Г. П. ФЕДОТОВ



АБЕЛЯР

ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО БРОКГАУЗ-ЕФРОН
1924

FEB. 1957

986
9A

В наше время уже померкло обаяние Ренессанса, и все отчетливее начинают обозначаться средневековые корни европейской культуры. Все яснее мы понимаем единство этой великолепной культуры, хотя и прорезанной линиями глубоких, духовных и социальных революций. В создании этого, еще не имеющего имени единства, быть может, главный труд и подвиг выпал на долю XII христианского столетия. Для средневековья оно центрально. Если не отрывать от него последнего поколения XI и первого поколения XIII века, то в эти полтораста лет создано все самое оригинальное и сильное в культуре средневековой. XI век — время начатков, первой кристаллизации хаотических сил; XIII — время итогов, окончательного синтеза, но и охлаждения, некоторого разочарования в идеалах, понижения активности. В XII веке действуют все те силы, которые своей борьбой определят судьбы нового времени, и многие из тех сил, которые ныне угасли. Амплитуда колебаний той эпохи, созданная напряженностью внутренних противоречий, не меньше, а вернее, больше нашего времени, но, в отличие от него, еще не утрачено органическое единство, создающее свой монументальный стиль.

Двенадцатый век — это золотой век рыцарства: крестовые походы заполняют его своими движениями и одушевляют героической эпопеей Chansons de gestes. Но уже монархия — во Франции — делает первые успехи на пути к национальному единству. Но в городах молодая буржуазия строит свое хозяйство, свои цехи, свое самоуправление, явно перетягивая в город центр социальной жизни, к богатым рынкам, к новым соборам и к будущим университетам. Окрепшие торговые и культурные связи с Востоком необычайно расширяют географический и культурный кругозор. Еще сложнее то, что происходит в творчестве духа. Достигшее зрелости романское искусство начинает свой перелом в готику. Народные языки всюду пробуждаются к литературной жизни. Новая лирическая поэзия, родившаяся в Ю. Франции (трубадуры) в конце прошлого века, постепенно завоевывает север, неся с собою совершенно новое жизнеощущение и новую оценку любви. Но рядом с нею звучит объединяющая весь западный мир торжественная латынь, не только в храмах и в школах, но и в обиходе „интеллигенции“. Латынь очищается и утончается на изучении древних образцов. Некоторые филологи считают возможным говорить о „возрождении“ XII в., именно в смысле возрождения классического стиля. Поэму „Лигурина“ о Фридрихе Барбароссе долго считали подделкой гуманиста за ее классический язык. В XIII веке пишут уже небрежней, проще, „вульгарней“. Начи-

танность Иоанна Сольсберийского в древних авторах не многим уступает эрудиции Кватроченто. Аскетическая идея не утратила своей власти над умами. Создаются новые монашеские ордена, реформируются старые. Но „клирик“ теперь влечется не только в аскетические центры, но и в новые школы, ради чистого знания. Ломают голову над проблемами логики и метафизики, не связывая их непременно с вопросами спасения.

Еще глубже к истокам религии — и противоречия все углубляются. Бурная реформа Гильдебранда, революционизировавшая церковь, не прошла бесследно. Стремятся к возрождению и очищению церкви, бичуя ее упадок, пороки ее иерархии. Вместе с Арнольдом Брешианским это аскетически-общественное движение отрывается от церкви в сектантство. Страшнее ересь катаров (манихеев, альбигойцев), разрушающая христианство принципиальным дуализмом. Это — церковь против церкви, вера против веры. Но, конечно, власть православной идеи не поколеблена. Ею живет все самое глубокое и культурное в христианстве. XII век видит рождение и теоретическое обоснование (в школах Бернарда Клервосского и викторинцев) католической мистики. Помимо мистики, т.-е. платонизирующего христианства, совершается воскрешение образа Иисуса, который отныне ставится в центре религиозной жизни. Это означает евангелизацию и гуманизацию христианства, предвещая через столетия — за ассизским бедняком —

гуманизм и евангелизм нового времени. Мистицизм и евангелизм часто сливаются в одном сознании (Св. Бернард), но они трудно примиряются с рационализмом. Расцвет научной философии выдвигает проблему оправдания откровения разумом. Дух впервые сознает свою логическую мощь и ставит себе цель: все понять, не уступить вере ни одной из ее тайн. Ничего не отрицают, но черезчур много понимают. Отсюда трагические конфликты с наивной или мистической верой. XIII век в своих „суммах" примирил или сгладил эти противоречия. В XII веке они жгучи — так же, как для нашего времени. Абеляр был их жертвой, и это дает ему право на наше внимание.

Абеляр воплотил в своей мысли и жизни только одну идею своего богатого века: ее чаще всего называют рационализмом или „просвещением". Мы знаем теперь, что рационализм его не был ни столь принципиальным, ни столь последовательным, как представлялось его противникам. Но Абеляр боролся всю свою жизнь за дело разума, терпел в этой борьбе жестокие поражения и, изменяя своей идее, все же погиб за нее. Это сделало его мучеником „просвещения" одним из первых в христианском человечестве. Это же обстоятельство вовлекло и продолжает вовлекать его память в круг непрекращающихся схваток между рационализмом и верой. Все еще не кончена „борьба за тело героя". Все еще есть страстные поклонники и хулители Абеляра.

Кажется невозможным платить дань уважения Бернарду Клервосскому, оставаясь справедливым к его противнику. Я не хочу сказать, что мы не имеем до сих пор объективной оценки Абеляра. Еще в сороковых годах Ремюза написал свою обстоятельную, беспристрастную книгу об Абеляре, ценную, главным образом, в своей биографической части. В восьмидесятых годах Дейч столь же обстоятельно изучил теологию Абеляра, указав точные границы его „рационализма". Но популярная литература не хочет отказаться от своего права на пристрастие; мы все еще видим в Абеляре и Бернарде почти наших современников и не хотим признать правды каждого из них.

Абеляру суждено было стать жертвой популяризации. О нем написано больше романов (и драм), чем научных исследований. Конечно, не борьба философа с церковниками привлекала внимание беллетристов, а романический интерес, связанный с его биографией. Абеляр был первый средневековый человек, рассказавший, не в лирической песне, о своей любви. Да и едва ли не он первый, в средние века, оставил свою автобиографию. Трагическая любовь Абеляра и Элоизы, оживленная Руссо (в его „Новой Элоизе"), до сих пор, особенно во Франции, является предметом настоящего культа. Но и по существу личность Абеляра представляется нам интереснее его „дела". Его философская работа отрывочна, незаконченна, неясна в своих очертаниях. Его лите-

ратурное наследство едва ли может объяснить то огромное впечатление, которое его личность производила на современников. Ему удалось приковать к себе страстную любовь и страстную ненависть. Его эгоцентричность поражает в письмах, в автобиографии. Самосознание Абеляра должно привлечь внимание историка, который задумывается над генезисом Ренессанса. Если не отказаться от мысли видеть в Ренессансе прежде всего возрождение личности (как бы многозначно ни было это слово), то историк не может пройти мимо этого катастрофического взрыва личного самосознания в самой глубине средневековья.

И в нашем кратком очерке личность Абеляра займет главное место.

I

СУДЬБА

Вероятный год рождения Абеляра — 1079. Его родина — французская Бретань. В трех лье к востоку от Нанта, в местечке Палле, и теперь показывают развалины замка, принадлежавшего предкам Абеляра. Его христианское имя было Петр. Он называл себя Palatinus, по имени родного замка; его школьное и ученое прозвание Abaelardus (или Abaillardus) допускает различные объяснения.

Было бы соблазнительно искать в кельтской родине и ее традициях ключ к характеру Абеляра: его впечатлительности, живости воображения, смелости, соединенной с недостаточной стойкостью. Сам Абеляр вскользь бросает такое предположение. Однако, нельзя забывать, что будущий философ родился на самом востоке провинции, и что он не знал бретонского языка. Всякий локальный патриотизм был ему, как нельзя более, чужд. Он дает своим землякам самую нелестную характеристику и производит их имя от bruti (тупые). Люди XII века отметили двойственный образ Бретани. Эта довольно дикая и богатая смутами страна создает острую умом и художественно одаренную интеллигенцию (характеристика Оттона Фрейзингского),

Дом Абеляра был одним из маленьких культурных очагов. Рыцарь Беренгарий — Беранже, его отец, сам получил некоторое образование и стремился дать его своим сыновьям, прежде чем приучить их к оружию. Впоследствии он, вместе с женой своей, принял монашеский постриг. Конечно, путь от замка к монастырю был не далек, как показывает вся история клюнийского и цистерцианского орденов. Но редко можно встретить такую бескорыстную любовь к культуре, как в семье Беранже, особенно среди воинственной и дикой бретонской знати.

Мы не знаем, получил ли маленький Петр воинское воспитание, и можно ли видеть в его страсти к философским диспутам перерождение воинственных вкусов. Во всяком случае, рыцарскими добродетелями он не отличался. Ему было 17 лет во время сборов в первый крестовый поход, в который с таким энтузиазмом стремилась французская знать. Ее религиозно-военное одушевление осталось, повидимому, совершенно чуждым Абеляру. Современник этого огромного движения, он не находит повода упомянуть о нем. Другое влечет его. „Пышность воинской славы с наследством и правами старшинства передавши братьям, я отрекся совершенно от службы Марсу, чтобы быть воспитанным на лоне Минервы... трофеям войны я предпочел сражения диспутов“...

Маленький Петр променял меч не на молитвенник, как святой Бернард, а на учебник логики. Это

было знамение времени. К концу XI века диалектика, т.-е. логика, перестала быть только частью тривия, подготовлявшего к занятиям теологией, и постепенно приобретает самоцельный характер. Уже логические споры начинают волновать Запад. Абеляр был одним из первых, кто всецело отдался им.

Судьба послала ему выдающегося учителя. Абеляр учился диалектике у Росцеллина, главы школы номиналистов, в Локменахе (в Бретани). Как долго продолжалось это ученье, мы не знаем. „С детских лет до юности“ по словам учителя, — краткое время, если верить Абеляру, который, став противником Росцеллина, даже не упоминает его имени в истории своей жизни. В нем он, минуя годы своего прямого ученичества, изображает себя странствующим „перипатетиком“, диспутирующим в различных провинциях, где только процветало это искусство.

Его влечет Париж, уже тогда крупный научный центр, хотя только Абеляру суждено было утвердить мировое значение этого города. На рубеже нового столетия (хронология жизни Абеляра не очень определенна), юный философ появляется в школе собора парижской богоматери, которой руководил тогда Гильом из Шампо. Воспоминания Абеляра воскрешают перед нами яркую картину „академического“ Парижа задолго до образования университета. Еще нет организации „схоларов“, еще право преподавания — licentia docendi — зависит от разных духовных лиц — аббатов, а прежде всего

архидиакона, как представителя епископа. Но фактически преподавание уже свободно. На земле разных духовных учреждений создаются школы вольными магистрами (учителями). Студенческая толпа — клирики, собравшиеся из разных стран — бродят из школы в школу, пока не находят себе учителя по вкусу, образуют партии, кружки, шумно поддерживающие свое научное направление. Две черты уже с этой поры характеризуют средневековую научную жизнь. Во-первых, отсутствие резкой грани между профессором и студентом — можно учить и учиться одновременно, возвращаясь с кафедры за скамью для углубления своих знаний. Во-вторых, соединение начал авторитета и свободного исследования в методе преподавания, где чтение („лекция") текстов, комментарий учителя, записываемые аудиторией, чередуется со свободными дискуссиями, где всякий юный „Давид" может испробовать свои силы против „Голиафа". На нашу мерку, эти нравы грешат скорее избытком вольности, чем связанности.

Абеляр был моложе других в соборной школе Гильома. Это не мешало ему вступить в диспуты с учителем. Гильом де Шампо был глава „реалистической" школы в диалектике, следовательно, противником номиналистов. Абеляру было нетрудно вспомнить некоторые аргументы Росцеллина; иногда, как ему казалось, он одерживал верх в спорах. Это вооружило против него, как учителя, так и товарищей, и, по его словам, было „началом его бедствий".

Юноша (ему должно было быть не многим больше 20 лет) считает себя достаточно зрелым, чтобы стать во главе школы и, несмотря на сопротивление учителя, с помощью знатных покровителей, действительно, открывает школу в Мелене, королевской резиденции, милях в 8 от Парижа. Успех окрыляет его и заставляет перенести школу в Корбейль, поближе к столице. Ему кажется, что он уже „затмил славу своего учителя".

На этот раз судьба развела противников после первой схватки. Абеляр, расстроивший свое здоровье, должен был вернуться на родину и пользоваться в течение нескольких лет вынужденным отдыхом. Эти возвращения в Бретань три раза прорезывают бурные академические годы Абеляра, в моменты кризисов. У него есть убежище, где он может залечить свои раны. Его учитель и противник также пережил некоторый духовный перелом. Он вступил в орден „уставных каноников", т.-е. принял почти монашеские обеты. Некоторые из современников превозносят этот акт, как религиозное обращение; для Абеляра это только карьерный шаг, давший Гильому со временем шалонское епископство. Это было в 1108—9 годах, первая более или менее точная дата истории Абеляра. Каковы бы ни были мотивы Гильома, он отказался от личного преподавания в соборной школе, хотя и сохранил управление ею. За Сеной он устроил себе обитель, которой суждено было приобрести громкую славу в летопи-

сях философии. Это Сен-Викто́р, школа мистического реализма, выросшая на почве, возделанной Гильомом. Действительно, философ сделал из монастыря свою школу.

По возвращении Абеляра в Париж, начинается многолетняя и мелочная борьба его с Гильомом за кафедру в соборной школе — темные страницы, которые легко могут найти свои аналогии в нравах современных факультетов. Не будем останавливаться на этих печальных подробностях. Абеляр возлагает на противника тяжесть обвинений в зависти и личных мотивах. Конечно, у Гильома могли быть и другие основания, чтобы отстоять „академический центр“ Парижа от того, что́ ему должно было представляться философской — пока только философской — ересью. Внешнее положение Абеляра в этой борьбе беспрерывно меняется. Сначала мы с удивлением видим его снова в аудитории своего старого учителя, где он слушает риторику и старается своими аргументами разбить враждебную доктрину. На короткое время ему удается овладеть соборной школой, откуда однако же его заставляет удалиться Гильом. То Абеляр снова в Мелене, то, вернувшись в Париж, „располагает свой лагерь“ на горе св. Женевьевы, на территории старого аббатства, чтобы отсюда „вести осаду“ соборной школы. „Военная“ ситуация такова. В Париже создались три школьных центра. Официально первенствующий из них — собор — находится в зависимости от св. Виктора и

занимается ничтожными (по словам Абеляра) приверженцами Гильома. Настоящая борьба идет между св. Виктором и св. Женевьевой. Оба эти монастыря лежат на левом берегу Сены. Холм св. Женевьевы в XII веке был еще покрыт садами, принадлежащими монастырю, и Абеляр, привлекший сюда многочисленных учеников, положил начало будущего „латинского квартала".

Абеляр много говорит об одержанных им победах. Мы не имеем оснований сомневаться в них, тем более, что он указывает на два, действительно, крупных своих успеха. Ему удалось своими возражениями заставить Гильома изменить его учение об „универсалиях", т.-е. общих понятиях, вокруг которых вращался тогда философский спор. Последствия этого теоретического успеха дали Абеляру еще более важную практическую победу. Перемена воззрений Гильома была понята, как признак слабости (характерная черта схоластического милитаризма!), и Абеляр увеличил круг своих приверженцев за счет недавних врагов. Лицо, стоявшее тогда во главе соборной школы, добровольно уступило свою кафедру Абеляру, которому, впрочем, не удалось надолго удержать ее.

Мы оставляем до другого места изложение философской позиции Абеляра. Сейчас укажем только, что Абеляр не являлся и сторонником Росцеллина. Один, правда, не очень солидный источник, говорит, что ему приходилось в эту пору выдерживать ди-

спуты и со сторонниками номинализма. Вероятно, уже в то время Абеляр шел своим путем, средним между двумя направлениями. Это не значит, что он выступал примирителем, — он предпочитал бороться на два фронта.

Борьба Абеляра и Гильома вторично была прервана отъездом двух противников (не знаем, одновременным ли): Гильома — в Шалон, где он был избран епископом в 1113 г., Абеляра — в Бретань, куда призывали его семейные дела. Его родители решили постричься, и мать приглашала его для последних распоряжений. Вернувшись, он не застал Гильома в Париже, но не остался и сам в этом городе, открывавшим теперь свободные пути его карьере. Перед ним встала другая цель. Славный магистр, которому было уже около 35 лет, решается снова сесть за студенческую скамью у ног профессора, на этот раз, чтобы изучать теологию. До сих пор он занимался только светскими науками. Он не говорит, что толкнуло его на этот новый путь: была ли то религиозная потребность, или научное влечение к новой для него отрасли знания. Последнее вероятнее. В средние века всякое образование должно было представляться несовершенным без знания царицы наук — теологии. Таково было убеждение самого Абеляра в позднейшие годы. В эту эпоху теология была уже самостоятельной дисциплиной, со своей школьной традицией и методами. Абеляр отправляется к тому, кто мог счи-

таться воплощением этой традиции: к Ансельму Ланскому, учителю Гильома де Шампо и ученику величайшего теолога прошлого столетия, Ансельма Кентерберийского.

Абеляр прибыл в город Лан, еще взволнованный недавней гражданской войной. Вслед за убийством своего епископа в 1112 году, Лан, после отчаянного сопротивления, был взят королевской армией. Провозглашенная коммуна погибла в крови. Абеляр ни словом не заикнулся об этих событиях. Они волновали его столь же мало, как все нескончаемые феодальные и королевские войны, которые шумели повсюду, где он жил: в Бретани, или в Иль-де-Франсе. Его равнодушие к политике было полным. Среди бурных событий, потрясавших Европу, маленькая республика ученых замкнулась в кругу отвлеченных интересов духа. Здесь велись свои битвы: за понимание текста Аристотеля или догмата троицы — за будущее человеческого разума и совести.

Абеляр нашел Ансельма глубоким старцем, „изумительно владевшим словом, но бедным по содержанию и лишенным разума. Когда он зажигал огонь, то наполнял свою хижину дымом, а не освещал ее“. Он сравнивает его с густолиственным, но бесплодным деревом. Риторика Ансельма не давала пищи его уже зрелому, требовательному уму. Он не долго „лежал праздно в его тени“, и почти перестал посещать лекции. Отсюда охлаждение между Абеляром

и учителем, вскоре и здесь приведшее к разрыву. Абеляр с видимым удовольствием вспоминает один эпизод своей ланской жизни, бросающий яркий свет на его блестящие дарования и показывающий, с какою легкостью магистр диалектики превратился в магистра богословия. „Однажды, после работы над сличением „сентенций", мы, студенты, шутили между собой. Один, не без злого умысла, спросил меня, что я думаю о чтении священных книг — я, который изучал только „физические" науки. Я отвечал, что это чтение весьма полезно, ибо указывает путь к спасению души; но я сильно удивляюсь, что люди ученые для понимания толкований святых не довольствуются их писаниями или „глоссами", а нуждаются еще в другом руководстве Большинство присутствующих рассмеялись и спросили, могу ли и посмею ли я взяться за это дело. Я ответил, что, если они хотят испытать, то я готов. „Конечно", закричали они со смехом, „мы согласны". Найдите себе „экспозитора" [1]) какого-нибудь необычного текста, и увидим, как вы сдержите свое обещание". Все согласились на очень темном пророчестве Иезекииля. Я взял „экспозитора" и тотчас пригласил их на лекцию на следующий день. Они, против моего желания, давали мне советы, говоря, что не следует спешить с таким трудным делом, что мне, неопыт-

[1]) Который должен, по обычаю, прочесть текст и познакомить с постановкой вопроса (Rémusat I. 37).

ному, нужно подольше поработать над исследованием и доказательством толкования. Я отвечал с негодованием, что привык полагаться не на опыт, а на разум; и прибавил, что или я совершенно брошу это, или же пусть они непременно будут завтра на моей лекции. 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. Однако, всем присутствовавшим так понравилась эта лекция, что они захвалили ее и просили меня продолжать толкования в духе этой лекции. Услышав об этом, не бывшие на первой лекции начали стекаться толпой на вторую и третью, и все стали усердно переписывать те глоссы, которые я начал в первый день".

В этом отрывке — весь Абеляр — уже не юноша, — но с юношеской самоуверенностью и „артистизмом". Ему кажется, что только из „жестокой зависти" Ансельм запретил продолжать ему столь блестяще начатый курс. Но у старика могли быть и более серьезные мотивы, которые Абеляр считает предлогом: „если я напишу в своем труде что-нибудь ошибочное, как человек неопытный в этой науке, то ответственность падет на него". Магистр отвечает за того, кому он дает „лиценцию", а ошибка в теологии называется ересью. В Лане Абеляр приобрел себе и более опасных врагов, чем старец Ансельм. Двое из его учеников, Альберик из Реймса и Лотульф из Ломбардии, разделяли негодование

своего учителя (Абеляр думает, что они-то и раздували его); они сыграют видную роль в один из самых злосчастных дней его жизни.

Но Ансельм был не в силах помешать восходящей звезде Абеляра. Если не в Лане, то в самом Париже Абеляр закончил свои лекции об Иезекииле. Вернувшись в столицу, он беспрепятственно занял по праву принадлежащее ему место магистра в главной соборной школе. Он соединил в своем лице преподавание теологии и философии, и заставил признать свой авторитет в обеих дисциплинах. Он богат и, повидимому, уже теперь имеет звание каноника. Начинается блестящий и безоблачный зенит его жизни.

Впоследствии приор Фулькон в письме к Абеляру так изображает его славу в эти годы: „Рим посылал тебе в науку своих питомцев... Толпу английских юношей не страшило разделяющее море и грозная буря волн... Анжуйцы, укротив свою дикость, служили тебе. Пуатевинцы, гасконцы и иберийцы (испанцы), Нормандия, Фландрия, тевтон и шваб не уставали славить и превозносить твой пламенный ум... Всех привлекала ясность твоего ума, изящество слова, легкость речи и тонкость знания". Мы в самом деле знаем среди учеников Абеляра немцев, англичан и итальянцев. Последние приобрели ему друзей в римской курии, некоторые сделались впоследствии кардиналами и папами. Двое из его учеников, Оттон Фрейзингский и Иоанн Сольсберий-

ский, оставили характеристики его преподавания, вполне согласные с Фульконом. Иоанн хвалит его ясность и популярность („он спускался до уровня детей"), Оттон — его остроумие и в тонкости философских определений и в веселых шутках. Абеляр в высшей степени владел искусством приковывать внимание аудитории, и на этом, в значительной мере, покоилось его личное обаяние. Сочинения его не могут дать полного представления о силе его слова, хотя отличаются ясностью и живостью изложения. Его популярность далеко перешагнула за пороги школьных аудиторий. Элоиза вспоминает об этом времени: „Кто не спешил взглянуть на тебя, когда ты показывался на улице, и не провожал тебя, вытянув шею, пристальным взором? Какая женщина, какая девушка не томилась по тебе в твоем отсутствии и не загоралась в твоем присутствии?" И Фулькон вторит ей, говоря о любви женщин, которой пользовался Абеляр. Мы видим: в Париже XII века школьная слава становится общественной. Есть „публика", интересующаяся учеными репутациями. Правда, Абеляр обладает данными, чтобы иметь успех у женщин. Он красив, относительно молод (35 — 40 лет), и к тому же поэт. „Точно шутя, вспоминает Элоиза, в часы отдыха от философских занятий, ты сочинил много песен любовным метром или ритмом, которые, ради прелести слов и напева, повторялись всеми, и имя твое было у всех на устах: даже неграмотным сладость мелодии напоми-

нала о тебе". Абеляр сочинял и текст и мелодию, как это было в обычае у труверов. Но был ли он трувером в точном смысле слова? Другими словами, на каком языке слагал он свои песни: на французском или латинском? Вопрос этот приобретает большой интерес, будучи связан с вопросом о его поэтической и общественной культуре. Был ли Абеляр — рыцарь по рождению — и под рясой клирика открыт светским, куртуазным влияниям, или же он замкнулся в латинском ученом мире? Последнее нам представляется более вероятным. Латинские стихотворения Абеляра — религиозного и дидактического характера — нам известны. Любовная латинская поэзия клириков — так называемых вагантов или голиардов — известна также с XI века. Даже имя голиардов пробовали связывать с Голиафом — Абеляром. С другой стороны, любовная лирика трубадуров только что расцвела на юге, и мы не знаем, излучалось ли ее влияние за Луару в 10-х годах XII века. Сам Абеляр, по собственному признанию, далек от светской среды. „От знакомства с благородными дамами меня удерживали постоянные ученые занятия, и среди мирянок у меня было мало знакомств". Если неграмотные могли оценить только мелодию песни, то это потому, что латинские слова были непонятны. Но эта же латинская форма облегчила их популярность „во многих странах", где, по словам Элоизы, стала известной воспетая Абеляром любовь. Впрочем, лучшим доказательством является

сама эта любовь, лишенная, как мы увидим, вполне куртуазных элементов.

Эта любовь, самая упоительная из его побед, уже завязывает узел, который разрешится катастрофой. Через много лет, он ищет основной вины, которая определила его падение. Он видит ее в гордыне и сладострастии. Это не значит, что он признает справедливость упрека Фулькона, передававшего общую молву: Абеляр тратится на продажных женщин. По его словам, он „всегда ненавидел грязь блудниц". Его грех — любовь к Элоизе. Любовь ли это? Сейчас мы воздержимся от анализа. Передадим факты так, как рассказывает их Абеляр.

„В городе Париже жила молоденькая девушка, по имени Элоиза, племянница каноника Фульберта, который очень любил ее и потому старался усовершенствовать ее во всех науках. Она была не дурна лицом и выделялась своими знаниями. Чем реже встречается среди женщин это качество, т.-е. научное образование, тем больше украшало оно девушку и сделало известной во всем королевстве. Увидев в ней все, что обычно привлекает любовников, я счел удобным сочетаться с ней любовью, и полагал, что мне это легко удастся... Весь воспламененный любовью к этой девушке, я стал искать способа сблизиться с нею в домашнем и ежедневном общении"... Способ был найден. Фульберт согласился взять Абеляра к себе в дом, в качестве нахлебника и учителя своей племянницы, — сам отдавал ее во

власть „голодному волку“. Он просил заниматься с ней, днем ли, ночью ли, и наказывать ее в случае нерадения; розга была совершенно необходимым предметом в руках учителя, а Элоиза, „adolescentula“, вероятно, едва вышла из детского возраста.

„Под предлогом науки мы всецело предавались любви, и чтение давало тайное уединение, которого любовь искала. Над раскрытыми книгами мы больше говорили о любви, чем о текстах, было больше поцелуев, чем сентенций. Руки чаще протягивались к объятиям, чем к книгам; глаза больше отражались любовно в глазах, чем обращались к написанному. Чтобы удалить подозрения, иногда наносила удары любовь — не ярость, нежность — не гнев, и сладость их превосходила все бальзамы. Что остается сказать? Ни одна ступень любви не осталась непройденной страстными любовниками, с прибавлением того, что любовь может придумать необычного. Чем менее опытности было у нас в этих наслаждениях, тем пламеннее мы предавались им и не знали утомления.

„Чем сильнее поглощала меня эта страсть, тем меньше я мог предаваться философии и работать для школы. Страшно скучал я, идя в школу и оставаясь в ней; да и трудно это было, так как ночные бдения я отдавал любви, а дневные — науке. На моих лекциях я был таким небрежным и вялым, что говорил не по вдохновению, а по привычке; я только повторял свои прежние мысли, и если случалось со-

чинять, то это были любовные стихи, а не философские откровения... Не трудно представить печаль, вздохи и жалобы наших студентов, когда они заметили это состояние — вернее, смятение моего духа".

Конечно, тайна открылась, и любовники должны были расстаться. Но в этой разлуке, в стыде и печали, страсть укрепилась. То, что начиналось, как легкомысленная связь, стало любовью, которой суждено было не иметь конца. Когда Элоиза почувствовала, что станет матерью, Абеляр тайно похитил ее из дома дяди и увез к себе на родину, где она жила на попечении его сестры до рождения сына. Оставив там свою возлюбленную, Абеляр вернулся в Париж и вступил в переговоры с оскорбленным каноником. Гнев Фульберта был так велик, что он способен был убить Абеляра, если бы Элоиза не оставалась заложницей в далекой Бретани. Абеляр предложил ему единственно возможное удовлетворение — брак. Но, чтобы понять сложность положения, приведшего к катастрофе, нужно отдать себе ясный отчет в общественных условиях XII века. Абеляр не был священником, но клириком, то-есть лицом духовным. Для низших клириков брак был возможен. Но реформа Григория VII совсем недавно сделала обязательным целибат для священников. Для женатого были закрыты все высшие должности в церкви. Для преподавания в школах безбрачие не обязательно юридически, но обязательно морально. Женатый ученый прежде всего смешен с точки зре-

ния цинично-аскетического презрения к браку, которое обычно в этой среде. Зато конкубинат — вещь обычная, терпимая, иногда почти почтенная. Соглашаясь на брак — и только этим актом — Абеляр покрывал себя позором; до сих пор позор падал на Фульберта. Этот брак закрывал для Абеляра всякую духовную карьеру — возможно, даже и школьную кафедру. Вот почему он предлагает дяде свои условия: заключаемый брак должен оставаться тайной. Конечно, тайный брак не снимал фамильного позора, и в этом была внутренняя противоречивость его условия (кто-нибудь должен же был заплатить за соделанное!); но Фульберт его принял.

Абеляру пришлось долго уговаривать свою возлюбленную согласиться на этот опасный для него брак. Здесь была борьба великодушия — может быть, не только великодушия, — из которой женщина вышла побежденной. Абеляр привез свою невесту в Париж и обвенчался с ней. Они продолжали избегать встреч, ребенок остался в Бретани. Но Фульберт не мог не нарушить своего слова. Родственники Элоизы стали разглашать о браке; она самоотверженно опровергала их. Ее домашняя жизнь омрачалась оскорблениями со стороны дяди. Тогда Абеляр, чтобы защитить, как жену, так и честь, перевез Элоизу в монастырь Аржантейль, близ Парижа, где она некогда воспитывалась, и заставил ее одеть монашеское платье (кроме священного покрывала). Монахини — вероятно, за плату — приняли гостью, а муж

навещал ее. Впоследствии он вспоминает, как о величайшем кощунстве, о любовных наслаждениях, которым он предавался с ней в монастырской трапезной. Это был фиктивный постриг, которым Абеляр надеялся покрыть худо утаенный брак. Но в Париже должны были смотреть на дело серьезно; дядя решил, что Абеляр постриг свою жену. Его месть была ужасна. В ней сказалась вся почти первобытная грубость века. Она усугубляется тем, что месть представлялась защитой родовой чести, и дядя-каноник действовал по решению семейного совета. Однажды ночью, с помощью подкупленного слуги, враги напали на Абеляра и оскопили его.

Этим преступлением жизнь Абеляра была разорвана. По одну сторону незаживающей раны остались слава и счастье, по другую — горе и позор. Слава, по правде сказать, никогда не изменяла ему. Но отныне она всегда смешана с уксусом унижений. В сущности, он сохраняет восприимчивость только к ним, и его жизнь испытывается им, как „история бедствий".

Через много лет воспоминание о стыде этих дней мучит его так, точно это было вчера. Не погибшая любовь, а именно стыд сжигает его. „На утро ко мне сбежался весь город. Трудно и даже невозможно описать, каким все были поражены изумлением, как все меня жалели, как удручали меня своими восклицаниями и выражениями горести. Всего больше мучили меня своими жалобами и слезами клирики, а

в особенности мои ученики, так что я гораздо больше страдал от их сожаления, чем от своей раны". Абеляр не преувеличивает всеобщего сочувствия к нему в эти тяжелые для него дни. Вскоре после этих событий Фулькон вспоминает общее сожаление и негодование: епископа, клириков, граждан. „Скорбят граждане, 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 твоем лице своего рыцаря?" Эта публичность несчастия окончательно раздавила Абеляра. „Куда мне после этого итти? Как показаться народу? Ведь, все станут указывать на меня пальцами, все языки станут злословить".

В этот момент отчаяния Абеляр сделал свой выбор: „признаюсь, не столько ради благочестия сколько ради стыда, я решился постричься в монахи". Его увечье, в противоположность браку, не изгоняло его из школы. Более того, это не закрывало для него и священства, а, следовательно, и церковной карьеры. В монастыре Абеляр несомненно имел сан священника и совершал таинства, а конец тридцатых годов снова увидел его в Париже на кафедре. Удаление от мира не было для него внешней неизбежностью. Оно не было вызвано и глубокой внутренней потребностью: — акт отчаяния, последствия которого Абеляр нес всю свою жизнь. Монах, вопреки призванию, в уединении без

молитвы, в общежитии без уважения к нему, он будет скитаться отныне по монастырям, в угрюмой озлобленности, всюду затравленный, отдыхая временно в школе, среди учеников, для того, чтобы за эту последнюю радость — научного исследования — заплатить самыми тяжкими унижениями. Ему было около 40 лет, когда он постригся в Сен-Дени. Элоиза раньше его, по его настоянию, приняла покрывало в Аржантейле.

Только близость к Аржантейлю может объяснить до некоторой степени столь неудачный выбор Абеляром своего первого монастыря. Сен-Дени, лежавшее у ворот Парижа, не могло дать ему уединения, в котором он тогда нуждался. Не только Абеляр, но и Бернард Клервосский рисуют обмирщение и упадочность этого монастыря. В сущности, Сен-Дени никогда не знало лучших времен. Королевский монастырь, усыпальница государей, знаменитое своей ярмаркой Сен-Дени всегда было скорее политическим и хозяйственным, чем религиозным центром. Таким оно было и при аббате Адаме, когда Абеляр принялся обличать „невыносимые гнусности“ монахов, и притом „всенародно“. Конечно, он стал всем неприятен, и аббат охотно удовлетворил просьбу учеников его, дав ему возможность открыть школу — не в Сен-Дени, что было бы прибыльнее и почетнее для монастыря, но в отдаленной, принадлежащей ему „целле“. Из столкновения с аббатом Абеляр вынес право на известную независимость. Росцеллин

указывает, что, когда отведенная ему церковь оказалась слишком бедна, ему дали другую. Преподавание снова стало давать ему деньги, которыми он распоряжался по своему усмотрению. Монахов Сен-Дени особенно возмущало то, что он отдавал свои доходы женщине, для которой они не щадили грязных эпитетов, и которая была в их глазах только его бывшей любовницей. Неизвестно, где находилась церковь и школа Абеляра. Все высказанные предположения ведут, во всяком случае, в Шампань. По словам Абеляра, он не легко согласился вернуться к старой профессии. Но она несомненно помогла ему вернуть душевное равновесие.

Он попрежнему преподает и светские науки и теологию. Его многочисленные ученики дорожат по преимуществу первыми, в которых он обладал бо́льшими знаниями. Однако, в эти годы он успел приобрести богословскую начитанность, и его интересы все более склоняются к этой области. Его честолюбию предносится образ Оригена, „величайшего из христианских философов“, который сделал из философии путь к религии. Но на этом пути его ждали новые испытания. С категориями разума он подходит к вере, к труднейшей из проблем, поставленных схоластике со времени Ансельма и Росцеллина: рациональному пониманию догмата троичности. И подобно Росцеллину, он навлекает на себя обвинение в ереси.

В это время им написан трактат „О божественном единстве и троичности“, — первый его богослов-

ский опыт (найденный вновь только в 1891 г.). В нем начинающий теолог, после блестящей защиты прав разума и естественной религии язычников, делает попытку установить смысл учения о Троице в философских категориях (высшее совершенство, как могущество, мудрость и любовь), и защитить его против нападок с двух сторон: против исключительного монотеизма и против тритеизма. По крайней мере, в последней части трактат направлен против Росцеллина, хотя знаменитый номиналист не назван по имени. Абеляр местами из апологета превращается в обличителя и пишет злую инвективу против „псевдо-диалектиков, учения которых и мы немного вкусили". Намек был понят старым учителем, который, после своего осуждения и отречения в 1092 г., примирившись с церковью, доживал свои дни каноником церкви Мартина Турского. Его воззрения, кажется, не изменились, и нападение Абеляра не было направлено против тени. Повидимому, Абеляр, не довольствуясь намеками, написал в Тур письмо с прямыми обвинениями Росцеллина. Между ними вспыхнула полемика, весьма ожесточенная и личная. Росцеллин не щадит в ней и чести Элоизы, и грубо издевается над позорным уродством Абеляра. Впрочем, он отвечает на какие-то также личные обвинения в „гнусной жизни". Словом, это — один из самых тяжелых образчиков средневековой теологической полемики.

Из письма Абеляра к парижскому епископу видно, что он не на шутку встревожен стараниями Росцел-

лина составить партию для его осуждения. Он хочет упредить противника и сам просит выслушать его и Росцеллина перед „кафолическими и разумными мужами“, чтобы они защитили его сочинение о троице от подозрений в ереси. Абеляр сам требует собора. Однако, он был созван не в том месте и не теми лицами, как он желал. По словам его автобиографии, которая вообще обходит молчанием эпизод с Росцеллином, инициатива нападения исходила от его старых академических врагов. Истинной причиной была зависть магистров, аудитории которых опустели, благодаря Абеляру. Он, монах, по их мнению, не должен преподавать светских наук, не должен — и богословия, так как не имеет разрешения на это ни от одного магистра. Сочинение о троице было будто бы одним предлогом. Во всяком случае, несомненно, что душою обвинения, и по словам историка Оттона Фрейзингского, были реймские теологи — Альберик и и Лотульф — те самые, с которыми Абеляр столкнулся еще в школе Ансельма Ланского. Эта школа была в тесном единении с Гильомом де Шампо и Бернардом; следовательно, мы имеем право считать их — хотя чистых теологов — близкими к философскому реализму. Ирония судьбы пожелала, чтобы трактат, написанный главным образом против номиналистов, был осужден реалистами.

Собор собрался в Суассоне в 1121 году — там, где почти 30 лет назад состоялось осуждение Росцеллина. На нем председательствовал реймский архиепископ,

в диоцезе которого учил Абеляр. Собор не был многочислен и авторитетен по своему составу, хотя на нем присутствовал папский легат Конон (или Конан), бывший в то время во Франции. Единственным источником для процесса Абеляра в Суассоне является его собственная автобиография. Но картина процесса, данная им, по своей утрированной нелепости, лишена внутреннего вероятия. Верно то, что Абеляра судили, не выслушав (Оттон Фр.). Боялись его острой диалектики и поставили его перед готовым решением. Но мы не знаем даже, в чем его обвиняли. По словам Оттона — в савеллианстве (т.-е. отрицании троичности). Но толпа, встретившая Абеляра в Суассоне, по его словам, чуть не каменьями, обвиняла его в требожии, как некогда Росцеллина. Для Абеляра было большим разочарованием, что легат, которому он вручил свою книгу для разбора, с обещанием подчиниться приговору церкви, передал ее реймским теологам. Враги оказались в качестве судей. Абеляра не стесняли в публичном изложении своих мнений в эти дни. Но на заседания он допущен не был. Он передает только частный разговор свой с Альбериком, из которого вытекает только богословское невежество последнего и невнимательное чтение им книги. Дело Абеляра было поставлено на соборе только в последний день. Абеляр рассказывает о происходившем с чужих слов. Он передает только одну речь, сказанную в его защиту еп. Шартрским, безуспешно просившем собор вы-

слушать обвиняемого, а затем — отложить это дело до другого, более многочисленного собора. Вот здесь-то показания Абеляра становятся мало правдоподобными. По его словам, легат и весь собор согласились с предложением еп. Шартрского, но тотчас же его враги „бросились к легату, изменили его приговор и п р о т и в в о л и склонили его к тому, чтобы осудить книгу без всякого рассмотрения, сжечь ее немедленно перед всеми, а меня заключить в чужой монастырь на вечное заточение". Основание для сожжения они видели в том, что „Абеляр, осмелился публично читать эту книгу без разрешения римского первосвященника и церковной власти". Будто бы этого аргумента было достаточно, чтобы переубедить собор.

Епископ Шартрский оказал Абеляру худую услугу, убедив его, что для его блага лучше всего подчиниться. Он предсказывал, что легат его освободит через несколько дней, и что совершенная против него несправедливость вызовет поворот общественного мнения в его пользу. Убежденный этими доводами слабости, Абеляр со слезами явился перед собором и „без всякого обсуждения, собственной рукой бросил свою книгу в огонь". Она горела среди общего молчания, когда раздался чей-то голос, указывающий на содержавшиеся будто бы в ней слова: „только один Бог-Отец всемогущ". Это вызвало оживленный обмен мнений, в котором Абеляр не принимал участия, но римский легат обнаружил столь грубое невежество,

что председатель едва замял щекотливый вопрос. Он предложил Абеляру „перед всеми изложить свою веру, чтобы ее, как надлежит, одобрить или осудить и исправить". Таким образом, о состоявшемся уже осуждении как будто бы не было и речи. Абеляр готовился к исповеданию своей веры, когда его враги потребовали, чтобы он ограничился прочтением афанасиевского символа. Вопрос об оценке его собственных богословских взглядов был снова снят, и чтение символа приняло характер нового унижения для Абеляра (исповедь раскаявшегося). „Плача и рыдая, я прочел его, как мог". Таков рассказ осужденного. Отдавая себе отчет в его умолчаниях и преувеличениях, придется, тем не менее, согласиться, что с формальной стороны осуждение Абеляра было обставлено слабо. Позже мы увидим, как обстояло дело по существу.

Как уличенный еретик, Абеляр был передан аббату монастыря св. Медарда в Суассоне, который служил в то время духовной тюрьмой. Абеляр был брошен в бездну самого мрачного отчаяния. Его старое унижение казалось ему легче в сравнении с новым. В последнем он сознавал себя совершенно невинным. Для него все совершавшееся было явным и грубым насилием. Он вспоминает, как в эти дни „безумно обвинял бога и яростно восставал против него, повторяя вопрос св. Антония: „Иисусе благий, где был Ты?"

В сущности, суассонской собор завершает круг жизни Абеляра. Раскрылись все силы его духа, ко-

торые поставили его в безысходное столкновение с действительностью. Его гибель уже предопределена. Но он оказался недобитым. Судьба дает ему отсрочку приговора на целых 20 лет, в течение которых события его жизни бесплодно повторяются. В биографии Абеляра господствует странный закон удвоения. Он снова брошен в монастырь. в пустую и ядовитую борьбу с монашеской распущенностью и тупоумием. Снова изведал радости научного общения с учениками, мировую славу в Париже, на старой горе Женевьевы, — чтобы снова быть осужденным на соборе за книги, бывшие только переработкой его первого трактата. И только новая духовная встреча с Элоизой выводит его, повидимому, на иные пути из заколдованного круга повторений.

В монастыре св. Медарда к Абеляру отнеслись с участием; были рады, полагая, что знаменитый ученый навсегда останется у них. Но он не оценил этого гостеприимства. Унизительность заточения перевешивала хорошие стороны этой обители, которую он покинул, как только представилась возможность. По словам Абеляра, ожидаемая общественная реакция в его пользу, действительно, наступила; члены собора старались свалить с себя ответственность за приговор, а легат публично осуждал „зависть французов“, сказавшуюся в этом деле. Уже через несколько дней он разрешил Абеляру вернуться в Сен-Дени.

Его отношения к аббату Адаму и братии были давно испорчены. Через несколько месяцев дело

дошло до серьезных неприятностей. Повод дала научная пытливость Абеляра. Монастырь Сен-Дени хранил с IX в. предание, исторически ни на чем не основанное, что мученик Дионисий, у гроба которого он вырос, есть не кто иной, как Дионисий ареопагит, ученик ап. Павла, считавшийся первым епископом афинским и автором мистических сочинений, несомненно относящихся к гораздо более поздней эпохе. Абеляр прикоснулся к этой цепи священных фикций только в одном ее звене: из чтения ученого Бэды он вынес убеждение, что ареопагит был епископом коринфским, а не афинским. Он не спешил с опубликованием своего открытия, он только показал „шутя" книгу Бэды монахам. Те с радостью схватились за этот повод. Абеляр оказывался не только врагом их монастыря, но и „королевства", патроном которого являлся св. Дионисий. Создавалось государственное преступление. Аббат обещал отослать Абеляра к королю для наказания, а до тех пор велел держать его под надзором. Абеляр имел слабость просить подвергнуть его уставному наказанию (т.-е. бичеванию), чтобы избавиться от королевских тюрем и, быть может, палачей. Его просьбу отвергли. Тогда он бежал из монастыря ночью в область графа Шампанского, где когда-то держал свою школу. Ему дали приют в одном из монастырей города Провена, настоятель которого относился к нему дружески. Отсюда он вступил в переговоры с аббатом Адамом, чтобы получить от него

разрешение жить вне Сен-Дени, где он найдет для себя удобным. Но и заступничество графа Шампанского не имело успеха. Конечно, желание Абеляра оставить избранный им монастырь было не канонично. Но аббат боялся больше бесчестия для своего монастыря, если Абеляр окажет предпочтение другому.

Адам вскоре умер (в начале 1122 г.). Его преемником был знаменитый Сугерий, будущий правитель Франции. Не добившись и от него исполнения своей просьбы, Абеляр стал хлопотать при королевском дворе, где у него были друзья. В результате его хлопот, всемогущий тогда сенешал Этьен де-Гарланд призвал к себе Сугерия и настоял на свободе для Абеляра. Ему было поставлено условием, чтобы он, свободный в выборе „пустыни" для поселения, не подчинялся власти другого аббата. Это сохраняло некоторым образом престиж Сен-Дени. Абеляр уже ранее позаботился дать монастырю другое удовлетворение, о котором он не сообщает в своей автобиографии. Еще при жизни Адама он обратился к нему и к братии с письмом — или маленьким трактатом, — в котором он опровергает взгляд Бэды на Дионисия ареопагита. Это было ретрактацией своего прежнего взгляда, хотя личная сторона дела обходилась полным молчанием. Неискренним в этом письме Абеляр не был. Углубившись в церковную историю, он нашел, что мнение Бэды противоречит Евсевию и Иерониму. Их авторитет для Абе-

ляра перевешивает количественно и качественно. Ошибка Бэды не делает еще правдоподобной другую версию предания, принятую в Сен-Дени. Но Абеляр здесь признает ее explicite. В этом, да еще в самом тоне лежит печать внутренней неправдивости. Свое настоящее мнение Абеляр записал через несколько лет: „я, вообще, придаю мало значения тому, был ли он (патрон Сен-Дени) — ареопагит или другой кто: важно то, что он удостоился от бога столь великого венца".

Как бы то ни было, ценою всех этих усилий, просьб и унижений, Абеляр был свободен. Фактически он был избавлен от всякой монастырской зависимости — снова вольный магистр, хотя и связанный внутренне обетами. Так на время были ликвидированы не только последствия суассонского собора, но и того рокового шага, который за несколько лет привел его в монастырь.

Во всяком случае, возвращение в город было, по условию, отрезано для Абеляра: он должен был искать себе „пустынь". Другими словами, он сам должен был создать себе жилище и быт по своему вкусу. И он создал себе, или вернее, вокруг него органически вырос быт, вполне соответствующий его исключительной личности. На несколько лет осуществилась одна из самых привлекательных форм общения, отдаленно напоминающая круг бл. Августина в Кассициаке. В Шампани, которая уже не раз давала ему приют, какие-то друзья подарили

ему клочек земли. Он поселился там с одним клириком и, с разрешения епископа г. Труа, построил из тростника и соломы часовню. Собирался ли он жить отшельником? Его одиночество скоро было нарушено. „Студенты начали стекаться отовсюду и, покидая города и замки, селиться в пустыне, строя себе, вместо обширных домов, маленькие хижины и питаясь, вместо изысканных яств, полевыми травами и грубым хлебом; вместо мягких постелей они делали ложа из соломы и сена, а вместо столов — земляные насыпи". Общежитие напоминало монастырь — по суровости своей жизни, университет — по духовным интересам. Соединение науки с аскетизмом представляется Абеляру возрождением древних философских братств, которые он видит сквозь призму бл. Иеронима: „и пифагорейцы жили в пустынях". Первоначальные лишения сменились более культурным, хозяйственным обиходом. „Ученики добровольно снабжали меня всем необходимым, и пищей и одеждой. Они занялись обработкой полей и взяли на себя расходы по постройкам, чтобы никакие домашние заботы не отвлекали меня от занятий". Письмо Элоизы подтверждает, что колония Абеляра создалась из ничего, усилиями его учеников. Среди них были люди обеспеченные — „те, кто жил церковными бенефициями и привык не жертвовать, а получать". Они не жалели своих средств, чтобы обеспечить Абеляра всем необходимым. Маленькая часовня была расширена и перестроена из дерева и камня. Так возник

„Параклет“ — храм утешителя и его своеобразная община. Абеляр охотно подчеркивает аскетический ее характер. „Мои ученики, построившие себе жилище по реке Ардузону, были похожи скорее на отшельников, чем на студентов“. Но мы знаем, что веселые и свободные нравы „Латинского квартала“ нашли путь и в пустыню. Об этом легком и беспечном тоне студенческой жизни, который водворился в Параклете, свидетельствует случайно сохранившееся стихотворение ученика Абеляра, Иларий. Ритмические и рифмованные латинские четверостишия замыкаются французским рефреном: „Tort avers nos li mestre“. Сюжетом служит размолвка между учителем и учениками. Абеляр чем-то разгневан. Слуга донес о каком-то проступке в колонии. Учитель прекратил лекции и потребовал, чтобы студенты удалились в ближайшее село Quincey. Но оттуда ходить далеко, а Иларий тяжел на подъем, и шутливо умоляет об отмене жестокого приказа.

Мы должны думать, что конфликт разрешился благополучно для обеих сторон. Три года, проведенные Абеляром в Параклете (1122—1125 гг.) должны были быть самыми мирными и плодотворными в его жизни. Здесь он нашел свое „утешение“. Вдали от интриг и травли врагов, среди благословенной природы, окруженный преданной молодожью, Абеляр мог посвятить свои дни исследованию истины. Но что-то мешает ему насладиться творческим досугом. Пережитое оставило мучительный след, и он вздра-

гивал от каждого звука извне. В Параклет доходили темные слухи. Абеляр знал, что зависть врагов (так он понимал их) не улеглась. Его успехи и слава в „пустыне“ вооружали против него многих ревнителей. Даже самое имя его обители „Параклет“ было предметом осуждения, как необычное. Посвящение церкви святому духу заставляло, может быть, вспоминать об абеляровой „ереси“ именно в вопросе о троице. Он не отказался от своих взглядов. Что именно в Параклете были заняты умозрением о троице, видно из старинной статуи троицы, оригинальной по композиции и, вероятно, поставленной здесь при Абеляре, которая сохранялась до дней революции. Отсюда подозрительность к самому имени Параклета, впрочем, вскоре признанном и в папских грамотах.

Мы не знаем, какие конкретные обвинения выдвигались против Абеляра в это время. Но мы видим, что во главе его врагов становятся новые лица, несравненно более авторитетные и опасные, чем реймские магистры. На этот раз против еретика выступают не диалектики, а святые. Абеляр не называет их по имени, но характеризует их с ясностью, не оставляющей сомнений. „Прежние соперники, сами по себе уже бессильные, возбудили против меня новых апостолов, которым мир верил всецело. Один из них похвалялся тем, что восстановил жизнь уставных каноников, другой — монахов. Странствуя по свету и проповедуя, они бесстыдно, как только

могли, язвили меня и сделали на время меня презренным как пред духовными, так и светскими властями". Не трудно узнать в этом описании реформаторов Норберта и Бернарда. В год основания Параклета Норберт создает Премонтре в диоцезе Лана, где были живы воспоминания об Абеляре. Но и после он ведет образ жизни бродячего проповедника, занимаясь и обличением еретиков. Клерво, монастырь св. Бернарда, лежит в 15 милях от Труа, т.-е. в близком соседстве с Параклетом. Двадцатые годы XIII ст. видели начало необыкновенного роста влияния Бернарда далеко за пределами цистерцианского ордена. Старые монастыри Франции реформировались по его указаниям. Как и Норберт, он уже пользовался славой чудотворца. Личные связи сближали его с врагами Абеляра. Гильом де Шампо некогда сам посвятил Бернарда в аббаты, и его создание, Сен-Виктор, стояло в дружеском общении с Клерво. Даже реймский архидиакон Альберик пользовался покровительством Бернарда и надеялся получить через него епископскую кафедру.

Конечно, и глубоких внутренних расхождений было слишком достаточно, чтобы Абеляр и Бернард могли пройти мимо без борьбы. Однако, их мирные встречи еще долго будут возможны. Через много лет Бернард будет гостем в Параклете у Элоизы, и его примут там, „как ангела". Он не был еще тогда в глазах Элоизы „лже-апостолом", каким стал впоследствии. Его интерес к еретическим заблуждениям

Абеляра заметен лишь в конце 30-х годов. Все говорит за то, что в начале 20-х опасность для Абеляра не была так велика, как рисовало его воображение: „Бог свидетель, что я всякий раз, когда слышал о созвании какого-нибудь собрания духовных особ, был уверен, что оно созывается для моего осуждения. В оцепенении, словно ожидая удара молнии, я ждал, что меня потащут на соборы или синагоги, как еретика или безбожника". В этом настроении, близком к мании преследования, он думал даже о бегстве к мусульманам. „Богу известно, я часто впадал в такое отчаяние, что помышлял удалиться из христианских пределов и перейти к язычникам, чтобы там, уплачивая дань, среди врагов Христа жить по-христиански".

И вот Абеляр, воспользовавшись первым представившимся случаем, покидает Параклет, учеников и мирный труд для чуждой ему роли князя церкви. В 1125 году монахи аббатства св. Гильды (или Рюи) в Бретани избрали его аббатом. Граф утвердил их выбор, и Сен-Дени изъявило согласие. Абеляра звали на родину—в те места, где прошло его детство (Локменах лежит рядом с Рюи). Бретонцы выразили этим дань уважения к его славе. Становясь во главе старейшего монастыря Бретани, он занимал одно из видных мест в церковном обществе: отныне он abbas Ruiensis, а не magister Petrus. Не оказал ли этот соблазн титула и положения некоторого влияния на принятое им роковое решение?

Ему тотчас же пришлось в нем раскаяться. Монастырь оказался в глубоком упадке. Один из соседних сеньеров присвоил почти все монастырские земли и обложил монахов поборами. И что это были за монахи! „Монахи“, рассказывает Абеляр, „приставали ко мне со своими ежедневными нуждами; у них не было никакого общего имущества, которым я мог бы удовлетворять их: каждый содержал себя, наложниц, сыновей и дочерей из остатков собственных денег“... Они воровали и тащили, что только могли. В глазах Абеляра они были „хуже язычников“. Он почувствовал себя страшно одиноким. Его родина была ему совершенно чужой. „Страна эта варварская; язык ее мне не знаком; гнусная и необузданная жизнь тамошних монахов была почти всем известна, и народ этой страны дик и невежествен. Перед его глазами только скалы и „грозно шумящие волны Океана“. Дальше бежать было некуда. Несчастие Абеляра усугублялось тем, что он считал себя обязанным учить и исправлять вверенное ему буйное стадо. Избирая себе аббата, рюисские монахи менее всего ожидали найти строгого аскета. Слава о светских успехах и падениях Абеляра должна была приобрести широкое распространение. О последующем „обращении“ знали очень немногие. Их ошибка была, во всяком случае, естественнее, чем ошибка Абеляра. Напоминанием о долге и — мы должны предполагать это — практической беспомощностью он возбудил к себе и ненависть и презрение.

„Они радовались, причиняя мне огорчения". Абеляр не мог выйти за стены монастыря, чтобы не попасть в руки разбойника-сеньера, а „братья непрестанно измышляла ковы... Отвне — нападения, внутри страхи".

Мы не знаем, сколько лет пробыл Абеляр в этом невыносимом положении. Под конец, опасность стала угрожать его жизни. „Сколько уже раз они пытались извести меня отравой, как св. Бенедикта!.. Когда я стал как можно внимательнее относиться к пище и питью, они пытались отравить меня святыми дарами, бросив яд в чашу. В другой раз, когда я отправился в Нант навестить больного графа и там остановился в доме одного из моих братьев по плоти, они пытались отравить меня с помощью сопровождавшего меня слуги. Но по божьему произволению, я не коснулся приготовленной мне пищи, а один из прибывших со мною монахов, воспользовавшись ей, по неведению, тотчас же умер; слуга же, совершивший это, мучимый совестью и уличенный самим делом, спасся бегством. После столь явного обнаружения их злодейства, я начал уже открыто, насколько мог, рассеивать их ковы, не ходил на собрания аббатства, жил в кельях с немногими. Если бы они узнали, что я намереваюсь куда-нибудь поехать, они поставили бы на дороге подкупленных разбойников, чтобы меня убить".

Абеляр пытался прибегнуть к мерам принуждения. Но в его руках не было и внешней силы. Наиболее непокорных он удалил из аббатства, взяв

с них клятву не тревожить его. Они вернулись. Он обратился к папе, который в то время находился во Франции, и Иннокентий II прислал своего легата, который, в присутствии графа и епископов, заставил монахов повторить свои клятвы. После этого Абеляру стали угрожать уже не ядом, а ножом. Он бежал из этого страшного места, с помощью одного рыцаря. Здесь обрывается его автобиография. Мы не знаем, где он нашел себе приют, — быть может, в Нанте, во всяком случае, в Бретани. Он пишет: опасность угрожает мне и до сих пор, и я каждый день чувствую меч над моей головой". Едва ли он возвращался когда-либо в свой монастырь, но звание аббата Рюисского сохранялось за ним до его смерти.

В эти тяжелые годы единственным утешением его было возобновившееся общение с Элоизой. В 1129 г. монастырь Аржантейль был „реформирован". Аббат Сен-Дени предъявил на него верховные права и распустил всех инокинь под предлогом дурной жизни. Элоиза была в это время уже приоршей. Монахини скитались и бедствовали. Тогда Абеляр предложил им свой опустевший Параклет. Под управлением Элоизы новый монастырь быстро достиг процветания. Соседнее рыцарство щедро обеспечило его земельными угодьями, папа привилегиями утвердил права аббатиссы и ее преемниц. Абеляр не раз должен был совершать поездки в Параклет, чтобы помочь Элоизе в устройстве обители в ее первые, не легкие

дни. После материальные услуги сменились духовной помощью и руководством. Врагам Абеляра эти возобновившиеся отношения с его женой давали желанный повод для злословия. Но это не порвало завязавшихся уз. Когда Абеляр опубликовал „повесть моих бедствий", в форме письма к неизвестному другу, оно произвело чрезвычайно сильное впечатление на Элоизу, и она впервые написала ему с большою откровенностью и прямотой. Так возникла между ними переписка, в которую Абеляр вкладывал все больше внимания и труда. Его письма превращаются в посвященные Элоизе трактаты. В Параклете молились за него, там был настоящий культ его личности. Там он мог отдыхать от всех своих мучительных тревог. К этим нежным и глубоким отношениям, согревавшим последние годы Абеляра, мы еще вернемся.

Наши сведения о годах его жизни, предшествующих последнему столкновению в Сане, становятся весьма отрывочны. Мы знаем, в сущности, только одно. Он не пожелал угасать в Бретани, отказавшись от деятельности, в которой прошла вся его сознательная жизнь. Без сомнения, он не пребывал в праздности. Многие из его богословских трудов могли быть написаны именно в эту пору. Но он пожелал еще раз вкусить сладость власти своего несравненного слова, сладость личного влияния и славы. В 1136 г. мы видим его в Париже, на старом холме св. Женевьевы. По прежнему, его окружают ученики со всех концов Европы. Один из них

будущий ученый Иоанн Сольсберийский, об этих именно годах вспоминает: „Там у его ног я научился первым основам искусства диалектики и с полной жаждой знания черпал по силе моего юношеского понимания все то, что срывалось с его уст". Другим его слушателем был не менее знаменитый Арнольд Брешианский, изгнанный из Италии мятежный реформатор. В эти годы он был соратником Абеляра; „оруженосцем Голиафа" называет его Бернард. Вот все, что мы знаем о последнем пятилетии жизни Абеляра. Возможно, что он прерывал свое преподавание или переменил школу (Иоанн говорит о его „удалении"). Но в 1141 году мы видим его на том же холме Женевьевы, в школе при церкви св. Илария. Это был момент, когда к нему вплотную подошел его великий противник, тень которого уже более пятнадцати лет издали легла на его жизнь.

Абеляр не раз позволял себе удовольствие нанести удар тому, перед кем преклонялась вся Европа. Не названный по имени в „Истории моих действий", он был явственно для всех заклеймен в ней. Не раз в своих проповедях Абеляр бичевал современных лицемеров и чудотворцев и смеялся над Норбертом, неудачным воскресителем мертвых. Бернарду ему случилось писать однажды, защищая одно свое нововведение в Параклете; корректное по форме, это послание умеет жалить. С другой стороны, и Бернард, повидимому, его имел в виду, разбирая заблуждения одного учителя „о крещении". Но только

теперь он нашел, что пора положить предел влиянию Абеляра. „Его ядовитые книги, жалуется он, не лежат спокойно на полках, нет, их читают на перекрестках. Они снабжены крыльями. Он наполняет города и замки, вместо света — мраком, вместо меда — ядом или, вернее говоря, ядом в меду". Абеляр возрастил целое поколение диалектиков-рационалистов, „навел на Францию худшую из египетских казней, казнь квакающими жабами", как негодует другой из его противников. Целый ряд посланий против Абеляра, относящихся к этому времени, говорит о все растущем раздражении против него консервативных и мистических кругов. Для этих людей Абеляр — еретик. Но их внимание останавливают не отдельные его ереси, а, так сказать, методологическая его позиция. „Безнравственно спорят о добродетелях, безбожно — о самых святых предметах, грубо — о тайне Божественной Троицы" (Бернард). „Сумасшедший Эмпедокл, который, не зная, сколько у него волос на голове, вздумал исследовать тайну Троицы" (Гугон-Метелл). Возмущает его „титаническая" гордость, заставляющая сравнивать его с гигантами, гидрой, Фаэтоном и Прометеем. Petrus Aboilard — Петр Лаятель, лает на самого бога и набрасывается на небеса.

В марте 1141 года [1]) один из самых близких Бернарду людей, монах Гильом из Сен-Тьерри, обра-

[1]) Дата санского собора оспаривается. Vacandard относит ее к 1140 г. (Rev. des Quest. hist. 50, 1891, p. 235 — 45).

тился к нему с письмом, в котором обращает его внимание на опасности, заключающиеся в учении Абеляра. К письму он приложил список 13 лжеучений, найденных им в теологии Абеляра и его этических трактатах. Хотя Бернард в своем ответе указывает, что почти все в этом деле для него ново, было высказано предположение, что не без ведома Бернарда Гильом поставил вопрос об Абеляре на публичное обсуждение. Но если Бернард и дал сигнал к походу против „еретика", он хотел соблюсти корректность в завязывающейся борьбе. Неожиданно он появляется в Париже, этом „Вавилоне", который ужаснул его вольностью и беспутством студенческой жизни. Он держал громовую проповедь перед большим собранием этих клириков. Она имела блестящий успех. Более двадцати юношей в тот же день ушли за ним, чтобы заключиться в монастыре; в их числе был ученик Абеляра, которому суждено было сделаться биографом его святого врага — Жоффруа из Оссерра. Во время этого посещения Парижа Бернард имел с Абеляром интимную беседу, о которой мы знаем только от его биографов. По их словам, Абеляр был тронут увещаниями святого и обещал исправить свои сочинения в ортодоксальном духе. Не знаем, дал ли Абеляр такое обещание. Если дал, то не сдержал его. Бернард скоро увидел, что не дождется от Абеляра ретрактации. Тогда он сам взялся за перо. В своих письмах он предостерегал студентов против сочине-

ний и лекций Абеляра. Несомненно, на этом он не остановился бы. В его принципах было бороться с ересью всеми средствами (кроме казней). Но Абеляр и на этот раз, как двадцать лет тому назад перед Суассоном, не пожелал ждать нападения. Он сам делает вызов, который должен погубить его.

В Сане после Троицы должно было состояться большое церковное торжество. Среди многочисленных прелатов и князей ожидали и юного короля Людовика VII. Воспользовавшись этим съездом, Абеляр просит архиепископа санского пригласить на него Бернарда, как своего обвинителя, и дать ему возможность оправдаться перед собором. Бернард согласился не сразу: он против диспутов в вопросах веры, и диалектическое оружие его противника должно было внушать ему опасения. Но раз изъявив свое согласие, он развил чрезвычайную энергию, чтобы довести дело до желательного ему конца. В письмах к епископам, членам собора, он убеждал их в необходимости защитить от Абеляра „невесту Христову". В Сане он сразу занял первенствующее место. Он объяснял королю значение выставленных реликвий и после мессы говорил слово, в котором просил народ молиться об обращении „неверующего". Абеляр снова оказался в положении подсудимого. И так же, как в Суассоне, приговор был подготовлен заранее. В одном отношении он мог бы поблагодарить судьбу. О санском соборе мы осведомлены также из источника, дружественного Абеляру: из

„апологии“ его ученика Беренгария. К сожалению, это — памфлет, рисующий обстановку в явно каррикатурных тонах. Поэтому мы отказываемся воспользоваться его деталями. По его словам, Абеляра осудили „за кубками“ в негласном совещании, на которое Абеляр не был приглашен. Факт этого предварительного совещания установлен. На другой день собор открылся в присутствии короля. Когда Абеляр был введен на собор в сопровождении своих немногочисленных друзей (среди них был и Арнольд), он не мог найти среди собравшихся прелатов ни одного расположенного к нему лица. Его бывшие покровители перешли на сторону Бернарда. Среди членов собора он увидел своего противника в диалектике Гильберта Порретанского; рассказывают, что, проходя мимо его, он бросил ему горацианский стих:

Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet [1]). Это предупреждение сбылось, когда Гильберт был осужден в Реймсе в 1148 году.

Бернард, который играл роль обвинителя, прочел семнадцать положений, извлеченных из сочинений Абеляра, и предложил ему: отрицать их подлинность, исправить их или оправдать доводами богословия. На этот раз Абеляру был предложен желанный диспут. Но видя, что исход его предрешен, он неожиданно заявил, что апеллирует к папе. Напрасно

[1]) Дело дошло до тебя, если дом загорелся соседний.

ему обещали свободу защиты и личную безопасность. Он настаивал на своем праве, которое в эту эпоху преобладания Рима не могло быть оспариваемо. Но Абеляр таким образом до суда отводил им самим избранных судей в им самим возбужденном процессе.

Каковы могли быть его мотивы? Бернард неоднократно сообщает об успехе, которым пользовался Абеляр среди римской курии. Несколько кардиналов, впоследствии пап, считали себя его учениками. Даже в Сане был один римский иподиакон Гиацинт (впоследствии кардинал), который горячо поддерживал дело Абеляра. Он мог внушить своему учителю ложные надежды. Друзья Бернарда говорят о внезапном смущении, овладевшем Абеляром.

Собор не мог судить Абеляра, но мог судить его учение. Так, по крайней мере, он понимал свое право и воспользовался им. Он осудил четырнадцать (из первоначальных 17) положений Абеляра и направил их в Рим, одновременно с апелляцией последнего. Римская курия была засыпана письмами с просьбой об утверждении санских сентенций. Бернард писал папе, кардиналам — коллегиально и персонально, друзьям Абеляра — в частности Он искусно соединял вместе имена Абеляра и Арнольда, свободомыслящего и мятежника. Многие прелаты с удовольствием читали Абелярову „Теологию“ и не считали ересью просвещенную веру. Но Арнольд, который хотел ограбить церковь во имя апостольской бедности, был не терпим для высоких кругов.

Даже бывший антипапа (Анаклет из рода Пьерлеоне) выставляется третьим в этом ряду врагов святого престола. „Мы избавились от льва (Пьерлеоне), и вот столкнулись с драконом... Поднялся Голиаф, великан, вооружившись на бой; впереди его оруженосец, Арнольд из Брешии. Их чешуя сомкнулась тесно, дыхание не пройдет сквозь них. Пчела (Abeillard) из Франции прожужжала пчеле итальянской, и обе бросились на Господа и на Христа его". Не полагаясь вполне на впечатление своих посланий, Бернард отправил в Рим монаха Николая, одного из своих секретарей, хитрого дипломата, который должен был, в союзе с одним итальянским аббатом, лично привести процесс к желанному концу.

Абеляр не мог угнаться за кипучей деятельностью своего противника. После санского собора он составил „Апологию", от которой сохранились только фрагменты, и собрался в утомительное путешествие, чтобы лично в Риме защищать свое дело. Когда он, разбитый дорогой и больной, постучался в ворота клюнийского монастыря, здесь он узнал, что Рим сказал свое слово. Через 6 недель после санского собора, курия уже вынесла свое решение, не выслушав обвиняемого. Не вдаваясь в рассмотрение учения Абеляра, Иннокентий II считал обвинение его в ереси доказанным. Мало того, на основании новеллы императора Маркиана (V в.), он объявил преступным всякое обсуждение догматов, уже установленных церковью. Второе послание папы осуждало

на вечное заточение в монастыре Абеляра и Арнольда (дело которого вовсе не обсуждалось в Сане), а их сочинения — на сожжение. Сочинения Абеляра были торжественно сожжены в соборе св. Петра.

Однако, в самой существенной своей части этот поспешный приговор не был приведен в исполение. Не все смотрели на Абеляра, как на опасного еретика; среди его доброжелателей нашелся один, достаточно влиятельный, чтобы отвести от его головы удар. Это был Петр Достопочтенный, аббат Клюни, глава самого могущественного из духовных орденов и человек безупречной церковной репутации. Он дал Абеляру приют в своей обители и выступил посредником между осужденным и его судьями. Важнее всего было примирение с Бернардом. Аббат Сито и аббат Клюни подготовили личное свидание противников. Примирение состоялось. Какою ценой, об этом говорит вторая „Апология“ Абеляра, или „исповедание веры“. По важнейшим из обвинительных пунктов Абеляр старается дать своему учению возможно ортодоксальную форму. Некоторые обвинения он отвергает, как основанные на недоразумении. В его формулировках остается много двусмысленного. Абеляр ни от чего не отрекся, но и не пытается защищать всего, написанного им: „видит бог, не признаю за собой никакой вины, но, если окажется, не буду упорно защищать. Может быть, написал что-нибудь в заблуждении, чего не следовало... но готов всегда дать удовлетворение, исправив худо

сказанное и сожалея о нем... Но следует отвергнуть преступления, несправедливо возведенные на меня. Как говорит бл. Августин, „жесток тот, кто пренебрегает своей славой“. Кончается апология евангельским напоминаем: „не судите, да не судимы будете“.

Бернард, которого поверженный враг называл в апологии своим другом, должен был удовлетвориться этим половинчатым покаянием. Во всяком случае, он не настаивал на приведении в исполнение папского приговора. Арнольд невозбранно гремел на холме Женевьевы, где он занял место своего учителя. Король, отношения которого к Риму были испорчены, не обнаруживал желания выдать еретика. Что касается Абеляра, Петр Достопочтенный просил папу дозволить ему провести остаток дней в клюнийском монастыре, где „его знания могут быть полезны великому множеству наших братьев“. Настолько мало он верил в опасность его идей. Рим согласился, раз Бернард не возражал.

Тихо протекали последние дни Абеляра. Затаил ли он свою горечь в стенах монастыря? Или, может быть, сломленная воля к борьбе, до конца пережитое унижение открыли для него возможность кроткого и ясного отношения к миру? Мы не знаем. Если судить по письму его друга аббата, жизнь Абеляра заканчивалась в ореоле святости. Самый тон этих страниц впадает в „житие“. „В краткой речи не объяснить, какова была его святая, смиренная и благочестивая жизнь среди нас, чему свиде-

телем Клюни. Если не ошибаюсь, я не припомню, чтобы видел кого-либо, подобного ему в смиренной жизни: даже св. Герман не показался бы уничиженнее, сам Мартин — беднее его, — для внимательного наблюдателя. Хотя он занимал, по моему настоянию, высшую степень в обширной пастве наших братьев, по своей беднейшей одежде он казался самым последним. Я часто удивлялся, и когда он, по обычаю, в процессиях следовал впереди меня и прочей братии, я почти поражался, как человек, имеющий столь славное имя, может так презирать, так унижать себя... Таков же он был в пище и в питье и во всех попечениях о теле: не говорю об излишнем, но все, сверх самого необходимого, он осуждал в в себе и в других, словом и жизнью. Читал он беспрестанно, молился часто, пребывал всегда в молчании, если дружеская беседа братьев или необходимость проповеди перед ними на собрании о божественных вещах не заставляли его говорить. На сколько мог часто, совершал он божественные таинства, принося в жертву богу бессмертного агнца“... В этом житийном портрете святого мы без труда узнаем магистра Петра, беспрестанно погруженного в книги. Есть основания думать, что в это время он закончил переработку своей „диалектики“.

Абеляру не суждено было умереть в Клюни. Когда болезнь его усилилась, аббат перевез его в монастырь св. Марцелла близ Шалона, в местность с более здоровым и мягким климатом. По словам

аббата, и там он ни минуты не оставлял своих занятий: „всегда молился, или читал, или писал, или диктовал. За этими святыми занятиями застал его приход евангельского гостя и нашел его не спящим, подобно многим, но бодрствующим". Абеляр скончался 21 апреля 1142 года. Его тело было тайно перевезено в Параклет и погребено там. Элоиза, которая и ранее находилась в дружеских отношениях с клюнийским аббатом, получила от него согласие оставить тело своего бывшего супруга в своем монастыре. Петр сам посетил Параклет и молился над телом Абеляра. Вскоре, по просьбе Элоизы, он прислал грамоту с разрешением его грехов и обещал позаботиться о судьбе их уже взрослого сына. Сама Элоиза скончалась через 21 год и была погребена в одной гробнице с мужем. Останки их, после многих странствий, были перенесены в 1817 г. в Париж на кладбище Пер Лашез и служат доныне предметом романтического культа.

II

ЧЕЛОВЕК

Личность Абеляра интересует нас не в своей эмпирической случайности, но в ее культурно-историческом положении: на путях к Ренессансу. Удаленность этих явлений не должна смущать нас. В поисках корней Ренессанса давно уже спускаются в глубокое средневековье, а XII век в некоторых отношениях ближе к гуманизму, чем XIII. Так, например, о классицизме в XII столетии можно говорить с бо́льшим правом, чем в следующем за ним. Расцветшая „средневековая" культура оттеснила — до времени — еще слабые ростки иной культуры, которая пробилась сквозь нее не ранее XIV века. Абеляр принадлежал к „оттесненным" — некоторыми сторонами своей личности и дела. Другие пошли на постройку средневекового здания. Но, конечно, необходимо видеть его в целом, чтобы избежать ложной переоценки. Нашей задачей будет — нарисовать не столько характер, сколько самосознание Абеляра. Только самосознание есть явление культуры, а не природы. Но природный характер служит материей для этической переработки и оценки, нормы которых даются в культуре. Поэтому нам не удастся избежать и вопросов, имеющих личный, внекультурный интерес.

Первый риф, о который может разбиться культурная оценка Абеляра, — основная катастрофа его жизни. Считается несомненным, что она наложила глубокие черты — моральной депрессии — на весь его облик. Абеляр-аскет понимается сквозь призму его уродства. Грубо физиологическая причинность совершенно обесценивает культурный смысл биографии. Интересное патологически—исторически бессмысленно. К личности Абеляра историк может подойти только в убеждении, что ее развитие было внутренне обусловлено. Не столь насильствен был бы разрыв с прошлыми без ножа преступников, но он был неизбежен. Доказать этого нельзя, но можно сделать эту биографическую предпосылку более или менее вероятной. Абеляру было около 40 лет, когда он подвергся кастрации. Его личность давно сложилась. Она не могла быть разрушена от одной раны. Самое страшное для Абеляра в его несчастии — не отказ от любви — об этом он не говорит ни слова, — но унижение. Судьба не скупилась на унижения для него, и они были неизбежны, как мы увидим, при столкновении столь непокорной и в то же время столь неустойчивой личности с окружающим миром. Так или иначе, чаша „желчи и полыни", о которой пишет Элоиза, не могла миновать его.

Другая трудность поставленной задачи — чисто-исследовательского характера. Первая половина жизни Абеляра известна почти исключительно по

автобиографии его и письмам Элоизы [1]), относящимся к пятидесятым годам его жизни. Нет ни одного сочинения Абеляра, которое мы могли бы с достоверностью отнести к эпохе до его пострижения. Мы знаем, в сущности, только одного Абеляра: после перелома его жизни. Его считают упадочным, изменившим себе. Для нас он единственно подлинный, оставивший исторический след. Лишь установив твердо его черты, можно ставить вопрос о характере происшедшего в нем перелома, пытаться реконструировать его юность.

Мы должны исходить из „Истории моих бедствий". Самая форма этого произведения дает ключ к автору. Настоящая автобиография после Августина и Патрика неизвестна в раннем средневековье. Ее возрождает XII век, одним из первых — Абеляр. Если автобиография его старшего современника, Гвиберта Ножанского, проникнута религиозно-аскетической идеей и формально связана с „Исповедью" Августина, то у Абеляра трудно найти эти следы зависимости от Августина. Это — не исповедь, не молитва, не диалог с богом. Автор формально ставит не религиозную, а нравственную цель: утешить друга в несчастии описанием своих бедствий. Не трудно видеть, что эта форма — чистая фикция, на-

[1]) Мы готовы защищать их подлинность, несмотря на возражения Schmeidler'a, мало убедительные, в Archiv. f. Kulturgeschichte, XI (1913).

веянная, может быть, перепиской Цицерона. Потребность же говорить о своих страданиях — глубоко личная. В „истории“ Абеляра видят попытку реабилитации в двух темных пятнах его жизни: отношениях к Элоизе и ереси, осужденной в Суассоне. Действительно, это две самых жгучих точки его прошлого. Однако, отношения к Элоизе, как они изображены в „истории“, поражают своей наготой и неприкрашенностью. Моменты самых тяжелых ударов сопровождаются подлинным патетическим лиризмом. Этот лиризм горечи есть единственная эмоциональная окраска всего произведения. Абеляр первый в средние века поднял голос, чтобы говорить о себе — не тоном кающегося грешника, но жалуясь и обвиняя. Не малая степень самосознания нужна была, чтобы дать дерзость для подобного литературного предприятия.

Перейдем от формы к содержанию. Как Абеляр развивает тему „бедствий“? По существу, это античная тема — превратности фортуны, слегка окрашенная религиозно, — смена счастья беспримерным падением (не августиновское „жизнь — страдание“). Достойно внимания, что он знает только одно счастье — славу, одну боль — унижение. Любовь, как увидим, не изображается им, как счастье.

„Слава“ (gloria, fama или nomen) — слово, священное для гуманистов — все время бросается в глаза при чтении „Истории моих бедствий“. — „Какие денежные выгоды, какую славу дала мне наша школа...

молва не могла утаить от тебя", пишет он другу Ансельм, „преследуя его, делал более славным". На суассонском соборе дружественный Абеляру еп. шартрский в речи, сочиненной, несомненно, автором, предупреждает противников, что они „насильственными действиями возвеличат его имя". Это все та же мысль, которую он, наконец, влагает в уста своих врагов: „Мы хотели уничтожить его славу (имя), но еще более воспламенили ее". Монастырь св. Дионисия не хочет отпускать его, не желая лишиться своей „славы". Наконец, в эпоху процветания Параклета его слава наполняет „весь мир": „телесно я скрывался в этом месте, но слава (fama) расходилась по всему свету и пела, подобно тому поэтическому вымыслу, который зовется Эхо".

Абеляр с первых же строк „Истории" подчеркивает свою прирожденную одаренность. Будучи моложе своих товарищей, он уже одерживает победы в спорах над своим учителем Гильомом. Когда он открыл собственную школу, несмотря на свою юность, „мое имя начало приобретать такую известность, что постепенно заглушило славу не только моих соучеников, но и самого учителя". Длительная борьба с завистливым магистром завершается блестящей победой, о которой он говорит словами Овидия: „об участи боя спросите вы, — из него не вышел я побежденным", и прибавляет от себя, уже с цицероновской пуэнтой: „если бы я молчал, дело само кричит — res ipsa clamat".

Абеляр любит подчеркивать, что этими успехами в науках он обязан только своим талантам, не труду. „Я привык итти вперед не упражнением, но своим умом“ (ingenium), говорит он товарищам, назначая на следующий день свою первую импровизированную лекцию теологии. Отсюда его презрение к Ансельму, „которому создал имя скорее долголетний опыт, чем талант или память“. Упадком вдохновения (ingenium) он объясняет и падение качества своих лекций во время его романа. Впрочем, и тут он отмечает успех своих любовных стихотворений, „которые поются во многих странах“. Не равнодушен он и к своим фазическим достоинствам. „Мое имя было столь известно и я столь отличался юностью и красотой, что не боялся встретить отказа ни у одной женщины, которую бы удостоил свой любовью“. Позже он искусно подчеркивает свои моральные достоинства, под монашеской рясой, заставляя королевского сенешала противополагать его монахам Сен-Дени: „моя и их жизнь ни в чем не могла согласоваться“.

Его высокое самосознание ищет опоры и утешения в невзгодах, сравнивая себя, или, по крайней мере, свое дело и положение с великими и святыми мужами древности. Монахи покушаются отравить его, „как это было с блаженным Бенедиктом“. Враги гонят его, „как еретики блаженного Афанасия“, хотя, оговаривается он, это значит „сравнивать блоху со львом, муравья со слоном“.

Обвинение его на соборе приводит ему на мысль христа перед синедрионом — правда, только юридической ситуацией. Но охотнее всего он утешается мыслью об Оригене и Иерониме. С ними его сближает вся его личная судьба. Первый был для него „величайшим христианским философом". Добровольный скопец, он мог утешать Абеляра в его физическом унижении. Он сам ссылается на него (как и автор письма к Абеляру Фулькон из Дейля), когда заходит речь на эту щекотливую для его самолюбия тему. В Оригене же он видит образец для своего учебного метода, вводящего в теологию чрез изучение философии. Но его любимейший автор, которого он не устает цитировать, — блаженный Иероним. Сетования „великого мужа" на ложных друзей, на зависть врагов находят живой отклик в его душе. Он не мог отдать себе отчета, насколько пристрастен и личен Иероним в отношениях к окружающим. Он принимает в серьез за нравственное величие ходули, на которые поднимается часто оскорбленное тщеславие славного ритора. Абеляр положительно чувствует свою конгениальность Иерониму, как чувствовали ее впоследствии гуманисты. „Я считаю себя преимущественно его наследником в отношении к злословиям и оскорблениям". Даже внешняя подробность биографии — бегство из Параклета — заставляет его вспомнить великого стридонца: „зависть франков изгнала меня на запад, подобно тому, как зависть римлян изгнала Иеронима на восток".

Мы уже могли заметить, что высокое чувство собственного достоинства у Абеляра связано с повышенной чувствительностью к чужой оценке. Абеляр не только горд, но и самолюбив. У него всегда найдутся в запасе цитаты, чтобы дать этой чувствительности христианское оправдание. В писании сказано: „доброе имя лучше большого богатства". И, как говорит блаженный Августин... „кто, полагаясь на свою совесть, небрежит о своей чести, тот жесток... Совесть для тебя, честь (fama) для ближнего". В своих проповедях, в своей предсмертной апологии, наполовину раздавленный и смирившийся, он еще вспоминает эти слова Августина, чтобы настаивать на своем праве бороться с ложными обвинениями. Это право бесспорно, но трудно отрешиться от впечатления, что самолюбие Абеляра способно принимать иногда очень мелочные формы. Говорит ли он о своем вынужденном удалении с кафедры во время болезни, он не забывает отметить: „обо мне томились те, кто предавался науке диалектики". Написанный им трактат о троице „всем весьма понравился"... „ценили тонкость в разрешении" проблем. В Суассоне, в ожидании собора, он публично излагал свое учение: „все слушатели с великим восхищением говорили, как о нашем красноречии, так и об уме".

Мы удивляемся, что этот большой ум, изображая во всех деталях свою жизненную борьбу, не находит случая остановиться на том, что̀ составляло идейное

содержание этой борьбы. Он не останавливается на таких вещах, как истина или ложь, всецело поглощенный славой и унижением. В двух словах он характеризует воззрения магистра Гильома — только для того, чтобы описать его позор, вызванный переменой этих воззрений. Ему не приходит в голову видеть в этом момент научной совестливости. Ему — столь полному собой — не хочется даже, хотя бы с такой же краткостью, отметить свои собственные научные завоевания, как право на истинную славу в потомстве. Из его истории выносишь впечатление — несомненно, одностороннее, — что вся борьба парижских философов, и прежде всего самого Абеляра, который ведет наступление, кипит за обладание кафедрой, т.-е. соборной школой: кто будет „править студиями?“ Абеляру весьма рано, и без больших усилий, удалось открыть самостоятельную школу. Его успех обеспечил ему постоянный приток учеников. Материально он живет платой за свои лекции, и она достаточно вознаграждает его. Но честолюбие требует, чтобы его уже знаменитая школа была не на горе святой Женевьеве, а на острове — Cité. Кроме этого, сам Абеляр не счел нужным ничего сообщить о смысле его упорной борьбы.

Когда он объясняет возникновение своего первого теологического трактата, всю инициативу он переносит на своих учеников, в уста которых влагает свои собственные мысли: „они требовали человеческих и философских доводов“. Создается впеча-

тление, что он выше ценит в себе профессора, чем философа и писателя. В профессоре он подчеркивает не труд, не знания, не служение истине, а блеск изложения, остроумие, все растущую популярность.

Оборотной стороной этого самолюбия является обостренная способность ощущать стыд, унижение, как деградацию личности — и притом внешнюю. Самыми потрясающими страницами „Истории“ являются описания его позора. Мы уже цитировали ламентации по поводу самой ужасной ночи его жизни. Бросается в глаза, что мысль об Элоизе, о смерти любви его не останавливает — по крайней мере, в воспоминании. Больше всего его мучат сожаления окружающих: „краска стыда“ больнее „раны“. „Приходило на мысль, какой славой я недавно обладал, и как легко эта случайность ее унизила, можно сказать, совсем уничтожила... какою похвалой мои враги превознесут этот явный акт справедливого возмездия... Все будут показывать на меня пальцами“. Его позор увеличивается при мысли о той отверженности, какою окружены скопцы в ветхом завете. Память приводит ему один за другим убийственные тексты. Он откровенно сознается, что пошел в монастырь „из-за стыда“. Самым тяжелым моментом суассонского собора было для него не сожжение книги, а чтение символа: ведь, „это мог бы сделать любой мальчик“. Он читает его сквозь рыдания и слезы. Заточенный в монастырь, он

сравнивает два самых тяжких момента своей жизни: „какая скорбь волновала меня, какой с т ы д смущал, какое отчаяние терзало, я мог тогда чувствовать, высказать теперь не могу“. Сравнивал с тем, что некогда выстрадал телом, то „что терпел ныне, я почитал себя несчастнейшим из всех людей. Малой считал я ту измену в сравнении с этой обидой, и гораздо больше оплакивал ущерб своего и м е н и, чем тела“.

Нельзя сказать, чтобы Абеляр не пытался стать выше своего тщеславия. Иногда он относится к своей юношеской самонадеянности с легким осуждением или иронией. „Возымев об уме своем высокое мнение, не соответствующее силам моего возраста, я—мальчик сам — стремился стать во главе школы“. Он сознает за собой — в прошлом — „гордость, которая раждалась у меня главным образом из научных познаний, по слову апостола: знание надмевает“. Иногда он хочет судить — и строго судить себя. Он упрекает себя в сладострастии — любовь к Элоизе, — хотя не забывает прибавить, что „гнушался продажными женщинами“ и „пользовался славой воздержания“. Его обманное поведение у Фульберта именуется им „коварством“, „высшим предательством“. И даже жестокая месть этого человека представляется ему справедливым возмездием. „Сколь праведен был суд Божий, поразивший меня в том, в чем я грешил; какой справедливой изменой отплатил мне тот, кому я раньше изменил“. Еще строже су-

дит Абеляр эту полосу своей жизни в одном из писем к Элоизе. Там он упрекает себя — или их обоих — в глумлении над монашеским одеянием (Элоизы), в осквернении монастыря и в „бесстыдной измене". Впрочем, там эти обличения имеют отчасти педагогический характер: примирить Элоизу с ее страданиями, показав в них заслуженную ими общую кару.

И в „Истории моих бедствий" Абеляр пробует поставить идею возмездия в центр повествования, как прагматический стержень. Делает это он, подходя к роковой для него встрече с Элоизой. „Благополучие всегда надмевает глупцов, и мирское спокойствие расслабляет силу духа и легко разрушает ее плотскими соблазнами; считая себя уже единственным философом в мире и не боясь больше никаких тревог, я начал ослаблять бразды страстей... Я страдал гордостью и сладострастием, и божественная благодать послала мне, хотя и против воли, лекарство от обеих болезней; сначала от сладострастия, потом от гордости; от сладострастия, — лишив меня возможности удовлетворять его, от гордости... унизив меня сожжением книги, которой я всего более гордился".

Эта отчасти религиозная, отчасти философская идея возмездия должна была бы лечь в основу „истории", превращая ее в исповедь. Однако, она в дальнейшем не развивается совершенно. Если он вспоминает о вине при первом из своих не-

счастий, то при втором он совершенно забывает о ней. Осуждение в Суассоне представляется ему чистой несправедливостью: „в первом несчастии была некоторая вина с моей стороны, к этому же столь явному насилию привели меня честное намерение и любовь к нашей вере, которые побудили меня к писанию". Вся дальнейшая жизнь представляется ему цепью незаслуженных гонений. Заключая свое повествование, он уже совершенно забывает о возмездии. Его бедствия представляются ему свидетельством его высокого христианского призвания. „Христос предсказал членам своим о членах диавола: „если меня гнали, будут гнать и вас"... Вслед за апостолом, он повторяет: „все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы", и вслед за Иеронимом: „благодарение Богу, стал я достойным ненависти мира". Самая огромность его бедствий исполняет его каким-то гордым удовлетворением. Страдания его фиктивного друга, к которому он обращается в начале и в конце письма, в сравнении с его страданиями, должны показаться „ничтожными или незначительными". И настроение благочестивой резиньяции („да будет воля твоя"), в которой разрешается письмо, позволяет расслышать обертон высокой самооценки: „не опечалит праведного все, приключившееся с ним".

И чувствуется, что эта новая идея страдания („я стал достойным ненавести") есть только христианский перевод языческой судьбы, завистливой

к величию, о которой он любит говорить, применяя к себе слова Горация: „молнии разят вершины гор“, или еще стихом Овидия: „высшее зависти цель, открыты бурям вершины“.

Зависть обратная сторона тщеславия. Абеляр не грешит завистью, ибо его личное самосознание ставит его далеко выше всех его противников. Но расценивая их мотивы почти всегда с этой точки зрения, он тем самым показывает, какое значение придает славе и чести в человеческих поступках. Исход суассонского собора, по Абеляру, решается внушеным реймскому архиепископу убеждением, что для него было бы „позорно“, если бы процесс Абеляра был перенесен для рассмотрения в другую митрополию. Аббат и монахи Сен-Дени, желавшие всячески отделаться от Абеляра, находят для себя „безмерным позором“ его уход в чужой монантырь. Почти всегда вражда против него мотивирована завистью. Все его учителя, кроме Росцеллина, обойденного полным молчанием, преследуют его из недостойной зависти. Когда Абеляр добился в первый раз кафедры в Notre-Dame, „трудно выразить, какой завистью начал чахнуть, каким огорчением волноваться наш учитель. Он не мог долго вынести этого несчастья“. Ансельм Ланский запрещает Абеляру преподавание богословия, мотивируя это его неподготовленностью. Для Абеляра этот поступок кажется внушенным „явной клеветой зависти, еще никогда не бывалой“. Его осуждение на соборе изображается

делом зависти реймских магистров, старых соперников его по ланской школе. По его словам, не иначе на это смотрели епископ шартрский, его покровитель в Суассоне („насилие, внушенное явной завистью“) и сам осудивший его легат („зависть французов“). „Зависть нашла“ его „и в уединении“ Параклета. Враги „жаловались на судьбу и вздыхали“, видя толпы стекавшихся к нему учеников: „они усматривали в этом его славу, свое бесчестие“. И когда он, уже аббат рюнсский, посещает Элоизу в Параклете, поднимается „ропот зависти“: чистота их отношений подозревается врагами. Замечательно, что Абеляр не приводит других мотивов для ненависти. Корыстный интерес, невежество, фанатизм ревнителей им игнорируются. Его губит только зависть. Ее он делает программной темой „Истории моих бедствий“: „отсюда возникло начало моих бедствий, которые длятся поныне, и чем дальше простиралась наша слава, тем сильнее разгоралась людская зависть“. Поистине, зависть представляется ему преломлением в низменных душах сжигающей его жажды славы. Только не названные по имени „новые апостолы“ — Бернард и Норберт — освобождаются от этого обвинения, но зато их злобное преследование является вполне не мотивированным и не понятным.

Рядом с врагами — образы друзей отмечены чрезвычайно бледно. В сущности, это и не друзья, а почитатели или покровители, по большей части безы-

мянные. Их, должно быть, было не мало, по свидетельству и самого Абеляра и его врагов: в школах, в рядах духовенства и рыцарства, при княжеских дворах и папской курии. Но Абеляр не удостаивает своих друзей ни литературного портрета, ни литературной переписки, которую он счел бы достойной сохранить от забвения. Даже свои многочисленные связи он как-то не умеет использовать для того, чтобы в критические дни найти защиту. Он всегда остается одиноким и живет с этим сознанием. Кроме Элоизы, мы не знаем ни одного человека, о котором могли бы предположить, что его связывали с Абеляром узы дружбы. Арнольд Брешианский был его учеником и соратником — „оруженосцем", в глазах Бернарда. Абеляр нигде не упоминает о нем ни словом. Относительно „Истории бедствий" можно было бы возразить, что сама трагическая тема ее исключает светлые образы дружбы. Однако, мы видели ее схему: измена судьбы допускает, в первой части, и даже требует светлых картин. Но „слава" заслонила все человеческие чувства и отношения.

Его письма к Элоизе свидетельствуют о мрачном эгоцентризме. Пока только один пример из многих. Абеляр расстроил Элоизу словами о близкой смерти и распоряжениями о своем погребении. В ответ на ее страстные заклинания („Не дай бог, чтобы нам пришлось пережить тебя"), Абеляр отвечает сурово: „К чему ты обвиняешь меня, что я сделал вас участницами моей тревоги, если сама

побудила меня заклинаниями? Неужели в той отчаянной жизни, которая меня терзает, вам подобает радоваться? Вы хотите быть не участницами в скорби, а только в радости"... и далее следует педантическое определение истинных и ложных друзей. Абеляр жесток в прикосновении к людям, погруженный в себя и в свои идеи. Вчитываясь в тон его писем, его автобиографии, мы понимаем, что он должен был иметь врагов.

В школах его окружала зависть, в монастырях — разврат. Мы не думаем отрицать справедливости его общей оценки. Нам положительно известно, что уровень жизни, напр., Сен-Дени, был предметом нареканий. В Рюи должно было быть много хуже. Но Абеляр знал, на что он шел. Он сам выбирал свои обители. Распущенность имела для него свои выгодные стороны: он мог поставить школу на монастырской земле и жить по своим вкусам, своими доходами, только пользуясь падением дисциплины. В строгом цистерцианском монастыре он, вероятно, задохнулся бы. Но он не довольствуется свободой для себя. Он выступает обличителем и реформатором. В этом он видит свой долг. Будучи сам аббатом, он ждет для себя „вечного осуждения" в случае преступной слабости. Однако, он не был рожден реформатором. То, что удавалось многим клюнийцам и цистерцианцам, — превращение праздного и распутного стада в дисциплинированное общежитие — не удавалось ему. Мало сказать, что он был лишен

административных способностей. В его обращении с людьми должна была чувствоваться личная суровость, которая отталкивает. Суровость прощают святому, в котором чувствуют любовь или отрешенность в нездешнее. Аскетизм Абеляра был иного порядка: того, которого люди не прощают.

Мы имеем много свидетельств, что Абеляр серьезно относился к своему, принятому им в минуту отчаяния монашескому обету. Аскетический энтузиазм Иеронима произвел на него глубокое впечатление. Неоднократно в своих сочинениях, и в письмах и в проповедях, он возвращается к идеальному изображению древнего монашества. Едва ли он предавался истязанию плоти; но строгость его жизни подтверждается и Бернардом, который говорит о нем: „Иоанн снаружи, Ирод внутри". Образ жизни, который он вел в Клюни, может быть, и не отличался от его привычного быта. В нем трудно различаются аскетизм монаха и аскетизм ученого. В самом деле, одной из любимейших идей Абеляра было отожествление с монахами древних философов. Вслед за Иеронимом, он усматривал в цинике Диогене идеал аскета. Тем самым сказано, что аскетизм имеет для него преимущественно моральную ценность. Освобожденный от связи с религиозной жизнью, созерцания и любви, аскетизм принимает характер ригоризма. Бернард истязал свою плоть, но он умел забывать о ней и утопать в любви. Отсюда его исключительное обаяние. Абеляр выступал с требо-

ваниями разумной строгости. Но от них веяло сухостью; они вызывали протест. Сравнение с прежней жизнью учителя и вынужденностью его „обращения“ не могло укреплять его авторитета. Отсюда — бесплодная борьба, которая наполняет всю вторую половину его жизни. Если в первой он борется за успех и славу, то во второй — за моральный принцип. И здесь он терпит одни поражения.

Эти поражения были неизбежны и по другой причине. Человек долга и самоуважения может импонировать другим, когда обладает достаточной стойкостью и последовательностью. Абеляр менее всего похож на стоика, каким он является в своей этике. Его жизнь — сплошное метание и бегство. Он принимает ответственнейшие обеты (уходит в монастырь, становится аббатом) без серьезных оснований. Скоро наступает раскаяние и разочарование. В его жизни нет внутренней последовательности; он не строит ее сам, он всегда уступает обстоятельствам и настроениям. Из Парижа в Сен-Дени, из Сен-Дени в Параклет, из Параклета в Рюи — это этапы бегства: от позора, от суда, от фанатизма. Вид опасности, действительной или воображаемой, нервирует его. Он не может выжидать ее спокойно и должен бежать от нее или навстречу к ней. Агитация против него (сначала Росцеллина, потом Бернарда) заставляет его требовать собора для своей реабилитации. Но после горького опыта в Суассоне у него не могло быть доверия к беспристрастию

духовных судей. Самые слухи о соборах, как мы уже видели, повергают его в трепет. Однако, через несколько лет он снова обращается к санскому архиепископу, требуя суда над ним, или суда между ним и Бернардом. Посылая вызов своим врагам, он не выдерживает боя, когда его обстановка для него невыгодна. Он чувствует себя непобедимым на кафедре, и ожидает от собора всенародного диспута.

Что это ожидание не вполне наивно, показывает опыт Гильберта Порретанского, которому удалось защищаться против Бернарда методами диалектики на соборе 1148 г. в присутствии папы. Сильная партия поддерживала философа; римские кардиналы не желали повторения позорного осуждения Абеляра: „они говорили, что аббат Бернард подобными же уловками боролся с магистром Петром". Осуждение доктрины Гильберта было обставлено так, что не затронуло ни самолюбия, ни церковного положения философа. Абеляр же не сумел заставить считаться с собой, хотя у него была своя партия, хотя общественное мнение — во время Суассона, бесспорно, — было на его стороне. Но его поведение на обоих соборах 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 осудил сам себя. Единственное объяснение этого поступка — в безотчетном страхе и „дружеском" влиянии шартрского епископа.

В Сане он апеллирует к папе, но при каких условиях? До начала обсуждений, которых он требовал сам. Пусть приговор был заранее предрешен, но он имел возможность публичной защиты, и не воспользовался ей, дав врагам повод говорить о „внезапно овладевшем им смущении". Покой последних месяцев своей жизни он купил отречением от своих взглядов. Его „апология" (вторая) является наполовину самооправданием в неправильных обвинениях, наполовину молчаливым признанием своих заблуждений и отречением ст них. Мы не вправе решать, с какою степенью искренности совершал он эту ретрактацию. Мы видим только, что она последовала за постигшим его осуждением Рима. Он был сломлен морально, но признал ли себя неправым? Если правда, что последняя редакция его „Диалектики" относится к клюнийским месяцам его жизни, то на внутреннее состояние его следующее место предисловия может пролить некоторый свет. „Пока я жив, зависть стоит поперек дороги моим сочинениям и желает затруднить изучение их; но я все же даю свободный полет моему духу, потому что последний день моей жизни положит конец также и зависти, и в моих сочинениях всякий найдет то, что необходимо для знания".

Лишенной цельности и устоев рисовалась Абеляру его собственная жизнь. Он сам, обезоруживая нас, произнес над собой самый суровый приговор, когда, говоря о „бесполезной и жалкой" жизни

своей в монастыре св. Гильды, применяет к себе слова притчи: „этот человек начал строить и не мог окончить“. Не с этим ли связана отмеченная выше повторяемость многих моментов его жизни? Будучи не в силах остаться верным себе до конца или отречься от себя, он снова и снова возвращается к исходному положению, в неразрешенном конфликте: в пустыню, в Париж, на собор.

Моральная слабость Абеляра, быть может, является не только чертой его индивидуального характера. Слишком часто встречаем ее в истории христианского рационализма, чтобы объяснить случайностью природы или биографии. Она неизбежно присутствует там, где на-лицо глубокий раскол сознания. Абеляр стоит слишком одиноко, в самом глубоком смысле слова, когда пытается построить из камней авторитетов и логических чертежей храм цельного стиля. Он не чувствует поддержки вековой традиции, которая составляет силу его врагов. И что всего для него страшнее, — у него, повидимому, нет голоса внутреннего откровения, который оправдал бы его смелость. Абеляра делает слабым рассудочность его религии. Он, определявший веру, как откровенное „знание“, не мог понять той живой цельности, которую давала вера Бернарда. В субъективной ортодоксальности Абеляра нельзя сомневаться. Но его вера — только система истин. Мы иногда видим его за молитвой — он усиленно требует молитв Элоизы, — но никогда в его религиозных выражениях

не удается схватить личной и живой ноты, чего-либо похожего на опыт и жизнь. Вот почему его бог не поддерживает в часы испытаний и, поверженный врагами, он испытывает чувство страшной, метафизической покинутости.

Элоиза правильно охарактеризовала господствующее настроение Абеляра, как „желчь и полынь". В дни кризисов оно сгущается до мрачного отчаяния. Абеляр совершенно точно пользуется этим словом („desperatio"), вкладывая в него оттенок отверженности от бога, печати Каина. Самыми мягкими чертами изображает он свое состояние после первой катастрофы. Здесь стыд борется с сознанием собственной вины. Но после Суассона он взбунтовался против бога. „Боже, судящий в правде, с какой желчью в сердце, с какой горечью в мыслях я безумный обвинял тебя самого, в бешенстве осуждал тебя, часто повторяя жалобу св. Антония: „Иисусе благий, где был ты? „Отчаяние находит на него и в Параклете, который впоследствии вспоминается ему, как место утешения в его страдальческой жизни. Нападения Бернарда и его партии заставляют его обдумывать фантастический план — бегства к „язычникам". Это не было отступничеством: он мечтал „среди врагов Христа жить по-христиански". Это в прошлом. Воспоминания об отдаленных душевных состояниях неизбежно не точны. Но вот что он переживает сейчас. „Сатана так опутал меня, что я не нахожу места, где мог бы

отдохнуть, где мог бы жить, но блуждаю повсюду, бродягой и беглецом, подобно проклятому Каину".

Будем справедливы. Это отчаяние не было итогом морального или религиозного нигилизма. Оно свидетельствует о поражениях в борьбе, которая исполнена высокого этического значения. Сам Абеляр не сумел раскрыть нам с достаточной ясностью своего жизненного призвания. Во всяком случае, не голый призрак славы водил им. Его сочинения свидетельствуют о большой эрудиции и о большом труде, которым он, что бы ни говорил сам о себе, не гнушался. Они свидетельствуют и о большем: о постоянном усилии мысли, в работе над сложным и противоречивым материалом традиции, раскрыть истину, рассеять скрывающий ее покров заблуждений. Истина и разум являются для него религиозными категориями. „Истина" — для него самое дорогое имя христа. Исходя из тождества „логоса" и „Софии", он приходит к синонимичности слов „философ" и „христианин", и к религиозному утверждению от логоса проистекающей логики. Борьба диалектика не была борьбой софиста за субъективное „мнение" (враги напрасно называют его „жонглером"), а бескорыстной, хотя и отягощенной человеческими слабостями борьбой за открывшуюся и еще исследуемую истину. Без этой предпосылки жизненный образ Абеляра должен остаться совершенно непонятым.

* * *

Только исходя из этого законченного образа, можно подойти к реконструкции его юности. Здесь мы будем осторожны и ограничимся намеками. Стало трафаретом представлять личность Абеляра разорванной на двое его злосчастной „раной“. Рисуют двух совершенно различных Абеляров, располагая все светлые краски по одну, все темные — по другую сторону роковой черты. Странным образом однакоже, пользуются для характеристики его боевого „рационализма“ произведениями, написанными — как все они написаны, — *после* преступления. Попытаемся сначала определить устойчивые черты, сохранившиеся и после катастрофы. Несомненно, когда Абеляр рисует себя юношей с ярко выраженным самосознанием и тщеславием, он не погрешает против истины: таким он остался до могилы. Но и *истину* мы должны оставить ему, рядом со *славой*, как основное стремление *всей* жизни. Может быть, поверхностный успех диалектических споров сильнее опьянял юношу, чем мужа. Но и в юноше мы не вправе видеть только жонглера: ибо откуда же вырастает философ? Самые интересы его не изменились. Как и после, он предавался с равным рвением изучению диалектики и теологии (с 1113 года), и в одновременном обладании этими дисциплинами видел свое личное превосходство над современными

магистрами. Овладев парижской кафедрой, он читает толкование на пророка Иезекииля; перед смертью перерабатывает свою „Диалектику“.

Изменилось ли радикально его отношение к людям? Утверждали, что он утратил свое обаяние, о котором так красноречиво говорит Элоиза (для женщин!). Но его честолюбие должно было всегда создавать ему врагов. Он сам рассказывает о ссорах с учителями и сотоварищами по школам. Если поверить Фулькону (в письме которого к Абеляру много правды, но много и сплетен), у Абеляра, в юности, не было друзей, даже среди родственников: „все тебя ненавидят по твоей вине“. Здесь много преувеличения. У Абеляра-магистра есть почитатели, но и к монаху стекаются толпы учеников, готовых примириться с тяжестью жизни в деревне, своими деньгами и трудом облегчать его существование и терпеливо сносить вспышки его гнева.

Его ранняя жизнь носит следы таких же метаний и неустойчивости внешнего быта, как и его поздние годы. Он постоянно странствует с места на место, и эти перемены не всегда достаточно мотивированы. Мы видим только в этих перемещениях впоследствии новую черту. Сначала он нападает, потом спасается бегством. Впрочем, и позже он нередко переходит в наступление, огрызаясь, как затравленный волк. Понятно, что в молодости победа ему улыбается, и он гонится за самым высшим венком. Но полемический задор остается свойственным ему

и в старости. Даже в проповедях он не упускает случая бросить стрелу в противника.

В праве ли мы представить его в молодости рыцарем без страха и упрека, чтобы отягчить обвинением в малодушии его зрелость? У нас нет данных для этого. Его поведение по отношению к Фульберту, во всяком случае, не говорит о рыцарской прямоте. Нельзя забывать, что непосредственной причиной катастрофы была безнадежная запутанность положения, в которое Абеляр поставил себя своим тайным браком, а жену мнимым пострижем. Что остается от образа рыцаря или рыцаря диалектики? Предполагаемая жизнерадостность, успех у женщин, любовные стихи? Мы видели, как обстоит дело со стихами. Не трубадур, а „голиард", Абеляр писал латинские стихи, как не перестал их писать и впоследствии, перестроив свою лиру на более благочестивый тон. В его стихах мы не можем усмотреть подлинного вдохновения, хотя личные мотивы порой согревают эрудицию — как, впрочем, и в научных его трактатах. Если поверить Абеляру, он всгда чуждался женского общества и пользоваася славой целомудрия. Книги не оставляли этому „рыцарю" времени для куртуазных развлечений. Книги расстроили его здоровье. На годы он должен был, по болезни, прервать свои лекции. В каждой черте мы узнаем клирика, родоначальника гуманистов, „интеллигентов"... От рыцаря-Абеляра приходится отказаться. Мы знаем, что лекции Абеляра увлекали

ясностью и остроумием. Он не гнушался шуткой. Если видеть в этом „светскость“, он остался ей верен и под рясой монаха. Ведь, показания учеников его относятся к позднейшему времени.

В чем изменил его монастырь или несчастие, приведшее его в монастырь? Мы охотно допускаем, что это „обращение“ усилило аскетические черты характера, хотя и не сделало из него подлинного аскета, т.-е. святого. Вероятно, унижения и бедствия наложили на него мрачный отпечаток, должны были усилить его мизантропию, хотя — повторяю — о жизнерадостном Абеляре мы, в сущности, не имеем никаких данных. Несомненно, в нем была надломлена вера в свои силы. Он стал боязлив и мнителен. Прежний темперамент бойца должен был поблекнуть, хотя не угас совершенно. В страданиях углубился его внутренний раскол, хотя раскол этот и был истинной причиной его страданий. Судьба Абеляра представляется нам не отражением роковой случайности, но развертыванием заложенного в нем трагического противоречия, необходимой исторической жертвой.

* * *

Остается дополнить образ человека образом его любви. Любовь создала ему посмертную славу, вырастила пышные цветы легенды не только на почве родной Франции, но и Италии. Из всех мыслителей

средневековья, опозоренных именем „схоластиков“, только Абеляр, схоластик по преимуществу, окружен ореолом романтизма. По правде сказать в нем он совершенно неповинен. Элоиза более, чем он, создала их общую неувядающую славу. Заслуга Абеляра в том, что он нашел для этой любви место — если не настоящие слова — в своей автобиографии. Он уделил ей место и в своей жизни. Элоиза — единственный человек, который идет рядом с Абеляром, не знавшим дружбы, до конца его жизненного пути. Без анализа их сложных отношений не может быть понимания и биографии Абеляра.

Но эта любовь сама представляет большую культурно-историческую проблему. На грани XII столетия любовь впервые обретает язык в христианском человечестве. Мы говорим о зародившемся в Провансе „миннезанге“. Для явлений духовной культуры обретение языка есть, в сущности, рождение. В слове, или в языке форм, из хаоса смутных переживаний, впервые возникает явление, как факт самосознания. Таково рождение новой любви. Это событие огромного значения еще не вполне выяснено в своем происхождении. Миннезанг появляется в конце XI — начале XII века в поэзии герцога аквитанского Гильома IX, как вполне сложившееся, культурное и даже утонченно культурное явление. В настоящее время с большим или меньшим успехом — разыскивают его корни: в народной лирике, в рыцарском эпосе, в латинской эротической поэзии (Овидий), в

феодальной культуре Прованса (дама — госпожа), в христианской углубленности чувства и в новом мистицизме века Бернарда. Так много влияний, часто взаимно отталкивающихся, скрестилось, чтобы дать ростки „новой жизни“. Но самое зарождение ее все еще представляется необъясненным, почти чудесным. Внутренное содержание новой любви можно охарактеризовать — с возможной краткостью, — как возрождение Эроса — в платоновском смысле — в соединении с культом женщины (Векслер). Эта чувственно-идеальная любовь облекается в формы „куртуазного“ служения даме и отягчена острым, часто мучительным самоанализом. Любовь ощущают, как высшую власть, но и как безумие. Она несет с собой нежное страдание и, раня сердце, извлекает из него и жалобы и славу „владычице“. Острая эротика и спиритуалистический символизм, формальная изощренность и глубокий лиризм — таковы полюсы поэтического выражения новой любви. Вне этого поэтического выражения для нас она вообще не существует, что однакоже не дает нам права объявлять ее поэтической фикцией.

В эту эпоху, когда на юге Франции создавалась новая культура любви, в Париже Абеляр воспевал в стихах свою возлюбленную. Спустя годы, он — первый христианин — рассказал в прозе историю своей любви. „История моих бедствий“ вызвала переписку с Элоизой, часть которой (Ер. II и IV, письма Элоизы, и ер. V, Абеляра) имеют главною

темой любовь — прошлую для Абеляра, еще настоящую для Элоизы. Понятен огромный интерес, с точки зрения проблемы новой любви, с которым подходят к этим письмам. Но понятно и испытываемое при этом чувство разочарования.

Выше мы нарисовали картину преступной любви учителя и ученицы, подлинными словами Абеляра. Не повторяя сказанного, попробуем анализировать его анализ. Свою любовь Абеляр судит, как грех и падение с высоты философского воздержания. Это сладострастие (luxuria), уступка чувственности (libido), в соединении с нечистыми путями достижения — даже гнусность (turpitudo). Но Абеляр не долго останавливается на моральной оценке своего поведения. Он делает попытку изобразить психологию своей любви с возможной объективностью. Первое, что поражает нас, это рассудочность, какая-то трезвость чувства, особенно в моменты сближения. Ни о божественной, ни о демонической силе Эроса нет и речи, даже в смысле соблазна. От Элоизы не исходят чары, покоряющие его. Абеляр очень скуп в похвалах ее наружности: „лицом не хуже других". Только научными знаниями (мы не слышим о ее уме или сердце) она превосходит всех женщин, „славится во всем королевстве". Это обстоятельство расценивается им, как облегчающее связь: „можно переписываться в разлуке". Действительно, он изображает себя тщательно взвешивающим и обдумывающим свой любовный выбор. „Я огляделся во

всем, что обычно привлекает влюбленных, и нашел ее самой подходящей (commodiorem) для любовной связи со мной". Он и не думает о возможности отказа. Его красота и слава делают для женщины отказ ему невозможным. Путем обдуманного коварства он входит в дом Элоизы, как учитель, вооруженный бичем. Он „воспламенен" не любовью к девушке, но поставленной себе целью любви (in amorem). Ясно, что любовь здесь значит только чувственная связь, а неравенство и расстояние в ней — в пользу мужчины. В этом отношении „любовь" Абеляра вполне антична. Он не считает нужным даже упоминать, как и когда Элоиза согласилась разделить его любовь. Он считает вполне возможным — характерная социальная черта — добиться любви угрозами и побоями. Какая возможна борьба между „нежной овечкой" и „голодным волком"? [1])

Достигнутое счастье любви изображается Абеляром в кратких, но ярких чертах. Любовь торжествует, как сладкое и жгучее наслаждение, как amor — это слово повторяется почти в каждой фразе. Поцелуи, отражение глаз в глазах, даже сладость ударов — симптоматически рисуют страсть. Неясный намек на „необычайные" наслаждения говорит о какой-то эротической школе. Чувствуется, что старый магистр Овидий пестовал эту страсть, „доктор сла-

[1]) В одном из писем к Элоизе (Ep. V) Абеляр вспоминает, что ему приходилось прибегать к угрозам и побоям, чтобы сделать ее более податливой.

дострастия и мерзости", как называет его однажды сурово Элоиза, цитируя длинный отрывок из „ars amatoria". Абеляр знаком был со всеми эротическими сочинениями Овидия. Если бы до нас сохранились его любовные стихи (латинские, как мы думаем), мы, вероятно, узнали бы следы латинского поэта, как и в прочей литературе „вагантов". Между Овидием и Иеронимом (или библией) раскололось его чувство, бессильное притти к цельной концепции любви.

Что Абеляру чуждо было куртуазное отношение к женщине, доказывают все его суждения о ней. По природе мужчина создан более совершенным существом: он один по образу божию, жена по образу Адама. Миф о грехопадении он интерпретирует так, что вся тяжесть вины падает на женщину (поверила в „коварство" бога). Адам виновен лишь в излишней любви к жене и в переоценке божеского милосердия. Правда, в порядке „благодати", а не „природы", женщина может опередить мужчину. Абеляр, в утешение Элоизе, рисует целый ряд праведниц ветхого и нового завета. Молитва женщины ему даже представляется более могущественной. Пожалуй, в религиозной оценке женщины Абеляр не свободен от противоречий. Но тем определеннее его моральная и бытовая оценка женщины, как она выразилась в двух больших дидактических стихотворениях к сыну. Культурный стиль их вполне ясен: это стиль консервативно-буржуазных „зерцал" и „домостроев" от Иисуса, сына Сирахова, и дистихов

„Катона“ до Франческо де Барберини. „Нет ничего лучше доброй жены, ничего хуже злой“. Эта мысль немедленно развивается в инвективу против злой жены: хуже „хищных птиц“, опаснее всякого врага, она своим языком разрушает дом, как пожар. Злоязычная жена хуже блудницы. Впрочем, скромная блудница лучше и целомудренней гордячки. Трудно сохранить верность жены — поэтому лучше и не сторожить ее. Мужу не стоит и рассказывать об измене жены, а дочерей нужно выдавать замуж, как можно раньше, во избежание греха. Если жена любит мужа больше родственников, то это из одного „сладострастия“. Что такое чувственная любовь в глазах Абеляра, вытекает из сравнения возлюбленной с блудницей: „та, что́ даром отдается сладострастию, считается подругой; та, что̀ за деньги, — блудницей. Но порочнее является первая, которая ничего не получает, кроме грязи“. „Как скот гонит по прихоти порыв страсти, так и людей — сладострастная любовь“. Брачная, свободная или продажная любовь — всегда порочна и имеет в себе что-то скотское. Таков смысл этой цинической философии. Иногда в этих выпадах Абеляра против женщины угадывается, за клерикальной схемой, личная горечь: так в „плаче о Самсоне“, в котором видят автобиографическое зерно: „о, всегда величайшее падение сильных, женщина, созданная на погибель“. И только в „плаче Дины“ любовь, в своем могуществе, извиняет и как бы облагораживает преступление. „Любви по-

рыв — освящение вины". „Принужденный меня похитить, сам плененный моей красотой, нашел бы прощение у любого судьи".

Можно, пожалуй, отвести все эти показания, как характеризующие старость Абеляра. Единственным, хотя и косвенным доказательством искренности его „клерикальных" воззрений может явиться отражение его взглядов у Элоизы и ее согласие с прагматически изображенной им историей их любви. Повидимому, она нисколько не оскорблена наготой нарисованной им картины их сближения. Когда она находит нужным делать поправки к его „истории", она противоречит ему открыто: так в истории ее собственного пострижения. Но она сама называет их старую любовь блудом, „гнусным блудом" и „плотским вожделением". Она бесконечно далека и от куртуазной оценки женщины. Ее письма к Абеляру говорят о страстной жажде самоунижения. Она его „раб[illegible]ня". Она удивляется, что он поставил в обращении к ней ее имя прежде своего: „женщину выше мужчины, жену выше мужа, служанку — выше господина". И для нее женщина „величайшая опасность для величайших людей". И она цитирует Притчи Соломона и Экклезиаста, чтобы сказать, что „горче смерти женщина. Дом ее — пути в преисподнюю". Галлерея ветхозаветных соблазнительниц, приведенная ею, совпадает с перечнем Абеляра в упомянутом „плаче Самсона".

В средние века была знаменита речь Элоизы против брака, которую Абеляр влагает ей в уста

накануне решающих событий своей жизни. Его возлюбленная напрасно хочет отговорить его от шага, который представляется ей путем к погибели. Это маленький ученый трактат, почти сплошь из цитат; о буквальной подлинности его не может быть и речи. Но Элоиза в своем письме признает эти доводы своими, считая его передачу верной, хотя и не полной. Это признание позволяет нам рассматривать речь против брака, как общее их произведение, которое вводит нас в господствовавший между ними духовный тон. Из этой речи мы видим, какой страшный груз традиций тяготеет над этой женской головой, заставляя ее отрицать все подлинно-женское ради мужского идеала. Один за другим она приводит против брака аргументы ап. Павла и философов, известных ей из Иеронима, которые говорят об одном: брак—помеха, тягота, несвобода. „Рассмотри условия брачной жизни. Что общего между студентами и прислугой, налоями и люльками, книгами или таблицами и прялками, стилями или перьями и веретенами? Кто, погруженный в благочестивые или философские размышления, может выносить плач детей, песни убаюкивающих их кормилиц, шумную толпу домашних слуг и служанок? Кто в состоянии вытерпеть постоянную грязь маленьких детей?“ Эти аргументы, приличествующие старому холостяку, отзываются прошедшей через Иеронима цинической школой. Но Элоизе не чуждо и аскетическое воззрение на брак, как на скверну. Вот как оканчивает

она урок моральной философии: „Если так жили миряне и язычники, не связанные никаким религиозным обетом, как же нужно поступать тебе, клирику и канонику, чтобы не предпочесть божественному служению постыдных наслаждений, чтобы тебя не поглотила эта пучина Харибды, чтобы ты не погрузился бесстыдно и безвозвратно в эту мерзость (obscenitatibus)?“

Педантизм юной Элоизы, которым проникнута эта „философская“ речь, вполне гармонирует с ее ученой репутацией, с ученым возлюбленным, вплоть до ученого имени, данного ею (конечно, совместно с Абеляром) их сыну: его назвали, как известно, Астролябием.

Мы однако не до конца анализировали речь Элоизы. Напоследок, Абеляр приводит ее женские, личные доводы, слишком кратко для нас — и для Элоизы, которая, признав неполноту их, продолжает развивать эту тему много лет спустя. Говоря „от себя“, Элоиза сразу же ставит себя в кричащее противоречие с аскетической мудростью Иеронима. „Насколько было бы для нее дороже, а для меня достойнее (вспоминает Абеляр ее слова), если бы она называлась моей подругой, а не женой, чтобы меня сохраняла для нее одна любовь и не связывало никакое принуждение брачных оков; и мы, разлучаясь на время, испытывали бы тем больше радостей от наших встреч, чем они реже“. Брак отрицается здесь не во имя философского или религиозного воздер-

жания, а во имя свободы любви. Так поясняет свою мысль и сама Элоиза: „я предпочитала любовь браку, свободу — оковам". С необычайной силой развивается ею эта мысль в письме. „Ничего никогда (знает бог) я не искала в тебе, кроме тебя самого; тебя только, не твоего вожделела. Не ждала я ни союза брачного, ни приданого, не добивалась моих наслаждений или желаний, но только твоих, как знаешь сам. И если наименование супруги является более священным и крепким, сладостнее для меня всегда было имя подруги или — если не рассердишься — наложницы или блудницы. Я думала, что, чем более унижусь ради тебя, тем большую обрету у тебя любовь, и не нанесу ущерба твоей славе"... „Призываю бога в свидетели, если бы Август, повелитель вселенной, удостоил меня чести брачного союза и подарил бы мне в вечное и нерушимое владение весь мир, мне было бы приятнее и почетнее называться твоей блудницей, чем его императрицей".

Уже в этих словах, сливаясь с мотивом свободы, явственно слышится другой мотив: отдания себя, самоотвержение — не в этическом, а в эротическом смысле. Она не знает, как унизить себя перед ним: это дает ей радость. „Ты был единственным обладателем как тела моего, так и души". Это настроение господствует во всех ее письмах, находит для себя изумительные по силе и смелости выражения и потрясает нас. Элоиза умеет показать, без тени

горечи, что вся ее жизнь была жертвоприношением ради него. Нет святыни, от которой она не отреклась бы, по его требованию. „Я же (знает бог) ничуть не поколебалась бы, по твоему приказанию, предшествовать тебе или сопровождать тебя, если бы ты устремился в царство Вулкана“ (т.-е. в ад). „Бог знает, при всяких условиях моей жизни (пишет монахиня) я доныне больше боюсь обидеть тебя, чем бога: больше желаю угодить тебе, чем ему“.

С каким упоением она погружается в воспоминания своей любви, чтобы изображать его славу, его гений и красоту. Абеляр скупо похвалил ее достоинства. Она посвящает целые страницы его панегирику. С тонким искусством она рисует его обаяние по впечатлению, которое он производит на женщин. Все „томятся“, „пылают“, „вздыхают“ о нем. Элоиза сумела в страсти уловить и описать стихию „влюбленности“, которой мы напрасно искали бы у Абеляра. Но она делает еще один шаг — и открывает любовь. Опыт собственной страсти указал ей грань, отделяющую любовь от чувственного влечения — amor от libido. Ради любви, она заточила себя в монастырь, и навеки лишила себя наслаждений страсти. „Пока я предавалась с тобой телесным наслаждениям, для многих оставалось скрыто, делала ли я это по любви или страсти (libidine). Теперь же конец выявляет, каково было начало. Я запретила себе все наслаждения, чтобы повино-

ваться твоей воле". Освобожденная — или, вернее, возвысившаяся над чувственностью — любовь не перерождается в дружбу, привязанность, моральное единение, но сохраняет свой страстный и демонический (ибо имморальный) характер. „Я любила тебя не знающей меры любовью". С силою вулканического извержения вырывается это новое самосознание любви, колебля горы учености и выбрасывая вороха цитат. Разумеется, противоречия бесчисленны. Ни аскетическое, ни гедонистическое понимание любви не устраняются. Но они отодвигаются в сторону вновь просиявшей истиной. Покорная ученица, в науке любви Элоиза далеко оставляет за собой учителя. Говоря по правде, только ее послания обеспечили их переписке столь прочную и громкую славу первой correspondance d'amour.

Хочется поставить и относительно Элоизы вопрос, не обязана ли она своим пониманием любви новому куртуазному идеалу миннезанга? Но отрицательный ответ дается сам собою. В провансальской поэзии обоготворяется женщина, в формах феодального служения и религиозного культа. Какую смелость и гений изобретательности нужно было иметь, чтобы вывернуть наизнанку вассальные отношения и перейти к обоготворению мужчины! У Элоизы не видим и следов женской гордости или достоинства, не говоря о том, что все феодальные и религиозные мотивы любви вполне отсутствуют. Утонченности отвлеченного языка куртуазной поэзии

противополагается у Элоизы бесстрашный реализм слова, с которым мы отчасти познакомились и который понятен только в латинской культуре. Но именно в латинской поэзии, у Вергилия, у Овидия Элоиза могла найти образцы женской страсти, которая не совпадает со сладострастием, которая жаждет преклонения и самопожертвования. Изображает же ее Абеляр, в момент принятия монашеского покрывала, повторяющей, сквозь слезы, слова Корнелии из „Фарсалии“ Лукана:

„О, великий супруг мой!“
Ложе мое недостойно тебя! Сколько власти имела
Над таким человеком судьба! Затем ли супругой
Стала твоей, чтобы горе тебе принести? Добровольно
Я покараю себя“.

Казалось бы, Элоиза не имела надобности в литературных изысканиях, чтобы открыть то, что жило в ее собственном сердце. Ведь, в отличие от любви трубадуров, ее любовь была самой естественной и вечной вещью на земле: как любовь женщины. Но и самое повседневное и вечное для своего раскрытия нуждается в творческом откровении слова. Только гению дано говорить о простом. Если Элоиза первая из христианских женщин нашла на своем языке столь потрясающие слова о любви, то всего естественнее предположить, что древние, столь хо-

рошо известные ей поэты помогли рождению ее слова. Это предположение не исключает глубокой значительности и оригинальности ее дела (дела Ренессанса). Если открытие любви Элоизой не имело такого культурного значения, как открытие трубадуров, то потому лишь, что культуру до сих пор определяет только мужская любовь.

Любовь Элоизы и любовь Абеляра выясняются для нас, как явления совершенно разного порядка. Но они не протекают параллельно и не обрываются катастрофой. Они вступают во взаимодействие и борьбу между собою. Более сильное (т.-е. женское) чувство остается связующим их началом и преображает, очищает личное и эгоистическое в мужском. Они оба нуждаются в очищении и достигают его. В этом значение длительного эпилога краткой любви; им является вся монашеская жизнь Абеляра и Элоизы; его обрывок сохранился в их переписке.

Но мы должны вернуться назад, к моменту разлуки. Здесь эгоизм Абеляра сказался во всей своей обнаженности. „История моих бедствий“ представляет пострижение Элоизы „добровольным“, хотя и совершенным по его „приказанию“. Многократно Элоиза подчеркивает, что его приказание было для нее единственным основанием. Он один решил это за них обоих. Через много лет совершенное ею представляется ей „безумием“: „единственное, к чему стремилась любовь, она сама отняла у себя без надежды возврата, когда, по твоему приказанию,

я тотчас переменила одежду и самую душу". Она признается даже, что почувствовала ревнивое недоверие к себе со стороны мужа, который заставил ее постричься первой, „как бы вспоминая о жене Лота". „Мне было очень больно и стыдно".

Но постригши Элоизу, Абеляр не вырвал ее из своего сердца. Предназначенная для общества „История моих бедствий" умалчивает об их отношениях в первые годы монастыря. К счастью, письмо Росцеллина приоткрывает покров. Мы видим, что Абеляр помогает материально своей бывшей жене, и полученные от учеников деньги сам лично относит ей, к великому негодованию монахов Сен-Дени. Что самолюбие Абеляра должно было сильно страдать при этом, показывают те комки грязи, которыми Росцеллин забрасывает по этому поводу его и его „блудницу". Тем больше мужества и верности он проявляет новым доказательством своей любви: таким мы можем считать упоминаемую Росцеллином его печать с изображением мужской и женской головы. Затем следы их отношений теряются до 1129 г., когда, после изгнания монахинь из Аржантейля, Абеляр должен был устраивать их в оставленном им Параклете. Следовательно, его поездка и свидания с Элоизой и на этот раз вызывались материальной необходимостью, что не спасло его от клеветы и подозрений, против которых он считает нужным пространно защищаться. Но вскользь он роняет замечание, показывающее, как много лично

ему давали эти посещения Параклета. „От волн этой бури я спасался к ним, как в некую спокойную гавань, и мог там несколько отдохнуть“.

Однако, мы должны предполагать, что его отношения к Элоизе не были так сердечны, как ей хотелось бы. Он воздерживался и от писем ей — вероятно, не желая давать пищи злословию. Наконец, его холодность — действительная или внешняя — стала для нее невыносимой, и произошел взрыв. Дошедшее до Элоизы „письмо к другу“, т.-е. „История бедствий“ взволновало ее и подняло со дна души все старые воспоминания. Прошлое не умерло для нее, но живо, как вчерашний день. Она пишет ему письмо, дышащее нежностью и преданностью. „Возлюбленным“, „единственным“ называет она его, своего брата, супруга, отца и господина. Она и ее сестры приходят в отчаяние, слыша о бедствиях, которым он подвергается в Бретани. Она заклинает его чаще писать ей, напоминая ему о том долге, который лежит на нем по отношению к ней. Перечисляя свои права на его участие, она прежде всего указывает на духовную зависимость от него Параклета. Этот монастырь — его создание, и он обязан больше ухаживать за собственным виноградником, чем за чужим, в неблагодарной Бретани. Лично с ней связан он самыми священными узами — в этой связи она пытается сослаться даже на столь мало уважаемое ею право брака — „таинство союза брачного“, — но самые священные для нее узы — узы любви. Здесь-то

она и развертывает захватывающий образ своей любви и своего прошлого—для нее непомеркшего—счастья. Она отдала для него все. Если она в монастыре, то „не ради благочестия, а только по твоему велению“. Она не может ждать за это награды от бога. Единственная возможная для нее награда — его благосклонность. „И теперь душа моя, если не с тобой, то нигде. Без тебя она не может существовать. Умоляю, сделай так, чтобы ей было хорошо с тобой. Будет же хорошо с тобой, если она найдет тебя благосклонным, если заплатишь любовью за любовь (gratia), малым за великое, словами за дела. О если бы, возлюбленный, твоя любовь была менее уверена во мне, а более тревожилась за меня!“ Она ждет от него теперь не утех земной любви, а духовного общения и руководства. Он должен „увлекать ее к богу“.

Ответ Абеляра очень сдержан, хотя за сдержанностью этой местами чувствуется скрытая нежность: „сестра, некогда дорогая в миру, ныне дражайшая во Христе“. Он не писал ей писем утешения, потому что считал ее слишком твердой и не нуждавшейся в этом. Он согласен стать ее духовным руководителем: „пиши мне, о чем хочешь, и я напишу, как бог внушит“. Но именно он нуждается теперь в ее молитвах. Молитва женщины много значит пред богом: эта мысль развивается в небольшой трактат. Возвращаясь к их личным отношениям, он хочет, чтобы молитва за него возносилась в Параклете в

литургических формах. Он составляет для нее особый чин, который монахини должны соблюдать на ежедневных часах. В заключение он просит, в случае своей внезапной смерти, перенести его тело в Параклет, чтобы, подобно Христу, он был окружен молящимися и плачущими женщинами.

Это жестокое напоминание о смерти вызывает у Элоизы взрыв отчаяния. „Пощади, умоляю, господин мой, пощади от таких слов, которыми несчастных ты делаешь несчастнейшими“... „Жить без тебя для нас невозможно“. Да и как они смогут за него молиться тогда, „когда дух в безумии, скорее разгневанный, скажу, против самого бога, чем укрощенный, не столько будет умилостивлять его молитвами, сколько раздражать жалобами?“ От будущего горя она обращается к настоящему и прошлому. Она „несчастнейшая из несчастных“. „Бог во всем жесток ко мне“. Несправедливостью представляется ей их насильственная разлука. Ведь, не в прелюбодеянии, а в браке постигла их кара — и в каком целомудренном браке: когда она жила среди монахинь. Почему он один поплатился своим телом за их общую вину? Она сгубила его, как все женщины, созданные на погибель великих мужей. Чувствуя свою — хотя невольную — вину перед ним, она признает себя заслужившей кары. Ведь, и она предавалась сладострастию. Но от признания вины далеко до раскаяния. Она находится в непрестанном бунте против бога. „Каким покаянием смягчить

бога, не знаю, ибо постоянно обвиняю его за эту обиду в величайшей жестокости; и противясь его воле, более оскорбляю возмущением, чем смягчаю раскаянием". Да к тому же „душа еще сохраняет волю к греху и пылает прежними желаниями". Наслаждения любви, которым мы вместе предавались, были так сладостны для меня, что я не могу ни разлюбить их, ни изгладить из памяти. Куда бы я ни обратилась, они всегда перед глазами, вызывая во мне желания. И во сне я не избавлена от этих мечтаний. Даже среди торжественной литургии, когда молитва должна быть всего чище, гнусные образы этих наслаждений всецело подчиняют себе жалкую душу, так что я более предаюсь этим мерзостям, чем молитве". Ее духовное состояние страшно. Она живет в монастыре без внутреннего призвания, даже без религиозной связи с богом. Ее жизнь — одно „лицемерие". Абеляр не должен ее хвалить, чтобы не губить окончательно. Пусть он лучше поддержит ее, он, более счастливый, у которого отнят преступлением самый стимул ко греху.

Элоиза раскрыла перед ним такой же ад в своей душе, какой он сам показал в себе на страницах своей „Истории". Ее отчаяние выводит его из состояния эгоистического одиночества. В своем ответе он хочет, действительно, протянуть ей руку помощи. Впрочем, начало его холодно и самолюбиво. Он усмотрел в ее письме упреки, и должен опровергнуть их по пунктам: во-первых, во-вторых, и т. д. Мы

видели выше, как психологически грубо он отводит ее жалобы по поводу его слов о своей смерти. Не менее отвлеченны, хотя и тоньше, его рассуждения о ложной скромности, которая избегает похвал, втайне желая их, как Галатея у Вергилия убегает от своего преследователя. Но он отвечает и на вопль ее души. Он хочет убедить ее в том, что их общие страдания заслужены, и что ее нынешний удел не жалок, а является высшим призванием человека. Без жалости к себе, на этот раз он берет на себя большую тяжесть вины, и бичует свое прошлое так, как не хотел этого сделать в „Истории". Для Элоизы он приносит эту жертву гордостью. Что же, в сущности, она утратила? „О, какое ужасное бедствие, какое жалкое было бы несчастье, если бы ты, предаваясь грязи плотских наслаждений, раждала в болезни немногих детей для мира, между тем как теперь с ликованием производишь для неба многочисленное потомство; ты была бы не более, чем женщина, а теперь ты превосходишь мужей и обратила проклятие Евы в благословение Марии". Теперь она невеста христа, к ней применяет он брачную Песнь песней. Теперь она стала госпожей его, ибо он только раб христов.

С точки зрения этого высокого ее предназначения, их земной брак представляется ему не „глупостью", как прежде, но актом провидения. „Безмерно любя тебя, я желал удержать тебя навеки, а бог уже помышлял этим путем обратить к себе нас обоих."

Абеляр хочет отвлечь ее мысли от себя к новому жениху и дать ей новую, достойную цель сострадания. Разве не исторгает у нее слез невинная смерть христа? — Он вызывает в ее памяти образы страстей. Пусть она соединится с сонмом жен, оплакивавших христа. Он умер за нее. „Собственной кровью он купил тебя и искупил". Его любовь к ней бескорыстна. „Чего он ищет в тебе, как не тебя самое? Истинный друг тот, кто тебя, а не твоего желает"... „Он любил тебя во-истину, а не я"... Я удовлетворял с тобой мои желания, и это было все, что я любил". Здесь Абеляр поднимается на религиозную высоту, для него необычную. На наших глазах он вырастает из трезвого резонера в ученика св. Бернарда. Это сделала Элоиза, т.-е. сострадание к ней. Он сам опровергает свои суровые слова: его любовь не только вожделение. Во всяком случае, теперь она переродилась. Он созрел для новых любовных уз. Идеал новой любви, который предносится ему, выражен всего лучше в составленной им молитве, которая должна возноситься за него в Параклете. Этой молитвой оканчивается его письмо. „Боже, в начале творения создавший жену из ребра мужа и тем освятивший величайшее таинство союза брачного... прости столь многие прогрешения наши. Накажи, молю, виновных в настоящей жизни, чтобы пощадить их в будущей... Явись очистителем, не мстителем... Ты сочетал нас, господи, и разлучил, когда и как было угодно тебе.

Теперь же доверши милосердно, что милосердно начал; и разлученных в мире, соедини с тобой на веки на небесах".

Абеляр указывал Элоизе путь, по которому они должны были итти, чтобы не порывать вновь завязанных духовных уз. Этот путь уже был предложен ей самой. Тем не менее, не без ропота она соглашается заглушить в себе „слишком человеческое". Она согласна повиноваться в письмах, но не властна над своим сердцем. Даже над словами она не властна. Внутренно она еще не смирилась. Но чтобы новыми мыслями вытеснить старые, переводит беседу на объективные темы. Отныне их переписка становится научной и практической. Перед нами аббат и аббатисса, духовный отец и его дочь. Элоиза предлагает ряд вопросов, свидетельствующих о ее выдающемся критическом уме. Абеляр должен писать о происхождении и задачах женского монашества, об уставе, желательном для Параклета (ибо устав Бенедикта Элоизу не удовлетворяет), о важности науки для женщин, объяснять ей смысл темных или противоречивых мест библии. Для Элоизы он пишет толкование начала Бытия. По проповедям Абеляра мы видим, что многие из них были произнесены в Параклете. Для Параклета же Абеляр составил множество церковных гимнов, чтобы заполнить указанные Элоизой литургические пробелы. Ради одного из своих литургических новшеств он вступает даже в полемику с Бернардом,

оставшимся им недовольным во время посещения Параклета. Абеляр уделяет Элоизе отныне все более внимания в своем творчестве.

Последним свидетельством их духовной любви является краткое его „исповедание веры“ в виде письма к Элоизе. Вероятно, оно написано уже после осуждения в Сане. Измученный и опозоренный, он хочет сказать ей, чтобы она верила в его невинность, и одновременно с „апологией“ для общества, шлет ей взволнованное и сильное письмо, которое начинается стоном и заканчивается символом. „Сестра моя Элоиза, некогда в мире любимая, ныне во Христе возлюбленнейшая! Логика сделала меня ненавистным миру... Чтобы трепетное беспокойство и все сомнения изгнать из твоего сердца, твердо знай, что я основал мою совесть на том камне, на котором Христос воздвиг свою церковь“... После этого письма им не суждено было более свидеться. Элоиза могла оплакать в Параклете только его прах. Письмо к ней аббата клюнийского Петра по поводу смерти Абеляра говорит о высоком уважении писавшего к Элоизе и к ее любви. Действительно, мы знаем, что аббатисса Параклета пользовалась всеобщим признанием в церковных кругах. Если ее письма к Абеляру были известны, они не повредили ее репутации. Надо предполагать, что она не замкнулась в окаменении отчаяния, а сумела достойно пронести крест своей жизни.

Мы видели, что Абеляр не годился в герои куртуазной любви. Но не даром легенда так рано на-

чинает окружать ореолом его любовь, потрясенная трагичностью ее судьбы. Уже старая латинская хроника, рассказывая о смерти Элоизы, вплетает в свою краткую заметку древний чудесный мотив: „когда умерла она и была принесена к гробнице, ее супруг, который скончался за много дней до нее, поднявши руки, принял ее и заключил в свои объятия“.

III

МЫСЛИТЕЛЬ

Абеляр обладал, бесспорно, ясным и сильным умом. Влияние, оказанное им на развитие философской и богословской мысли XII века было весьма значительно. Тем не менее, его дело носит следы той же отрывочности и расколотости, как и его личность. Диалектик, подошедший к теологической традиции во всеоружии логических категорий, он был призван, казалось, продумать и создать свою систему. Такую задачу он себе, повидимому, поставил и боролся за нее с большой энергией. Но его работа разбилась по разным направлениям. Он не успел преодолеть многочисленных противоречий. Повсюду мы имеем дело скорее с тенденциями Абеляра, чем с его достижениями. Не случайно большинство его сочинений дошло до нас в незаконченном виде. Можно предположить, что сам автор не успел дать им окончательной формы. Особенно его философское наследие способно привести в отчаяние историка и критика. Вот почему об Абеляре легче писать исследования, чем давать их резюме. Последние, в своей краткости, всегда останутся догматическими и спорными. Тем не менее, мы сделаем попытку охарактеризовать основные тенденции Абеляра, как философа, теолога и этика. Этой попытке мы предпошлем характеристику его эрудиции и его стиля.

Многим из современников, а еще более потомков, Абеляр казался чудом учености. Эпитафии именуют его Сократом, Платоном и Аристотелем Галлии или его века. „Он знал все, что может знать человек“. Мы можем трезвее отнестись к нему и, признавая обширность его эрудиции, отметить в ней и пробелы — разумеется, на фоне образованности XII века. Абеляр посвятил свою жизнь диалектике и теологии. Все остальные традиции школы он усвоил случайно, хотя и не столь уж отрывочно. Грамматика и реторика и для него должны были открыть путь к диалектике, и мы положительно знаем о его знакомстве с грамматикой Присциана и псевдоцицероновской „Реторикой“. Но что касается „квадривия“, то нет никаких свидетельств об интересе Абеляра к „точному“ или естественному знанию. По поводу одного математического положения Боэция, Абеляр с большою скромностью признается: „я считаю себя совершенно несведущим в этой науке“. Чужда ему и символическая интерпретация космоса в духе Гуго из St.-Victor. Тем более солидно его грамматическое, т.-е. литературное образование.

В послании к монахиням Параклета „о занятиях науками“ Абеляр указывает им на пример Элоизы: „Вы имеете образец в матери, которая сведуща не только в латинской, но в еврейской и в греческой литературе: она одна в наше время приобрела познания в этих трех языках“. Пусть Элоиза считалась чудом учености, — едва ли ее познания прево-

сходили учителя. Но пришлось бы весьма ограничить значение слова „litteratura“, чтобы приписать Абеляру знание трех языков. Он несомненно обладал элементами и греческого и еврейского. Он понимал смысл греческих слов в Писании и теологической литературе. Знакомство с грамматическими формами греческого языка внушало ему догадки о смысле латинских переводов. Но мы не видим, чтобы он обращался к подлиннику св. писания. Он положительно утверждает, что сочинения греческих философов ему недоступны, поскольку они неизвестны в переводах. Быть может, его знание еврейского языка серьезнее, ибо покоится на более практической основе. Он обращается к евреям для интерпретации библии, и некоторые его экзегетические опыты говорят о том, что ему известен первоначальный текст не только из вторых рук (Иеронима).

Из сказанного следует, что знакомство Абеляра (как и всех его современников) с языческой и светской литературой древности ограничивается латинскими классиками, — отвлекаясь от немногих философских произведений. Из поэтов он чаще других цитирует Лукана, Горация, Вергилия, без особого предпочтения последнего. Знаком ему, конечно, и Овидий, „проповедник бесстыдства“ и поэты серебряной латыни: Персий, Стаций, Ювенал. Из прозаиков он больше всех обязан Цицерону, хотя речи и политические сочинения знаменитого римлянина ему не известны. Как и для Августина, Цицерон

для него является прежде всего философом — „magnus philosophus“; он знает его topica, paradoxa и de officiis. Подобно тому, как это было с гуманистами, Цицерон прививал ему вкус и к этическим вопросам, разделяя в этом отношении свое влияние с Сенекой и отчасти Квинтилианом. Замечательно, что ни один из великих историков римских Абеляру не известен — даже столь популярный в средние века Саллюстий. Зато он знает биографии цезарей Светония и анекдоты Валерия Максима. Свои исторические сведения, помимо Орозия, он черпает широко из Августина и Иеронима. У него нет ни общего исторического фона, ни отчетливого образа древности. Это разумеется само собою. Но он обладает большим запасом сведений, преимущественно биографических, и они поддерживают в нем мечтательную и благоговейную любовь к античности.

Этот классический багаж Абеляра не может считаться исключительным для его времени; он, конечно, не может равняться с той начитанностью в классиках, которую приобрел его ученик Иоанн Сольсберийский.

Философское образование Абеляра займет нас позднее. Что касается теологического, то оно было, бесспорно, весьма значительным. Огромный труд „Sic et non“, весь состоящий из цитат многочисленных авторов — греков и латинян — служит тому доказательством. Конечно, знакомство его с греческими отцами, по переводам, было несистематично. Многие

классические произведения Востока остались ему неизвестны. Нельзя усмотреть и сколько-нибудь значительного влияния восточной мысли. Из великих каппадокийцев Абеляр знает только несколько речей Григория Назианзина (так же, как и Златоуста): ни одного подлинного сочинения Афанасия. Нет никаких свидетельств и о знакомстве его с псевдо-ареопагитом. Зато ему известны догматически важные трактаты Дидима и Кирилла александрийского, а главное Ориген. Он знаком преимущественно с его экзегетикой, но ценит его, как „величайшего христианского философа". Ереси Оригена, о которых он судит по Иерониму, его не пугают. Он чувствует даже особую конгениальность с великим александрийцем. Евсевий своей „церковной историей" ввел его в судьбы древнейшей церкви.

Ряд латинских отцов начинается для него с Киприана. Нечего и говорить, что „четыре столпа" латинской церкви известны ему превосходно. Из Августина он цитирует весьма много, но с большим выбором, не обнаруживая притягательной силы его идей. Зато Иероним был его любимцем, которым он упивался, и к которому относился, как к другому „я". Подобно Цицерону, он его наставник в этике, учитель аскетизма и переводчик древней стоической мудрости. О папе Григории говорят (Дейч), что его стиль повлиял на Абеляра (не к его пользе), но, конечно, влияние Иеронима и стоявшего за ним и рядом с ним Цицерона было еще значи-

тельнее. Было бы бесцельно продолжать дальше перечень этих учителей Абеляра, вернее, авторов его библиотеки. Писатели позднего Рима ему известны точно так же, как варварского средневековья, каролингского и позднейших времен. Но если он с особым уважением цитирует Бэду, то авторы X и XI века едва попадаются в его Index'е. Современников он не цитирует вовсе. Заметно его стремление в выборе источников восходить к эпохе классической церкви, и постоянное общение с идеями Августина и Иеронима налагает и на его теологию „гуманистический" отпечаток.

Два слова о его стиле, воспитанном в этой литературной школе. Абеляр увлекает нас ясностью, живостью и расчлененностью изложения. Его слово держится на одинаковом расстоянии и от „азиатской" приподнятости и нервности Цицерона и от иссушающего педантизма схоластики (позднейшей). Он нашел поистине галльскую меру. Многие из его современников были более блестящими стилистами. Бернард несравненно патетичнее и интимнее его; Гильдеберт Турский и Иоанн Сольсберийский — чище и классичнее. Но Абеляру свойственна более всех ясность достигнутого равновесия формы и содержания. Особенно искусен его метод пользования авторитетами. Он цитирует постоянно, как всякий средневековой магистр, но не скажешь, что он цитирует без разбора. Цитаты с непринужденностью ложатся под его перо, являясь естественным развитием его речи. Хотя обилие их и кажется иногда

излишеством, но это излишество богатства, а не общих мест. Его цитаты всегда имеют остроту, и часто неожиданность. Быть может, в цитировании всего больше сказывается хороший литературный вкус автора.

Хороший вкус некогда должен был стать единственной добродетелью гуманистов. У Абеляра мы не видим даже сознательной работы над стилем. Для этого он слишком предан истине. Не завершитель, а зачинатель, он всюду ищет новых путей, взрывая глыбы предрассудков. До литературной ли отделки тут? Его мысль чревата целой культурой, еще не рожденной культурой средневековья. Над ее созданием он трудится нервно и напряженно, хотя не ему суждено было набросать план и увидеть осуществление всего здания.

* * *

Дело Абеляра требует исторического отношения к себе. Поставленные им вопросы, а тем более его ответы, не могут расчитывать на сочувствие и признание современного читателя. Сын своего века, Абеляр возвышается над ним не столько своими достижениями, сколько тенденциями.

В истории средневековой философии Абеляру всегда отведено одно из почетнейших мест. Это самое знаменитое имя XII столетия. И, однако, попытка определить его философскую позицию и сделать ее понятной современному читателю наталкивается на большие трудности.

Прежде всего, XII век не создавал цельных систем, подобно следующему за ним. Метафизика, как система цельного мировоззрения, не пережила на Западе крушения древней культуры. От философии спаслась лишь логика, войдя, под именем диалектики, в систему средневекового образования. Смутные метафизические потребности удовлетворялись христианской догматикой. Диалектика не была связана с ней, не притязая на подобную высоту, ставя себе техничеекие и формальные задачи: анализ форм мышления. Подобно анализу языка — грамматике, с которой она была тесно связана, диалектика до XI века не обнаруживала творческого движения. Она передавала традицию формальной аристотелевской логики. Из всего Аристотеля до XIII века были известны лишь логические трактаты; притом из них до середины XII века — лишь два: „об истолковании“ и „о категориях“, представлявших почти единственный кусок классической почвы для Абеляра, как и для его современников (из Платона ему известен только „Тимей“). Поэтому для них огромное значение имели комментаторы Аристотеля, популярные руководства которых жили в средневековой школе: „Введение“ Порфирия (III век) и комментарии Боэция (VI века). Эклектизм последних приоткрывал возможность иных решений, кроме указывавшихся Аристотелем (платоновских). Авторитет Стагирита не стоял еще так незыблемо, как в век Фомы Аквинского; в сущности, и он был

почти неизвестен. Понять Аристотеля по отрывкам логики было задачей посложнее тех, которые решал Кювье.

В безжизненном царстве средневековий диалектики во второй половине XI века мы наблюдаем бурное волнение. Создаются школы, кипит страстная борьба, из комментариев вырастают новые системы. Мы присутствуем при рождении новой мысли (нашей мысли), хотя первые движения ее остаются скрытыми от нас. Что же случилось? В системе логики, науки о самоочевидном, было нащупано слабое место, незащищенное древними комментаторами. Прорванное усилиями новых поколений, оно образовало провал — в оптологию, т.-е. в мир подлинно сущего. От форм мышления путь вел в мир реальностей, подобно тому, как гносеология, т.-е. учение о познании, нашего времени, еще недавно грозившая поглотить всю философию, теперь открывает двери для новых оптологических построений. Это чувствительное место логики — вопрос о значении нашего знания, т.-е. об объективности форм и продуктов нашей мысли. Средневековье столкнулось с этим вопросом в проблеме „родов“ и „видов“, того, что называли тогда „универсаляими“, и что, не особенно точно, мы переводим на наш язык словами „общие понятия“ (слово „понятие“ тогда еще не было ходячим термином, а именно одним из предметов спора).

Указание на эту проблему диалектики средневековья нашли у Порфирия, который отказывался

от ее решения: „относительно родов и видов я не буду рассматривать, существуют ли они или состоят в одних пустых мысленных образах (ἐπινοίαις), а если существуют, то телесны ли они или бестелесны, отдельно ли они существуют от чувственных вещей, или же в них и с ними: это вопрос глубокий и требует более подробного исследования". Вопрос Порфирия скрывает в себе намек на учение Платона об „идеях", как сущностях вещей, пребывающих вне мира явлений; на учение Аристотеля о „формах", пребывающих в самих вещах, а кроме того, на стоиков (материалистов) и эмпириков. О разногласиях Платона и Аристотеля люди XI—XII вв. имели смутные понятия, и охотнее допускали их согласие. Когда в XI веке нашли достаточно веры в себя, чтобы решать вопрос, слишком трудный для Порфирия, наметились прежде всего два крайних решения. В несколько измененной форме вопрос Порфирия гласил: универсалии (=роды и виды) суть вещи (res) или слова (voces)? Отсюда две философских школы: реалистов и номиналистов (вместо „вокалистов", так как „vox" в течение XII века заменено было словами „nomen" и „sermo"). Реалисты признают реальность общего, понятий, идей и идеального мира вообще (в XIX веке их называли „идеалистами"). Номиналисты, определяемые прежде всего отрицательно (идеи не реальны), признают единственную реальность конкретных вещей. Это — эмпирики, сенсуалисты („реалисты" XIX века).

О номинализме XI века возможны только догадки. Не сохранилось ни одного сочинения Росцеллина и его учеников или сотоварищей, вышедших из общей школы магистра Иоанна. О Росцеллине мы слышим только от врагов его, дающих, может-быть, каррикатурный образ его системы. Номиналисты XI в. для нас ряд голых имен. Что касается реализма, то он выступает у Ансельма Кентерберийского, у Гильома Шампо в его крайнем, платоновском выражении: мир сущностей (универсалий) — вне мира конкретных явлений. Такую группировку в лагерях диалектики нашел Абеляр на рубеже XII в. Какова была его собственная позиция? Как ученик Росцеллина, он должен был пройти через номинализм. Его аргументами, вероятно, он боролся с Гильомом Шампо, т.-е. с крайним реализмом. Однако, он — мы знаем — разошелся резко и с первым своим учителем. Он должен был бороться направо и налево и приобрести себе противников в обоих станах. Его позиция не могла быть столь простой, как в школах предшествующего поколения. Однако, составить правильное понятие о ней — дело не легкое.

Все историки философии, самостоятельно изучавшие Абеляра, определяли его точку зрения по разному. К у з е н, первый издатель его философских произведений, считал его концептуалистом, т.-е. создателем новой школы, рядом с номинализмом и реализмом: универсалии не вещи, не слова, а п о н я т и я. П р а н т л ь видел в Абеляре посредника между

реализмом и номинализмом; д е-В ю л ь ф — умеренного реалиста, предопределившего синтез XIII в., построенный в духе Аристотеля. Но Рейнерс, один из последних исследователей, считает его номиналистом, умеренным учеником Росцеллина. Эта разноголосица возможна только на почве чрезвычайно шаткой традиции наших источников. Философские сочинения Абеляра, изданные Кузеном, представляют исключительно комментарии к традиционным текстам Аристотеля, Боэция и Порфирия — даже и так называемая „Диалектика“ его, собрание отдельных трактатов, общее заглавие которым дано издателем. Два сочинения, на которых базировался Кузен в своем утверждении: Абеляр — концептуалист („De generibus et speciebus“ и „Tractatus de intellectibus“) оказались неподлинными; они принадлежат неизвестным ученикам Абеляра. С другой стороны, глоссы (или glossulae) к Порфирию, где Абеляр вплотную должен был высказаться по вопросу об универсалиях, до сих пор не изданы. Ремюза, который видел одну их рукопись, позже исчезнувшую, дал краткий французский пересказ, испорченный предвзятой идеей Кузена. Эти несколько французских страниц и ложились в основу построения системы Абеляра. Лишь в 1912 году Б. Г е й е р сообщил о том, что ему удалось вновь найти трактат Абеляра в Люнельской библиотеке (на юге Франции). Годом раньше Г р а б м а н нашел в Милане целый том философских сочинений Абеляра (известный некогда Розмини), и среди

них другие глоссы к Порфирию, совершенно отличные от текста французской рукописи. Эти находки еще не опубликованы — или, по крайней мере, в России не известно о их опубликовании. При таком положении дела благоразумнее было бы воздержаться от всякой попытки изложения философии Абеляра, впредь до компетентной оценки новых произведений. Однако, Гейер напечатал [1]) все-таки некоторые отрывки из рукописей и дал свой опыт истолкования Абеляра, с которым мы и считаем возможным познакомить читателей.

В двух найденных глоссах к Порфирию Абеляр предлагает различные решения вопроса об универсалиях, и в каждой из них мы видим опыты, не свободные от противоречий. Реализм решительно отклоняется в обеих рукописях. В миланской „универсальность" приписывается одним словам (solis vocibus). Это — позиция Росцеллина, еще сохраненная его учеником. В люнельской рукописи Абеляр отказывается от „voces" в пользу „sermones" (по-русски, к сожалению, различие не передаваемо). „Vox" для Абеляра, как и для противников Росцеллина, теперь означает слово, конкретно сказанное, произнесенный звук; как таковое, слово есть вещь, и притом индивидуальная, — оно не может быть носителем „универсальности". „Sermo" есть слово в его зна-

[1]) Beitrage zur gesch. d. Philos. im M. A., her. v. Bäumker, Supplementband, 1913. Издание Абеляра обещано в тех же „Beiträge", B. XXI.

чении, установленном человеческим разумом. Лишь такое слово удовлетворяет требованию Аристотеля в определении универсалий: „то, что по природе может быть высказано о многом“ (или „быть предикатом для многого“). Таким образом прав Иоанн Сольсберийский, который считал Абеляра создателем учения о „sermones“, в отличие от „voces“, в его время уже оставленном всеми. „Nomen“ (имя) по своему смыслу тождественно с „sermo“, отсюда понятно возникновение термина „номинализм“ в XII веке. По мнению Рейнерса, это понятие было создано именно для Абеляра и его школы, а не для исчезнувшей школы Росцеллина. Правда, сомнительно, чтобы Росцеллин придавал слову „vox“ тот чувственный смысл, какой оно имеет у Абеляра и Ансельма Кентерберийского. Во всяком случае, заслуга Абеляра в том, что, создавая новое понятие, он пресекал возможность уклона к грубому сенсуализму.

Но пока он стоит лишь у порога проблемы: как возможны sermones, т.-е. слова с общими значениями? Потому, что они соответствуют общему в вещах, отвечает Абеляр. Вещи, различные во многом, в чем-то сходны (convenientes или indifferentes). Слово и выражает их сходство. В чем же оно, как определить его? Это не „res“, не вещь, потому что только индивидуальные вещи реальны, настаивает Абеляр. Но это и не ничто (nihil). В поисках за подходящим термином, Абеляр находит „status“, т.-е.

состояние или качество вещи, которое делает ее сходной или совпадающей с другими. Иногда из-под пера его вырывается даже такое выражение, как „res generis“ „реальность рода“, которая подводит его вплотную к реализму. Иногда он говорит языком Аристотеля о форме и материи, причем, однако, у Абеляра общее является материей, а индивидуальное — формой, подобно меди и изображению статуи.

Абеляр подходит и с психологической стороны к вопросу о происхождении общих понятий. Они не мыслимы без чувственных образов. За восприятием чувств следует воображение с его смутными образами. На их основе уже разум (ratio) строит понятия (intellectus), выделяет природу и свойства в чувственном образе, постигая вещи, как реальности или субстанции. Несколько иначе уясняя эту работу интеллекта, Абеляр сводит ее к абстракции, т.-е. к отвлечению „формы“ от материи, или даже отвлечению разных форм одной „субстанции“ (которая для него всегда = конкретной вещи). Описание этого процесса построения понятий есть большая научная заслуга Абеляра. Здесь он весьма близко подходит к теории концептуализма, как она развита в трактате его ученика „de intellectibus“ в дословных совпадениях с его собственными глоссами. Постольку и старая конструкция Кузена приобретает некоторое основание.

Мы видим: если прав был отчасти Кузен, то прав и Прантль, видевший в Абеляре посредника

между реализмом и номинализмом. Но право казывается особенно de Wulf, по крайней мере, в указании основной тенденции Абеляра: к аристотелевскому реализму. С шатаниями и противоречиями Абеляр нащупывает, однако, этот путь, широкий путь схоластики — к имманентному реализму. Познание невозможно без чувственных данных. Разум перерабатывает их в понятия. Понятия соответствуют формам, присутствующим в природе вещей, в неразрывной связи с материей. Абеляр не продумал этого до конца. Слово „реальность" (res) испугало его, остановив на полдороге. Однако, он метафизически (не логически) считал возможным порой утверждать и вечную данность этих „общих понятий" в божественном разуме.

Не следует представлять себе эту работу „перипатетика Петра" совершенно одинокой. Он был одним из многих, трудившихся в его время над трудной проблемой универсалий. Группируя школы того времени по рубрикам: номинализм и реализм (иногда + концептуализм), мы отвлекаемся от чрезвычайного разнообразия конкретных взглядов и систем.

Учения о status'e, об „индифференции", о „Collectio" в разных формах и многие другие располагаются по той же линии аристотелевского реализма: от Боэция к Фоме аквинскому. Абеляр шел бок-о-бок с Аделардом Бэтским, Готье де Мортань, Госленом Суассонским, Гильбертом Порретанским и другими, и некоторые из них опередили его временем или по следовательностью и разработанностью системы. К концу

XII века это направление явно побеждает и находит свое выражение в трудах Иоанна Сольсберийского.

Мы не можем указать настоящего творца нового реализма. Это было трудом нескольких поколений, и „новая логика“ Стагирита, ставшая известной с 40-х годов, довершила победу умеренного реализма. Тем самым судьба средневековой культуры была предопределена. Несомненно, решение вопроса об универсалиях, переходя в метафизическую область, определяет все содержание культуры. Платоновский реализм открывал двери отрешенной мистике, номинализм—эмпиризму и позитивизму новых столетий; концептуализм соответствует кантианскому научному логизму, господствующему в настоящее время. Конкретный реализм Аристотеля был необходимым условием расцвета католической культуры XIII столетия, соединявшей конкретную жизненность с универсальностью идей и целей. Становилась возможной „Божественная комедия“, подобная готическим соборам, возводившимся в течение целых столетий, и Абеляр был одним из каменьщиков, трудившихся над закладкой ее первых камней.

Сам Абеляр не сделал жизненных выводов из своей логики. Некоторые метафизические (всегда случайные) умозрения его окрашены платонизмом. И хотя платонизирующая мистика сразу почувствовала в нем своего врага, Абеляр, при всем антагонизме к Гильому Шампо, Бернарду и викторинцам, не сознавал своего расхождения с Плато-

ном. Его сведения о Платоне были отрывочны. Он обязан ими Цицерону, Макробию и особенно Августину. От первых он научился относиться к этому имени с величайшим уважением; от последнего — думать, что метафизика Платона и христианская — совпадают. Неразвитость его собственной метафизики позволяет ему включать платоновские элементы в свою систему, не заботясь о выравнивании их со своей находящейся под лесами, в процессе стройки, логикой. Абеляр принимает учение об идеях, но придает им теистическое истолкование. Они живут в божественном разуме — „nous“ или „logos“ — и, повидимому, являются творческими прообразами или схемами в создании мира. Абеляр принимает и учение о „мировой душе“, однако, лишая ее своеобразного — тварного, но надмирного — положения. Для него она является тем же, что святой дух для христиан. С помощью очень натянутых разъяснений, он стремится доказать, что определение мировой души у Платона вполне совпадает с христианским учением о святом духе. Он не платонизирует христианства, но христианизирует Платона (слова Нича).

* * *

Эти вопросы подводят нас уже к теологии Абеляра[1]). Из биографии его мы видели, что интересы

[1]) Важнейшие богословские сочинения Абеляра: 1. Tractatus de unitate et trinitate divina, осужденный в Суассоне 1121 г.; 2. Theologia christiana; 3. Intruductio ad theologiam (оба сочине-

Абеляра постоянно разделялись между философией и теологией. Он не мог поступиться ни одним из своих пристрастий или всецело подчинить одно другому. Отсюда могла бы родиться трагическая борьба внутренних велений, особенно в его дисгармонической натуре. Однако, мы не видим следов этой борьбы. Напротив, стремлением к гармонизации одушевлены все его богословские опыты. Примирить веру и знание, разум и авторитет, античность и христианство — несомненно, в этом жизненный нерв его работы. Если в философии его не чувствовался теолог, то в теологии философ всегда присутствует, хотя бы и незримо, без приемов и формул диалектики. В последнем ограничении — вся разница между Абеляром и теологами XIII века. Для него еще логические категории не легко применимы в этой области. Он воздерживается от чрезмерной логизации догматов, и в этом остается ближе и к древней церкви и к гуманизму. Зато не дано и полного синтеза. Для понимания его теологии можно забыть о его позиции в вопросе об универсалиях, хотя несомненно существует — не внешнее, — а внутреннее средство между умеренностью его

ния представляют развитие первого трактата, отчасти дословно совпадающие; не окончены); 4. Sic et non; 5. Dialogus inter philosophum, Indacum et Christianum; 6. Ethica; 7. Комментарий на „Послание к римлянам". Кроме того, другие экзегетические работы, проповеди, письма, краткие исповедания веры, апологии и гимны.

реализма (или номинализма) и критическим духом, проникающим его теологию. Самое значительное, что внес Абеляр в теологию, — это новые методы и новый научный дух. Когда-то Г. Рейтер пытался охарактеризовать его, как чистого рационалиста, и это воззрение приобрело популярность. Дейч показал, насколько сложнее было, в действительности, его мировоззрение. Рационализма в современном смысле у Абеляра не найти. Но есть характерный рационалистический уклон, который выражается в оттенках и подчеркиваниях, раздражавших его фанатических современников больше, чем его догматические смелости. Бернард жалуется: „благочестивый верует и не задается вопросами; но Абеляр в своем сомнении не желает веровать в то, чего он не расколол предварительно рассудком". И в этом он был прав. Абеляр стоит всецело на почве церкви и ее традиции. Но он хочет осмыслить ее и критически разобраться в ней. В этом он сходится с Ансельмом Кентерберийским, провозгласившим августиновское „credo, ut intelligam" (верю, чтобы понять). Однако, Абеляр идет дальше по этому пути.

Для Абеляра не может быть противоречия между разумом и верой, ибо разум коренится в боге. Но он отчетливо сознает и границы разума, который не может постигнуть всех тайн божественной природы. Это мешает назвать его рационалистом; хотя он широко раздвигает границы познаваемого (сюда включается им и троица) и стремится завоевать ра-

зумом все обширное поле внутри этих границ, но он настаивает на их существовании и неприступности; это — чисто-критическая позиция. Отсюда является потребность в откровении, как озарении разума. В своих определениях разума и откровения Абеляр стремится возможно сблизить эти два источника познания, однако, не сливая их всецело. Разум, как всякая высшая способность в человеке, получает вдохновение свыше. Но вдохновенность пророков и авторов священных книг понимается им тоже, как внутренняя инспирация, не требующая идеи внешнего магического внушения. Слово и форма в писании относятся к области человеческого понимания и творчества.

Отсюда для Абеляра оказывается возможным предполагать, что некоторые язычники не просто разумом, а откровением — per inspirationem — получили элементы христианской веры. По мнению Абеляра, Сократ и Платон сами приписывали свое высшее ведение благодати. Вот почему он ставит их рядом с пророками, в числе предтечей христианства: „божественное вдохновение открыло (троицу) чрез пророков иудеям и чрез философов язычникам". В его больших трактатах философы идут, рядом с сивиллами, в длинной процессии, начиная с Гермеса Трисмегиста, кончая Боэцием, свидетельствовать о христе — впереди шествия писателей ветхого завета. Это как бы два чина на иконе Деисуса. И не трудно понять, какой из них ближе Абеляру. В „Диалоге" философ сказывается во

многом союзником христианина, а иудей терпит поражение. „Иудеи ищут знамений, а эллины — мудрости". Эти слова Павла как бы утверждают превосходство последних. „Искать знамений — глупость", говорит философ; они даются „для чувственных людей, не напоенных философией". Таким образом античность является Абеляру не только в ореоле мудрости, но и религиозной истины. И здесь он, как предтеча гуманизма, указывает вперед на Пико делла Мирандола.

Сакрализируя знание, Абеляр рационализирует веру. Самое определение веры, данное им, которое столь возмущало Бернарда и его друзей, отличает веру от знания лишь по объекту, а не по природе субъективного отношения. Вера это — „existimatio", „признание истинности вещей не очевидных, т.-е. не доступных телесным чувствам". Этим самым из веры исключается весь мистический и жизненный момент, как, впрочем, нередко в средневековой теологии. Вера это — принятая по доверию система знания. Разумеется, такая вера может только предшествовать знанию, как его несовершенная форма. Сначала верить, потом понять. Слова Григоря В. о „вере, которая не имеет заслуги, если доказывается человеческим разумом", были для Абеляра препятствием, с которым он неоднократно сталкивался, стараясь искусной интерпретацией подорвать их значение. Но и для него несомненна ограниченность разума и необходимость (хотя бы несовершенной) веры.

В „Христианской теологии“ и во „Введении в тологию“ он полемизирует на два фронта: против гордых „диалектиков“, которые „считают за ничто, чего не могут охватить и выяснить своими рассуждениями“, и против врагов диалектики и знания вообще, которое всегда есть благо, как бы ни злоупотреблять им. Исследователями была отмечена разница в содержании этих соответствующих страниц „Теологии“ и „Введения“. В последнем нападки на диалектиков значительно смягчены и резче выпады против поклонников авторитета. Да и по существу есть серьезное различие. В „Теологии“ рекомендуется вера без понимания в вещах, превышающих разум, в духе Григория Великого. Во „Введении“ Абеляр уже борется против слепой веры, против „горячности веры, которая верит прежде, чем поймет, и прежде соглашается и принимает, чем видит, что̀ это“. „Введение“, написанное позже „Теологии“, отражает или более зрелое или более свободно выраженное убеждение Абеляра. Борьба против Росцеллина в раннем трактате объясняет, вероятно, нападки на диалектиков. Абеляр хочет защитить авторитет этой науки, скомпрометированный ее легкомысленными представителями. Впрочем, и здесь защита диалектики горячее по тону, чем борьба с „псевдодиалектиками“.

Каков же окончательный выход для Абеляра? Всего нельзя понять; не понимая, нельзя верить. Он приходит к учению о вере, обоснованной разумом,

хотя не до конца рационализированной. Разум должен убедиться, что вера не содержит в себе ничего неразумного, т.-е. противоречащего разуму (а не превышающего его). Эти элементы веры принимаются, даже если они превышают понимание, по мотивам нравственного порядка (honestitas, „практический разум" Канта) или по доверию к авторитету, разумно обоснованному.

Итак, проблема авторитета и для Абеляра является основной. Авторитет есть внешнее выражение откровения, которое, наряду с разумом, является источником познания.

Принимая авторитет, Абеляр далек от его абсолютизирования. Признание авторитета не избавляет от работы над ним: его интерпретации, согласования, критики. Ссылкой на авторитет не заканчивается, а начинается теологическое исследование.

Абеляр не сомневается в боговдохновенности (inspiratio) св. писания. Но от него так же, как и от Элоизы, не ускользают противоречия в нем. Он идет очень далеко по пути гармонизации этих противоречий, но не может гармонизировать всего. Он вынужден отнестись критически и к библии, т.-е. применить к ней приемы исторической и филологической критики, хотя бы в очень элементарной форме. Он понимает, что перевод не может вполне передать подлинника, знает, что от вульгаты нужно обращаться к греческому тексту, а от septuaginta — к еврейскому. Со слов Иеронима он знает,

что перевод „70 толковников" грешит неточностями и искажениями. Искажает текст и небрежность переписчиков. Но всего нельзя объяснить этим. Кое-что остается и на совести авторов. Молитва господня читается у Матфея и Луки (в латинском переводе) в разных редакциях. Слово „насущный" (hyperusios) переведено по-латыни двояко: supersubstantialis (от Мф.) и cottidianus (от Лк.). Абеляр не имел под руками греческого текста и не мог убедиться в его тожестве. Он отдает предпочтение Матфею, который „присутствовал при произнесении этой молитвы" христом. „Лука же — ученик Павла, который не был при нагорной проповеди и записал не со слов господа, а главным образом со слов Павла, который, как известно, и сам не присутствовал при этой проповеди". Так рассуждать значит — смотреть на возникновение евангельской или вообще библейской традиции, как на процесс естественный. Абеляр, действительно, отказывается, как мы видели, от теории магического или словесного вдохновения, при которой личность автора, как для Григория В., становится только „пером" диктующего духа. Вдохновение для Абеляра — лишь общее озарение разума. Психология авторского творчества остается человеческой и свободной. Поэтому не исключена и возможность ошибок, неточных ссылок и т. д. Правда, Абеляр не делает широкого употребления из своего метода интерпретации писания. Часто он оказывается сдержаннее Элоизы в трактовании библейских проблем. Он

охотнее применяет свою критику к другой, более обширной и расплывчатой сфере авторитета: голосу церкви, в лице ее отцов и учителей.

Абеляр, вслед за Августином, кладет резкую грань между авторитетом писания и предания церкви. Конечно, это не ново, но жаловался же один из его современников, Руперт Дейцский, на то, что его называли еретиком за слова: „в каноне нет бл. Августина". Абеляр далек от сектантского отвержения предания. Ко многим из древних отцов, особенно к Иерониму и Августину, он чувствует личное влечение, как к обаянию гения. Его страницы, пестрящие цитатами, говорят о том, что он не враг авторитетов. Но он желает относиться к авторитетам свободно; желает иметь право выбора.

Обоснование этого права он дал в предисловии к знаменитому „Sic et non" („Да и нет"). Это странное произведение давало повод к самым противоположным суждениям. Первые издатели Абеляра не решались печатать его, видя в нем глумление над авторитетом церкви. И сейчас есть еще люди, по недоразумению, разделяющие этот взгляд. Если бы от Абеляра не осталось ничего, кроме этой книги, такой взгляд имел бы в пользу себя большие основания. В самом деле, Абеляр приводит здесь в 158 рубриках более 1800 цитат из библии и отцов, которые дают на поставленные им вопросы различные, иногда прямо противоположные ответы: да и нет! Ни одного слова, ни одного указания автора,

которое помогло бы разобраться в этом хаосе противоречий. Это ли не разрушение авторитетов? Однако, целый ряд этих вопросов разрешается Абеляром в других его сочинениях — и с помощью тех же самых авторитетов. Предисловие раскрывает — хотя, может быть, и не вполне — мысль автора.

Противоречия в традиции могут быть мнимые. Они могут проистекать от нашего непонимания смысла слов в их контексте. Авторы могли повторять чужие, ходячие мысли и заблуждения, от которых позже, как Августин, торжественно отрекались. Но есть и действительные противоречия авторитетов, между которыми нужно выбирать. Авторитеты следует взвешивать. Люди могут ошибаться, хотя бы и святые. Заблуждались и пророки (Нафан) и апостолы (Петр). Возможность человеческих ошибок для людей, вдохновенных богом, религиозно значительна: она должна указывать им ограниченность их природы.

Своим „Sic et non“ Абеляр указывал на подлинное состояние исторической традиции. Он влагал персты в язвы и требовал усилий разума. Позволительно предполагать, что для него такое плачевное состояние традиции было не только прискорбным, но и освобождающим, окрыляющим разум, перед которым открывалось необозримое поле исследования там, где ранее все казалось отмечено догматически фиксированными вехами. Трудно отрицать, думается, момент некоторой иронии в самой форме

Абелярова трактата. Однако, эта ирония не разрушительна по своему пафосу: она относится не к догматическому содержанию, а к догматической форме теологии, как науки. И в этом отношении победа Абеляра была полная. Метод Sic et non вошел, как необходимый ингредиент, в новую, созидающуюся схоластику. Сентенциарии и суммисты, особенно XIII ст., уже не могли обойтись, при всяком вопросе, без обзора противоречивых авторитетов — конечно, для того, чтобы своим „distinguo" тем крепче примирить их. Абеляр был создателем самого метода схоластики — хотя мы знаем и более древние, более слабые попытки критического сопоставления авторитетов [1]).

Не один критический анализ Абеляра оплодотворил средневековую теологию, но и его синтез, вернее, его попытки синтеза. Абеляр всю жизнь работал над универсальной системой богословского знания; она осталась незавершенной, но ее очертания намечены определенно. Логическое расчленение материала этой науки было дано именно Абеляром: Fides, caritas, sacramenta, или, в ином порядке, который мы находим в его „сентенциях" [2]) (и, вероятно, в недостающих частях „Introductio" и „Theologia"): догматическое учение, учение о таинствах, этика. С Петром ломбардским, автором знаменитых „Сен-

[1]) Ср. Grabmann. — „Gesch. d. scholastischen Methode", I—II.

[2]) Эксцерпт из Теологиии или конспект лекций Абеляра.

тенций", эта классификация сделалась господствующей, несмотря на ее логические недостатки.

Мы не будем рассматривать богословскую систему Абеляра, ибо это завело бы нас слишком далеко. К тому же эта система не построена им, даже не продумана им целиком, но выросла из критических раздумий над традицией, прежде всего, из Августина. Поэтому она лишена той внутренней цельности, которая дается основной интуицией. Между ее отдельными частями легко заметить несогласованности. Абеляр продумывает какой-нибудь ряд мыслей (напр., Августина) до конца и заостряет его в парадоксальной форме, которая пугала или возмущала многих его современников. Внутренне он хочет быть только последовательным и верным церковному христианству, очищая его от вульгарных, с его точки зрения, или суеверных примесей.

Мы коснемся лишь немногих пунктов из тех, по линии которых произошел его разрыв с консервативной церковной партией.

В учении о боге Абеляр исходит скорее из философской, чем религиозной идеи абсолютного существа. Борясь с антропоморфизмом в его иудейском понимании (буква библии), он элиминирует из божественной природы всякое изменение, движение, даже аффективную жизнь. Гнев и любовь приписываются богу в неподлинном смысле. Как абсолютное совершенство, бог есть тождество мощи, мудрости и блага. Его внутренняя свобода, не имеющая ни-

чего общего с произволом, обусловлена необходимостью его природы. Так его могущество и воля совпадают по своему объему. Бог не может того, чего он не хочет. Но он не может хотеть того, что противно мудрости и благу. „Ubi deest velle Dei desit et posse". Последнее положение подверглось осуждению, хотя в толковании самого Абеляра оно теряет свой одиозный смысл. Тем не менее, нельзя отрицать, что отвлеченность идеи бога у Абеляра сближает ее с некоторыми положениями Спинозы. О пантеизме не может быть и речи. Но в абсолютном не достаточно выявлена абсолютная личность.

Для самого Абеляра, бесспорно, самым ценным и оригинальным в его теологии представлялось учение о троице. „Theologia Christiana" выросла из его богословского первенца — „Tractatus de unitate et trinitate divina". Абеляр с гордостью говорит о нем в своей автобиографии. Именно он был осужден в Суассоне, и именно учение о троице, более всего прочего, обеспечило Абеляру репутацию еретика.

Последняя, правда, покоится на недоразумении. Как бы мало удачны ни были формулировки Абеляра, о какой-нибудь еретической тенденции в этом вопросе говорить не приходится. Он поставил своей целью осмыслить для разума традиционное учение и отстоять его в борьбе на два фронта: против троебожия („диалектиков", т.-е. Росцеллина) и против чистого монотеизма. Он исходит из идеи совершенства, которая раскрывается, как сила, истина и

благо. В отличие от Августина, который исходит из аналогий человеческого существа, Абеляр оперирует только с идеей божества, и в нем усматривает начало троичности. В отожествлении истины с сыном, а добра, воли или любви со св. духом Абеляр, впрочем, сходится с Августином. Конечно, и для него каждое из лиц обладает всей полнотой совершенства, а потому только грубым недоразумением можно объяснить приписанное ему врагами положение: „отец — полнота власти, сын — меньшая власть, дух — лишен власти". Но Абеляр любит рассматривать лица троицы, как proprietates, т.-е. свойства божества, а применяемые им аналогии не содействуют ясности в этом отношении. Воск и статуя, сделанная из него, тождественны по субстанции, но различаются, как свойства. Статуя сделана из воска, не воск из статуи. Таким образом они не во всех суждениях о них способны замещать друг друга. Таково отношение отца и сына. Другая излюбленная аналогия Абеляра, вызывавшая негодование Бернарда, — это знаменитая печать. Медь, изображение на ней (печать) и его характер штампа („то, что печатает") для Абеляра уясняют отношения трех лиц троицы и даже их личные свойства (рождение и исхождение). Правда, в настоящее время эта аргументация производит впечатление игры остроумия. Применение диалектики к учению о троице у Абеляра сказывается, собственно, в одном пункте: он дает обзор всех значений для понятий

тождества и различия, для того, чтобы выбрать из них то, которое применимо к отношению лиц св. троицы (различие proprietates).

Хотя Абеляр отграничивается от сабеллианства, но все же не вполне избегает этого уклона. Чувствуется, что борьба с Росцеллином, т.-е. с тритеизмом для него на первом плане. Он охотно применяет для выражения божественного единства слово singularitas. В результате ему не удается и в троице обосновать личную жизнь, и его тринитарное учение отзывается модализмом.

Мы должны оставить в стороне другие догматические воззрения Абеляра: они не вызывали в свое время столь резкого возмущения, они движутся в большей гармонии с традицией, стараясь всюду очистить ее и сделать приемлемой для разума. Разумеется, „рационализм“ Абеляра нельзя мерить современными мерками. Для Абеляра не ставится и вопроса о приятии чуда или магической стороны церкви, потому что для него даже не существует понятия естественной закономерности. Его смущают только логические противоречия, и их-то он старается устранять. Другой тенденцией, которую можно уловить в нем, является „спиритуализм“. Его коробит чувственное представление об аде или о вознесении христа, он хорошенько не знает, для чего нужно воскресение тел, хотя не решается его оспаривать, и т. д. Впрочем, спиритуализм этот также относителен: он принимает полностью

учение о пресуществлении и вообще материю таинств. Вообще, не следует упускать из виду существенно ортодоксального и традиционного здания системы Абеляра; в нем произведены кое-какие перестройки, пробиты кое-какие бреши, но августиновский остов стоит нерушимо. Это относится и к христологии Абеляра, несмотря на заподазривания Бернарда; как раз эту часть его системы современные критики склонны считать гораздо более цельной и значительной, чем его нашумевшее транитарное учение.

Жизненный нерв системы Абеляра — его основная интуиция, — быть может, всего полнее раскрылись в этике. Столь действенная, столь страстно реагирующая личность не может не видеть в этике основного стержня философии. Таким она и является для Абеляра — „omnium finis disciplinarum“ (цель всех наук). И сейчас невозможно без живейшего интереса следить за ходом мысли его основного, к сожалению, не полного, этического трактата: „Ethica seu liber dictus scito te ipsum“ — „Этика или познай самого себя“.

Самое заглавие трактата, напоминающее о Сократе, обещает рациональное („секуляризированное“) исследование. Основные определения и посылки, действительно, берутся из древней философии (Цицерона). Но здесь делается попытка органического слияния этики и религии. Трактат, начинающийся определением „нравов“ (или характера), кончается учением о покаянии. Центральным пунктом этики

является анализ греха или моральной вины (culpa),— эти понятия не различаются. Грех есть сознательное („против совести“) нарушение воли творца — вместе с тем, „неуважение“ к нему (contemptus). Сохраняется религиозный смысл вины, но она переносится в субъективную сферу. Абеляр является представителем этики „чистой воли“, весьма приближающимся к Канту. В грехе конституирующим моментом для него является волевой акт, решимость к действию („consensus“). Все, что предшествует ему и сопровождает его, не имеет этического значения. Склонности, вожделения, порочные задатки — не греховны. Это материал для борьбы, без которой нет и победы. Никто не может быть чист от греховных влечений, и никто не отвечает за них. Грех же не является необходимостью для человека: он совершается свободно. Но грех не заключается и в поступке. Деяние ничего не прибавляет к тяжести намерения (intentio). Неудавшееся преступление не перестает быть преступлением. Момент порочного наслаждения, находящего в грехе свое завершение, отрицается Абеляром. В наслаждении самом по себе для него нет греха (он часто, хотя не всегда, протестует против квалификации половой жизни, как греха). Только решимость нарушить нравственный закон для наслаждения составляет грех.

Таким образом этика Абеляра противополагается двум церковным направлениям: с одной стороны, — аскетике, которая видит в грехе органический рост

от соблазна до поступка, каждый момент которого (особенно „услаждение“) не свободен от вины; с другой — внешней морали „добрых дел“, которой живет рядовое церковное общество. По отношению к последней, этика Абеляра является углублением и „овнутреннением“ (Verinnerlichung), чего нельзя сказать по отношению к аскетической этике. В борьбе с признанием греховности влечений Абеляр расходится, как с Августином, так и со всей церковной мыслью. Что же касается перенесения греха с деяния на „intentio“ (волевую решимость), то и Ансельм Кентерберийский не очень далек от взглядов Абеляра, которые, в конце концов, коренятся в евангелии. Зато Абеляр сумел придать им парадоксальное выражение, которого ему не прощали. Бессознательных грехов, грехов неведения не существует. Самый поступок морально индифферентен. Следовательно, люди, распявшие христа, или гонители христиан не виновны, если они убеждены, что исполняют волю бога. Они совершили бы грех, если бы не делали этого. Абеляр старался смягчать этот вывод тем, например, что свободное от греха следование ложным принципам не составляет еще положительной заслуги. Но это не спасло его парадокса от осуждения, а его самого от необходимости ретрактации.

Этика Абеляра чревата догматическими выводами огромной важности, которые он отчасти сделал, отчасти не сделал, оставив в своей системе зияющий

провал. Совершенно очевидно, что признание индифферентности злых влечений и возможности совершенно свободного определения воли разрушает учение о первородном грехе. И Абеляр, действительно, стоит здесь на одной почве с Пелагием. И он считает, конечно, человеческую природу поврежденной, т.-е. утратившей первозданную гармонию. Но, во-первых, дисгармония человека не исключает свободы, а во-вторых, унаследование порочных свойств (преимущественно, физических) не означает наследования греха, как вины. Абеляр именно отрицает это вменение вины Адама, предполагающее реалистический взгляд на человеческую природу.

Преуменьшая последствия первого греха, он, естественно, смотрит оптимистически на естественное, „языческое“ человечество. Естественный закон, живущий в человеке, понимается им весьма широко, так же, как и способность разума к познанию истины. Достаточно сказать, что закон Моисея, в его глазах, уступает естественному закону язычников. Трудно сказать, как он мотивировал провиденциальную роль еврейского народа, но во всяком случае мы видим ясное стремление умалить его перед народом „философов“ — перед Грецией. И хотя эти философы, в его обычном представлении, составляют меньшинство среди грубой массы, но иногда у него вырываются слова: „язычники — может быть, по характеру народа, не по вере, — все были философы“. Их философия столько же нрав-

ственная, сколько теоретическая, и Абеляр любит противополагать зеркало их добродетелей не только иудеям, но и своим христианским современникам. Правда, не следует забывать, что лучшие среди них, для Абеляра, просвещены не только естественным разумом, но и благодатью. Они принадлежат к избранным и спасенным — через Христа. Абеляр, который считает для спасения необходимой веру в Христа (хотя бы грядущего), не останавливается перед допущением тайной (эзотерической), откровенной веры среди язычников (развитие идеи сивилл).

Но только эти избранники спасены, как среди язычников, так и среди христиан. Никакое нравственное совершенство само по себе не дает спасения, невинность не спасает от вечной гибели. Абеляр не мог или не хотел посягнуть здесь на догматическую определенность церкви (спасение верою и благодатью), но, развивая свою этику в направлении совершенно светском и не христианском, он провел между этикой и религией пропасть, которая не существует для церковного сознания. Спасение, оторванное от нравственного оправдания, делается вполне иррациональным. Абеляр здесь может сослаться на неисповедимость провидения. Пелагианец в этике, он является чистым августинистом в учении о предопределении. Самое строгое, двойное предопределение (к спасению и к гибели), таинственное и немотивированное — для него не исключает человеческой свободы, которая есть

только свобода от природы, а не от абсолютного существа. Предопределение для Абеляра не вытекает из его религиозного опыта, вполне чуждо его антропологии, но легко вяжется с его философским пониманием абсолютного.

Его этика, отрываясь от религии, живет абстрактной, „секуляризированной“ жизнью, хотя иногда пускает отростки глубоко в религиозную жизнь. Таким отростком является учение о покаянии. При индивидуалистическом и „внутреннем“ отношении к греху, Абеляр не мог придавать значения внешним делам, искуплению — выкупу за грех вплоть до индульгенций, вызывавших его негодование. Но он не верит также в возможность прощения грехов священником. За соделанный грех необходима расплата — здесь или в чистилище. Умелый духовник разумной строгостью эпитимии может облегчить мытарства за гробом. Но он только руководитель совести. Власть „вязать и решать“ не принадлежит иерархам церкви, она дана только апостолам и святым равного им совершенства. Покаяние — не таинство, и Абеляр не помещает его в своей системе таинств (правда, в XII веке еще не установившейся).

Если в покаянии нравственное отношение и нравственное состояние священника — все, то в таинствах оно не играет никакой роли. Действенность таинства зависит только от законности форм и лиц, его совершающих. Формальный магизм

здесь отстаивается Абеляром со строгостью (род интеллектуального доктринерства), которая возмущала даже Бернарда. Клервосский святой выступил против Абеляра с защитой возможност спасения для лиц, не принявших крещения.

Эта неожиданная перемена позиций объясняется тем, что для Абеляра лишь незначительная часть его религиозной системы вытекала из его личной религиозности. Он любит искупать (едва ли только из осторожности) каждую свою смелость удвоенной строгостью, которая должна спасти (может быть, для его собственного сознания) ортодоксальность системы. Его учение о таинствах должно преградить путь практической революции в церкви. Однако же, действительный революционер Арнольд Брешианский был его учеником. Вопреки Абеляру, он сделал вывод о зависимости таинства от достоинства священнослужителей. В суровой оценке морального уровня клира он вполне сходился с Абеляром. Ему стоило лишь приложить рассуждения Абеляра о „власти вязать и решать“ к евхаристии, чтобы оправдать путь церковной революции.

Впрочем, Арнольд, как и Абеляр, исходил из старого этического идеала — аскезы. Эти „Голиафы и Ироды“ снаружи казались Бернарду Иоаннами. Действительно, для Абеляра, как мы уже видели, этический идеал философа вполне совпадал с идеалом монаха, жизненная суровость которого должна была искупить некоторую вольность мысли. Трудно

решать, эта ли вольность или эта суровость нажили ему больше врагов. Во всяком случае, они соединились, чтобы усеять страданиями его жизненный путь и привести к последней катастрофе.

* * *

Эти отрывочные замечания едва ли могут воссоздать отчетливый образ Абеляра-мыслителя. Вероятно, они неизбежно сгущают противоречия, которыми, во всяком случае, богата его система. Противоречия его рождаются не из слабости мысли, но из основного „критического“ ее устремления, при отсутствии цельной и спокойной глубины, откуда вырастает и цельное мировоззрение, — в конечном счете, из слабости личности. Это общее — хотя и отрицательное — впечатление пусть свяжет во-едино разнохарактерные главы этой книжечки. Но пусть оно не заслонит от нас и достойного уважения зрелища великой борьбы — за царство разума, — к которой и мы причастны. В Абеляре мы чтим не героя, но борца, не обретшего истину, но искателя, не завершителя, но пролагателя путей.

Нам хотелось бы окончить, вместо итогов, указанием на историческое место Абеляра в новой культуре — конечно, в нашем, неизбежно субъективном понимании.

Непосредственное влияние Абеляр мог оказать лишь на своих — правда, весьма многочисленных —

учеников. Церковное осуждение, поразившее его сочинения, почти изъяло их из обращения. Но в различных теологических трактатах XII века исследователи определяют влияние Абеляра. Многие из них представляют не что иное, как редакцию его собственных лекций. Несколько кардиналов и пап были его учениками (в том числе Александр III); Иоанн Сольсберийский и Оттон Фрейзингский отзываются о нем с большим уважением. Важнее всего было влияние Абеляра, которое испытал на себе Петр „Ломбард", magister sententiarum, автор знаменитого учебника теологии, которым жило все средневековье. Мы уже упоминали, что это влияние главнейшим образом сказалось на методе — методе Sic et non, методе „схоластики" — и на системе, т.-е. на распределении теологического материала. Оригинальные воззрения Абеляра приводятся „Ломбардом", как и другими авторами, чаще всего лишь в целях их опровержения. Настоящей школы Абеляр таким образом не оставил.

На расцветшую схоластику и, вообще, на классическое мировоззрение XIII века Абеляр мог оказать только косвенное влияние. Помимо теологии предшествующего времени, оно сказалось и в его философской работе, о которой мы говорили, — в направлении к аристотелевскому реализму. Тем не менее, Абеляра отделяет от классиков средневековья целая пропасть. Он дал им много материала, но стиль их здания совершенно чужд ему. В нем нельзя

найти и следов того, что̀ теперь иногда называют конкретным реализмом, или идеал-реализмом, который характеризирует классический XIII век. По сравнению с ним, Абеляр, с одной стороны, слишком спиритуалист, с другой — слишком мало мистик, вернее, совсем не мистик; а обобщая это, Абеляр совсем не символист. Рассудочность преобладала в нем. Мир не играет для него всеми красками, не преисполнен полноты жизни и, вместе с тем, не ведет его конкретным путем к реальности, раскрывающейся в мире.

За гранью средневековья уже совсем нельзя говорить о влиянии Абеляра. Но можно говорить о тех сторонах его личности, которые, не вместившись в культуре своего века, связывали его с грядущим, предвозвещая его. Мы уже подчеркивали его гуманистические черты. Страстная, религиозная любовь к греко-римской античности, а еще больше чрезвычайно развитое самосознание, обостренный интерес к своей личности и высокая оценка ее, в связи со многими второстепенными чертами — классический язык, любовь к Цицерону, Иерониму и прочее — роднит Абеляра с первыми гуманистами. Его интерес, направленный в сильной степени к теологии, сближает его с гуманистами Севера, с каким-нибудь Эразмом Роттердамским, кстати сказать, тоже поклонником и издателем Иеронима. Реформация могла бы оценить в нем, если бы знала ближе, стремление к стритуализации

религии, борьбу с суеверием и материализмом в вере, возвращение к христианской древности и реформаторскую ревность. Но, конечно, религиозной цельности Лютера или Кальвина нечего и искать у Абеляра, как и рационализм его, с другой стороны, совершенно чужд духу реформации. Лишь с XVII века побеждает дух рационализма, который был подлинной стихией Абеляра. При всем огромном „материальном“ расстоянии взглядов ортодоксального Абеляра и левой школой современной протестантской науки, в ней веет его критический дух со всеми его достоинствами и недостатками. Вот почему вопрос об осуждении Абеляра и в XIX веке мог приобретать большую актуальность. Он не весь принадлежит прошлому, Поставленные им проблемы не перестают жечь и наше поколение, обязанное с уважением отнестись к тому, кто пал их первой жертвой.

ВАЖНЕЙШАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Petri Abaelardi opera ed. V. Cousin I—II, 1849—1859.

Ouvrages inédits d'Abelard, éd. par V. Cousin, 1836.

Tractatus de unitate et trinitate divina, ed R. Stölzle, 1891.

Ch. de Rémusat, Abélard I—II, 1845.

S. M. Deutsch. Peter Abälard, ein kritischer Theologie, 1883.

A. Hausrath. Peter Abälard (Die Weltverbesserer im Mittelalter, I), 1893 и 1895.

По-русски: Гаусрат, Средневековые реформаторы т. I, 1899.

Петр Абеляр, История моих бедствий, перев. под ред. А. Трачевского, 1902.

Подробную библиографию см. у: Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II и Herzog-Hauck. Real-Encyclopädie der protestantischen Theologie und Kirche, I.

ОГЛАВЛЕНИЕ

СТРАН.

I. Судьба 11

II. Человек 62

III. Мыслитель. 114