающей функции. В «Теологии “Высшего блага”», анализируя высказывание «Бог называется Отцом, или Сыном», Абельяр делает следующий вывод: «Вовсе не бессмысленно сказанное, что Мудрость происходит от Силы»<sup>72</sup>. Порождение есть акт связи, ведущий к существованию. Так, можно сказать, пишет Абельяр, что «восковое изваяние происходит из воска, хотя, однако, сам воск и восковое изваяние тождественны по сущности»<sup>73</sup>, но не как субъект-вещь, отличенная по статусу.

Эти примеры вплотную переводят мысль к понятиям рода и вида. Тот же оборот речи, пишет он, употребляют философы, говоря, что вид порожден родом, имея в виду, что человек произошел от животного, хотя, однако, человек есть то же, что животное; но никогда природа животного не существовала прежде человека, поскольку никогда человек не был животным прежде бытия человеком. Мне хотелось бы

<sup>71</sup> *Аристотель*. Метафизика, 1030a // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 192–193.

<sup>72</sup> *Петр Абельяр*. Теологические трактаты. С. 373.

<sup>73</sup> Там же. С. 374.

подчеркнуть, однако, что здесь внутри субстанции введен фактор времени. Идеей порождения и отношения между порождающим (субъектом) и порожденным (предикатом) Абельяр предлагает принципиально отличный от аристотелевского механизм действия внутри субстанции. Введением в определение субстанции фактора времени субстанции, с одной стороны, «раскрепощается», переставая быть только вечной и нерушимой, являясь подлежащим для акциденций, ибо по идее творения переходит от небытия к бытию, а с другой – все сущее по идее времени переводится от бытия к небытию, то есть в вечное. Так, по мнению Абельяра, согласуются Платон и Аристотель, а фактически перед нами совершенно иное, средневековое двусмысленное понимание субстанции, на что в свое время обратил внимание, логически это понятие не разрабатывая, Августин. Потому каждый раз надо фиксировать направление внимания в ней на то или иное, чему как раз и способствует ее субъектность.

Под термином «субъект» Абельяр понимает 1) подлежащее («понятие того, что есть в подлежащем, in subiecto, предикативно не предписывается подлежащему»), 2) основание (fundamentum), 3) пред-положение, предрасположенность внутри субстанции. Под «подлежащим» разумеется акт высказывания, под «основанием» – более глубокие начала, в частности тот тип знания, который выше мы определили как «предрасположенность», или «предположенность», *suppositum* – полагание значения внутри самого обозначаемого, т. е. акт обозначения и его результат – значение интенциональны друг другу. В этом акте мыслятся во взаимосвязи и субъект как активное, творческое начало, и содержание, которое мыслится, т. е. значение. Потому я предпочитаю Абельяров термин «*subiectum*» переводить именно как «субъект», включающий в себя три упомянутых механизма его действия.

Термин же «интенция» означает у Абельяра не только осознанный умысел совершить нечто (грех в «Этике»), но силу, интуитивно определяющую степень влияния на ум и чувство. Поскольку диалектическая связь в понимании Абельяра предполагает осмысленное соединение терминов «субъект» и «предикат», то само стремление (*intentio*) к осмысленности обладает «силой высказывания» (*vis enuntiationis*), так что этот термин – существенная составляющая «субъекта», собственно и позволяющая говорить о субъектности вещи. Субъект – это не только объективно сущее, предлежащее само по себе, как говорил Хайдеггер<sup>74</sup>, но такое предлежащее, которое снабжено внутренним двигателем, способным творчески выявлять в суждении, или высказывании собственные – лич-

<sup>74</sup> Хайдеггер М. Некоторые указания на основные точки зрения для теологического коллоквиума... С. 28.

ностные – свойства. Именно такое свойство субъекта и делает возможными отношения между Божественными персонами. Логика действительно таки оказывается тео-логикой.

Теперь собственно о персоне Петра Абеляра.

### История Абеляровых бедствий

После этого, весьма краткого экскурса в историю некоторых основополагающих терминов (о термине «концепт» ниже), мне кажется очевидным, почему без анализа взглядов Абеляра нет ни одной монографии, посвященной принципам познания в средневековой философии, принадлежащей перу немецких (К.Прантль, А.Штекль, М.Грабман, Б.Гейер), французских (Б.Орео, Ф.Пикаве, Э.Жильсон, М.Вульф), английских (А.Тейлор, Д.Дуглас, Ч.Госкинс) и американских (Г.Тейлор, Ф.Коплстон) ученых. Однако до середины XX в. серьезным изучением его трудов мало кто занимался. Можно назвать основательную монографию Ш.Ремюза<sup>75</sup>, блестящую работу Г.П.Федотова<sup>76</sup>, прекрасные главы из книги Г.Паре, А.Брюне и П.Трамбле «Ренессанс XII в.»<sup>77</sup>, предисловия к изданиям Б.Гейера<sup>78</sup>, Х.Остлендера<sup>79</sup>, Ж.Котьё<sup>80</sup>, Дж. Сайкса<sup>81</sup> и некоторые другие. В распоряжении исследователей к этому времени были издания трудов Абеляра Ж.-П.Минем в «Латинской патрологии<sup>82</sup>», В.Кузенном<sup>83</sup>, переводы на французский его «Логики “для начинающих”» (фрагмент), «Этики» и «Диалога между Фи-лософом, Иудеем и Христианином», осуществленных М.Гандильяком в сопровождении его же обстоятельной статьи<sup>84</sup>. За Абеляром была закреплена репутация умеренного номиналиста, что стало своего рода синонимом понятия «концептуалист». Сейчас во Франции проходят коллоквиумы и семинары, посвященные Абеляру<sup>85</sup>.

<sup>75</sup> *Rémusat Ch. de. Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie.* P., 1855.

<sup>76</sup> *Федотов Г.П.* Абеляр. СПб., 1924.

<sup>77</sup> *Paré G., Brunet F., Tremblay P.* La Renaissance du XII siècle, Paris–Ottawa, 1923.

<sup>78</sup> Peter Abaelards. Philosophische Schriften/Zum Ersten male Herausgegeben von dr. B.Geyer. Münster, 1919.

<sup>79</sup> *Peter Abaelard's Theologia «summi boni»* / Ed. H.Ostlender. Münster i Westf., 1939.

<sup>80</sup> *Cottieux J.* La conception de la théologie chez Abélard // *Révue d'histoire ecclésiastique.* T. 28. № 2. Louvain, 1932.

<sup>81</sup> *Sikes J.* Abailard. Cambridge, 1932.

<sup>82</sup> MPL. T. 178.

<sup>83</sup> *Opera Petri Abaelardi* / Ed. V.Cousin. Vol. I–II. H., 1859.

<sup>84</sup> *Oeuvres choisies d'Abélard* / Ed. M.Gandillac. P., 1945.

<sup>85</sup> См., например: *Pierre Abélard.* Colloque international de Nantes / Sous la direction de J.Jolivet et H.Habrias. Press Universitaires de Rennes, 2003.

Подробнее об этом и о том, что было сделано в отечественной литературе, я писала в книге «Концептуализм Петра Абеляра», к которой и отсылаю читателя, и лишь Девяностые годы XX в. и Десятые XXI-го ознаменовались новым всплеском интереса к его персоне, подогретого вопросом о том, была ли личность в Средневековье, о чем я говорила выше.

Магистр Петр Абеляр, философ, теолог, поэт, рассказал о себе в пространной эпистоле «История моих бедствий» (*Historia calamitatum mearum*)<sup>86</sup>, написанной между 1132 и 1136 гг. Название этой эпistolы появилось позднее. Эта история – проявление всеобщего в частном, отдельном, конкретном. Это не приватизированная, как считает А.Я.Гуревич, история, а концептуальная.

Кому она была написана, неизвестно. Может быть, некоему упомянутому им другу, но кто этот друг – современник или потомок, неясно. Может быть, самому себе, чтобы как-то остранил и отстранить от себя свои беды, тем более, что случаи такого остранения известны со времен Марка Аврелия. Его старший современник Гвиберт, аббат новигентского монастыря, писал о себе в «*De vita sua*», что значит «О его жизни», в третьем лице, словно бы со стороны указывая на себя (личных местоимений третьего лица в лагуне нет, его место замещают указательные местоимения). Отсылая читателя к неоднократно издававшейся в нашей стране «Истории», я напому лишь некоторые важнейшие события жизни магистра Петра.

Он родился в бретонской рыцарской семье в местечке Пале, что в восьми милях от Нанта, в 1079 г. Отличаясь большими способностями к тому, что в те времена называлось «*artes liberales*», то есть к знаниям, понимаемым как свободные искусства, он отказался от права майората и стал школяром-клириком. Петр переходил из школы в школу, едва узнавал, что где-нибудь процветает диалектическое искусство. Предполагается, что до 1098 г. он посещал в Вансе школу Иоанна Росцелина, математике учился у Теодорика (Тьерри) Шартрского, хотя и без особого успеха. В Париже учился диалектике в школе уже Гиллельма Католаунского. Сам держал школы в Мелене и Корбейле, затем, с подорванным здоровьем, вернулся в Бретань.

Между 1103–1105 гг. Абеляр возвратился в Париж, где вновь слушал курс риторики у Гиллельма и где, возможно, впервые проявил себя как философ, вступив в спор с учителем по поводу универсалий, подробно описанный им в «Логике “для начинающих”». Вскоре, после ряда перипетий, Абеляр раскинул «школьный стан» в Париже, на холме св. Геновефы (Женевьевы), на территории старого аббатства, где в будущем

<sup>86</sup> См. также английский перевод: *Muckle J. T. Abelard's Letter of Consolation to a Friend (Historia Calamitatum)* // *Medieval Studies*. 1950. V. XII. P. 163–213.

разместился Латинский квартал. А в 1113 г. он вновь ученик, на этот раз в Лане, в богословской школе Ансельма Ланского, ученика Ансельма Кентерберийского и учителя Гиллельма. То, что 34-летний философ снова садится на школьную скамью, не удивительно для того времени, когда не было резкой грани между магистром и школяром, когда человек мог учить и учиться одновременно ради углубления знаний.

Обычно исследователи обращают внимание на то, что Абеляр-де не описал мятеж, произошедший в г. Лане, спровоцированный в 1112 г. дурным епископским управлением, во время которого горожане, убив епископа, стали требовать установления коммуны. Абеляр появился в Лане год спустя, но ни словом не обмолвился об этом событии, о котором упоминает в своей «Жизни» Гвиберт Новигентский (не исключено, кстати, потому, что Новигентская обитель находилась близ Лана и Гвиберт не мог не заметить ни распушенности прелатов, ни жестокости сторонников коммуны, считая само это слово «новым и наихудшим»<sup>87</sup>). Правда, Н.А.Сидорова, историк-марксист, использовала этот эпизод, чтобы объявить Абеляра борцом за коммунальные вольности, в то время как в действительности он был, как ею замечено, «представителем средневекового свободомыслия»<sup>88</sup>, т. е. не пытающимся рационально объяснить основы вероучения, используя авторитетные мнения, но не руководствуясь исключительно ими.

Является ли, однако, то, что Абеляр остался глух к проблемам коммуны, свидетельством, что он чуждался общественных дел? Нет, конечно. У него было иное понимание этих дел. Политика как выражение общественных позиций в то время только начинала формироваться: установка на внутреннего человека теоретически не нуждалась во внешних уставах. Политика действительно вырастала из недр формирующегося в это время бюргерства. Для Абеляра же общественное дело – это, как сказали бы

<sup>87</sup> См. об этом: *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. С. 250.

<sup>88</sup> *Сидорова Н.А.* Петр Абеляр – представитель средневекового свободомыслия // *Петр Абеляр.* История моих бедствий. М., 1958. Приложение. Я на собственном опыте убедилась, как книги имеют свою судьбу: на втором курсе исторического факультета МГУ мне вручили это издание за лучшую курсовую работу. Я тогда и не помышляла об исследовании философии Абеляра, переводила воззвания Бернарда Клервоского о втором крестовом походе, затем занималась палеографией, читала и переводила «Схоластическую историю» Петра Коместора и «Историческую библию» Гийара де Мулэна, «Римские деяния» и пр. (впрочем, всё XII–XIII век), пока мною не завладела идея двойственности (двуосмысленности) средневекового мира и онтологического значения тропов, а здесь уже без логики Абеляра было не обойтись. И я благодаря подаренной «Истории бедствий» стала читать его теологические трактаты.



сегодня, образование, которое должно вестись правильно и не праздно. Это неприятие коррупции, в частности присвоение монастырями древних реликвий (или попытка представить имеющиеся в их владении реликвии за более древние), владение которыми обеспечивало безбедную жизнь. Это опора на жизнь, следующую тем регулятивам, на которые согласились сами люди. Восстание – *внешнеполитическое мирское* дело, однократное и единовременное, ничтожно в сравнении с одухотворенностью монашеской жизни или жизни философа, которые *внутренне* обусловлены. К истинным бедствиям вело именно нарушение этих правил. Описанию этих нарушений и посвящена «История бедствий», которая, повторим, через Абеляра показывает картину бедствий всеобщих.

На этом основании можно, конечно, считать, как оговаривается А.Я.Гуревич, что Абеляр не выходил за пределы средневековой идеологии, но можно посмотреть на дело иначе: образование открывало иные образы жизни желающим образовываться, порывало с устойчивыми обычаями, выводило его если не формально, то фактически за рамки сословной принадлежности, сперва из рыцарства, а затем и из сообщества клириков. Пределы как раз были превзойдены Абеляровым аутсайдерством. Да и что может быть более общественного, чем стремление к нравственной жизни через обучение?

Обучение у Ансельма Абеляр назвал праздностью, несмотря на то, что Ланская школа славилась разработкой этико-тео-логических проблем; в частности, именно здесь углубленно исследовали понятия греха и «склонности» к греху, что у Абеляра впоследствии преобразилось в понятие интенции, и фактически через понятия «сердечное раскаяние» провели черту между всеобщностью морали и нравственной уникальностью. Магистр Петр, не получив лицензии на право преподавания, стал вести занятия по теологии, начав их с истолкования пророчеств Иезекииля, опираясь, как он писал, не на «кропотливый труд», но на «разум». С этого момента, как полагают многие ученые, и началось новое качество школьного образования. Появилась новая фигура: философа-теолога, сделавшего веру предметом рационального изучения. Теология стала рождаться как позитивная рациональная дисциплина (в «Теологии “Высшего блага”» и в «Логике» мы обнаруживаем, как спутываются, смещаются понятия «искусства», «умения-знания» и «дисциплины»). Некоторое время спустя в «Дидаскалионе» Гугона Викторинца рациональная теология появляется в системе обучения. С появлением Абеляра теология перестает быть только «коллекцией», координацией и систематизацией текстов Откровения, как то было в течение всего раннего Средневековья. «Теологию» Абеляр писал практически всю жизнь, желая создать ее как дедуктивную науку, в которой давалось бы объяснение веры независимо от священных книг.



Обратим внимание: «Теологию» и «Логику» Абельяр начал писать почти одновременно, превращая богословие (слово о Боге в широком смысле) в тео логику, в логику, свидетельствующую о Боге. В 1113 г. появилось «Введение в теологию», в 1114 г. – «Логика “для начинающих”». Августинова формула «верую, так как понимаю» (*credo ut intelligam*) оборачивается его же формулой «понимаю, так как верую» (*intelligo ut credam*)<sup>89</sup>. К двум бытовавшим в богословских трактатах тенденциям – апологетической (с целью обратить неверующего) и позитивной (с целью понять данные веры) Абельяр добавляет еще две: логическую (определение связей, объединяющих веру с Откровением, выделение точек сопряженности веры и разума, обнаружение способов, благодаря которым теология образует предмет веры) и критическую, где выставляются различные аргументы против веры с последующими контраргументами. Такого рода теологику он и вводил в практику школьного обучения, немало этим способствовав тому, чтобы ввести в быт сам термин «теология»: уже в XIII в. в открытой Сорбонне главным факультетом стал теологический. Судя по всему, возникновение теологии как особой, отличной от философии дисциплины было назревшей проблемой. К Абельяру стекалось множество учеников: англичан, анжуйцев, пуатевинцев, гасконцев, иберийцев, тевтонов, швабов, и это трудно объяснить только лишь прекрасным преподаванием: большое значение играл и предмет обучения. На мой взгляд, именно рождение теологии как науки и послужило истинной причиной первого осуждения Абельяра на Суассонском соборе 1121 г.

Но еще до собора случилось событие, перевернувшее жизнь магистра Петра. К 1118–1119 гг. относится его знаменитый роман с Элоизой, учителем которой он был. «История моих бедствий» дает подробную хронику этой любви, сделавшей Абельяра и Элоизу героями позднейшей литературы. Достаточно сказать, что в честь возлюбленной Абельяра назван роман Ж.-Ж. Руссо «Новая Элоиза». Любовь Абельяра и Элоизы завершилась трагически. После рождения их сына, Астролябия, Абельяр женился на Элоизе, но возлюбленные решили хранить этот брак в тайне, поскольку женитьба по обычаю того времени наносила удар по престижу Абельяра как философа и тем более как теолога. Тайна, однако, стала разглашаться, а когда Абельяр согласился на фиктивный постриг Элоизы, чтобы уберечься от молвы, оскорбленные родственники Элоизы наняли слугу, который оскотил Абельяра. После этого оба супруга удалились в монастырь.

<sup>89</sup> О возможности такого перевода наряду с переводом «верую, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы веровать» см.: *Неретина С., Озурцов А.* Реабилитация вещи. Глава «Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе».

Абеляр, однако, не оставил преподавания, и вскоре после пострига появился его трактат «О единстве и троичности Бога», или «Теология “Высшего блага”» (считается, что он писался в 1118–1119 гг., в разгар романа с Элоизой; рукопись была обнаружена в 1891 г. и тогда же была опубликована Р.Штельцле). Этот трактат и вынужден был собственноручно по приговору собора в Суассоне сжечь Абеляр. Официально его обвинили по двум пунктам: преподавание в мирских школах в противоречие монашеским обетам и преподавание теологии без церковной лицензии. После осуждения Абеляр пребывал в монастырях св. Медарда, Сен-Дени, затем – как он считал, вследствие происков врагов – он удалился на берег реки Ардюссон, близ Труа, где построил молельню, которую назвал по имени Духа-утешителя Параклетом.

Само название молельни явилось своего рода ответом на решения собора, где ему приписывались, с одной стороны, савеллианская ересь, т. е. отрицание троичности Бога, из чего следовало, что Св. Дух происходит не от субстанции Бога Отца и Бога Сына, а с другой – зависимость и признание античной, «языческой», философии, поскольку ему несправедливо (о чем свидетельствует внимательное чтение «Теологии “Высшего блага”») вменялось в вину тождество Св. Духа и Платоновой мировой души<sup>90</sup>. Абеляр к тому же полагал, что название молельни отклонялось от обычая, по которому храмы не посвящались отдельно Св. Духу, но не от разума, ибо разуму не противоречило посвящение молельни одному из Ликов Троицы, в честь Которого установлен особый праздник – Пятидесятница. Само обвинение в двух, казалось бы, несовместимых погрешностях ума *свидетельствовало об освоенности античного наследия, о попытках представить греческую метафизику и мифо-логику в рамках христианской онто-теологии*. В «Теологии “Высшего блага”» Абеляр обращается к иудейским и греческим пророчествам и философии не просто как к свидетельствам изначальной естественной веры в Троицу, но с целью преобразовать идею мифа, который, по А.Ф.Лосеву, есть реальное, живое, чувственное бытие, где переплетены рациональное и иррациональное, в идею рационального постижения Откровения как проявления Бога в мире, в связи с чем для него оказалось важным понятие покрыва или завесы, involucrum. Involucrum – «ввертка», или «обёртка» – совершает действие, обратное Revelatio – Божественному откровению, заворачивая ослепительно открывающееся в утаенность мрака, в свет, который не ослепляет. Это понятие, несомненно, связано с идеями Псевдо-Дионисия Ареопагита, на которого Абеляр ссылается в «Теологии», и оно, разумеется, подчеркивает как связь с античностью,

<sup>90</sup> См.: Dictionnaire de théologie catholique de Vacan-Mangenot-Amann. I. Col. 44–45.

так и разногласия с нею. Связь в том, что внимание обратилось к греческой идее раскрывающейся истины высказывания (*λόγος ἀληθής*), ибо именно речь идет об *Откровении* Священного Писания, основа которого – высказывание. Различие в том, что данная и раскрытая Истина безмерна и может быть постигнута только через нечто мерное, в которое она оборачивается. *Единство* являет себя через понимаемое *одно*. Покров – то, что Дева Мария, по преданию, по одному из видений, наинула на всех верующих, – это понятие, по-видимому, стало одним из основополагающих в конце XI – XII в. Известно и такое его объяснение, рожденное в Шартрской школе: как природа скрывается в одеяниях чувственного мира, так и смысл речи укрывается в аллегориях, символах и образах.

Покров имеет тот же смысл, что кровля (крыша), т. е. место, отведенное для хранения тропов («тропология – вознесение на крышу дома»), смыкающихся в шпиле хором-храма и переводящихся в единое Слово Бога<sup>91</sup>. Реально покровом мог служить любой знак, который показывает, т. е. делает видимым, различимым и различаемым то, что не видно в полноте света. Хайдеггер писал о двузначности алетей и о знаке как «являющем снятии покров», который, «снова этот покров удерживая, что-то прикрывает», «оставаясь при этом несокрытым» Вместе с тем он настаивал на том, что слова «ἀληθής» и «πῦδος» (толкуемый как знак ἀληθής) в римском мире (в широком смысле сюда входил и средневековый) переводят как «истинный» и «ложный»<sup>92</sup>, очевидно не зная или игнорируя понятие покрыва-знака у средневековых учителей. Для них покров-знак – не нечто ложное, а указующее на открытую и открывающуюся Вещь-Истину, больше которой ничего нельзя помыслить. Покров-знак имеет такое же определение, что и вещь: это «то, что есть». Такая вещь, если речь идет о Боге, есть всегда, а в случае, когда речь идет о сотворенной вещи, как о том написано в «Теологии», она может быть тогда, когда переведена от небытия к бытию. «Покров-involucrum» – это место, где «надлежит изменять сами слова по отношению к одному и тому же предмету и не обнажать все посредством общеупотребительных и обычных слов, ибо, как говорит святой Августин, все прикрывается, чтобы не обесцениться»<sup>93</sup>. Не случайно в «Истории бедствий» он, рассказывая о том, что поместил свою жену Элоизу в монастырь, обращает внимание на то, что она была там «без покрывала», «без покрывала», то есть была словно бы открытой и Богу и миру.

<sup>91</sup> О значении тропов для средневековой и современной мысли см. выше, а также: *Петр Коместор*. Схоластическая история // *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995. С. 283.

<sup>92</sup> *Хайдеггер М.* Парменид. СПб., 2009. С. 86, 87, 82.

<sup>93</sup> *Петр Абеляр*. Пролог к «Да и Нет» // *Петр Абеляр*. История моих бедствий. М., 1958. С. 108.

Involucrum Абеяра оказывается фундаментальным понятием для верующего разума: это вместе и то, о чем можно рассуждать, преобразуя индивидуальное в общепонятное, и то, чему можно верить, не рассуждая, не прибегая к рефлексии (ритуалы верующего – крещение, соборование, исповедь и др.), используя ту же, что и в мифе, систему аналогий, воспринятую христианством. Таким образом, речь шла о религии в целом, которую можно было определить так: религия – это миф плюс теология. Теология, как ее представляет Абеяра, исключает миф из своего внутреннего содержания (поскольку миф – это только предание, а теология базируется и на предании, и на Писании; миф единичное выражает через всеобщее, теология – всеобщее через единичное; миф перерабатывает историю во внеисторическое, теология, казалось бы, даже во внеисторическом (Боге) усматривает историю и время в недрах вечности; в религии иное, чем в мифе, понимание опыта: Церковь, литургия, проповедь – казалось бы, вещи общие – способствуют тому, что в личном мистическом опыте христианин переживает некое конкретное событие, например распятие или вознесение. Но, исключив миф из своего внутреннего содержания, теология вынуждена была поставить его как проблему, на что и не замедлили откликнуться, хотя и неявно, участники собора, осудившего Абеяра всего лишь – так это выглядит внешне – за дисциплинарную провинность.

Правда, был еще один момент, также явно не представленный в обвинениях. Не прошло и 70 лет с момента разделения Церковью на Восточно-православную и Западно-католическую. Это само по себе трагическое событие было усилено крестовыми походами, готовившимися и во времена Абеяра. Влияние идей Восточной Церкви было значительным. Понятием интенции Абеяра во многом был обязан чтению Григория Нисского, как, впрочем, и вся Ланская школа. Известно, что в 1136 г. у Абеяра была первая размолвка с его будущим могущественным врагом аббатом Бернардом Клервоским, который, наезжая в Параклет, как-то заметил, что молитва «Отче наш» там читается не канонически: вместо «хлеб наш насущный» – «хлеб наш сверхсущий», т. е. по восточно-православным предписаниям. Абеяра мотивировал это различие тем, что он следует Евангелию от Матфея, которое кажется ему авторитетнее Евангелия от Луки, т. к. слова, непосредственно услышанные из уст Христа, лучше слов, произнесенных всего лишь учениками Христа. Но, как мне кажется, само ударение на слове «сверхсущий» явно указывает на общегреческую онтологическую идею, которая, начиная с Абеяра, откровенно прокладывала себе путь на Западе. Судя по вынесенным в 1140 г. на Санский собор тезисам против Абеяра (прежде всего тот, что касался проблемы *filioque*, правда усугубленный,

как считалось, отождествлением с Мировой душой Платона, а именно: «Св. Дух исходит не от той же субстанции, что Отец и Сын»), его обвиняли в греко-византийстве.

В 1122–1125 гг., за три года, проведенных в Параклете, были написаны вторая, третья и четвертая книги «Диалектики», новая версия «Теологии», которая ныне известна как «Христианская теология», предположительно созданы «Да и Нет».

В 1125 г. Абеляр отправился в Бретань, где он был избран аббатом монастыря св. Гильдазия Рюиского. К 1127 г. возобновились отношения с Элоизой, которой он подарил Параклет. После же появления в 1135–1136 гг. «Истории моих бедствий» между ними завязывается переписка, а затем текст, названный впоследствии «Problemata» – ответы на разнообразные церковно-теологические вопросы Элоизы. Для Элоизы Абеляр пишет «Гексамерон» – толкование на Книгу бытия, составляет множество церковных гимнов.

К слову сказать, «История моих бедствий» не случайно поразила Франческо Петрарку, который, прочитав ее, на полях написал: «жественно», «дружески и изящно»<sup>94</sup>. Здесь слово «бедствие» вряд ли нужно понимать только как несправедливость, вызвавшую пагубные гонения. Осудившие его соборы были поместными. Его «враги» и «ненавистники» – скорее, соперники и завистники: не случайно Абеляр чаще всего называет их словом *aemuli*. Завистью (*invidia*) объясняет и Гвиберт Новигентский неприязненное отношение к себе монахов, которых он превосходил знаниями и усердием к ним. И хотя чувство это не из лучших, оно вызывает дух соревнования, что и означает слово *aemulatio*. Завистник – тот тот, кто хочет обладать чем-то, чем обладает тот, кому завидуют. В этом смысле зависть связана с умением, наукой и является в определенном смысле движущей силой истории, каковую и пишет Абеляр.

Поведение Абеляра с Элоизой и сейчас у некоторых отцов и родственников может вызвать сходную реакцию (не случайно он встал на колени перед дядей Элоизы, каноником Фульбертом, и просил прощения). Женильба же Абеляра, тоже каноника, не могла не вызывать раздражения у монахов, от которых он, с их точки зрения – человек ветреный и нарушивший все уставы, требовал между тем соблюдения этих уставов. И здесь вряд ли уместны слова о том, что гений требует особого к себе отношения: люди, с которыми сталкивался магистр Петр, были тоже не последнего десятка. Но: его бедствия – это бедствия обычного человека. Это бедствие сродни Августиновой краже груши, которую он уворовал во имя ложно понятой дружбы, хотя свои груши были лучше, – это свиде-

<sup>94</sup> См. об этом: *Неретина С.С.* Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности // *Вопр. философии.* 1992. № 3.

тельство переосмысления всей жизни магистра Петра самим магистром Петром. Это тревожное внутреннее переживание действительно близко человеку Возрождения, который понимал хрупкость человеческой жизни, а потому открыл для себя не понятие человека, а самого человека, как писал Я.Буркхардт. О том, что и Средневековье не плавало в созерцании понятий, а жило нормальной человеческой жизнью, Абельяр явно и вовсе не романтически-сентиментально передал в «Истории бедствий».

Было еще одно переживание, которое названо словом «страх». Он одного корня со страданием, осторожностью и страшным. «История бедствий», как свидетельствует название, показывает область, с которой и в которой неладно, к которой, как говорил Хайдеггер, приближается вредоносное. Так что «бедствие», «зависть» и «страх» составляют триединность. Страх побуждает писать историю как высвобождение от угрожающего. Страх свидетельствует о том, что некое сущее, в данном случае – Абельяр, «размыкает это сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого». Учившийся в католической семинарии, затем на теологическом факультете Фрайбургского университета Хайдеггер прекрасно знал о таком способном страшиться сущем, «для которого дело в его бытии идет о нем самом... страх, – писал он, – всегда обнажает, хотя и с разной явностью, присутствие в бытии его в о т»<sup>95</sup>. Не случайно он обратил внимание на Дунскового выражение *haecceitas*, этовость, не зная о том, что этовости предшествовало Абельярово *honest*, этость. Страх, как это видно из «Истории...» Абельяра, предполагает не только открытие угрозы со стороны мира, боязнь его, а значит и некую форму знания об угрозе, но и «вот этость» его бытия, «вот этость» его *понимания* этого бытия.

В 1136 г. он вновь перебирается в Париж на холм св. Женевьевы. За это время им написаны «Теология “для школяров”», первая и вторая версии «Христианской теологии», «Комментарии к “Посланию к Римлянам”», «Логика, [написанная] по просьбе наших сотоварищей», третья версия «Христианской теологии», вторая версия «Да и Нет», пятая книга «Диалектики», «Этика, или Познай самого себя», прилагавшаяся в качестве третьей части к «Теологии» по обычаю того времени (первые две части, как правило, посвящены были проблемам веры и таинствам).

С конца 30-х гг. XII в. начинается подготовка к новому собору, начатая Гильомом из Сен-Тьерри и Бернардом Клервоским. Бернард выдвинул против Абельяра – на основании его «Теологии» и «Этики» – 19 положений (читатель, который прочтет «Теологию», сможет убедиться в их справедливости или надуманности):

1. [Бог] Отец есть полное могущество, [Бог] Сын – некоторое могущество, [Бог] Дух Святой не есть какое-либо могущество.

<sup>95</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 141.

2. Святой Дух исходит не от той же субстанции, что Отец и Сын.
3. Святой Дух – это Мировая душа.
4. Христос воплощался не для того, чтобы освободить нас от суда демонов.
5. Ни Христос как богочеловек, ни тот человек, названный Христом, не есть одна из ипостасей Св. Троицы.
6. Свободной воли, опирающейся на собственные силы [человека], достаточно, чтобы создавать некоторое благо.
7. Бог может сотворить [нечто] – или пренебречь им, [но Он мог] сотворить или пренебречь [сотворенным] только тем способом и в то время, в какое он это сотворил, а не иначе.
8. Бог не может и не должен мешать злу.
9. Адам передал нам не свой грех, но только кару за него.
10. Распявшие Христа, не ведавшие Его, не согрешили, ибо ничто из творившегося по неведению не должно вменяться в вину.
11. Христос пал духом от страха перед Богом.
12. Власть связывать [грехом] и развязывать была дана только апостолам, но не их последователям.
13. Внешние поступки не делают человека ни лучше, ни хуже.
14. [Бог] Отец, который творит только из ничего, обладает в качестве собственного свойства или особенности силою сотворения, а не Мудростью или Благом.
15. В будущей жизни нет страха, даже сыновнего.
16. Демон внушает мысль о зле посредством камней и растений.
17. Пришествие в конце времен может быть приписано [Богу] Отцу.
18. Душа Христа спускалась в ад не собственной силой, но благодаря Могуществу [Бога Отца].
19. Внешний поступок, желание этого поступка, вожделения или удовольствия, которое он возбуждает, не есть грех, если у нас не возникло сознания подавить это удовольствие.

Собор был созван в Сансе в 1140 г., куда на торжество по случаю Троицы съехалось высшее духовенство. Абельяр, понимая, что исход дела предрешен, отказался от предложенного диспута, хотя многие прелаты с удовольствием читали его «Теологию» и не считали ересью представленные в ней положения. Он решил апеллировать к папе. После собора он, написав письмо, называемое также «Отречением», в котором полностью отвергал воздвигнутые против него обвинения, пошел в Рим. По дороге заболел, остановился в Клюни у Петра Достопочтенного, где и провел остаток дней. Через шесть недель после собора Римская курия вынесла приговор Абельяру, по которому он обвинялся в арианской, пелагианской и несторианской ересях и был обречен на вечное молча-



ние. Трактаты Абельяра должны были быть сожжены в соборе св. Петра. Приговор, однако, не был приведен в исполнение из-за заступничества Петра Достопочтенного. Он выступил посредником между ним и его судьями, добившись его примирения с Бернардом, и последний не настаивал на выполнении решения курии.

В Ключи было написано последнее произведение Абельяра, оставшееся неоконченным, – «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином». Замысел его таков: три мужа предстали перед Абельяром в ночном видении и попросили его быть судьей в их споре о том, чья вера лучше. В конце жизни Абельяр обратился к началу философствования – вхождению в суд мировой философии, обращаясь к первопринципам бытия и мышления, обнаруживая собственное самосознание в критическом («крисис» по-гречески и есть «суд») состоянии. Ответом на такое состояние могло быть радикальное осмысление позиций, которое и было заявлено, поскольку Философ назвал Христианина-мистика безумцем, а Иудея – глупцом. Иудей ступевался уже в первой части «Диалога...», и реально конец «Диалога...» стал диспутиацией Философа и Христианина с перевесом последнего. Философа удивили многие мысли Христианина, и не в последнюю очередь мысль об открытости и открываемости Бога через лучащиеся знаки<sup>96</sup>, а также о том, что ссылки на авторитеты являются собой доказательства не определенных положений, а общей веры, что злом является вина, а благом – праведная кара за нее. Позиция Судьи могла бы стать и позицией Абельяра, но «Диалог...» не завершился. Впрочем, может быть, вовсе не случайно магистр Петр не закончил речи Христианина, оставив к тому же у читателя чувство невероятной напряженности спора.

Абельяр умер 21 апреля 1142 г. Его прах был перевезен в Параклет. Элоиза, скончавшаяся в 1163 г. в том же возрасте, что и Абельяр, была погребена с ним в одной могиле. Ныне их останки покоятся в Париже на кладбище Пер-Лашез.

Мы знаем, что вся горестная история Абельяра, связанная с соборными осуждениями, относится внешне к его теологическим и, соответственно, этическим идеям, от которых он не отделил свою логику. «Логика оттолкнула от меня мир», – писал он в «Истории бедствий». В результате и «Этика» его не оказала значительного влияния на современную ему мысль. Скандал, поднятый им (это слово, *scandalum*, – одно из наиболее часто встречающихся в его трактатах), заставил взрыхлить, однако, теологическую почву, действительно и всерьез образуя новую дисциплину и новый – схоластический – метод.

<sup>96</sup> *Петр Абельяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абельяр. Теологические трактаты. С. 583.*



Часто приходится читать, что отцом схоластики был Боэций. Основание находят в его принадлежности «к латинской («катафатической») традиции» и – во многом – к последователям Аристотеля<sup>97</sup>. К этому, как правило, добавляют еще и традиции диалектики, комментарии и диспута. Понятие схоластики оказывается тождественным понятию средневековой философии вообще. Однако, как, на мой взгляд, справедливо пишет Б.Гейер, «попытки охарактеризовать средневековую философию исключительно через понятие схоластики неудовлетворительны, поскольку отягощены такими историческими абстракциями, которые неадекватны многосторонности форм проявления средневековой философии и ее развития. Схоластика окажется одной в IX в., другой в XI–XII, XIII–XIV вв., она – одна у Ансельма Кентерберийского, другая – у Петра Абеляра, Бонавентуры, Роджера Бэкона, Фомы, Сигера Брабантского и Уильяма Оккама, чтобы подводить средневековую философию только под это понятие. Даже если эта мыслительная работа, многообразная и длящаяся более шести столетий (Б.Гейер категорически отрицал причастность к схоластике патристики, т. е. и Боэция, условно начиная ее, если начиная, как то следует из контекста его высказывания, с «карлингского возрождения». – *С.Н.*), и должна быть резюмирована в некой краткой формуле, то это понятие – схоластики – настолько всеобщее, что практически лишено ценности»<sup>98</sup>.

Я, однако, полагаю, что схоластика началась именно с появления теологии как школьной (т. е. схоластической) рациональной дисциплины, что теснейшим образом связано с оформлением антитетического мышления, чему способствовал Абеляров метод «sic et non» («да и нет»). И потому именно к нему приложим термин «отец схоластики», о чем написано в моей монографии об Абеляре в 1994 г. и в монографии М.Т.Клэнчи, вышедшей в 1997 г.<sup>99</sup>, а не к Боэцию.

«Да и Нет» Абеляра, написанное между 1122 и 1126 гг. – это панорама наличного знания, предстоящего перед Божественным всеведением. Книга построена следующим образом. Вначале – словно бы по центру – выставляется проблема (вечна ли троичность? обладает ли Бог двумя природами? является ли вочеловеченный Бог Сын, Христос, Спасителем или моральным Учителем? что такое вера, воплощение, таинства?). Затем лист как бы перегибается надвое, и на одной его стороне помещаются аргументы «за», на другой – «против». Этот принцип анализа задал

<sup>97</sup> Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция. С. 387.

<sup>98</sup> *Ueberwegs F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Band. Die patristische und scholastische Philosophie / Herausgegeben von Bernard Geyer. Basel–Stuttgart, 1967. S. 143.*

<sup>99</sup> См.: *Clanchy M.T. Abelard. A Mediaeval Life. Oxford, 1997.*

при начале христианства Тертуллиан, таким именно образом формулируя кажущиеся парадоксальными предложения<sup>100</sup>. Вначале формулировал проблему («родился Сын Божий»), а затем слева и справа помешал противоположные ответы, соединяя их союзом «quia» («это стыдно, потому что не стыдно то»)<sup>101</sup>. Более того, у Абеляра, как у Тертуллиана (задолго до Псевдо=Дионисия Ареопагита) это демонстрация катафатического и апофатического методов анализа произведения. И не это новое у Абеляра, хотя после раскрытия им (вслед за Августином и Боэцием) идеи эквивокации, т.е. все эти предложения, по-разному отвечающие на вопрос, выставленный для обсуждения, показывают разнообразные способы объяснения. Это своего рода апостериорные возможности объясняющего понимания. Новое в другом: в демонстрации некоего радикального утверждения (им является выставленное для обсуждения предложение) через выражения существования и несуществования, могущего быть и не могущего быть. Этой странной возможности такого «утверждения», превзошедшего и положительные высказывания и отрицательные, через три века Николай Кузанский даст имя неинного, но поиски такого неинного (отрицательного утверждения) составили проблемы создаваемой Абеляром теологии как рациональной дисциплины. Абеляр развел знание о Боге по двум полюсам, «поместив» на одном полюсе истины откровения, а на другом философский аспект этих истин. Когда в XIII в. возник спор о двух истинах, ясно, что у этого спора были предшественники. «Да и Нет» – наглядная демонстрация метода медитативной диалектики, показывающая возможности двойственного прочтения одного и того же текста, свидетельствующего (см. выше), что мы всегда говорим как бы на двух языках.

Книга эта перешагнула пределы Франции, потому что «личное высказывание» состояло не только в «наведении порядка» в наличной сумме складывающейся теологии. Независимо от воли Абеляра, видевшего в рациональном методе способ приобщения к чистым вероисповедным истокам, оно рождало возможность сомнения, скепсиса по отношению к традиции, чему придавался вид истины. Абеляр отдавал на суд читателей, доверяя этому суду, прежде запретные для профанического слуха результаты своей проверки, и суд не замедлил состояться: к Абеляру стекались тысячи учеников<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> О парадоксах Тертуллиана см.: *Неретина С., Огуцов А.* Реабилитация вещи.

<sup>101</sup> См. об этом: *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 77–95. Более развернуто: *Неретина С., Огуцов А.* Реабилитация вещи. С. 134–156.

<sup>102</sup> Г.Компейре сообщает, что в Мезонселе у Абеляра было 3 тысячи, а в параклете – 5 тысяч учеников. См.: *Compeyré G.* Abelard and the Origin and the early History of Universities. N.Y., 1969. P. 15–16.

Высказывания святых, приведенные в «Да и Нет», интересны тем, что в правоте каждого из противоположных высказываний не возникало сомнений. «Мы не привели здесь ничего апокрифического»<sup>103</sup>. Такая преамбула к необходимой книге высказываний потребовалась потому, что возникла необходимость в критике текстов, многие из которых изобиловали «противоречивыми или чуждыми истине» суждениями «по вине переписчиков», поскольку «Церковь в своей массе составила из несведущих язычников»<sup>104</sup>. Критика же необходима ради выяснения истины<sup>105</sup>. Поскольку истинными, т. е. каноническими, произведениями признаны книги Ветхого и Нового заветов, то они в качестве таковых отделены от других произведений. Вопрос «для чего?» немаловажен для Абеяра. Он полагает, что такого рода канонизация необходима не только, чтобы отделить зерна от плевел, но в том числе и для того, чтобы эти плевелы не забывать, «чтобы не исключать этого рода писаний и не лишать последующих авторов произведений, полезнейших по языку и стилю, для обсуждения и рассмотрения трудных вопросов»<sup>106</sup>. Почему произведено такое деление, помимо того, что «и в Писании случаются ошибки»? Потому что авторитетной речью Писания можно проверить собственную речь и речь других людей, постигнуть ее Духом, «при посредстве которого это написано»<sup>107</sup>, а Он поможет – при тщательном чтении и обсуждении прочитанного – выявить и ошибки в Писании. Когда в книге «Концептуализм Абеяра» я назвала его одним из зачинателей метода критической текстологии<sup>108</sup>, я имела в виду такую и только такую критику, связанную с медитативной диалектикой.

Неожиданную помощь в постижении того, что есть медитативная диалектика, предоставил в конце XX в. Жак Деррида, который в Бодлеанской библиотеке в Оксфорде обнаружил миниатюру на обложке гадательной книги XIII в., автором которой был Мэтью Парис, с изображением Платона и Сократа. Странным в этой миниатюре кажется не то, что философы облачены в средневековые одежды и помещены в средневековый интерьер, а то что Сократ пишет под диктовку Платона, хотя известно, что исторический Сократ не написал за свою жизнь ни строчки, а Платон (известно, что он-то и записывал сказанное Сократом), стоя у него за спиной, нечто указывает<sup>109</sup>. Странно, однако, до той поры, пока мы

<sup>103</sup> *Петр Абеяра*. Пролог к «Да и Нет» // *Петр Абеяра*. История моих бедствий. М., 1958. С. 71, 122.

<sup>104</sup> Там же. С. 109–110.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Там же. С. 119.

<sup>107</sup> Там же. С. 109.

<sup>108</sup> *Неретина С.С.* Концептуализм Петра Абеяра. С. 175.

<sup>109</sup> См. об этом: *Вайнштейн О.Б.* Деррида и Платон: деконструкция Логоса // *Мировое древо*. 1992. № 1. С. 59.

не вспомним определение медитативной диалектики, данное Томасом. На миниатюре изображен пишущим тот, кто реально «пишет», т. е. голосом, звучанием и интонацией прочерчивая воздушную твердь. Это, собственно, и есть воплощение слова.

Так и у Абеяра: неколебимое, авторитетное Писание является сквозь произведения «полезнейших по языку и стилю» писателей, истинностью своей обнажая перед ними или перед их читателями ошибочные или недосказанные суждения. «В отношении же трудов позднейших авторов, чьи сочинения содержатся в бесчисленных книгах, то если что-либо случайно кажется отступающим от истины, потому что она понимается не так, как там сказано, читатель или слушатель имеет свободу суждения, потому что он может или одобрить то, что ему понравилось, или отвергнуть то, что ему не нравится. Поэтому не следует упрекать того, кому не понравится или кто не захочет поверить всему, что там обсуждается или излагается, если только оно не подтверждается определенным обоснованием или известным каноническим авторитетом в такой степени, чтобы считалось доказанным, что это безусловно так и есть или могло бы быть таким»<sup>110</sup>. Именно такая верифицирующая функция теологии «замораживает» бесконечность комментария.

Но тем более предельным кажется сопряжение противоречивых высказываний, достоверность которых не подлежит сомнению. Антитетичность в таком случае становится содержанием мышления, когда «да» и «нет» сталкиваются друг с другом. Средневековый урок был построен следующим образом: экспозитор читал текст, который надлежало обсуждать. Этот текст дробился на ряд вопросов, в отношении которых определялись термины, обговаривались ясные и непроверяемые принципы, на основании которых разворачивалась цепочка доказательств, суть которых резюмируется в качестве «да». Затем выстраивается цепь возражений посредством нагнетания трудностей до полного возведения здания «нет». Третья часть урока – торжество «да», которое подготовил магистр новым силлогизмом. Но это «да» невозможно без «нет», без скрупулезного вопрошания, без последовательного разрушения возможных контраргументов. «Наставляя нас нравственно собственным примером, Бог пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее он обладал полной и совершенной божественной мудростью»<sup>111</sup>. Ум предстает как раскрытие (откровение) умения, как развитое умение превращать любой текст в предмет дискуссии, доводящей до совершенства собственную технику.

<sup>110</sup> *Петр Абеяра*. Пролог к «Да и Нет». С. 119.

<sup>111</sup> Там же. С. 121.

В этом и состоит сугубый формализм схоластов, позволяющий овладеть разными возможностями текста, ни на йоту его не меняя<sup>112</sup>. Схоластика дисциплиной урока превращала искусство знания в науку. Не случайно у Абеляра борются друг с другом термины «ars», «disciplina» и «scientia».

Борение «да» и «нет» позволяет понять не только антитетический метод Абеляра, но и его собственную жизнь, которая показала трудность выбора. «История бедствий» – тому доказательство.

Повторю сказанное мною еще в 1992 г. за 13 лет до публикации А.Я.Гуревичем «Индивида и социума» в статье «Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности»<sup>113</sup>: «История моих бедствий» – первая образцовая, свободная от покаянных тонов автобиография человека, жившего в эпоху, началом которой была «Исповедь» Аврелия Августина, написанная в 390-х гг. по Рождестве Христовом, а концом – «Письмо к потомкам» и «Тайна» Франческо Петрарки. Все три произведения часто рассматриваются как произведения исповедального жанра, в котором важнейшее место отводится покаянию и молитве. Ныне, да и в XIV в. было понятно, почему Августин стал участником диалога в «Тайне» Петрарки: «Такая фигура, как Августин, – писали С.С.Аверинцев, М.Л.Гаспаров и Р.М.Самарин, – мыслима только в краткий и неповторимый момент встречи двух эпох, когда основания средневековой идеологии уже продуманы и прочувствованы с основательностью и последовательностью <...> но античная изощренность ума и чувства сохранена в степени, неведомой уже младшим современникам Августина»<sup>114</sup>. То же можно сказать и о времени Петрарки, заново озадаченном и Античностью и понятием человека. Автобиография же Петра Абеляра – это его речь о самом себе, доведенная до полного самовыражения, это универсальное в речи субъекта<sup>115</sup>, что составляло содержание концепта, отличающегося от понятия именно тем, что он формируется речью при посредстве (в Средневековье) Св. Духа в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией, т. е. предельно субъектен, изначально «схватывается» как целое, способное меняться («проистекать») в процессе говорения-самоформирования. Изменяя душу индивида, размышляющего о вещи, он при формировании предполагает другого субъекта, слушателя или читателя, актуализируя многообразные значения единого смысла в ответах на его вопросы. Само это обращение к себе как к другому субъекту позволяет, во-первых, предположить (выше мы писали об этом), что Абеляр обращает «утеши-

<sup>112</sup> О схоластическом методе см.: *Ляпкер Я.А.* Декарт. М., 1975. С. 26–34.

<sup>113</sup> См.: *Вопр. философии.* 1992. № 3. С. 134–160.

<sup>114</sup> *История всемирной литературы.* Т. 2. М., 1984. С. 443.

<sup>115</sup> См.: *Неретина С.С.* Проблема высказывания у Абеляра // *История науки в контексте культуры.* М., 1990.

тельное послание к другу» к себе, желающему именно осмыслить свою жизнь, хотя такому предположению мешает указание на то, что друг – отсутствующий, а во-вторых, объяснить феномен обращения к себе в третьем лице (так сделано в подзаголовках «Истории»).

### Автобиография: исповедь и история

Старший современник Абеяра Гвиберт Новигентский, если мы помним, назвал свою автобиографию не просто «De vita sua», но «De vita sua, sive monodia», «О его жизни, либо о *сольном* исполнении» (курсив мой. – С.Н.), о жизни, на которую он смотрит как бы со стороны. Monodia – сольное пение без сопровождения предполагает действительно самоосмысление.

Именно это и позволило А.Лэфрану увидеть в Гвиберте «нового, современного человека» или «рационалиста». Вряд ли он, Гвиберт, принадлежит к типу Рабле, Кальвина или Вольтера, но в данном случае важна сама по себе попытка осмыслить собственную жизнь<sup>116</sup>, жизнь персоны, определение которой по-прежнему не выходит за рамки субстанциально-субсистенциального индивида разумной природы. Иногда исследователи, «которые справедливо возражают против модернизации взглядов Гвибера и настаивают на необходимости его “возвращения” в контекст средневековой ментальности», относятся к этой биографии сквозь призму современности, т. е. пытаются найти ключ к разгадке личности, используя фрейдистское объяснение (Дж. Бентон), под которое попадает гипертрофированное чувство вины и «страх перед сексуальным изувечением», «иррациональный страх перед наказанием, смертью и изувечением (самокастрацией)» Гвиберта<sup>117</sup>. Таких критериев можно не принимать, что и сделал А.Я.Гуревич. Но дело здесь вовсе не в том, чтобы не прилагать к средневековым биографиям критерии Нового времени (скептицизм, рационализм, вольномыслие), а в том, что исследователи – и историки, и философы, и культурологи – справедливо пытаются обнаружить единство человека как такового, в какое бы время он ни жил и *разными способами* объясняют его поведение, каким бы типичным для определенной эпохи оно ни было.

Я процитирую А.Я.Гуревича: «Гвиберт говорит о “внутреннем человеке” в себе (interior homo в духе учения св. Павла, Рим. 7, 22), который противопоставляется его собственной греховной персоне, ориентиру-

<sup>116</sup> Об этом произведении Гвиберта Ножанского см.: Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. Оценки в этой книге прямо противоположны моим. В этой же книге – подробная библиография.

<sup>117</sup> Там же. С. 246.

ванной на внешний мир (*persona ad saeculum idonea*), и осознание этой оппозиции служит источником постоянного психологического “дискомфорта”, испытываемого Гвибером, как и другими монахами – авторами XI–XII столетий. Многие из тех черт психики Гвибера, которые Бентон принимает за симптомы психических отклонений личности, следовало бы истолковывать скорее как показатели религиозно-культурной ситуации эпохи. Особенности психики Гвибера легко укладываются в общую картину противоречий и нравственных конфликтов, порождаемых доктриной греховности человека, страхом Божьего суда и неминуемой кары»<sup>118</sup>. Все это безусловно так, но это не *объясняет* истоков чувства вины или страха смерти. Это фон, на котором разворачивалась чья-то частная жизнь. Упомянутых же исследователей волновала *причина*, по которой эта частная жизнь складывалась так, а не иначе, ведь были же и другие примеры.

В начале книги Гвиберт повествует о своей жизни, протекавшей до его посвящения в аббаты. Обращаясь к Творцу, он рассказывает о своей юности. Это, считает А.Я.Гуревич, «своего рода исповедь», что является «данью литературной традиции»<sup>119</sup>. Скорее всего это действительно исповедь. «Признаюсь Твоему величию, Господи, в неисчислимых своих заблуждениях»<sup>120</sup>. Исповедь предполагает не просто самоуглубление, но конец земного пути, означая – на пороге – и богопознание<sup>121</sup>. «Познавая себя, я старался познать Тебя и, приближаясь к Тебе, не терял сознания самого себя».

Для нас здесь важны именно последние слова. «Сам» остается, остается диалог Я и Ты как равноправных партнеров в диалоге, несмотря на признание второго высшим, главным, недостижимым. Более того, «повествуя о своих успехах и неудачах (*fortunas et infortunia*), он (Гвиберт. – С.Н.) хотел бы быть полезным другим». Это существенная и именно средневеково-христианская мысль, совпадающая с Абеяровой, – быть полезным другим, может быть, себе же как другому Я, что есть Мы. И потому я не думаю, что исповедь это просто «дань литературной традиции». Это противоречит и мыслям А.Я.Гуревича, который неоднократно повторяет, что исповедь – важнейший феномен средневековой культуры. Правда, употребляя термин «культура» он, как и критикуемые им исследователи, также переносит реалии XX в. на Средневековье.

<sup>118</sup> Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 247.

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> Перевод здесь и во всех тех фрагментах, касающихся Гвиберта принадлежит А.Я.Гуревичу (см.: Индивид и социум на средневековом Западе. С. 247 и далее).

<sup>121</sup> Об исповеди как богопознании см.: Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии.



О чем повествовал Гвиберт? О том, что он, желая учиться, как и Абеляр, отрекся от занятий, пристойных сыновьям рыцарей, и предавался не воинским забавам, но учению, что он остался бы приверженным наукам, даже если б ему угрожала смерть.

Гвиберт кается, что упорство в ученье ему поначалу придавали не благочестивые побуждения, а жажда прославиться. Он, как затем и Абеляр, увлекался сочинениями «в подражание Овидию». Но затем, считает А.Я.Гуревич, «как водится в агиографии, наступает обращение грешника: Гвиберт предается более достойным и серьезным занятиям – комментированию Святого Писания и изучению сочинений Григория Великого и других старых и почтенных авторов, тексты которых он толковал “аллегорически, морально и анагогически”»<sup>122</sup>. В этих благочестивых занятиях его поддерживал и наставлял Ансельм, аббат монастыря Бек, будущий архиепископ Кентерберийский, причем Гвиберт дает понять читателю, что их интеллектуальное общение и было главной причиной визитов знаменитого теолога.

Видения и страх не угодить Богу, сопровождавшие жизнь Гвиберта, это и есть, как пишет А.Я.Гуревич, попытки самоидентификации. Психический опыт монахов того времени, упоминаемый им в ряде жизнеописаний, – почти аналогичен. Обычно видения знаменовали решающие моменты жизни человека и служили этапами его «обращения».

Но вот что интересно: ни о каких видениях, исповеди, опоре на священный закон и речи нет у Петра Абеляра – только скупой рассказ о пережитом, подчас очень скупой. И это, разумеется, выделяло его среди всех его современников. Он акцентировал иную составляющую средневекового христианства: его высказывающаяся индивидуальность и вместе – причащенность Богу такой своей частью, в которой сосредоточено не случайное, вторичное или брненное, а само вечное и нетленное. Я, часть, существую, писал Августин, «меня не было бы, если бы Ты не был во мне»<sup>123</sup>. Часть в данном случае как буква-смыслоноситель. Причастие полатыни *communio*, что значит, напомним, и приобщение. Обыгрывая это, Абеляр писал: и «всегда сознающая душа слушателя приподнята, пока звучащее слово находится в состоянии произнесения, потому что к нему, верит эта душа, может присоединиться нечто такое, что будет способно что-либо изменить в понимании. И пусть душа слушателя не успокоится, пока не умолкнет язык говорящего. Ведь речь не завершена, пока что-то можно присоединить к ней, а это и приводит к некоему пониманию»<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 249.

<sup>123</sup> *Аврелий Августин.* Исповедь. С. 54.

<sup>124</sup> *Петр Абеляр.* Диалектика // *Петр Абеляр.* Теологические трактаты. С. 249. См. об этом: *Неретина С.С.* Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности. С. 141.



Индивидуальный прорыв мог состояться, однако, не благодаря *слиянию* (которое может произойти и благодаря такой «добавке») частного со всеобщностью, а в результате действия *частного как всеобщего* в чисто личностном акте любви – как небесной, так и земной. В этой ситуации можно говорить о самоотречении, которое будет не столько «суровым», сколько сострадательным, сочувственным.

Во всяком случае таким рисуется положение дел по истории XII в. – истории Петра и Элоизы, основанной на концептуализме Абельяра. Впервые, может быть, в его трудах была предпринята попытка услышать речь любой вещи; субъект (подлежащее) стал отвечать и на вопрос «кто?», и на вопрос «что?». Этот момент можно считать точкой отсчета, с которого христианская будущая Европа заставила, как считал Х.-Г. Гадамер, вещи обрести голос<sup>125</sup>. Абельяр к тому же пытался услышать не только речь вещи, но *речь самой речи*, ее эмоциональность, стихийность и в ней «собрать» (conspicere, составить концепт) *смысл* того, что полагалось истиной. Появлением Абельяра начинается новый этап Средневековья, когда диалог становится не «разноречием», а вопросами-ответами. Во введении идеи «концепт», «речь» (не язык), «субъект речи» – теоретическое обоснование современной Абельяру мысли, воспринятое, однако, значительно позже, может быть, как полагает Х.-Г. Гадамер, только в эпоху Возрождения<sup>126</sup>.

Сейчас «методологически важно» «обратить внимание на *биоплярность* Средневековья, его замкнутость не только на общее, повторяемое и анонимное, но и на отдельное, образцовое... и личностно-индивидуальное. Ибо пресловутая экзemplярность по-разному воспринималась профанами и высококолобыми. У первых она могла означать технику причащения к общему, которое действительно анонимно и рассчитано на канонически признанное и в этом смысле образцовое. Для Мастера же образцом является нечто, требующее наивысшей сосредоточенности (даже – чудотворности) духа, умения, плоти, т. е. им самим произведенный *шедевр*<sup>127</sup>.

Постоянно надо иметь в виду и *сопряжение* двух заветов: Ветхого и Нового. Религия этих двух Заветов замещала собою мир духов, становясь духовным миром, но для простецов – миром данного закона (Ветхий завет), а для высококолобых – миром жизни одной-единственной неповторимой личности (Христа Нового Завета). Челнок средневековой жизни вращается между нормой и однократным прецедентом. Это и можно назвать средневековой историей. И именно *историей*, изобилующей при-

<sup>125</sup> См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 527.

<sup>126</sup> Там же. С. 505–506.

<sup>127</sup> См.: Неретина С.С. Абельяр и Петрарка: пути самопознания личности. С. 141.

мерами, назвал свои бедствия Абельяр. А.Я.Гуревич привел упоминавшиеся в литературе и записанные в XIII в. примеры из жизни Абельяра в том виде, как они сохранились в народе. Примеры крайне любопытные, свидетельствующие о создании своего рода мирского жития, сопровождаемого шутками. А.Я.Гуревич совершенно справедливо пишет, что смысл этих примеров не в том, чтобы представить действительную жизнь Абельяра, а в том, «какую память о себе оставил этот человек? Согласно одному из “примеров”, французский король, раздраженный популярностью Абельяра, запретил ему читать лекции на территории Франции. На другой день ему доложили, что Абельяр продолжает давать уроки, стоя на корабле, плавающем по Сене, тогда как его слушатели усеяли берега реки. Будучи призван к королю, который гневно спросил его, как он осмелился нарушить его приказание, Абельяр заявил, что, повинувшись ему, он ораторствует не на земле, но на воде. Последовал новый запрет короля, распространявшийся как на земли, так и на воды Франции, но тогда ему донесли, что Абельяр вновь не прекращает своих речей, которые теперь он произносит, забравшись на дерево: ведь проповедовать в воздухе ему не запретили. Король оценил находчивость и остроумие магистра и сменил гнев на милость, сняв свои запреты. Народная молва сохранила память о необычайной популярности Абельяра, которая якобы и послужила причиной его конфликтов с властями»<sup>128</sup>.

### Концепт интеллектуала

Мы вряд ли много поймем в Абельяре, прочитав только «Историю бедствий». Или же: если мы прочтем только ее, то поймем его как провозвестника Петрарки. Это автобиография. Правда, знаменитого философа, теолога, поэта, и уже тем интересная.

Однако в XII в. Абельяр сыграл роль ревизора (inspector – одно из существенных понятий его «Этики»), осмотрев наличное знание и заставив своих коллег – вопросами, остротами, насмешками – преподнести это знание в тео-логически чистом виде. «Я полагаю, – писал он в прологе к «Да и Нет», – что столь же много внимания должно обращать и на то, не является ли высказанное в сочинениях святых предусмотренным ими самими в другом месте и исправленным после познания истины, как это во многих случаях делал блаженный Августин <...> или не ставили ли они этого при исследовании *скорей в виде вопросов*, нежели давали ему твердое определение, подобно тому, как утверждает вышеназванный Августин»<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Цит. по: *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. С. 268 – 269.

<sup>129</sup> *Петр Абельяр.* Пролог к «Да и Нет». С. 111.

Очевидно, что XII век потребовал расчистки палимпсестов, что похоже на производившуюся в это же время расчистку лесов. Процитированный фрагмент, однако, связан и с идеей понимания. Сама философия предстает в форме вопрошания. Но о чем можно спрашивать? Ведь вопрос не висит в воздухе. И потому спрашивать можно о том, что уже каким-то образом есть, что требует нашего вопроса. А то, что точно есть, – всеведающий Бог. Он – знает всё, дело философии – вопрошать это знание.

Казалось бы, это простое замечание, с которым имеет дело всякий имеющий дело с исследованием текстов. Но это простое замечание, может быть, *в этот момент и становилось простым*. Об этом говорил и Августин, вероятно, кто-то еще, но немногие, если часты были упреки людям мыслящим, что они не всегда опираются на Священное Писание. Для огромного же большинства людей такие ссылки служили достаточным основанием, чтобы дальше не размышлять. «Даже тот факт, что мы годы и годы проникновенно отдаемся изучению сочинений и трудов великих мыслителей, не может нам гарантировать, что мы сами мыслим или хотя бы готовы учиться мысли». Это уже в XX в. твердит Хайдеггер<sup>130</sup>, а, следовательно, старая мысль где-то потерялась. Ее надо было открывать заново, возвращая вес слову. Но чтобы его вернуть, надо его все-таки *сказать*. В этом опять же концептуализм Петра Абеляра. Полагая, что нечто можно реально познать и продумать (темные пророчества Иезекииля), он подтверждает существование и познаваемость того, что есть в мире, признавая тем самым вроде бы правильность позиции реалистов, но это существование и познаваемость обретают жилище в звучащем слове и только через него и могут о себе заявить. Общее как *звук*, соединяющий небо и землю. *Говорящий* Петр Абеляр как средоточие всего сотворенного и нетварного, данного ему в его произведении себя через слух, слышание, что Ницше в Предисловии. 5 к «Так говорил Заратустра» назвал умением слушать глазами. «Он был чуден в глазах слушающих, но никто на взгляд вопрошающих» – так характеризовал Абеляр Ансельма Ланского<sup>131</sup>. Зов предполагает вопрос, а не определение. Зов предполагает и персону-личность, «личину театрального действия (лице-действия), через которую звучит его сказывание». Через 14 веков после Боэция Хайдеггер повторяет, продумывая, его мысль: «Поскольку человек как внимающий внимает тому, что есть, он может быть осмыслен как *persona*, личина (маска) бытия», или образ и подобие, как это сформулировали при начале христианства. Отвечая тем историкам, философам, культурологам, которые масочность не считают личностью, Хайдеггер в 1951–1952 гг.

<sup>130</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением / Пер. Э.Сагетдинова. М., 2006. С. 37.

<sup>131</sup> Петр Абеляр. История моих бедствий // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 81.

(почему на него не ссылались в дискуссиях о личности и индивидуальности?) говорит, что «на этом сущностном определении человека (как «представляющем животном, которому свойственно умение говорить». – С.Н.), *разумеется, никогда не продуманном* более исходно (тут он ошибается, достаточно вспомнить того же Боэция или магистра Петра. – С.Н.), строится *учение человека как личности* (Person), которую впоследствии можно изложить теологически»<sup>132</sup>. Маска – указание образа на оригинал, который говорит **голосом** маски, всегда искаженным, поскольку он проходит между устами говорящего и полостью надетой маски.

Из-за такого постоянного вопрошания, которое у Петра Абеляра почти тождественно *волеию мысли*, и возникает витающий вокруг него дух злобы, связанный с мстительностью: осуждение на соборе (о втором он еще не знал), унижения, понесенные им за попытку представить доказательства того, что в аббатстве Сен-Дени покоятся мощи не Ареопагита, а в другом аббатстве пресечь разврат, за любовь, в конце концов, поскольку месть – это воля, противостоящая воле того, кто *желает*, чтобы что-то привычное, т. е. прошедшее время, «застывшее в оцепенении окончательности»<sup>133</sup>, ушло.

Говоря «нет» (non) такому оцепеневшему времени, или состоянию дел, Абеляр вместе с тем говорит «да» новому предложению, предположению того, как оно должно быть. Поскольку же у Абеляра «отмщение – это упорное желание (affectus), из-за которого виновникам зла наносится должная кара»<sup>134</sup>, то событие его «Истории бедствий» – долговременная кара его преследователям (мы сейчас читаем это, и, кто больше, кто меньше, сочувствуем Абеляру). А это значит: «История моих бедствий» – это «да и нет» тому, что есть. Это экзистенциальное разворачивание теоретических положений самой диалектики, для которой логос не однозначен ни в одном высказывании, ни в одном предложении. Если мы в этом предложении расставим разные акценты, то получим разные значения этого предложения, и *звучания* (не имена, эквивокация не омоним) будут разными. Однако предложение «собирает» (конципирует) эти значения в себе одним, но так, что оно не существует неподвижно. Внутри проходит навстречу и до конца мыслительная работа, особенно работа личности.

Средневековая биполярность в фигуре Абеляра прослеживается предельно четко. На одном – отрицательном – полюсе собраны характеристики встреченных людей, близкие отношения с которыми, как правило, сменялись враждебными. «Зависть и негодование» – два опорных слова в «Истории

<sup>132</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением. С. 67. Курсив мой.

<sup>133</sup> Там же. С. 85.

<sup>134</sup> Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 563.

моих бедствий». Элоиза охарактеризовала его послание как наполненное «желчью и польнью»<sup>135</sup>. Другие слова, стянутые к отрицательному полюсу, таковы: «коварство», «вражда», «желание убить», «отравить», «ненависть».

На другом полюсе – самохарактеристики: «возымеv еще более лестное мнение о своих способностях», «преемник нашего магистра в парижской школе сам предложил мне свое место, чтобы поучиться у меня», «считая себя единственным сохранившимся в мире философом».

Страницы «Истории» пестрят подобными выражениями самохвальства, равно как самоуничужения и покаянных слов: «полностью трудился в гордыне и неге», «фортуна, теща мои дурные наклонности», «я стал ослаблять бразды, сдерживающие мои страсти», «чем больше сладострастие охватывало меня, тем менее я мог быть доступен для философии и оказать помощь школе», «я не был изобретателем, а только чтецом». Никоим образом, судя по «Истории» не был Абеляр погружен душою в молчание, приличествующее монаху. Ум его был резок, суждения решительны. Ни один магистр его времени, попадавший в поле его зрения, не сумел избежать его зачастую нелестного приговора.

Подобная поляризация ситуаций, в результате которой реальная действительность кажется, по выражению Й.Хейзинги, «стоящей на котурнах», отражала – в лице Абеяра – общий напряженный пафос средневекового мировидения: в нем всё, в том числе сама фигура Абеяра, должно тяготеть к образцовости.

Обучение его «ясно», «блестяще». Он обладал «приятностью наружности», его работоспособность поражала современников. Петр Благодетельный, аббат Клунийского монастыря, где умер Абеляр, писал Элоизе после его смерти: «Он был неприсотлив в еде, питье и к заботам телесным. Я не говорю об излишествах, но он отклонял многое из необходимого, кроме самого насущного, подкрепляя сие словом и делом. Чтение его было непрерывным, речь изобильной, молчание долговечным. Он всегда упражнялся в том, чтобы, созерцая, обдумывать слова (*verbum meditari*). На эти слова обратил внимание Томас, говоря о медитативной диалектике. – *С.Н.*). Широкообразованный, он беспрерывно наставлял слушателей и научал их. Таким был он с нами, муж простой и честный, богобоязненный, бегущий зла, посвятивший Богу последние дни жизни своей за-ради умиротворения своего»<sup>136</sup>.

Сколько оговорок в этой эклоге! Молчаливый, но рекущий изобильно, медитирующий и обучающий. Посвятил Богу последние дни, хотя монашествовал к тому времени почти два десятка лет. Об авторе «Да и Нет» иначе, как через «да» и «нет» не скажешь. О нем всё говорит как о человеке, который всё делал слишком.

<sup>135</sup> Первое письмо Элоизы. С. 63.

<sup>136</sup> *Petrus Venerabilis. Epistolae* // MPL. Т. 189. Col. 351–352.

Слишком знаменитый, слишком ученый, слишком скромный, монах и светский магистр, единственный философ – здесь дело не в пропасти между гордыней и смирением, а в «слишком». Это «слишком» проходит через всю Абелярову жизнь, делая его святым или еретиком. Для святости не хватало смирения, для ереси – фанатизма, ибо еретиком он был не вполне полноценным – осужден поместными соборами с правом апелляции. Он стал *образцом интеллектуала*.

Вполне естественно, что биографы высказывали в адрес такого «двусмысленного» человека взаимоисключающие утверждения. Почитатели Абеляра восторгались обширностью его познаний. Грамматик, ритор, поэт, музыкант, философ, теолог. Активно участвовавший в событиях своего времени, ортодокс и скептик, светский магистр и монах, математик, астроном, даже юрист. И все это в одном человеке. Знал к тому же пять или шесть языков, священную и мирскую истории, одним из первых написал автобиографию.

В таких восторгах составлялось очередное – с установкой на образцовость – житие<sup>137</sup>. Ведь даже когда чрезмерная патетика сменялась у исследователей (равно как и у современников Абеляра) раздражением, а неумность восхвалений трезвым изучением его трудов, то отрицались именно те характеристики, что были даны Абеляру его поклонниками. И тогда оказывалось, что Абеляров трактат по грамматике исчез; его стиль был ясен, но не элегантен; в латинском языке больше огрехов, чем достоинств; он был ловким, но вряд ли талантливым версификатором; в речах отличался основательностью, но не искусностью; в диалектике, мастером которой, безусловно, был, страдал многословием, а спорил не столько из любви к истине, сколько ради победы; в теологии не столь сведущ, сколь самонадеян; из языков хорошо владел латынью, французским и нижнебретонским, по-гречески едва понимал, в еврейском не слишком разбирался; математику и астрономию знал в рамках квадривия; а что касается юридической практики, то здесь и вовсе случился конфуз: некоего Байара приняли за Абеляра<sup>138</sup>.

Но такое сопряжение взаимоисключающих характеристик не есть ли общее содержание личности XII в.? Что было в его «Истории...» такого, что делало его фигуру мало что выступающей «за ошейник текста», но всюду чувствующей себя неуютно? Похожа ли его «История бедствий» на какие-либо жанры средневековой словесности? Например, как мы предположили, на житие?

И да, и нет. Похожа, поскольку это рассказ о «страстях» (страданиях) вполне конкретного человека. Не похожа, поскольку житие ведет речь о жизни святой и уже свершившейся. Впрочем, как мы выше видели, об

<sup>137</sup> См.: *Неретина С.С.* Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности. С. 145, 146; ср.: *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. С. 261.

<sup>138</sup> MPL. T. 178. Col. 37–38, 49–52.

Абеляре складывается «мирское житие», легенда, что, скорее всего, не меньше, поскольку он оказывается связанным с *устным*, гораздо более сильным, чем писанное, творчеством.

Может быть, «История» все же исповедь? Выше я приводила основания для того, почему это не исповедь, а скорее житейское переложение теоретических обоснований этических проблем определения поступка и намерения, осознанного согласия воли на поступок, что для философа означало неотделимость жизненных перипетий от его бытия философом.

Трагедия осклопления казалась ему столь мучительной, что в «Истории бедствий» он рассматривает ее исключительно негативно, приводя доводы из Ветхого Завета, забыв про Новый, где говорится о скопцах для небесного Царства (Мф. 19; 12). Абеляр пишет о страхе перед общественным мнением («мой величайших позор», «с каким лицом я покажусь публично», «стыд», «срам», «унижение»), полагая свершившееся справедливым возмездием. И, хотя, как он сам полагал, это и есть то самое благо, о котором было сказано выше при сравнении примера Абеляра с примером из жизни папы Иоанна Павла II, все события окутаны вражеской атмосферой, недоброжелательством. Абеляру казалось, что его противники ежечасно были готовы его изувечить, сослать, уничтожить книги и саму жизнь. Он воистину переносил (пусть даже в воображении) адовы муки. Образ Страстотерпца (так представлял себе героя Средневековья Библер) в «Истории бедствий», каковым, несомненно, считал себя Абеляр, вступает в соперничество с образом любовника, воспитанного на книгах Овидия. Его возлюбленная жена Элоиза, понимая, что он всерьез претерпел страсти, сама не подчиняет свою любовь любви к Богу – она их если не уравнивает, то свою любовь к Петру считает высшей, любовь как нечто всеобщее являет себя в любви земной к конкретному мужу. «Ты мой Бог, Элоим <...> ты – единственный обладатель как моего тела, так и моей души <...> Даже и теперь если она не с тобой, то ее нет нигде: поистине без тебя моя душа никак существовать не может <...> Бог свидетель, что я всю мою жизнь больше боялась оскорбить тебя, нежели Бога, и больше стремлюсь угодить тебе, чем Ему»<sup>139</sup>.

Абеляр умиряет эту страсть (и при учете его беды-осклопления это вполне понятно). «При сем я особенно позаботился послать тебе псалтырь <...> По псалтырю твою, конечно, сможешь непрерывно возносить Господу жертву молитв твоих за великие и многие наши прегрешения <...>»<sup>140</sup> Она ему – о нем. Он ей – о себе. Она ему: «О любимейший мой». Он – о любви к Богу. «Ведь Господь Бог, Отец наш, больше любит сынов своих, чем царь Давид возлюбил молившую его женщину»<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> Первое письмо Элоизы Абеляру // *Петр Абеляр. История моих бедствий*. М., 1958. С. 67, 71, 87.

<sup>140</sup> Первое письмо Абеляра Элоизе // Там же. С. 72–73.

<sup>141</sup> Там же. С. 74.



Создается впечатление – на основании *ритмов* Переписки Абеяра и Элоизы (страстей, перемежаемых холодноватым остранением), – что Переписка есть *единое произведение, двусмысленное и по методу демонстративное (как «Да и Нет»)*. В методе обнаруживаются процедуры медитативной диалектики. Устами Абеяра речь ведется о том, каким быть монаху. Устами Элоизы – каким быть мирянину. Два предельные состояния христианина, чреватые друг другом: не хотели быть монахами, а случай заставил.

Перечисляя характеристики Абеяра: умение любить, умение вести беседу, ученость, Элоиза, помимо философского таланта, называет еще два: поэта и певца. «Этими качествами, насколько нам известно, другие философы вовсе не обладали»<sup>142</sup>. Но эти два таланта лишь подчеркивают особость его разума: *поэтический разум, фундированный философским, вместе составляют «храм пребывающего в нем святого Духа»*. Обыденный ум понимает мирскую жизнь буквально. Мистически организованный – как благодатную. Потому он не случайно посвятил видимый храм Св. Духу, тому лицу Троицы, коему «достоиннее, чем любому из других Лиц, нужно предназначать храм, если внимательнее поразмышлять над апостольским авторитетом и действием самого Духа»<sup>143</sup>.

Думаю, что жанр «Истории» одним словом не объяснить, да и не стоит этого делать. «Жанр» давно был определен Псевдо-Дионисием Ареопагитом. «История» это *и плач, и утешительный жанр (жанр консоляций), и историческое произведение, и исповедь, и житие*. Но ее можно рассматривать с позиции любой из перечисленных позиций. В таком случае она предстает как *или история, или плач, или утешение, или исповедь, или житие*. Все эти позиции просвечивают сквозь одну, как одна речь сквозь другую. И в таком случае это произведение *не история (если все возможности просматриваются сквозь плач), не консоляция, не исповедь, не житие*. Катафатическое определение требует апофатического. Понимание же бесконечности познания (последнее знание только у Бога) породило важную стилистическую особенность произведений магистра Петра: они все, даже внешне завершенные, оставляют впечатление неоконченности, отрывочности, возможности переделки, включаемости в качестве части в другие. Процеживаясь через сознание смертного, несчастного, требующего утешения *конкретного* индивида, продумываемое преобразуется в произведение, в мой и только мой концепт, то есть в мой опыт уникального, которому «Бог свидетель» и которое вполне можно назвать *Книгой интеллектуала*.

<sup>142</sup> Первое письмо Элоизы. С. 69.

<sup>143</sup> *Петр Абеяр*. История моих бедствий. М., 1959. С. 69.



В XII в. сложился новый тип человека – интеллектуал, который обеспечивал себя не сеньориальными поборами, торговлей или физическим трудом, но работой собственной головы. Об интеллектуале много писали Ж.Легоф, А. де Либера, но этот человеческий статус, взявший себе в поводыри мистически (на постижение Слова) ориентированный разум, отсутствовал во времена Августина. Такой разум спровоцировал один из важнейших схоластических приемов – диспут, который проник во все познавательные сферы и определил субъект-субъектные, речевые, концептуальные отношения. Определение человека у Абеяра начинает включать в себя эту речистость, эксплицирующую веру «с помощью подобий, идущих от человеческого разума, и я составил некий трактат по теологии “О Божественном единстве и троичности” для наших школяров, которые нуждались в человеческих и философских доводах, и эти доводы требовали понимания больше, чем они могли выразить. Они говорили, что произнесение слов, за которыми не следовало бы понимания, излишне, что нельзя верить в нечто, если прежде не понять»<sup>144</sup>. «Понять», «выразить-высказать» и «верить», на его взгляд, должны существовать вместе.

Мы вновь, казалось бы, вернулись к идее понимания и речевого высказывания. На деле мы никуда не возвращались, мы разными способами говорили именно о понимании и речи, а также о том, как возникает личность-персона.

Ясно, что понимание здесь не объяснение, что оно пробивается к каким-то возможностям, которые как раз и ухватываются концептом, который, в отличие от понятия, не уничтожает характера возможности, но осуществляет даже не их перебор, а понимает самого себя, свою самость, как эти возможности. Речь в таком случае всегда открыта и, хотя грамматически замкнута (язык говорящего должен успокоиться), по смыслу разомкнута, что создает возможность и для комментария, выражающего то, что стоит «за» понимаемым. Это предположимое непременно выражается в высказывании, *enuntiatio*, в основании которого лежит идея понимания «сейчас» – «*nunc*» или «теперь», явления смысла в том виде, в каком он является «сейчас». Высказывание обнаруживает не целый смысл, но то, что он *есть*, оно суживает зрение на его явлении, что опять же создает возможность для определения. В этом смысл и речи Абеяра о себе самом, высвечивающей его бытие, не ничтожное, а сущее, на что он может рассчитывать. Это выявляет онтологическое происхождение высказывания, если вообще требуется понимание чего бы то ни было и его истолкование. «История»

<sup>144</sup> *Петр Абеяра. История моих бедствий // Петр Абеяра. Теологические трактаты. С. 102–103.*

Абеляра – это структурно выстроенный показ, *как* именно (через речь, предполагающую слышание и молчание) осуществляется его собственное специфическое бытие: как некий синтез и как некое отдельное. В известном смысле «История» Абеляра есть первое произведение не столько автобиографии (хотя без констатации этого не обойтись), сколько постоянно разворачивающегося бытия, обладающего специфическим способом (*как*) этого говорящего разворачивания. Можно не называть это личностью, тем более звучащей персоной, но нельзя не заметить путеводности речи как творящей судьбу вот этого, страшящегося, уличающего кого-то в своих бедах человека, понимающего не случайность своей судьбы, рисуемой его собственной речью. Но можно именно это и назвать личностью, а не индивидуальную причащенность к всеобщему, в которой все равно не разобраться, почему это она причащается, что заставило ее причащаться в течение тысячелетий. Что за безвольность такая в мире, провозгласившем свободу воли? Личность и есть то, что эту свободу осуществляет.

А.Я.Гуревич, однако, написал: «Перед нами – “автобиография”» великого интеллектуала, но не интеллектуальная автобиография»<sup>145</sup>. Доказательством является утверждение, что Абеляр якобы подробно говорит о собственном философском призвании, а не о тех, с кем он обсуждал свои идеи. Но, во-первых, это неверно: в книге герой – не только Абеляр, но его ученики, его школа, о которой он пишет много и говорит о себе и учениках «мы». Я не думаю, что пишущий автобиографию человек даже сейчас будет вспоминать о множестве людей. А во-вторых, и это важнее, чтобы утверждать интеллектуальность биографии, вовсе не обязательно перечислять друзей, можно показать, как эта «интеллектуальность», знание и любовь к нему проявляется сквозь чувства и ощущения. И этот показ Абеляра осуществляет вполне сознательно. Если же под интеллектуальной биографией понимать последовательность появления «мыслей о», то это скорее онтология или гносеология.

В последнем, практически предсмертном письме Элоизе, написанном в 1140 г. и известном под именем «Отречение», прекрасно обозначается и роль медитативной диалектики, и цель разума: освобождение от наслоений, возникающих на пути к чистой вере. «Элоиза, сестра моя, столь близкая в миру, но ставшая еще дороже во Иисусе Христе! Своенравные отступники, для которых мудрость – нечто вро-

<sup>145</sup> Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 274. При этом он, по-видимому, считает только М.М.Маклолина сторонником того, что перед нами интеллектуальная биография (*McLaughlin M.M. Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of his «Story of Calamities» // Speculum. 1967. Vol. XLFI. № 3. P. 463–488*).

де притона, признали, что я великий логик, однако основательно заблуждавшийся в толковании слов св. Павла. Они признают тонкость моего ума, но сомневаются в чистоте моей христианской веры. Я не хочу быть вторым Аристотелем, если это значит, что я должен отделить себя от Христа <...> Я слишком люблю Его, царствующего одесную Отца. Я обнимаю Его руками веры <...> Я опираюсь сознанием своим о скалу, где Христос поставил свою церковь <...> Я верую в Отца и Сына и Святого Духа»<sup>146</sup>.

А.Я.Гуревич процитировал в книге этот мой перевод, хотя все равно утверждает «неискренность Абеляра»<sup>147</sup>, о котором его злейший враг, Бернард Клервоский писал: «Это человек, сам с собой не сходственный, внутри Ирод, снаружи Иоанн; весь он двусмыслен, и нет в нем ничего от монаха, кроме звания и одеянья»<sup>148</sup>. Неудивительно, что прозорливый Бернард, обладая созерцательным умом, обнаружил ту самую двусмысленность, о которой мы говорили выше и которая, однако и особенно в связи с данным случаем, может быть применима к *любому* человеку, которому дается характеристика и к которому не испытываешь симпатий, скорее, как в данном случае, злобу. Но зачем Абеляр «Историю»-то свою писал? Не для того же, чтобы кого-то обучить лжи? Эпистоле же «Отречение» присуща именно чистая искренность, спокойствие духа («не хочу быть вторым Аристотелем, если...»), основанное на четком сознании существования опоры, поддерживающей его: не признав себя виновным на Сансском соборе 1140 г., он решил апеллировать к папе Иннокентию III (хотя апелляция успеха не имела).

\* \* \*

Несколько строк в заключение.

В «Истории бедствий» мы не обнаружим ничего из мира вещей, быта или природы. Есть только дух человека и его производные: добро, любовь, благожелательность (вопреки мнению А.Я.Гуревича, считавшего, что Абеляр не пишет о друзьях, с которыми он обсуждал свои идеи, Абеляр пишет о епископе Шартрском, графе Теобальде, на земле которого был построен Параклет, о Террике, заступничество которого на Суассонском соборе его порадовало, наконец, о своих учениках), коварство, зависть, ненависть. Даже там, где Абеляр упоминает вещи: соломенные хижины, сложенные учениками возле выстроенного им

<sup>146</sup> MPL. T. 178. Col. 375–378.

<sup>147</sup> Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 274.

<sup>148</sup> Там же. С. 280.

Параклета, хлебные травы, сухой хлеб, которым они питались, ложе из сена – он на деле описывает условия бытования духа – намек на первохристианскую жизнь Муки его души – его личное дело, и единственно достойна вещь – отношения души с истиной. Основываясь на этой максиме, Абельяр формирует свое правило интеллектуала: бедствие – и способ его преодоления: «Праведника не опечалит ничто случившее с ним». Так что «Историю» можно назвать «Историей моих бедствий, но не печалей».

## Содержание

Первое письмо, написанное другу, которое есть история бедствий Абеяра .....	3
Глава I. О месте рождения Петра Абеяра и о его родителях .....	3
Глава II. О преследовании его магистром Гиллельмом. О его руководстве [школами] в Мелидуне, Корболии и Паризии. О его возвращении из города Паризия в Мелидун, возвращении на холм св. Геновефы и возвращении на родину .....	5
Глава III. Как Абеяр пришел к магистру Ансельму Лаудунскому .....	10
Глава IV. О преследовании его магистром Ансельмом .....	12
Глава V. Как, вернувшись в Паризий, Абеяр завершил свои глоссы, которые начал читать лаудунцам .....	13
Глава VI. Как, оскользнувшись в любви к Элоизе, он был ранен как умственно, так и телесно .....	14
Глава VII. Отговоры упомянутой девицы от брака. Однако он взял ее в жены .....	18
Глава VIII. О плотских страданиях Абеяра. Он стал монахом в монастыре св. Дионисия, а Элоиза приняла постриг в Аргентеоле .....	25
Глава IX. О его книге по теологии и о преследовании, которое он претерпел от школьных товарищей .....	28
Глава X. О сожжении самой книги. О преследовании его аббатом и братьями .....	34
Глава XI .....	40
Глава XII. О преследовании его некоторыми «новыми» апостолами .....	44
Глава XIII. Об аббатстве, в которое Абеяр был принят, и о преследовании его как сынами, то есть монахами, так и владыкой .....	45
Глава XIV. О порицании бесстыдства .....	49
Глава XV .....	53
<i>Светлана Неретина. Петр Абеяр и персона</i> .....	57

Научное издание

**Петр Абеляр**  
**История моих бедствий**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 20.10.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 8,00. Уч.-изд. л. 7,54. Тираж 500 экз. Заказ № 035.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## Издания, готовящиеся к печати

1. **Девяткин Л.Ю. Трехзначные семантики для классической логики высказываний [Текст] / Л.Ю. Девяткин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 108 с. ; 17 см. – Библиогр: с. 107–108. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0203-4.**

Монография посвящена исследованию свойств трехзначных семантик для классической логики высказываний. Автором полностью описан трехзначных импликативно-негативных характеристических матриц для классической логики высказываний. Построена классификация подобных матриц с одним выделенным значением на основе функциональных свойств их базовых операций. Также исследованы матрицы с классическим классом законов, но неклассическим отношением логического следования. Показано, что отдельные важные свойства классической логики высказываний имеют место только при семантике с двумя истинностными значениями.

2. **Знание как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.**

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

3. **Наука и социальные технологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0200-3.**

Сборник включает серию статей, каждая из которых встраивает понятие социальных технологий в свой собственный оригинальный контекст, задавая, таким образом, все новые определения социальных технологий (дискурс-технологии, мягкие и жесткие социальные технологии, технологии конструирования субъекта и т. д.). Несмотря на разнообразие точек зрения на данную проблему, авторы единогласно увязывают ее с темой управления и власти. Коммуникативная и ме-

дийная, языковая, научная среды предстают в результате как основа властных и управленческих процессов, а значительная часть современных общественных отношений – как взаимодействие и столкновение бесчисленных социальных технологий.

- 4. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. М.С. Киселева. – М. : ИФРАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0199-0.**

Пятый выпуск сборника посвящен различным аспектам коммуникативной деятельности. Более чем столетняя история изучения коммуникативных процессов в человеческих сообществах объясняет обращение к философским и методологическим проблемам, формирующим коммуникативную предметность. Исследование социальных и политических контактов на разных уровнях социальной организации (государство, нация, этнические общности, и т. д.) значимо для понимания коммуникаций в современном социуме. Кросс-культурные коммуникации в историческом аспекте, а также новые коммуникативные реальности – расширяющееся пространство интернета исследуются в самостоятельных разделах сборника. Существенно, что в поле зрения исследователей всегда фокусируется человек в его разнообразных коммуникативных связях.

Статьи сборника представляют интерес для научного сообщества, аспирантов и студентов, а также могут иметь значение для социальных, политических и информационных практик в современном обществе.