

УДК 82.091

## Супружество и философия: личности Абеяра и Элоизы в зеркале матримониального кризиса XII века

**Арибжанова Дина Зинюровна**

Преподаватель,

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

119991, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, 1;

e-mail: elsinore@yandex.ru

### Аннотация

В статье на материале «Истории моих бедствий» Пьера Абеяра, а также его переписки с Элоизой анализируются изменения средневековой личности, связанные с антиматримониальным течением, получившим активное развитие в XII веке. На примере личностей Абеяра и Элоизы выявляются сдвиги в общественном сознании, парадоксальным образом придающие особую важность институту брака и вместе с тем наделяющие брачные отношения негативной коннотацией. Личности Абеяра и Элоизы интересны также в связи с тем, что средневековье породило новый класс – интеллектуалов, пребывающих в активном поиске своего места в обществе. Выдающаяся образованность обоих влюбленных дает возможность понять, каким образом происходила их самоидентификация в рамках дихотомии любовь-брак. Устанавливается также ведущая роль Элоизы в обобщении их совместного эмоционального опыта, ее рассуждения о браке и философии становятся важной частью саморефлексии Абеяра. Анализ письменного наследия Абеяра и Элоизы свидетельствует о тщательном осмыслении современных им реалий, включенности в текущие социальные процессы, а, следовательно, дает основания утверждать, что они оба являются одними из ярчайших примеров личности в средневековой культуре.

### Для цитирования в научных исследованиях

Арибжанова Д.З. Супружество и философия: личности Абеяра и Элоизы в зеркале матримониального кризиса XII века // Культура и цивилизация. 2017. Том 7. № 4А. С. 158-172.

### Ключевые слова

Элоиза, Абеяра, XII век, общество, личность, брак, семья, самоанализ, самоидентификация.

---

## Введение

Западноевропейская история включает в себя несколько поворотных культурно-исторических периодов, которые условно можно назвать Ренессансом. Наряду с каролингским и итальянским Возрождением к ним можно отнести Возрождение XII века, который породил новый психологический феномен, «открытие себя», напрямую связанный с общественно-политическими изменениями, переходом от традиционного деревенского уклада к новому, городскому, в котором человек обретал совершенно новые возможности для самореализации.

«Духовенство, дворянство, крестьянство словно бы обрели двойников. Серв одновременно мог быть ремесленником, дворянин – собственником земельных угодий, судьей, рыцарем и школяром, а клирик, претендуя на те же занятия, что и знать (даже если не знатен сам), сохранял в своем активе профессиональную «духовную работу». Все словно бы перемешалось» [Неретина, 1994, 9-10], – такие сдвиги без преувеличения можно назвать тектоническими. Человек отныне гораздо сильнее, чем прежде, нуждался в самопознании, поскольку предложенные обществом однозначные варианты идентификации и актуализации перестали его удовлетворять.

Именно в XII веке набирает силу антиматримониальное течение, которое связывается со сдвигами в общественном сознании, парадоксальным образом придающими особую важность институту брака и вместе с тем наделяющими брачные отношения негативной коннотацией: «В то самое время, когда женщина становится более свободной, когда она уже не рассматривается как собственность мужчины или как машина по производству детей, когда не задаются более вопросом о наличии у нее души (на Западе это век подъема института брака), в это время супружество дискредитируется как среди дворян (куртуазная любовь, плотская она или духовная, существует лишь вне брака и свое идеальное воплощение находит в Тристане и Изольде, Ланселоте и Гиневре), так и в университетской среде, где создается целая теория естественной любви, которую в следующем веке мы находим в Романах о Розе Жана де Мена» [Ле Гофф, 2003, 35].

### **Любовь и брак средневековых интеллектуалов – тенденции анализа**

Известный французский медиевист Жак Ле Гофф утверждал, что Средневековье не ведало того, что называется любовью в современном смысле, и только в эпоху Нового времени это слово обрело нынешнее значение. «Слову любовь (*amor*) даже придавался уничижительный смысл: оно означало пожирающую дикую страсть. Чаще употребляли понятие *caritas*, связанное с набожностью, обозначающее сочувствие ближнему (чаще всего бедняку или больному), но лишенное оттенка сексуальности. Разумеется, трубадуры воспевали *fin'amors*,

---

Marriage and philosophy: the personality of Abelard and Eloise in the mirror...

утонченную куртуазную любовь, родившуюся при феодальных дворах (cours) Прованса. Однако принижение amor по сравнению с caritas сохранялось» [Ле Гофф, 2008, 94].

Единственное исключение из правила, по авторитетному мнению Ж. Ле Гоффа, составляли, по-видимому, Элоиза и Абеляр, однако с некоторыми оговорками. «И коль скоро подлинность их переписки практически установлена, можно сказать, что они стояли у истоков письменного выражения любовного чувства. Причем оба находились вне обычных рамок брака. И даже в этом невероятном союзе юной пятнадцатилетней женщины и мэтра, достигшего зрелости, выходца из мелкого дворянства, оскопленного в конце концов в результате происков опекуна Элоизы Фульбера, любовь никогда не высказывалась от первого лица. И сын Элоизы и Абеляра не был свидетелем их любви, он родился, когда родители уже были разлучены» [Там же, 94].

В монографии Ж. Ле Гоффа «Интеллектуалы в средние века» (1957) Элоиза предстает как женщина-голиард, такая же раскрепощенная и свободолюбивая. «Голиарды — это плод социальной мобильности, характерной для XII века. Уже бегство за пределы устоявшихся структур было скандалом для традиционно настроенных умов. Раннее средневековье старалось прикрепить каждого к своему месту, к своему делу, ордену, сословию. Голиарды были беглецами. Они бежали, не имея средств к существованию, а потому в городских школах сбивались в стаи бедных школяров, живших чем и как придется» [Ле Гофф, 2003, 23]. Они остро критиковали общественные устои и в то же время желали быть уважаемой частью социума, их тексты были полны провоцирующего имморализма. Вместе с тем нельзя утверждать, что голиарды представляли собой отдельный общественный класс, поскольку и их состав, и устремления были для подобных обобщений слишком разнородны. «Голиарды были не столько революционерами, сколько анархистами», – подчеркивает автор [Там же, 27].

Если нежелание Абеляра вступать в официальный брак объясняется боязнью испортить блестящую карьеру преподавателя, то отказ Элоизы имеет причины духовного порядка: она чувствует, что не имеет морального права обременять выдающегося мыслителя необходимостью устраивать семейный быт. Несмотря на такую трактовку ее образа, Ле Гофф полагает влияние Элоизы на жизнь Абеляра исчерпанным после инцидента с кастрацией: «Теперь оставим Элоизу, она более не послужит нашим целям. Известно, что до самой смерти продолжалось общение двух любящих душ – в письмах из одного монастыря в другой» [Там же, 36]. Не вполне понятно, почему автор не признает важности этого общения, соглашаясь с тем, что духовная связь между Абеляром и Элоизой все же осталась.

Значительное внимание матримониальному кризису, в частности, на примере Абеляра и Элоизы, уделяет в своем исследовании «Средневековое мышление» (1996) А. де Либера.

Рассматривая Первое послание апостола Павла к Коринфянам, Либера формулирует парадокс христианского брака.

С одной стороны, супружество должно было освободить человека от навязчивых мыслей о телесной любви и обратить его к служению Господу: «Сексуальное общение в браке было способом защитить себя от искушения, от разжигания желания, преследующего дух и завладевающего им. Это был путь, гарантировавший полноценное использование времени. Ценой уступки речь велась о привкусе внутренней свободы, угрожавшей более желанием невоздержности, нежели невоздержностью желания. Итак, правильное использование секса — использование Мориака, — чередуемого с молитвой, и брак как половая альтернатива закону желания» [Де Либера, 2004, 137].

С другой стороны, создание семьи заставляло еще больше беспокоиться о мирском благополучии. «Согласно Павлу, – рассуждает А. де Либера, – однажды вступившие в брак мужчина и женщина были постоянно «разделены» между двумя видами забот, ибо им следовало печься «о ближнем» и продолжать угождать Богу. Исходное терапевтическое чередование, казалось, должно перейти во внутреннее противоречие, в метания души между двумя «противоположными требованиями». Там, где апостол сначала предусмотрел возможность наследования, – если не спокойного, то, по крайней мере, стремящегося к успокоению и, порой, достигающего его, – в браке обнаруживался обман. Отсюда и средневековая трактовка брака как прелюбодеяния, поэтому и свободная любовь начинает цениться в обществе выше законных уз» [Там же, 138].

В свете вышесказанного знаменитый отказ Элоизы выйти за Абеляра носит характер «скандальной метафоры», не замеченной Ле Гоффом: на персону философа переносится паулинистическая доктрина заботы, первоначально предназначенной христианину [Там же, 140-141].

«Лучше уж свобода, чем оковы и обуза законной любви. Для любви есть кое-что получше, чем супруга, есть подруга, сожительница, потаскуха. Супружеская жизнь убивает любовь. В глазах философа это победа чувственности (говоря иначе, победа обыденной жизни) над интеллектом (иными словами, над жизнью духа). Брак — это не убежище или место прикрытия, это даже не лаборатория страстей, это выключатель мысли. Именно в браке сталкиваются с деньгами: естественное измерение сочетания (*conjugo*) это не ниспровержение желания, а поиск субсидии. Содержать семью значит отступить от индивидуального порядка, от интеллектуальной свободы, которая одна лишь формирует независимость ума», – таким парафразом предваряет ученый собственно обширную цитату из речи Элоизы против брака [Там же, 140-141].

Проводя аналогии с образом жизни античной гетеры, исследователь делает вывод, что главным стремлением Элоизы была жизнь в свободном интеллектуальном содружестве, не предполагающем общего быта и, возможно, даже физического контакта: «Из сказанного Элоизой мы можем сделать вывод, что она отдавала предпочтение словам подруга и

сожительница, пренебрегая словом супруга. Смысл такой необычной девальвации брака представляется нам сейчас яснее: возлюбленная Абеяра желает быть гетерой, иными словами, жить в интеллектуальной дружбе. Как раз это и реализует университет, но только между мужчинами, век спустя. То же, что дружба Элоизы может сделать из нее обыкновенную «любовницу», scortum (средневековое название куртизанок — «кожа»), ничего не меняет в структуре установившихся отношений: отношение обмена, свободного и паритетного общения запрещено супруге, которой обладают как благом. Студенческое товарищество — это мечта Элоизы, продолженная в идее «полного воздержания», но это еще — даже, прежде всего, — и продолжение греческого идеала. Философия удостоверяет себя в манере жить и желать» [Там же, 202-203].

Именно стремление к умеренности является главной чертой подлинного интеллектуала, к каковым, несомненно, причисляется и Абеяра как архетип влюбленного философа (при этом «архетип средневекового философа» автор называет отдельно, и это отнюдь не Пьер Абеяра) [Там же, 177]. Свою позицию А. де Либера аргументирует так: «Мало знавший Аристотеля XII век не мог отвечать за философию в целом. Образ философа был перенят из патристики — компилятивный портрет, изображавший противника если не полностью обезвреженным, то, по крайней мере, низвергнутым» [Там же, 187].

Детально останавливаясь на анализе рассуждений Абеяра о природе греха, Либера делает нетрадиционный вывод, отказываясь считать его вольнодумцем: «Этика Абеяра насквозь христианская» [Там же, 189-190]. Фактически он даже не является философом в классической трактовке этого понятия, поскольку рассуждает с точки зрения богослова, который использует логику как инструмент познания [Там же, 190].

Что касается брачной доктрины, «для Абеяра смысл заключается единственно в следующем: никто не может принудить супругов спать вместе, если их решение не было таковым, но если их решение таково, никто не может им этого запретить. Точнее, им разрешено отказаться от более совершенной жизни (воздержание), дабы «вести жизнь более свободную», которая защитит их от блуда. Что же касается ссылок на осквернение души половым актом, то это полная философская и теологическая нелепость. Дух оскверняется, соглашаясь на постыдный поступок, он не может быть осквернен «чуждым ему действием» [Там же, 193].

Таким образом, негативная реакция современников на подобные рассуждения объясняется тем, что вопреки общепринятой точке зрения Абеяра в своих трудах четко отделял намерение от деяния. Добродетельный человек — это не аскет, но тот, кто во всем знает меру. «Бернард Клервоский видел повсюду лишь «искривленность испорченной воли», — резюмирует А. де Либера, — Абеяра, напротив, возносит свободу человека. Мораль искушения жестче, требовательнее, тяжелее переносима, чем мораль послушания. Тем не менее, если человек

может жить «свободно», то даже на этом основании ему нет более никакого оправдания. Остается невинность наслаждения и желания. Но это не примиренчество, это то, что Ле Гофф называет «натурализмом», то есть, по сути, это теологический оптимизм» [Там же, 195].

В этом контексте А. де Либера подвергает критике социальный анархизм голиардов, предостерегая от соблазна ставить знак равенства между бродячим школяром и философом. Продолжая полемизировать с автором «Интеллектуалов в средние века», Либера утверждает: «Настоящий «натуралист» — это не голиард, это человек равновесия, тот воздержный, в котором Ж. Ле Гофф напрасно видит всего лишь «обуржуазивающегося» героя, словно следовать природе заставляло бродяжничество, а искать равновесия вынуждало «мелкое самоотречение».

Несмотря на то, что судьба Абеляра и Элоизы могла бы дать богатый материал для исследования в феминистическом ключе, можно назвать едва ли не единственную монографию, написанную женщиной. Это «Элоиза и Абеляр» французки Режи́н Перну (1970). «Элоиза привела Абеляра туда, куда он сам никогда бы не пришел, потому что был на это неспособен; и последовательные шаги по преодолению себя, которые принуждала его делать преобразенная любовь, завершили его окончательным преобразованием», — утверждает автор [Перну, 2005, 239].

Как и многие другие исследователи, Р. Перну приходит к выводу, что Абеляр «был превосходным прототипом университетского преподавателя» [Там же, 56]. Вместе с тем это не столько комплиментарное, сколько критическое высказывание — в тексте постоянно встречаются негативно окрашенные оценки его личностных качеств. На страницах книги Абеляр предстает малоприятным, эмоционально незрелым человеком, который обладает могучим интеллектом, но малоспособен к анализу чужих переживаний.

Именно у Р. Перну находим всесторонний анализ личности Элоизы, тогда как у авторов-мужчин основное внимание преимущественно концентрируется на Абеляре. Так, Ж. Ле Гофф хотя и отмечает незаурядность девушки, ограничивается констатацией этого факта, а из дальнейшего текста складывается впечатление, что ее личность не является самоценной, приобретая значение только в контексте деятельности Абеляра: «Элоиза — это еще одно завоевание, приложение к завоеваниям разума. Да и само это приключение возникло больше из головы, чем по зову плоти» [Ле Гофф, 2003, 33].

В «Элоизе и Абеляре» же ключевой является идея диалектики человеческой пары, состоящей из мужчины и женщины [Перну, 2005, 71].

Уникальность Элоизы, по мнению исследовательницы, заключалась не столько в учености и жажде познаний, сколько в том, что она желала вести активную интеллектуальную жизнь, не удаляясь от мира, поскольку монахини, посвятившие себя изучению грамматики и богословия, не казались обществу чем-то удивительным.

Следует заметить, что Р. Перну значительное место уделяет подробному разбору средневекового представления о любви, нераздельно связанного с христианскими религиозными убеждениями. Поскольку Бог есть любовь, человек вовлекается в «цикл триединства», то есть в идеале находит в себе самом образ Божий. Чувство Абельяра к Элоизе проходит несколько стадий, прежде чем от физического влечения вырасти до возвышенной любви, агапэ. В то же время чувство Элоизы к Абельяру изначально является совершенным, что иллюстрируют все поступки женщины по отношению к ее возлюбленному.

Примечательна параллель, которую Р. Перну проводит между Элоизой и Симоной де Бовуар, спутницей жизни выдающегося философа Жана-Поля Сартра: обе женщины отказались от брака с любимым человеком, чтобы обеспечить ему интеллектуальную свободу. При этом популярный тезис об Элоизе, опередившей свое время, подвергается критике: она, как и Абельяр, принадлежала своей эпохе. Проблема восприятия заключается в ошибочной интерпретации социальных норм феодального общества, поскольку «Элоиза жила до того, как расцвела буржуазная культура со свойственным этой культуре образом мышления».

Очень интересно упоминание Абельяра и Элоизы как «несравненных любовников, при жизни шагнувших в историю литературы, чтобы занять свое место рядом с такими героями, как Пирам и Фисба, Ромео и Джульетта, Тристан и Изольда». Тот факт, что реальные лица, вне зависимости от личных судеб, включаются в один ряд с литературными персонажами, фиксирует уже сложившееся восприятие Абельяра и Элоизы как образов-символов.

### **Дихотомия любовь-брак в «Истории моих бедствий» и переписке Абельяра с Элоизой**

Написанная от первого лица, носящая характер исповеди «История моих бедствий» Пьера Абельяра, в свою очередь, становится в этом контексте одной из ярчайших иллюстраций матримониального кризиса. На ее страницах прочитывается ряд болезненных вопросов, связанных с самоидентификацией философа и супруга, причем аргументированные ответы на них дает именно Элоиза.

В «Истории моих бедствий» есть глава под названием «Против брака в пользу девства» (*Dehortatio supra dicte puellae a nuptiis*), в которой Абельяр озвучивает аргументы Элоизы против вступления в брак. Это единственный отрывок в «Истории моих бедствий», где Абельяр уделяет столько внимания аргументам третьих лиц. Рассказав об их бегстве из Парижа в Ле Палле, где Элоиза родила их сына Астролябия, Абельяр повествует о реакции Фульбера и о своей собственной попытке уладить дело путем переговоров: он предлагает жениться на Элоизе, при условии, что их брак останется тайным. Затем он возвращается в свои родные земли, чтобы увезти Элоизу в Париж для бракосочетания; и здесь Абельяр приводит

пространную речь Элоизы, длина этого отрывка составляет почти 8% от общего текста «Истории моих бедствий».

Согласно рассказу, эта речь была произнесена Элоизой в адрес Абеляра, когда они наконец встретились в Бретани. По описанию, молодая женщина говорит в слезах: «...Убеждая или отговаривая меня при помощи этих или подобных доводов и будучи не в состоянии победить мое недомыслие, но не желая в то же время и оскорбить меня, она вздохнула, заплакала и закончила свои мольбы так: "В конце концов остается одно: скорбь о нашей гибели будет столь же велика, сколь велика была наша любовь"» [Абеляр, 1959, 30].

Хотя в «Истории моих бедствий» этот эпизод представлен как рассказ о реальной встрече, выше приведенные предложения вполне могут относиться к завершающей части сложной риторической конструкции: Элоиза заранее признает свою неспособность сломить упорство возлюбленного, равно как и свое стремление не обидеть его, прежде чем приступить к обсуждению злополучной темы.

Во втором письме переписки Абеляра и Элоизы, которое является непосредственным ответом на «Историю моих бедствий», Элоиза с благодарностью признает, что Абеляр повторил некоторые из ее аргументов против их злосчастного брака, но жалуется на то, что самые значимые для нее аргументы он опустил: «Там же ты не пренебрег изложить и некоторые доводы, при помощи которых я пыталась удержать тебя от нашего несчастного брака, хотя и умолчал о многих других, по которым я предпочитала браку любовь, а оковам – свободу» [Там же, 67-68].

Действительно, в финальной части «Против брака», кратко изложив утверждение Элоизы о том, что название *amica* (подруга) было милее для нее и честнее для него, Абеляр признает, что некоторые аргументы он опускает. Игнорирование именно этой темы вызывает жалобы Элоизы; она продолжает и разворачивает свое рассуждение с еще большей убедительностью, представляя свое понимание бескорыстной любви, во имя которой она отказывалась от брака.

Следовательно, можно с некоторой осторожностью утверждать, что в Письме II Элоиза излагает содержание второй части своей речи, посвященной несовместимости любви и брака, которую Абеляр столь резко сократил. Утверждение о том, что она дословно воспроизводит все написанное годами ранее, кажется абсурдным, хотя, вероятно, так оно и было, на что указывает точное совпадение этих строк с соответствующими отрывками из «Истории моих бедствий».

Более того, следует обратить внимание на еще один пример из античной философии, который она приводит, а именно, совет, данный Аспазией Ксенофону и его жене, воспроизведенный по тексту Цицерона «*De Inventione*» – эту историю Абеляр не использует

ни в «Христианском богословии», ни где-либо еще: «В этом ясно убеждает беседа женщины-философа Аспасии с Ксенофонтом и его женой, переданная Эхином, учеником Сократа. В этой беседе Аспасия, (приведя убедительные философские соображения для примирения супругов, закончила свою речь таким образом: «А так как вы решили, что в этой стране нет ни мужа лучше, ни жены приятней, то, конечно, вы всегда будете стремиться к тому, что вы считаете наилучшим, ибо ведь и ты, муж, женился на самой лучшей жене, и ты, жена, вышла замуж за самого лучшего мужа» [Там же, 68].

Эта цитата демонстрирует способность Элоизы иллюстрировать свои утверждения примерами из классиков; и также позволяет предположить, что Элоиза вполне возможно составила свое собственное досье по вопросу брака. Использование редкого изречения Аспасии, женщины-философа, которое известно лишь благодаря Цицерону, можно рассматривать как весомый признак самостоятельного интеллектуала. Вполне вероятно, что та же самая цитата могла быть уже приведена в оригинале речи.

В прозе Абеяра Элоиза узнает «причины», по которым противилась самой идее брака, считая его бесчестьем для своего возлюбленного, и отмечает, что он обошел аргументы, касающиеся ее взглядов на природу любви. Признавая, что Элоиза является автором Письма II, мы вынуждены признать, что до своего брака она сформулировала ряд стройных аргументов против решения Абеяра сочетаться браком.

«Против брака» начинается со знаменитого совета апостола Павла воздержаться от вступления в брак. В полной версии он звучит следующим образом: «Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль. Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (I Кор. 7:27-32).

Затем автор обращается к античным примерам, первой упоминается книга философа Теофраста о браке, которую св. Иероним полагает достойным наставлением и для верующего христианина: (в оригинале: «Кого из христиан, житие коих на небесах, которые говорят ежедневно: желаю разрешиться и со Христом быти, не заставит покраснеть Феофраст этими и подобными разсуждениями? Ужели, в самом деле, пожелает наследника человека сонаследник Христов? И будет желать он детей, и будет утешаться поколением внуков, которые могут сделаться жертвою антихриста, когда читаем, что Моисей и Самуил предпочитали других своим детям, и не считали детьми тех, которые оказывались неугодными Господу?» [Творения..., 1880, 215-216].

Далее следует отказ Цицерона повторно жениться («Когда Гартий просил Цицерона, после развода с Теренциею, жениться на сестре его, тот отказал наотрез, говоря, что он не может в одинаковой мере заниматься женою и философию» [Там же, 216]). Оба эти примера из сочинения «Против Иовиниана» также присутствуют в «Христианском богословии» Абеляра.

Далее приводится яркое описание бытовых сложностей, проистекающих из брака; брак не только будет отвлекать от занятий философией, но и потребует обзавестись богатством для ведения домашнего хозяйства. Эти замечания служат напоминанием о том, что жизнь философа предполагает отказ от всех удовольствий и мирских забот, что иллюстрируется цитатой из Сенеки: «Нельзя заниматься философией только на досуге; следует пренебречь всем, чтобы посвятить себя той, для которой мало и всей нашей жизни. Нет большой разницы, навсегда ты оставил философию или же только прервал занятия ею; ведь если ты перестал заниматься философией, она покинет тебя» [Абеляр, 1959, 28].

Затем поясняется, что секты выдающихся добродетельных людей существовали среди иудеев, христиан и язычников. В отношении последней группы приводится цитата св. Августина, называющего Пифагора основателем философии: «Италийская школа была основана Пифагором Самосским, от которого, говорят, дошло до нас изобретенное им самим название философии. До Пифагора мудрецами назывались люди, отличавшиеся, по видимому, от остальных своей похвальной жизнью; Пифагор же в ответ на вопрос, кем он себя считает, сказал: «философом», то есть стремящимся к мудрости или другом ее, так как назвать себя мудрецом казалось слишком самонадеянным».

Ниже следует уже упоминавшееся нами утверждение о собственной смиренной незначительности, которое служит переходом к кульминации всей речи: ввиду всех этих примеров Абеляр, священнослужитель и каноник, должен тем более воздерживаться от любых непотребств.

В качестве отступления, акцентирующего убожество семейной жизни, приводится пример из биографии Сократа, об голову которого Ксантиппа разбивает горшок с грязной водой: «Вспомни, что Сократ, женившись, прежде всего сам поплатился ужасными неприятностями за это унижение философии, его пример должен сделать других осторожнее. Этого не упустил из виду и сам Иероним, написавший в первой книге «Против Иовиниана» о Сократе следующее: «Однажды, когда он стойко переносил бесконечные ругательства нападавшей на него Ксантиппы, стоявшей наверху, она облила его грязной водой, а он ответил ей только тем, что обтер голову и сказал: "Так я и знал, что за этим громом последует дождь"»<sup>1</sup>, с. 30].

Этот сложный дискурс содержит в себе намного больше, чем просто критику брака; в нем же представлено общее восхваление философской жизни.

Что касается собственно писем, трудно не отметить тот трагический тон, с которым Элоиза выражает свою готовность пожертвовать ради Абеляра всем. Она не только «потеряла

себя», как она говорит, начав по его приказу монашескую жизнь; в ее письмах присутствует очень серьезный упрек в том, что он не оказал ей должного доверия и заставил ее принять монашеский обет первой, словно бы он сомневался в силе ее решимости. Пятнадцатью годами позже она все еще не забыла об этом. Подобная комбинация крайней любви с готовностью самопожертвования характерна для героинь Овидия, в этот период становившегося все более известным в «читающих» кругах. Самой сильной сценой поэмы «Героиды», вероятно, является самоубийство Дидоны. Готовность потерять все, включая саму себя, кроме любви, зеркально отражается в желании не получить от любви ничего, кроме самой любви:

Скоро ли город такой, чтобы мог с Карфагеном сравниться,  
Ты возведешь и народ с крепости свой оглядишь?  
Но если даже молитв исполнение твоих не замедлит,  
Где ты отыщешь жену, чтобы любила, как я?  
Вся я горю, как горит напитанный серою факел  
Или как ладан святой, брошенный в дымный костер.  
Образ Энея в душе и днем остается, и ночью,  
Образ Энея — в глазах, сон позабывших давно.

Доктрина чистой любви – возможно, самая известная составляющая взглядов Элоизы. Самая пронзительная ее формулировка представлена в этих знаменательных строках: «Бог свидетель, что я никогда ничего не искала в тебе, кроме тебя самого; я желала иметь только тебя, а не то, что принадлежит тебе» [1, с. 67].

Эта тема и была центральной в недостающей второй части «Против брака». Ее можно трактовать еще более радикально, не как желание ничего не получить, но как стремление принизить свой социальный статус ради любви. Известная цитата о том, что она предпочитает скорее называться его любовницей, чем супругой Августа (Письмо I), вновь свидетельствует о ее самоидентификации с героинями мифов, в данном случае, скорее всего, с Брисеидой. В «Героидах» троянка Брисеида выражает готовность следовать за своим возлюбленным Ахиллом, которому была отдана в качестве военной добычи:

Если угодно тебе к родным вернуться пенатам,  
Я для твоих кораблей груз нетяжелый, поверь!  
Не как за мужем жена, а как пленница за господином  
Я поплыву за тобой: прясть ведь умею и я.

Помимо литературных воспоминаний, данная доктрина также основана на философских источниках, прежде всего, на тексте Цицерона «О дружбе», и на теологии христианской любви, которую Элоиза почерпнула преимущественно у св. Иеронима. Концепция безусловной любви Господа, перенесенная на человеческие отношения, была довольно распространена в XII веке, и хотя в дальнейшем она будет разработана гораздо детальней, придание ей трагических коннотаций – яркая отличительная черта Элоизы.

Третий элемент – исключительность и вечность этой любви. В конце первого письма этот нюанс выражен очень четко, когда Элоиза настаивает на том, что действительное значение их любви определится тем, как она завершится: «Насколько же теперь праведней увлекать меня к Богу, чем тогда к наслаждениям. Умоляю тебя: взвесь то, чем ты мне обязан, и отнесись внимательней к моим просьбам». Если же Абельяр не обеспечит ее должной заботой, это будет значит, что его привлекает к ней лишь вождление, а не дружба и любовь.

Хоть Элоиза и упоминает народную молву, это не столько угроза, сколько напоминание о центральном элементе ее нравственных устоев. Любовь, которая заканчивается, по какой бы причине это ни случилось, никогда не была настоящей. Это требование вечности и неизменности – необходимый ключ к пониманию конфликта с теологическими ценностями. Никакому религиозному обращению неподвластно стереть человеческую привязанность, которая должна быть неизгладимой.

Четвертый и последний аспект касается двойственного отношения к любимому мужчине, которое предполагается согласно героической этике Элоизы. С одной стороны, трагическое желание самопожертвования сочетается с ее полным подчинением своему возлюбленному и наставнику. Это положение прослеживается в целом ряде фрагментов. Достаточно вспомнить начало ее второго письма, где она выражает свое удивление тому, что в приветственной формуле своего письма он поставил ее имя первым: «Удивляюсь я, о мой единственный, что ты, вопреки принятому в письмах обыкновению и даже вопреки самому естественному порядку вещей, вздумал в письме в самом заголовке приветствия поставить мое имя впереди своего, поставить женщину впереди мужчины, жену впереди мужа, рабыню впереди хозяина, монахиню впереди монаха и священника, диакониссу впереди аббата! Ведь в посланиях к высшим или равным совершенно правильно и прилично ставить имена тех, кому пишут, раньше имен тех, кто пишет. Однако при письменном обращении к низшим впереди пишутся имена тех, кто выше по достоинству».

В то же время, ее самоотверженность служит источником высочайших требований, которые она предъявляет своему любимому. Структура ее первого письма строится на различных причинах, по которым Абельяр должен был о ней позаботиться и написать письмо

утешения ей, а не своему названному другу. На первых страницах она упоминает о его обязанности заботиться о монахинях, которые оказались в Параклете из-за него; затем кратко намекает на его обязанности по отношению к ней, его жене; но намного сильнее она настаивает на том, чем он ей обязан в силу страсти, которую она всегда испытывала к нему.

Из этих трех граней отношений с ней – основателя Параклета, мужа и любовника – Абеляр, в основном, отвечал касательно первой своей роли, в то время как третья по-прежнему была для нее крайне значима. Даже если ее любовь не подразумевала никакой материальной или социальной награды, она требовала некой взаимности. Эта амбивалентность переключается с аналогичной двойственностью у героинь Овидия. Несмотря на общую ситуацию превосходства мужчины и зависимости женщины в вопросах социального положения, женщины эти ставят себя на равных с возлюбленным, когда речь заходит об этических требованиях любви.

### **Заключение**

Таким образом, на примере Абеляра и Элоизы можно проследить, как личность проходит свой специфический путь развития, так или иначе выстраивает иерархию отношений с внешним миром, даже если речь идет о переосмыслении существующих авторитетов, и в дальнейшем действует сообразно с этими предпосылками. Жизненная история Абеляра и Элоизы, их творчество, осмысление современных им реалий – все это свидетельствует об их включенности в текущие социальные процессы, а, следовательно, дает основания утверждать, что они оба являются одними из ярчайших примеров личности в средневековой культуре.

### **Библиография**

1. Абеляр П. История моих бедствий / Пер. с лат. В.А. Соколова. М., 1959. 256 с.
2. Андерсен В.В. История Абеляра и Элоизы у Данте, Петрарки и Боккаччо // Вестник РХГА. 2016. №3. С.291-300.
3. Де Либерта А. Средневековое мышление / Пер. с франц. О.В. Головой, А.М. Руткевича. М.: Праксис, 2004. 368 с.
4. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века / Пер. с фр. А. Руткевича. СПб., 2003. 160 с.
5. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века / Пер. с фр. Е. Лебедевой. М.: Текст, 2008. 192 с.
6. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М.: Гнозис, 1994. 216 с.
7. Перну Р. Элоиза и Абеляр / Пер. с фр. Ю. М. Розенберг. М.: Молодая гвардия, 2005. 242 с.

8. Пилецкий С.Г. Пьер Абеляр о мести и возмездии // Вестник ОмГУ. 2012. №3 (65). С.66-68.
9. Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Киевъ, 1880. 366 с.
10. Чемодуров К.В. Философская исповедь: от Античности до Возрождения // Вестник ЧГАКИ. 2015. №1 (41). С.89-95.

## **Marriage and philosophy: the personality of Abelard and Eloise in the mirror of the matrimonial crisis of the 12th century**

**Dina Z. Aribzhanova**

Lecturer,

Lomonosov Moscow State University,

119991, 1, Leninskie Gory, Moscow, Russian Federation;

e-mail: elsinore@yandex.ru

### **Abstract**

In the article based on the "History of my calamities" by Pierre Abelard, as well as his correspondence with Eloise, the changes in the medieval personality associated with the anti-matrimonial trend, which was actively developed in the 12th century, are analyzed. On the example of the personalities of Abelard and Eloise shifts in the public consciousness are revealed, paradoxically attaching a special importance to the institution of marriage and at the same time giving the marriage relations a negative connotation. The personalities of Abelard and Eloise are also interesting in connection with the fact that the Middle Ages gave rise to a new class of intellectuals who were actively seeking their place in society. The outstanding education of both lovers makes it possible to understand how their self-identification took place within the framework of the love-marriage dichotomy. Eloise's leading role is also established in the generalization of their shared emotional experience, her reasoning about marriage and philosophy become an important part of Abelard's self-reflection. The analysis of the written heritage of Abelard and Eloise testifies to a thorough understanding of the realities of contemporary times, inclusion in current social processes, and, therefore, gives grounds to assert that they are both one of the brightest examples of personality in medieval culture.

### **For citation**

Aribzhanova D.Z. (2017) Supruzhestvo i filosofiya: lichnosti Abelyara i Eloizy v zerkale

---

matrimonial'nogo krizisa XII veka [Marriage and philosophy: the personality of Abelard and Eloise in the mirror of the matrimonial crisis of the 12th century]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 7 (4A), pp. 158-172.

### Keywords

Eloise, Abelard, XII century, society, personality, marriage, family, self-analysis, self-identification.

### References

1. Russ. ed: Abelard P. (1959) *Istoriya moikh bedstvii* [The story of my miseries]. Moscow.
2. Andersen V.V. (2016) *Istoriya Abelyara i Eloizy u Dante, Petrarki i Bokkachcho* [The history of Abelard and Eloise in Dante, Petrarch and Boccaccio]. *Vestnik RkhGA* [Herald of RSHA], 3, pp. 291-300.
3. Chemodurov K.V. (2015) *Filosofskaya ispoved': ot Antichnosti do Vozrozhdeniya* [Philosophical confession: from the Antiquity to the Renaissance]. *Vestnik ChGAKI* [Bulletin of the ChSIC], 1 (41), pp. 89-95.
4. Russ. ed.: De Libera A. (2004) *Srednevekovoe myshlenie* [Medieval thinking]. Moscow: Praksis Publ.
5. Russ. ed.: Le Goff J. (2003) *Intellektualy v srednie veka* [Intellectuals in the Middle Ages]. St. Petersburg.
6. Russ. ed.: Le Goff J., Truong N. (2008) *Istoriya tela v srednie veka* [History of the body in the Middle Ages]. Moscow: Tekst Publ.
7. Neretina S.S. (1994) *Slovo i tekst v srednevekovoi kul'ture. Kontseptualizm Abelyara* [Word and text in medieval culture. Conceptualism of Abelard]. Moscow: Gnozis Publ.
8. Russ. ed.: Pernoud R. (2005) *Eloiza i Abelyar* [Eloise and Abelard]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ.
9. Piletskii S.G. (2012) *P'er Abelyar o mesti i vozmezdii* [Pierre Abelard on revenge and retribution]. *Vestnik OmGU* [Bulletin of Omsk State University], 3 (65), pp. 66-68.
10. (1880) *Tvoreniya blazhennago Ieronima Stridonskago* [Creation of the blessed Jerome Stridonsky]. Kiev.