

**ИНДИВИДУАЛИЗМ И ТЕКСТУАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ  
В СРЕДНИЕ ВЕКА:  
«ИСТОРИЯ МОИХ БЕДСТВИЙ» ПЕТРА АБЕЛЯРА**

Ноткер Зайка во второй главе «Деяний Карла», рассказывая о встрече Карла Великого со своим внуком, будущим королем Людовиком Немцким, вкладывает в уста императора фразу: «Если этот мальчишка выживет, он будет великим<sup>1</sup>». Однако автор сразу же оговаривается: «Эти слова мы позаимствовали из жития Св. Амвросия, ибо то, что сказал Карл, нельзя точно перевести на латынь»<sup>2</sup>. Итак, если цитата из классического источника подходит к ситуации, для Ноткера нет никакого резона не включить ее в текст: то, что сказал Карл на самом деле<sup>3</sup>, уже не столь важно. Для письменного текста важна отшлифованная фраза, такая, например, как фраза Павлина, биографа Св. Амвросия, более того, она как нельзя лучше подходит к ситуации. Если бы, думает Ноткер, Карл знал это изречение, он бы обязательно употребил его, значит, не погрешив против истины, можно сказать, что именно его он и употребил.

Проанализировав этот пассаж биографа Карла Великого, М. Иннес справедливо заключает, что «концепция истинности текста у Ноткера основана на соответствии событий, о которых он говорит, текстуальным моделям, существующим в памяти автора»<sup>4</sup>. Подобная приверженность к сложившимся текстуальным моделям характерна для всей средневековой литературы. И если от автора к автору варьируется последовательность в применении этих моделей, подчас они комбинируются, то остается открытым самый важный вопрос: каким образом в каждом конкретном случае средневековый автор выбирает ту или иную конструкцию для формирования своего текста? В какой степени этот процесс осознается? Как он зависит от личности автора?

Говоря об индивидуальности в Средние века, невозможно пройти мимо труда «Истории моих бедствий»<sup>5</sup> — автобиографии французского теолога<sup>6</sup> и философа Петра Абеляра (1079–1142). Это произведение Г. П. Федотов справедливо назвал «взрывом личного сознания в самой глубине Средневековья»<sup>7</sup>. Безусловно, «История» — это текст человека с четким сознанием собственной личности. Однако этот индивидуализм

довольно своеобразен. Например, характерно то, что Абеляр практически ничего не рассказывает о своем окружении. А. Я. Гуревич отмечал, что на протяжении всей «Истории моих бедствий» автор ничего не сообщает о своих близких, друзьях или соратниках<sup>8</sup>, за исключением Элоизы, небольшого рассказа о семье, из которой вышел философ, и краткого упоминания о рождении сына Астролябия. Других сведений о близких людях в жизнеописании мы не находим<sup>9</sup>. Кроме того, Абеляр в своей автобиографии, судя по всему, полностью игнорирует события общественной жизни, в которых не принимает непосредственного участия. Яркий пример приводит Г. П. Федотов: «Абеляр прибыл в город Лан, еще взволнованный недавней гражданской войной. Вслед за убийством своего епископа в 1112 г., Лан, после отчаянного сопротивления, был взят королевской армией. Провозглашенная коммуна погибла в крови. Абеляр ни словом не заикнулся об этих событиях»<sup>10</sup>. Если бы такое пренебрежение ко всем мирским событиям являлось последовательной позицией, можно было бы говорить о своеобразном «презрении к миру»<sup>11</sup>, но значительное количество описаний по сути мелочной борьбы Абеляра в среде магистров позволяет, по мнению Г. П. Федотова, скорее предполагать ярко выраженный авторский эгоцентризм.

Примечательно, однако, и то, что в своем распространенном рассказе о борьбе философских школ во времена своей молодости<sup>12</sup> Абеляр не останавливается ни на секунду, чтобы описать убеждения своих оппонентов. Идеи Гийома из Шампо и Ансельма Ланского Абеляр представляет как не имеющие никакой философской ценности. Между тем, как известно, оба этих философа были оригинальными мыслителями<sup>13</sup>. Так, позиция Гийома из Шампо, реалиста и первого диалектика своей эпохи, в вопросе об универсалиях может выглядеть абсурдно с точки зрения абеляровой логики, но в комплексе религиозно-мистических представлений философская позиция противника Абеляра вполне оправдана<sup>14</sup>. Обратим внимание на то, что Гийом де Шампо вел активную социальную жизнь. Именно он рукоположил в епископы будущего главного врага Абеляра — Св. Бернара Клервоского. Об Ансельме Ланском, учителе и Абеляра, и Гийома из Шампо, мы знаем немного. Однако оценка его современниками была высокой: Гвиберт Ножанский называет Ансельма «светочем всей Франции и латинской церкви»<sup>15</sup>. Именно школа Ансельма оставила нам первый образец библейских глосс (*Glose ordinaire*; сам Ансельм, по всей видимости, составил *Glose interlinéaire*)<sup>16</sup>. По всей

видимости, библеистская работа и самого Абеяра «Sic et Non» («Да и нет») основанная на сопоставлении пассажей Писания, противоречащих друг другу, в значительной степени базируется на результатах работы ланской школы.

Отметим, что при тяготении Абеяра к экзегетике, учениям Оригена и Иеронима сам факт наличия трактата такого типа как «Да и нет» показывает, что Абеяр понимал экзегетику больше как риторическое упражнение, нежели как попытку вскрыть истинный смысл слова Божия. Упрёк Бернара Клервоского в том, что философ пытался «разумом проникнуть в святая святых»<sup>17</sup>, скорее относится именно к этому смешиванию богословия и риторики, а не к экзегетике или логике, как, например, у Ансельма Кентерберийского, которые никогда не вызывали у Бернара нареканий.

Но если текст Абеяра умалчивает об истинном положении вещей, значит ли это, что об этом молчит сам автор? Абсурдный на первый взгляд вопрос приобретает смысл, если мы вспомним, что для бретонского философа устная и письменная речь различались уже в силу того, что для них использовались разные языки и разные кодификационные системы: К XII в. во Франции складывается дуализм народной речи и устной культуры, с одной стороны, и клерикальной письменной культуры, с другой (А. Я. Гуревич удачно называет эту позицию «противостоянием *litterati* и *illitterati*»): так, в «Мистерии об Адаме» (*Jeu d'Adam*), записанной в конце XII в., реплики персонажей произносятся на народном языке, тогда как сценарные комментарии написаны на латыни (постановку должны были исполнять грамотные клирики для не знающей латынь толпы)<sup>18</sup>.

«Язык — не естественное образование, а форма кодификации», — считает Р. Уильямс<sup>19</sup>. Габриэлла Шпигель, приводящая эту цитату в своей статье «История, историзм и социальная логика текста в Средние века», развивает мысль: «Язык (пред-)существует в форме доступных кодов, откуда следует, что создание осмысленного текста есть работа по связыванию знаков друг с другом таким образом, каким это определено внутренней системой кода, т. е. сосюрским *langue*»<sup>20</sup>. Этот элегантный частный случай гипотезы Сэпира-Уорфа безусловно применим к двойственной языковой ситуации Франции XII в. Несмотря на то, что мы не можем количественно измерить уровень «кодификации» в тексте, очевидно, что в культуре, представители которой общались друг с дру-



гом на латыни, он был значительно выше, чем в народной культуре или устном общении современников.

Может быть, выбор Абеляром сюжетов, которые его волновали, имеет своей причиной не равнодушие и эгоцентризм автора, а жесткие рамки, которые ставит кодификационная система средневекового письменного текста? Ответить на этот вопрос мы можем, проанализировав не только то, о чем молчит Абеляр, но и то, о чем он говорит в своем тексте и какие текстуальные модели он употребляет.

Легче всего проследить в «Истории моих бедствий» отсылки к классической традиции. Классическое образование Абеляра было довольно обычным для своего времени: создание новой системы обучения и общий подъем образованности в VIII – начале IX в. заложили основы культуры, первоосновой которой было чтение античных авторов. Жак ле Гофф справедливо отмечает, что реформа образования, прошедшая под эгидой Карла Великого, смогла сделать базовое обучение более глубоким и более приспособленным для общественных нужд только за счет сокращения общего числа *litterati* (например, было отменено начальное образование при бенедиктинских монастырях)<sup>21</sup>. В силу этого процесса, а также ввиду ограниченного количества рукописей, круг читаемых авторов был довольно узок. К XI в. в него входили в первую очередь Вергилий, Гораций, Овидий и Цицерон.

В тексте «Истории моих бедствий» упоминания античных авторов распределяются следующим образом: трижды Абеляр цитирует Овидия, дважды Лукана, по одному разу Сенеку, Горация и Ювенала. Любимый автор Абеляра — Овидий. Скорее всего, именно из-за созвучия с Овидием в текст философа попадает и строчка Горация, ср.: «Высшее — зависти цель. // Бурям открыты вершины»<sup>22</sup> и «Разит молния высочайшие горы»<sup>23</sup>. Именно словами Овидия Абеляр говорит о своей славе и успехах на стезе догматических споров. По всей видимости, текст Назона для философа наиболее ярко отражает драматическое изменение в его собственном положении: ведь Абеляр, пишущий свою автобиографию, в каком-то смысле чувствует себя автором «Элегий с Понта». Монахи-бретонцы монастыря Гильдазия Рюисского, в котором Абеляр был аббатом, вызывали у Абеляра презрение своей дикостью и необразованностью, и философ, сам бретонец, но не знавший языка области, в которой находился его монастырь, имел полное основание вслед за Овидием воскликнуть: «здесь я варвар, ибо никто меня не понимает».

Упоминание «Писем к Луциллию» Сенеки выглядит достаточно уместным в «утешительном письме к другу». В то же время, упоминание Ювенала вполне маргинально и объяснимо, скорее всего, созвучием с личными убеждениями Абеляра и его своего рода мизогинией (ср. общий тон «Письма к сыну Астролябию»).

Лукана Абеляр цитирует один раз для описания Ансельма Ланского; а затем, в сцене пострижения Элоизы, сравнивает ее с лукановской Корнелией. Судя по некоторым соответствующим моментам из переписки Абеляра и Элоизы, последняя идентифицирует себя именно с этой героиней. Так как известно, что образование Элоизы было более полным, чем у ее возлюбленного (Абеляр, например, не знал греческого и иврита), можно предположить, что эта литературная самоидентификация сформирована самой Элоизой, а не под влиянием Абеляра.

Говоря об античных авторах, важно отметить странное сходство между судьбами всех личностей, которых Абеляр включает в свой текст. Каждый из персонажей, в расцвете жизни осиянный лучами славы, печально окончил жизнь. Сенека и Лукан, родственники, как известно, совершили самоубийство по приказу Нерона. Овидий умер в ссылке на Понте. Само настроение этих судеб тесно перекликается с жизнью Абеляра; и вполне возможно, что рассказ «Истории моих бедствий» в каком-то смысле построен по модели жизни античных кумиров философа.

Не менее важную роль, чем сочинения античных авторов, для Абеляра имели тексты раннехристианских мыслителей. Здесь мы присоединимся к А. Я. Гуревичу, считающему, что «свою борьбу с враждебными ему богословами и иерархами церкви Абеляр... осознавал... в категориях агиографии»<sup>24</sup>. Одним из главных авторитетов для Абеляра является раннехристианский мыслитель Ориген. Абеляр называет Оригена не иначе как «величайшим из всех христианских философов». Это утверждение довольно странно, если брать во внимание только доктринальные убеждения Абеляра — пересечения его философии с Оригеном мы не наблюдаем. Так, например, Ориген полагал, что в «Библии нет ничего незначительного, сказанного напрасно»<sup>25</sup>. Противоречия в тексте Святого Писания объяснялись александрийским философом с помощью экзегетических толкований. Абеляр, в то же время, не делает попытки разрешить противоречия Библии с помощью каких-либо толкований, ограничиваясь простой их констатацией («Sic et non»). Однако несомненно, что особое отношение Абеляра к Оригену вызвано определенным

пересечением личных судеб двух философов. Ориген, «добровольный скопец, мог утешать Абеяра в его физическом унижении», — пишет Г. П. Федотов<sup>26</sup>.

Еще один автор, которого Абеяра постоянно цитирует — блаженный Иероним<sup>27</sup>. Иероним, один из Учителей церкви, более всего известен как переводчик Библии на латинский язык («Вульгата»). Значительную часть своей жизни он жил как анахорет в пустынях Палестины. Когда аскетизм монаха вызвал сильное раздражение среди других деятелей церкви, Иероним был обвинен в недозволенных отношениях с одной из своих учениц и вынужден отказаться от поста римского епископа. Нетрудно заметить, что в похожей ситуации находился и П. Абеяра. Несмотря на то, что физическое состояние Абеяра (как это и предсказывал в своем письме Фулькон Дёйльский) делало абсурдным обвинение к недозволенным отношениям с монахинями, тем не менее пребывание философа с инокинями, возглавляемыми Элоизой, считалось неподобающим. Из-за козней врагов, как считает сам Абеяра, ему и пришлось покинуть Параклет: «Из-за зависти (*invidia*) франков я был изгнан на запад подобно тому, как из-за зависти римлян Иероним был изгнан на восток»<sup>28</sup>. Абеяра и Иеронима объединяет также интерес к иудаизму.

С оглядкой на христианскую традицию выбрана и сама композиция «Истории моих бедствий». Удачный термин Л. М. Баткина, который очень точно называет автобиографию Абеяра «автоагиографией», позволяет сопоставить «Историю» с традиционными агиографиями. В типичной структуре жития время в тексте проходит с различной плотностью: история жизни святых до обращения изложена скороговоркой, за исключением тех моментов, которые непосредственно подводят их к обращению. Значительное место занимает описание греховной жизни до обращения. Момент обретения благодати — ключевой этап агиографии — он излагается наиболее подробно. В дальнейшем время снова ускоряется: подробно описываются искушения святого, его чудеса и чудесная смерть. Нетрудно заметить, что, за исключением чудес<sup>29</sup>, структура «Истории» прекрасно вписывается в данный шаблон<sup>30</sup>. Главных отличий здесь, конечно, два. Прежде всего, Абеяра — автор *Vita Abailardi*. «Это коренным образом изменяет ситуацию и придает повествованию сугубо субъективный характер», — считает А. Я. Гуревич<sup>31</sup>. Эта разница между «объективностью» биографа и «субъективностью» автобиографа важна и стилистически, и композиционно. Жанр жития крайне строг, и



агиограф вынужден подбирать только определенные события в каждую часть своего труда, оставляя, с одной стороны, попытки провести объективный анализ личности святого, и не имеющий возможности, с другой стороны, высказать свое личное отношение к нему, выбрать для повествования именно те деяния героя, которые наиболее интересны самому автобиографу. Абеляр лишен этих ограничений. Второе отличие: автобиография Абеяра не закончена, она обрывается *in medias res*, на cliffhanger'e. Удивительно, насколько верно «История» (равно как и переписка Абеяра и Элоизы, и все наследие Абеяра в целом) подтверждает слова учителя Абеяра, Росцелина, который завершает свое ядовитое письмо пассажем о несовершенстве, незавершенности автора и незаконченности текста<sup>32</sup>.

Многие отрывки из "Истории моих бедствий" строятся на транспозиции «зависть»—«слава»/«гордость», «*invidia*»—«*gloria*»/«*superbia*». Чем выше растет зависть врагов Абеяра, тем более это питает его гордость. Исследователи, справедливо отмечающие эти термины как ключевые в автобиографии Абеяра, воспринимают их преимущественно в мирском значении<sup>33</sup>. Однако следует помнить, что для средневекового человека они несли совсем другой смысл. В классификации смертных грехов Григория Великого гордость (Григорий I различает терминологически «*gloria*» и «*superbia*», а поздние авторы употребляют их как синонимы) и зависть (именно в таком порядке) являются самыми страшными грехами из тех, что может совершить человек<sup>34</sup>.

«История моих бедствий» обнаруживает «глубокую укорененность в воспитательной и религиозной традиции своего времени»<sup>35</sup>. Однако феномен личности Петра Абеяра в том, что она уникальна сочетанием таинственности («неоднозначности», как определил ее Бернар Клервоский<sup>36</sup>) и прозрачности психических механизмов. Текст «Истории моих бедствий» и то, что мы знаем о жизни философа, позволяет с высокой точностью идентифицировать, чем именно была обусловлена композиция его биографии, ее тон и терминология. Когда Абеяр выбирает для своего текста какой-либо знак или топос, для него важно не столько соответствие этого рождающегося текста исторической истине, сколько то, насколько эта текстуальная модель соответствует его индивидуальности. Однако этим проявление индивидуальности и ограничивается. В XII в. образованный автор мог иметь весьма богатый лексикон, но его «словарь» текстуальных моделей был сравнительно бедным. Если при-

нять за базовую единицу языка Средневековья не слово, а подобную матрицу текста, то нельзя не признать, что «в известной степени этот язык будет детерминировать не только то, как придется говорить его носителям, но и то, о чем они смогут говорить между собой. Чем более лимитирован такой язык, тем менее точно и достоверно делаемые на нем высказывания способны отразить многообразие исторических явлений»<sup>37</sup>. Ни в одном из своих произведений Петр Абеляр не выходит за пределы этих моделей, как, например, это делает его возлюбленная Элоиза, к которой в значительно большей степени, чем к философу, применима характеристика Г. П. Федотова о «взрыве личного сознания» в XII в.

Случай Петра Абеляра позволяет нам сделать определенные выводы о том, как именно осуществлялось авторское мышление в системе текстуальных моделей Средневековья. По всей видимости, впрочем, для самого философа этот механизм происходит на бессознательном уровне. Любопытно, что великий читатель Абеляра, первым оценивший по достоинству историю его злоключений, Франческо Петрарка<sup>38</sup>, открывает для себя текст Абеляра по тому же принципу, что и сам автор «Истории моих бедствий» — по принципу родства судеб. В рукописи автобиографии Абеляра, принадлежавшей поэту, напротив фразы о том, насколько ущерб, нанесенный клеветой доброму имени, мучительнее телесного увечья, Петрарка пишет на полях: «именно так», а когда Абеляр упоминает, что как-то вывалился из повозки и повредил себе шею, Петрарка комментирует: «и я ночью», имея в виду свое падение с лошади 23 февраля 1345 г.<sup>39</sup> Однако Петрарка уже осознает определенное «духовное родство» со своим предшественником<sup>40</sup>, и именно в силу этого его (опять же, вполне сознательно) поражает сходство эпизодов их жизненных путей. Стратегия автора XII в. в значительно меньшей степени предполагает текстуальное выражение индивидуального, чем во время Возрождения, когда индивидуальность становится тем краеугольным элементом, на котором строится текст. Абеляр же только «находит» подходящую текстуальную модель, и при этом индивидуальность автора и его личного опыта практически исчезает за стеной нарративных стратегий его предшественников.

---

<sup>1</sup> «Si vixerit puerulus iste, aliquid magni erit». Ср. Paulin. Vita S. Ambrosii: «Si vixerit infantulus, aliquid magni erit».



<sup>2</sup> *Notker. Gesta Karoli*, II, 10 (Ed. Haefele. P. 67). — Далее Ноткер объясняет, почему именно эта фраза подходит к ситуации.

<sup>3</sup> По данным Ноткера. Сам этот эпизод не имел места. Подробнее см.: *Innes M. Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society // Past and Present*. 1998. No. 158. P. 15. Footnote 32.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>5</sup> Само название «История моих бедствий» отечественная историография считает позднейшим. В. Кузен в своем издании Абеляра (*Petri Abaelardi Opera: 2 T. / Ed. V. Cousin. Paris, 1849.*) дает название как «Письмо I, история бедствий, написанная другу» («*Epistola I, quae est historia calamitatum ad amicum scripta*»). Согласно комментариям в том же томе, со ссылкой на Петрарку (*Vita Solitaria*, II) утверждается, что название «История моих бедствий» (у Петрарки без кавычек: *historia suarum calamitatum*) является авторским названием произведения (*Petri Abaelardi Opera. T. 1. P. 39*). В русском языке название закрепилось именно в такой форме. Подчас из этого делаются, пожалуй, чересчур далеко идущие выводы. А. Я. Гуревич, например, считает, что слово «моих» следует интерпретировать так, что «понятие *historia* «приватизировано» Абеляром» и что, даже несмотря на то, что название не принадлежит автору, «оно вполне адекватно содержанию этого сочинения» (*Гуревич А. Я. Абеляр: «Неукрощенный единорог» // Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005. С. 283*). Однако если переводить «*historia*» как «рассказ» (ср. «*de calamitatum mearum historia*»: *Petri Abaelardi Opera. T. 1. P. 36*), то ни о какой «приватизации» понятия «история», конечно, не может быть и речи.

<sup>6</sup> Именно П. Абеляр ввел термин «*theologia*» в современном смысле изучения и комментирования Св. Писания. Бернар Клервоский, главный методологический оппонент Абеляра, называет «Теологию» Абеляра «глупологией» (*stultologia*), см.: *Capitula haeresum Petri Abaelardi. Patrologia Latina / Ed. J.-P. Migne.* (далее — PL). P. T. 182, 1054.

<sup>7</sup> *Федотов Г. П. Абеляр // Федотов Г. П. Собр. соч.: В 12 т. М., 1996. Т. 1. С. 188.*

<sup>8</sup> *Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 271.*

<sup>9</sup> А. Я. Гуревич не без оснований сравнивает этот факт с демонстративным отказом заклятого врага Абеляра Бернара Клервоского скорбеть по своему умершему брату как проявления недопустимой для монаха «кровной привязанности» (*Указ. соч. С. 271*). Оба великих представителя европейской культуры XII в., должно быть, буквально понимали евангельские слова: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14:26).

<sup>10</sup> *Федотов Г. П. Указ. соч. С. 193.* — Н. А. Сидорова утверждает, что борьба горожан за свободу в Лане, напротив, «имела на Абеляра прямое влияние. Это

сказалось на его ироническом и крайне неуважительном отношении к видному католическому богослову Ансельму Ланскому, которого церковь выдвигала на ланское епископство», см.: Абеляр П. История моих бедствий. М., 1959. С. 185. Примеч. 5. — Этот аргумент выглядит неубедительным: маловероятно, чтобы на личное отношение Абеяра к Ансельму каким-то образом влияло общественное мнение.

<sup>11</sup> По крайней мере два известных средневековых теологических трактата носят название «О презрении к миру» (*De contemptu mundi*) — Бернара Клунийского и папы Иннокентия III. Однако сам термин введен, скорее всего, Евхерием, епископом лионским, в одноименном трактате (ок. 440).

<sup>12</sup> Абеляр П. История моих бедствий. С. 12–19.

<sup>13</sup> Значение философского вклада самого П. Абеяра имеет различные оценки. Например, еще Г. П. Федотов (1924) отмечал, что философская работа Абеяра «отрывочна, незакончена, неясна в своих очертаниях» (*Федотов Г. П. Указ. соч. С. 188*). Еще более радикальна в своей оценке С. С. Неретина: «Абеяров трактат по грамматике до нас не дошел, стиль его отличался ясностью, но не эlegantностью, в его латинском языке было много огрехов. Версификатором он был ловким, но не выдающимся, в речах отличался основательностью, но не искусностью, в диалектике, бесспорным мастером которой он был, страдал многословием и спорил скорее ради победы, а не ради истины, в теологических вопросах был слишком самонадеян, в истории не слишком ловок, едва понимал по-гречески и почти не разбирался в иврите» (*Неретина С. С. Концептуализм Абеяра. М., 1996. С. 20*).

<sup>14</sup> См., например, *Michaud E. Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIème siècle. Paris. 1867.*

<sup>15</sup> *De vita sua*, III, 3.

<sup>16</sup> *Féret P. La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres: Moyen âge. T. I. Paris, 1894. P. 31.*

<sup>17</sup> Например, *Er. CCCXXXI. PL 182.*

<sup>18</sup> Ср. подобный текстуальный дуализм в *Carmina Burana* (№ 185): «*Ich was ein chint so wolgetan // Virgo dum florebat*» и т. д. Носителями латинской культуры — *litterati* — здесь уже являются не клирики, а ваганты. Языковое разделение нужно анонимному автору песни для разделения смысла: строчки на средне-немецком совершенно невинны, тогда как латинский текст раскрывает обценный сюжет песни. У автора «Мистерии об Адаме», напротив, нет намерения скрывать латинский текст от зрителей; скорее, реплики персонажей написаны на народном языке в качестве «уступки» народной необразованности. Таким образом, восприятие латыни как живого языка, незнание которого — порок, пусть и простительный, меняется на отношение к латыни как языку «для посвященных» менее, чем за век.

<sup>19</sup> Цит. по: *Spiegel G. M. History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages // Speculum. Vol. 65. № 1. P. 61.*

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> *Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб., 2003. С. 9.*

<sup>22</sup> Ovid. Remed. amor. 369.

<sup>23</sup> Hor. Od. 10, 11–12.

<sup>24</sup> *Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 262.*

<sup>25</sup> См.: *Киреева М. В. Ориген и свт. Кирилл Александрийский: Толкования на Евангелие от Иоанна. СПб., 2006. С. 17.*

<sup>26</sup> *Федотов Г. П. Указ. соч. С. 221.*

<sup>27</sup> Там же. С. 222.

<sup>28</sup> Petri Abælardi Opera. P. 29. — В. А. Соколов переводит здесь «invidia» как «ненависть»: *Абеляр П. История моих бедствий. С. 50.*

<sup>29</sup> Ср., однако, такой пример: Абеляр, по собственным уверениям, уже в детстве поражал учителей своими знаниями. В христианской культуре данный топос однозначно ассоциируется с Христом: З. Косидовский со ссылкой на Х. Шенфильда убедительно показывает, что эта позднейшая история из жизни Христа написана по модели автобиографии Иосифа Флавия, см.: *Косидовский З. Сказания евангелистов. М., 1977. С. 59.*

<sup>30</sup> А. Я. Гуревич резюмирует это следующим образом: «Всячески акцентированный Абеляром его собственный греховный образ жизни до прозрения и искупления, которые последовали за перенесенными им физическими и нравственными муками и привели к его “обращению на путь истины”, есть не что иное, как использование традиционных тем агнографии» (*Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 263*).

<sup>31</sup> *Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 261.*

<sup>32</sup> Росцелин заканчивает свое письмо к Абеляру так: «Имена собственные имеют свойство терять значение, когда тому, что они означают, случается потерять свою целостность. Ведь дом, лишенный крыши и стен, называется не домом, а несовершенным домом. Раз ты лишился той части тела, которая делает человеком, то называешься ты теперь, значит, не Петром, а несовершенным Петром... Раз пишу я против несовершенного человека, то, пожалуй, оставлю и это свое письмо незаконченным» (*Picavet F. Roscelin, philosophe et théologien. Paris, 1896. P. 18*).

<sup>33</sup> См. например, *Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 265–266.*

<sup>34</sup> PL 76, 620 D ff.

<sup>35</sup> *Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 261.*

<sup>36</sup> Абеляр в представлении Бернара «intus Herodes, foris Ioannes, totus ambiguus», «внутри Ирод, снаружи Иоанн, весь он о двух сторонах (неоднозначный, двусмысленный)» (Ер. 193). Бернар цитирует здесь письмо Иеронима



(Ер. 125.18.3), где тот говорит о своем оппоненте, противнике аскетизма Иовиниане: «intus Nero, foris Cato, totus ambiguus», «внутри Нерон, снаружи Катон, весь он о двух сторонах».

<sup>37</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996. С. 11–12.

<sup>38</sup> До Петрарки личность Абеляра не привлекает большого внимания. Для Жана де Мёна имеет значение прежде всего история любви Абеляра и Элоизы: именно ей посвящены 174 стиха «Романа о Розе». Ни словом не упоминает об Абеляре Данте в «Божественной комедии», хотя, казалось бы, мимо этого явления сложно пройти. При этом в «Раю» проводником Данте на самые верхние ступени постижения Бога является главный противник Абеляра Св. Бернар Клервоский (Рай, XXXI сл.). Впрочем, П. Дронке небезосновательно заключает, что образ Франчески (Ад, V) мог быть основан на образе Элоизы. Исследователь также абсолютно верно замечает, что сцена, в которой Франческа и Паоло открывают друг другу свои чувства за чтением книги, абсолютно тождественна эпизоду из отношений Абеляра и Элоизы, см.: *Dronke P. Francesca and Héloïse: Comparative Literature. Vol. 27. No. 2. P. 113–135.*

<sup>39</sup> Баткин Л. М. Ради чего Абеляр написал автобиографию // Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000. С. 141.

<sup>40</sup> У обоих мыслителей схожи жизненные приоритеты: в числе самых важных — мирская слава и торжество собственного гения. В качестве маленького курьеза в теме духовного родства Абеляра и Петрарки можно упомянуть и то, что гуманист, согласно своему «Письму к потомству», отказался от плотской любви в возрасте 40 лет, т. е. как раз в том возрасте, когда возможности предаваться этому греху лишился, правда, не по своей воле, французский философ. В новейшей истории известный пример подобного «целомудрия» — Зигмунд Фрейд.

### Summary

Analyzing the text of Peter Abelard's "History of Calamities", the author attempts to show the role that textual models played in medieval literal culture. The author argues that the rigidness of these models means they were definitive for the structure of written text. Thus, the individuality of a medieval writer manifested itself most in the choice of a narrative strategy. The author describes some of the mechanisms that could take place in the writer's conscious or unconscious when facing such a choice.