

И. И. Лисович

УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИЦА К ОБРЕТЕНИЮ СУБЪЕКТНОСТИ

В статье анализируются риторические стратегии присвоения агентами вторичной инкультурации функций и прав агентов первичной инкультурации через виталистский дискурс. Объектом исследования избраны отношения «учитель–ученица» как наиболее маргинальные для доиндустриальной европейской культуры, поскольку они способны показать предельное использование виталистского дискурса, вписанного в ряд иерархий: религиозную, политическую, социальную и гендерную.

Ключевые слова: учитель, ученица, субъектность, инкультурация, виталистский дискурс, Овидий, Элоиза, П. Абеляр, Д. Донн.

Сюжеты об отношениях между учителем и ученицей объединяет ряд понятий, которые были важны для З. Фрейда, М. Фуко, П. Бурдьё и постмодернистской философии: тело и желание, знание и власть¹. Эти понятия были положены в основу анализа повседневных социокультурных практик, создав концепции подавления, замещения, насилия и присвоения. Социальные институты (семья, образование, религия, государство) приписывают «телу» природные онтологические свойства, которые оно и призвано окультуривать². Социокультурные виталистские практики являются основными стратегиями подчинения, ограничения свободы и маргинализации человека через контроль над жизненными циклами органического тела.

Соответственно, человек или сообщество, которое ритуализирует или предписывает строгий регламент зачатию, рождению, питанию или доступу к ресурсам, обучению, инициации и смерти, претендует не только на подчинение, но и на обладание жизнью. Риторика виталистских практик основана на апелляции к естественным кровно-родственным связям и к жизненному циклу: зачатие, рождение, питание, рост, расцвет, увядание и смерть. В доиндустриальной модели инкультурации функции учителя часто описываются через вышеупомянутые витальные

¹ «В Греции истина и секс связывались в форме педагогики – через передачу драгоценного знания от одного тела к другому; секс служил опорой для посвящения в познание». Фуко. 1996. С. 160.

² Бурдьё. 2001. С. 138–139: «социальные детерминации, связанные с определенной социальной позицией, стремятся сформировать – через отношение к своему телу – диспозиции, составляющие половую идентичность (походка, манера разговаривать и прочее) и, кроме того, собственно половые предрасположенности».

термины, посредством чего происходит присвоение предшествующих ему культурных ролей родителей и даже Творца.

Обучение девочек, которое ограничивалось агентами первичной инкультурации³ через частные повседневные практики вне публичных образовательных институтов по принципу оппозиции «между мужчиной, посвящающим себя добродетелям защиты и оплодотворения, и женщиной, одновременно священной и наделенной пагубными достоинствами, – оказывается материализованным, с одной стороны, в делении на мужское пространство (*nif*): место собраний, рынок или поле, и пространство женское: дом и сад при нем – убежище *h'aga...*»⁴. Число историй, где девушка или женщина доиндустриального общества попадала в ситуацию обучения учителем-мужчиной незначительно. И даже если мужчина выступал в качестве агента вторичной инкультурации, он проводил инициацию и делал ее социально зрелой для сексуальных, супружеских, материнских и семейных отношений⁵. Поэтому возникала проблема дескрипции случаев подобного обучения.

Как репрезентируются эти отношения, не имевшие публичных социально приемлемых форм? Констант Мьюз, описывая восприятие современниками истории Элоизы подчеркивает, что Элоиза была известна им как аббатиса, писательница и мыслитель-этик, поскольку она всячески избегала публичной демонстрации своей частной жизни, и даже

³ Термин *инкультурация* ввел американский культурантрополог Мелвилл Херсковиц (1895–1963), под ним он подразумевал процесс вхождения индивида в культуру, выделяя две стадии – детство и зрелость (*Herskovits*. 1949). В современной социальной антропологии принято употреблять наряду с этим термином термин «социализация», который И.С. Кон (*Кон*. 2003) понимает как «совокупность всех социальных и психологических процессов, посредством которых индивид усваивает систему знаний, норм и ценностей, позволяющих ему функционировать в качестве полноправного члена общества. Она включает в себя не только осознанные, контролируемые, целенаправленные воздействия (воспитание в широком смысле слова), но и стихийные, спонтанные процессы, влияющие на формирование личности». Семья – основной институт первичной социализации/инкультурации, ее агентами являются родители, родственники и повседневное окружение, которые в детстве формируют границы допустимого и желаемого поведения в обыденных практиках. К институтам вторичной социализации можно отнести школу, мастерскую, университет, социальные институты власти и контроля, где основными агентами являются учителя или люди, обучающие военному или любому другому ремеслу, профессии, которые готовят ребенка/подростка/юношу к социальной зрелости и контролируют его поведение.

⁴ *Бурдые*. 2001. С. 149–150.

⁵ «Семья – это пункт обмена между сексуальностью и супружеством: она переносит закон и измерение юридического в диспозитив сексуальности; и она же переносит экономику удовольствия и интенсивность ощущений в распорядок супружества». *Фуко*. 1996. С. 210.

«История моих бедствий» Абельяра является не историей любви, а полемическим сочинением, доказывающим, что его кастрация была во благо. И только находка и публикация Жаном де Меном переписки представляет Элоизу как женщину, провозгласившую полноту своей любви, что легло не только в основу средневековой куртуазной, но и гуманистической культуры эпохи Возрождения⁶.

Что мотивировало обучать женщину в обществе, где доступ к знанию делал образованного человека субъектом, носителем властных полномочий или амбиций? Ведь даже образованнейшая Элоиза не могла претендовать на роль учителя, эту возможность ей предоставил только женский монастырь, подаренный ей Абельяром⁷. Но Абельяр, согласно «Истории моих бедствий», обучил Элоизу любовной науке, которая в Параклете станет для нее причиной страданий.

В условиях ограничения социокультурных функций женщины, любовное искусство часто оказывается единственной наукой, которую предлагает учитель-мужчина, хотя и здесь послушание и прилежность ученицы несут опасность ее измены или выхода за рамки дозволенного. Эта угроза была описана в поэме Овидия (43 г. до н.э. – 18 г. н.э.) *Ars amatoria* («Наука любви»), где поэт выступает в роли учителя⁸:

Женщинам это урок, как сохранить им любовь <...>

В чем причина всех бед? Науки любить вы не знали!

Вы не учились, а страсть только наукой крепка.

Поспешайте же, девы, к уроку,

Ежели вам не в запрет званья, законы и стыд⁹.

Овидий отчетливо осознает, что его поэма, предназначенная не только для мужчин, но и для женщин, нарушает социальные запреты, выводя сексуальные практики из приватной сферы. Но необходимо учитывать, что в тексте отсутствует точка зрения женщины, и «обучение» ведется в интересах мужчины-триггера, поскольку «мужское господство стремится «ограничить вербальное сознание» женщин, ...если понимать под этим не то, что разговоры на сексуальные темы запрещены женщинам, но то, что их речи остаются под господством мужских ценностей мужественности...»¹⁰.

⁶ *Mews*. 2005. P. 13: «Jean is interested in Heloise not as an abbess or as a thinker about ethics, but as a woman who proclaims the completeness of her love».

⁷ *Ibid*. P. 12.

⁸ Пусть же юношам вслед напишут и нежные жены / На приношеньях любви: «Был нам наставник Назон». *Овидий*. 1973. С. 207.

⁹ *Овидий*. 1973. С. 188.

¹⁰ *Бурдые*. 2001. С. 151-152.

«Наука любви» была популярна и в европейской культуре. Можно вспомнить средневековую куртуазную поэзию, «Историю моих бедствий» Абеляра, письма Элоизы к Абеляру, любовную овидианскую традицию эпохи Возрождения, «Письма Элоизы» А. Поупа, эпистолярный роман «Юлия или Новая Элоиза» Ж.-Ж. Руссо. Нетрудно заметить, что в основе всех этих текстов лежит эпистолярная форма.

Овидий не только советует юношам использовать переписку для завоевания сердца и поддержания любовной связи, но и дает подробную инструкцию, как добиться успеха:

Так посылай же письмо, умоляющей полное лести, –
 Первой разведкой души трудный нащупывай путь.
 Римские юноши, вам говорю: не гнушайтесь наукой
 Той, что учит в суде робких друзей защищать!
 Ибо не только народ, не только судья и сенатор,
 Но и подруга твоя сдастся на красную речь. <...>
 Будь убедителен, ласковым сделай привычное слово,
 Будто не воск говорит – сам ты беседуешь с ней.
 Если не примет письма и воротит его, не читая,
 Ты не лишайся надежд: будешь упорней – прочтет.
Только со временем бык норовистый притерпится к плугу.
Только со временем конь жесткую примет узду;
 Если прочтет, а ответа не даст, – подожди, не насилуй:
 Ты приучи ее глаз к чтению ласковых строк.
 Та, что хочет читать, захочет потом и ответить...¹¹

Овидий и Абеляр рассматривают владение письменным словом как один из важных факторов успеха любовника, но для этого необходимо, чтобы и женщина умела писать и читать. Поскольку в средневековой Европе женское образование было редкостью, грамотность Элоизы определила выбор Абеляра: «Так как у женщин очень редко встречается такой дар, то есть ученые познания, то это еще более возвышало девушку [Элоизу] и делало ее известной во всем королевстве. И рассмотрев все, привлекающее обычно к себе влюбленных, я почел за наилучшее вступить в любовную связь именно с ней»¹². Абеляр к моменту встречи с Элоизой уже имел славу философа и теолога и расценивал увлеченность науками Элоизы как залог своего успеха: «Я был осведомлен о познаниях этой девушки в науках и о ее любви к ним и потому был уверен, что она легко даст мне свое согласие»¹³. Переписка Абеляра и Элоизы не

¹¹ Овидий. 1973. С. 159.

¹² Абеляр. 1959. С. 20.

¹³ Там же. С. 20.

только сохранила память об этой трагической истории любви, но и стала основой их отношений: «Я думал, что мы, даже находясь в разлуке, могли бы переписываться между собой (а ведь писать можно гораздо смелее, чем говорить)...»¹⁴. Переписка позволяет ему контролировать и корректировать поведение и решения ученицы на дистанции.

Позднее Элоиза, будучи настоятельницей Параклета, не раз упоминает о многочисленных письмах Абеяра, при помощи которых он добился взаимности. Любовники освоили искусство тайной переписки, которому учил Овидий и женщин в третьей книге «Науки любви», поскольку считал ее важным средством преодоления домашнего надзора:

Кто же запрет под замок? С богом, обману учись!
Сколько у Аргуса глаз, столько будь сторожей над тобою, –
Всех без труда обойдешь хитростью, только решишь!
Как, например, он тебе помешает писать твои письма?
Ты, умываясь, одна, – в этот свой час и пиши. <...>
Можно писать молоком, и листок покажется белым,
А лишь посыпешь золой – выступят буквы на нем;
Можно писать острием льняного сочного стебля –
И на табличке твоей тайный останется след.
Как ни старался замкнуть на замок Акрисий Данаю –
Грех совершился, и стал дедом суровый отец¹⁵.

«История моих бедствий» повторяет поворот античного сюжета: хотя тайная любовная связь была раскрыта, Элоиза успела забеременеть, о чем она сообщила изгнанному учителю-любовнику в письме: «Немного позже девушка почувствовала, что она ожидает ребенка, и с великой радостью написала мне об этом, прося меня подать совет, как ей в этом случае поступить»¹⁶. В «Истории...» Абеяра представляет себя неискушённым в любви («Я гнушался всегда нечистотой блудниц, а от сближения и от короткого знакомства с благородными дамами меня удерживали усердные ученые занятия, и я имел мало знакомых среди мирянок»¹⁷), возможно, поэтому сюжет их отношений с Элоизой воспроизводит уроки, данные Овидием. Это сходство можно расценивать либо как сознательную редактуру под античный текст, либо как следование за указаниями античного поэта из-за неопытности.

Абеяра не обучал Элоизу школьной грамматике и арифметике, об этом позаботился ее дядя. Из «Истории...» неясно, каким именно искус-

¹⁴ Там же. С. 20.

¹⁵ Овидий. 1973. С. 203–204.

¹⁶ Абеяра. 1959. С. 24.

¹⁷ Там же. С. 20.

ствам философ учил Элоизу, поскольку использовал статус учителя как предлог для сближения и маскировки сексуальных отношений. Он подчеркивал, что любовные ласки шли в ущерб обучению свободным искусствам не только Элоизы, но и его учеников в школе: «Итак, под предлогом учения мы всецело предавались любви, и усердие в занятиях доставляло нам тайное уединение. И над раскрытыми книгами больше звучали слова о любви, чем об учении; больше было поцелуев, чем мудрых изречений; руки чаще тянулись к груди, чем к книгам, а глаза чаще отражали любовь, чем следили за написанным». Создается впечатление, что во втором предложении, как и в первом, речь идет одновременно об Элоизе и Абеляре, но фраза «руки часто тянулись к груди» выдает, что Абеляр описывает себя как субъекта действия, а степень соучастия любовницы остается неясной для читателя. Кроме того, по письмам Элоизы можно определить, что Абеляр все-таки обучил ее искусству диалектики, познакомил с философией, своим учением об универсалиях, богословием и научил толкованию Св. Писания, поскольку эти знания и навыки она искусно использует в аргументации своей позиции. Даже если он обучал ее для того, чтобы скрыть их истинные отношения, полученные знания пригодились Элоизе-настоятельнице Параклета.

Честь, целомудрие и верность выступают в качестве основных императивов, которые должна усвоить женщина. Предавшая женщина обычно представлялась в роли изменяющей жены или распутной девки, которая покушается на социальный статус и честь мужа, семьи, рода, поэтому образ Элоизы неоднозначен, и она последовательно описывается Абеляром как объект его манипуляции. В «Истории...» повествуется о неоднократном обмане доверчивого дяди Элоизы, каноника Фульбера, причем предателем Абеляр называет себя: «...почувствовав сострадание к его безмерному горю и обвиняя себя самого в коварстве (и как бы в величайшем предательстве), вызванном моей любовью, я сам пришел к этому человеку, прося у него прощения и обещая дать какое ему угодно удовлетворение»¹⁸.

Абеляр не упоминает о любви и желаниях Элоизы, что отводит от нее обвинение в предательстве воспитавшего ее, лишая при этом собственной воли, прямой моральной и социальной ответственности. Кроме того, он частично снимает и свою вину, мотивируя доверчивость Фульбера скупостью, так как он взял Абеляра в дом нахлебником за высокую плату и рассчитывал на то, что любимая племянница попутно получит

¹⁸ Там же. С. 26.

возможность бесплатно обучаться у человека с высоким академическим и моральным авторитетом. Более того, Фульбер делегирует свои «отеческие» функции надзора за Элоизой в обмен на образовательные услуги: «...он поручил племянницу всецело моему руководству, дабы я всякий раз, когда у меня после возвращения из школы будет время, – безразлично днем или ночью – занимался ее обучением и, если бы я нашел, что она пренебрегает уроками, строго ее наказывал. Я сильно удивлялся его наивности <...> Ведь поручив мне девушку с просьбой не только учить, но даже строго наказывать ее, он предоставлял мне удобный случай для исполнения моих желаний и давал (даже если бы мы оба этого и не хотели) возможность склонить к любви Элоизу ласками или же принудить ее [к любви] угрозами и побоями»¹⁹.

Легитимное совмещение Абеяром функций агентов первичной и вторичной инкультурации (родственника и учителя), предоставило влюбленному мужчине возможность контролировать и захватить все сферы интересов Элоизы, от учебных до эротических, с наслаждением используя телесные наказания, применяемые как в пространстве семьи, так и школы: «Чтобы возбуждать меньше подозрений, я наносил Элоизе удары, но не в гневе, а с любовью, не в раздражении, а с нежностью, и эти удары были приятней любого бальзама»²⁰. Таким образом, Абеяяр, распределяя тяжесть моральной ответственности за грех Элоизы между собой и дядей, лишает ее субъектности. Ситуация, когда средневековая женщина не имела юридической и экономической самостоятельности, переносится на сферу чувств и нравственности. Но Абеяяр находит оправдание своему вероломству перед Фульбером и читателями, отсылая к Священной Истории: «...мое поведение не покажется удивительным никому, кто хоть когда-нибудь испытал власть любви и помнит, какие глубокие падения претерпевали из-за женщин даже величайшие люди с самого начала существования человеческого рода»²¹. И даже здесь нет персональной ответственности Элоизы, поскольку ее вина приписана слабой женской природе, испорченной грехопадением.

Элоиза поддерживает этот дискурс, представляя себя страдающим и кающимся медиатором метафизического зла: «А я, несчастная, родилась на свет, чтобы стать причиной такого злодеяния! О, величайший всегда вред от женщин для великих людей! Поэтому-то в «Притчах» и написано, что женщин необходимо остерегаться <...> Уже первая жен-

¹⁹ Там же. С. 22.

²⁰ Там же. С. 22.

²¹ Там же. С. 26.

щина тотчас же лишила своего мужа рая и, будучи создана Господом в помощь мужу, обратилась в величайшую погибель для него <...> Коварнейший искуситель прекрасно знал по многократному опыту, что мужья легче всего находят гибель именно из-за своих жен»²². Но и здесь орудием наказания становится не она, а её мстительные родственники, которых они с Абельяром неоднократно называют предателями, поскольку они нарушили договор о тайне брака, и оскостили Абельяра, не желавшего огласить брак в ущерб церковной карьере.

Барбара Голд и соавторы сравнивают Элоизу с лукановской Корнелией²³, чей монолог она цитирует перед принятием монашеского обета: «многие жалели ее и пугали невыносимым для ее молодости бременем монастырских правил... Она отвечала на них сквозь слезы и рыдания, повторяя жалобу Корнелии: «О величайший супруг мой! / Брак наш позор для тебя. Ужели злой рок будет властен / Даже над этой главой? Нечестиво вступила в союз я, / Горе принесши тебе. Так приму же и я наказание! / Добровольно приму я его...»²⁴ Согласно Плутарху Лукреция считала своего злого демона причиной неудач Помпея, так как ее первый муж Красс тоже погиб, а римский консул Помпей Великий был предательски убит на ее глазах (Лукан. Фарсалия, VIII, 94-98). Элоиза могла усмотреть сходство с Корнелией и в том, что она тоже была гораздо младше мужа (Плутарх подчеркивает, что Корнелия скорее годилась новому мужу в дочери), отличалась юностью, красотой, умом и образованностью: была обучена музыке, геометрии и философии²⁵.

В «Истории...» и переписке позиции Элоизы и Абельяра относительно семейной жизни абсолютно совпадают, более того, она настаивает на статусе любовницы, поскольку полагает, что семья будет препятствовать его ученым занятиям и станет его позором: «Я... старалась, как ты и сам знаешь, о доставлении наслаждений не себе, а тебе и об исполнении *не своих, а твоих желаний*. И хотя наименование супруги представляется более священным и прочным, мне всегда было приятнее называться твоей подругой, или, если ты не оскорбишься, – твоею сожительницей или любовницей. Я думала, что *чем более я унижусь ради тебя*, тем больше будет твоя любовь ко мне, и тем меньше я могу повредить твоей выдающейся славе»²⁶.

²² Там же. С. 83-84.

²³ Gold, Miller, Platter. 1997. P. 26-30.

²⁴ Абельяр. 1959. С. 32.

²⁵ Плутарх. 1963. С. 373-391.

²⁶ Абельяр. С. 67. Абельяр так описывает отношение Элоизы к браку: «Она спрашивала: как сможет она гордиться этим браком, который обесславит меня и

Эта позиция подкрепляется авторитетом Нового Завета, где «Иисус говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф.21:31). Средневековая традиция, начиная с папы Григория I (ок. 540–604), отождествляла Марию Магдалину с блудницей, отершей своими власами ноги Христу. Как показывает К. Мьюз, Элоиза экстраполирует некоторые свои отношения с кастрированным Абельяром на историю Марии Магдалины, как преданной и любящей ученицы Иисуса²⁷. Можно указать несколько оснований для подобной интерпретации. В повествовании апостола Иоанна оставшаяся оплакивать у могилы Христа Магдалина первая узрела воскресшего Христа, назвав его учителем, но он не дал ей прикоснуться к себе²⁸. Так же и Элоиза с Абельяром после пострижения (смерти в миру), оставаясь учителем и ученицей, избегали любовных отношений. Как Христа, так и Абельяра ученики покинули, а верность сохранила только ученица.

Но, уже находясь в Аржантейле, Элоиза сочинила краткие пасхальные пьесы в стиле Песни Песней Соломона, где основным сюжетом является поиск Магдалиной тела возлюбленного Иисуса. Впоследствии принявшие постриг Абельяры и Элоиза сходятся во мнении, что для монахинь образцом благочестивой женщины должна стать Магдалина²⁹. И в переписке из Параклета с Абельяром она сетует на то, что в литургии нет

равно унизит меня и ее; сколь большого наказания потребует для нее весь мир, если она отнимет у него такое великое светило; сколь много вызовет этот брак проклятий со стороны церкви, какой принесет ей ущерб и сколь много слез исторгнет он у философов; как непристойно и прискорбно было бы, если бы я – человек, созданный природой для блага всех людей, – посвятил себя только одной женщине и подвергся такому позору! <...> Что может быть общего между учениками и домашней прислугой, между налоем для письма и детской люлькой, между книгами или таблицами и прялкой, между стилем, или каламом, и веретеном? Далее, кто же, намереваясь посвятить себя богословским или философским размышлениям, может выносить плач детей, заунывные песни успокаивающих их кормилиц и гомон толпы домашних слуг и служанок? Кто в состоянии терпеливо смотреть на постоянную нечистоплотность маленьких детей?» (Абельяры. С. 26–28).

²⁷ Mews. 2005. P. 146–147, 159–160, 163–164, 168–169.

²⁸ Ин.20: 10–18 «Итак ученики опять возвратились к себе. А Мария стояла у гроба и плакала. ...обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввунни! – что значит: Учитель! Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, [что] видела Господа и [что] Он это сказал ей».

²⁹ Mews. 2005. P. 159.

гимнов, посвященных апостолам и Марии Магдалине³⁰, в ответ Абельяр сочиняет ряд гимнов, дополнивших цистерцианскую Псалтырь, где песня Магдалины так же подчинена стилистике Песни Песней.

Аргументы, которыми корреспонденты легитимировали отказ от семейной жизни и продолжавшиеся отношения между монахом и монахиней, подкрепляются обильным количеством цитат из Библии и патристики, где звучит негативная оценка брака. Создается впечатление, что Абельяр прививал Элоизе знания, которые служили его интересам. Эти тонкие технологии присвоения (апроприации) описывает М. Фуко, расширяя концепции классового и сексуального насилия К. Маркса, З. Фрейда и Г. Маркузе: «...если бы власть имела только функцию подавления, если бы она действовала по образцу цензуры, исключения, преграждения, вытеснения в духе какого-то большого Сверх-Я, если бы она осуществлялась только негативным способом, то она оказалась бы очень хрупкой»³¹. Фуко полагал, что в основе повседневного могущества власти лежит более тонкий механизм манипуляции телом и мотивацией при помощи знания: «...она [власть] производит позитивные воздействия на уровне желания..., а также на уровне знания. Власть отнюдь не мешает знанию: она его производит»³².

Элоиза наделяет Абельяра и судебными функциями, пытаясь определить степень своей вины в его кастрации: «Я принесла тебе много вреда, но во многом, как ты сам знаешь, я совсем невиновна. Ведь в преступлении важно не само деяние, а намерение совершающего его лица... Я всецело предаю себя твоему суду и во всем подчиняюсь твоему свидетельству»³³. В ответ Абельяр оправдывает ее, полагая, что им в большей степени владела похоть, поэтому его и постигло суровое наказание, лишившее его части тела, которой он предавался греху. И теперь он выстраивает иные отношения с женщиной, используя библейский образ женщины-спутницы и жены-сестры³⁴. Их отношения во многом

³⁰ Ibid. P. 164-165.

³¹ Фуко. 2002. С. 166.

³² Там же.

³³ Абельяр. 1959. С. 69.

³⁴ Там же. С. 55: «А если кто не верит, что так делали апостолы, странствуя ради проповеди Евангелия в безгрешном общении с женщинами, тот пусть послушает евангелие и узнает, что апостолы поступали так по примеру самого господина. Ведь в Евангелии написано: "Затем и сам он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя царствие Божие, а с ним двенадцать [апостолов] и несколько женщин, исцеленных от злых духов и болезней: Мария, нарицаемая Магдалиной, Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, а также многие другие, служившие Христу всем, чем могли". И папа Лев IX сказал в своем сочинении против послания

воспроизводят средневековые ритуалы вассалитета-сюзеренитета, налаживавшие на обе стороны обязанности, важной составляющей которых была верность клятве и защита. Преданность и послушание Элоизы, артикулируемые в пределах колебания от эротического до вассального дискурса, являются предметом отдельного описания и обсуждения в переписке. И самым значимым символом жертвенного самоотречения становится пострижение молодой женщины в монахини: «Бог свидетель, что я всю мою жизнь больше опасалась оскорбить тебя, нежели Бога, и больше стремлюсь угодить тебе, чем ему. И в монастырь я вступила не из любви к Богу, а по твоему приказанию».³⁵

Принятие Элоизой монашеского сана было тем событием, которое свидетельствует о ее любви и верности, поскольку она изменила бы Абельяру, если бы вернулась к родственникам, жаждавшим выгодно выдать её замуж. Взамен своего подчинения она требует от Абельяра покровительства, защиты и духовной опеки. Кэтрин Конг, принимая классификацию Сазерна, относит письма настоятельницы Параклета, адресованные Абельяру, к жанру писем-прошений (*epistola deprecatoria*) цель которых не только изложить и риторически аргументировать просьбу, но выстроить отношения с адресатом³⁶. К этому можно добавить, что участники переписки выстраивают отношения не только друг с другом, но и конструируют себя в процессе артикуляции.

Элоиза пишет, что становиться монахиней нужно после сорока лет, поскольку ее постоянно искушают воспоминания о прошлом блаженстве. Эта позиция кающейся ученицы-грешницы обусловлена тем, что «между техниками знания и стратегиями власти нет никакого промежутка... что можно было бы назвать “локальными очагами” власти-знания, такими, например, как отношения, завязывающиеся между кающимся грешником и исповедником, или между верующим и наставником. Здесь – и под знаком “плоти”, подлежащей усмирению, – различные формы дискурса: испытание самого себя, допросы, признания,

Пармениана “О стремлении в монастырь”: “Мы признаем вообще, что епископу, пресвитеру, диакону и иподиакону не позволяется отречься от заботы о собственной жене под предлогом посвящения себя делу веры, если это касается обеспечения жены пищей и одеждой, а не плотского сожителства”. Мы читаем у блаженного Павла, что так поступали и святые апостолы: “Разве мы не имеем власти иметь спутницей сестру-жену, как братья господни и Кифа?” Обрати внимание, неразумный, что апостол не сказал: “Разве мы не имеем власти обнимать сестру-жену”, а сказал: “иметь спутницей”, и именно для того, чтобы за свою проповедь получать от них пропитание, а не затем, чтобы вступать с ними в плотское общение».

³⁵ Абельяр. 1959. С. 87.

³⁶ Конг. 2010. Р. 63, 66.

интерпретации, беседы... транспортируют на себе разнообразные формы подчинения и схемы познания»³⁷.

В каждом письме Элоиза и Абельяр выстраивают гендерную властную иерархию, мотивируя ее естественным порядком, который лежит в основе социального: «Своему единственному после Христа, его единственная во Христе. Удивляюсь я, о мой единственный, что ты, вопреки принятому в письмах обыкновению и даже *вопреки самому естественному порядку вещей*, вздумал в письме в самом заголовке приветствия поставить мое имя впереди своего, поставить женщину впереди мужчины, жену впереди мужа, рабыню впереди хозяина, монахиню впереди монаха и священника, диакониссу впереди аббата!»³⁸ Отношения «рабыня-хозяин» представляют женщину как собственность мужчины, от которой требуется абсолютное подчинение.

Элоиза и Абельяр, описывая превратности судьбы, воспроизводят рыцарскую военную терминологию: звучат жалобы на мечи и стрелы судьбы. Его постоянно осаждают искушения или враги (завистники, родственники, монахи), которые предают и стремятся подло отравить, а единственным воплощением верности оказывается Элоиза. Подобно сюзерену Абельяр наделяет общину ее монахинь землей и собственностью (Параклетом), где требует после смерти себя похоронить и молиться за него. Элоиза в ответ подчеркивает, что в качестве ее мужа и священника он обязан духовно заботиться о ней: «Ведь я отреклась со-

³⁷ Фуко. 1996. С. 199. «Признание – это такой дискурсивный ритуал, где субъект, который говорит, совпадает с подлежащим высказывания; это также ритуал, который разворачивается внутри определенного отношения власти, поскольку признание не совершается без присутствия, по крайней мере виртуального, партнера, который является не просто собеседником, но инстанцией, требующей признания, навязывающей его и его оценивающей, инстанцией, вмешивающейся, чтобы судить, наказывать, прощать, утешать и примирять; ритуал, где истина удостоверяет свою подлинность благодаря препятствиям и сопротивлениям, которые она должна была преодолеть, дабы себя сформулировать; это, наконец, ритуал, где самый акт высказывания, безотносительно к его внешним последствиям, производит внутренние модификации в том, кто его произносит: этот акт его оправдывает, искупает его вину и его очищает; он облегчает тяжесть его проступков, освобождает его и обещает ему спасение». Там же. С. 160.

³⁸ Элоиза вторит реплике Абельяра из «Истории...»: «Ведь именно слабый пол нуждается в помощи сильного пола, потому-то апостол и устанавливает, что муж должен быть как бы главою жены <...> Во многих местах мы видим даже, что нарушая естественный порядок, аббатисы и монахини повелевают клириками, которым повинуются народ; и чем большей властью обладают аббатисы и монахини, тем легче они могут вызвать дурные желания у клириков и тем тяжелее лежит на тех это иго...». Абельяр. 1959. С. 56.

вершенно от всех удовольствий, лишь бы повиноваться твоей воле. Я не сохранила ничего, кроме желания быть теперь целиком твоей. Подумай же о том, насколько ты несправедлив, когда того, чья заслуга пред тобою больше, ты вознаграждаешь меньше и даже вообще ничего не даешь, хотя от тебя требуется весьма малое и то, что выполнить тебе очень легко»³⁹. Абельяр воспринимается ею как медиатор Добра, который подобно преданному мученику искупил свой грех кровью, он первый устремился ко Христу, а она как верная ученица идет за ним: «Я последовала за тобой, устремившимся к Богу... Ведь я, да видит Бог, нимало не усомнилась бы по твоему приказанию предшествовать тебе или следовать за тобою... ибо душа моя была не со мной, а с тобой! Даже и теперь если она не с тобой, то ее нет нигде: поистине без тебя моя душа никак существовать не может»⁴⁰. На мысли Абельяра о скорой смерти Элоиза отвечает подтверждением своей символической смерти.

Таким образом, Элоиза настойчиво приносит в жертву Абельяру свою волю и субъектность, многократно подчеркивая вторичность, преданность и покорность Абельяру как господину, любовнику, отцу, мужу, священнику и учителю: «Своему господину, а вернее отцу, своему супругу, а вернее брату, его служанка, а вернее дочь, его супруга, а вернее – сестра, Абельяру – Элоиза. Недавно некто доставил мне, о возлюбленнейший, утешительное послание ваше к другу... я начала читать его с тем большим увлечением, чем более преданно люблю писавшего; утратив человека в действительности, я хотела хотя бы утешиться словами его и как бы представить себе его образ»⁴¹. Цель этой риторической самоманифестации – стремление добиться «признания как гарантии статуса, идентичности и ценности, придаваемой одному лицу другим... Долгое время аутентичность индивида устанавливалась через удостоверение другими и через манифестацию его связи с другими (семья, вассальная зависимость, покровительство)»⁴². Настойчивая письменная артикуляция этих отношений обращена не только к частному адресату, но и к другим возможным читателям переписки. Элоизе важно добиться легитимации нынешнего статуса настоятельницы Параклета путем оправдания истории любви, которая стала причиной монашества, и она использует символический капитал всех форм законного положения женщины в средневековье, умалчивая о себе как о любовнице Абельяра в этом обращении.

³⁹ Там же. С. 71.

⁴⁰ Там же. С. 70-71.

⁴¹ Там же. С. 63.

⁴² Фуко. 1996. С. 156.

Отношения между Элоизой и Абельяром подчиняются общему символическому принципу социальной иерархии средневекового общества, где оппозиция «раб–хозяин» обозначала право собственности на всех уровнях: вассал во время ритуала оммажа провозглашал себя рабом сузерена и давал клятву верности (фуа), а все христиане были рабами Господа. Оба корреспондента признают безусловную власть над ними триединого Бога, но Элоиза всегда демонстрирует свою вторичность относительно Абельяра, как ее непосредственного господина: «Своему единственному после Христа, его единственная во Христе». Как отмечает Кэтрин Конг описание интимных отношений в терминах социальных функций стирает границы между ними⁴³.

Таким образом, в текстах Элоизы и Абельяра чрезвычайно мало места уделено описанию собственно любви и техник обучения сексу, их дискурс постоянно смещается в сторону покаяния и признания своей вины, поскольку «в течение веков истина о сексе бралась... в этой дискурсивной форме [признания]. А вовсе не в форме обучения (сексуальное воспитание ограничит себя общими принципами и правилами предосторожности); и вовсе не в форме посвящения (оставшегося по преимуществу безмолвной практикой, которую акт лишения невинности или девственности делает только смешной или жестокой)... это такая форма, которая находится дальше... от той, что управляет “искусством эротики”»⁴⁴.

Тем не менее, Мартин Ирвин в статье «Элоиза и гендерность литературного субъекта» приходит к выводу, что Элоиза находилась в ситуации, когда *litteratus* (образованный человек) артикулировал себя в грамматической форме мужского рода, но она, находясь под дискурсивной властью мужчин, не желала смириться с этой позицией⁴⁵.

⁴³ Kong. 2010. P. 58

⁴⁴ Фуко. 1996. С. 160-161.

⁴⁵ P. 107: «Для образованных людей XII века, гендерные классы казались естественными категориями, отраженными в языке, а маскулинность и фемининность понимались как природные и социальные идентичности». «Элоиза отказывается быть просто адресатом/читателем, молчаливым получателем, который лишен права говорения и письма. Мы видим, что в колебаниях между полюсами или полями гендерных сил на мгновение возникает феминный субъект латинской прозы, полностью наделенный властью *litteratus* женского рода – как бы грамматически невозможным это ни казалось – который создает свой голос из разных видов гендерной субъектности средневекового дискурса. Элоиза одновременно и принимает свою социальную позицию женщины под властью мужчин (в качестве аббатисы Параклита) и находит свой способ дискутировать о своей идентичности в письменном виде, сопротивляясь тому, чтобы становиться субъектом голоса автора-мужчины».

Таким образом, Элоиза в процессе письма пытается присвоить и подчинить маскулинные дискурсивные практики *litteratus* посредством ряда стратегий: подтверждения средневековой иерархии подчинения, легитимации истории своей жизни через античный и библейский примеры верности образованных женщин – Корнелии и Магдалины, обоснования права женщины на выбор супруга, образование и регламентирование порядка сообщества в Параклете.

Если усвоение Элоизой и Абеяром уроков Овидия стало основой раскаяния в грехах молодости и взаимной преданности, то Элегия VII (по Дж. Кэри – XII) Джона Донна описывает измену возлюбленной, что является другой стороной овидианской поэмы. Донн контаминирует несколько сюжетов обучения любовному искусству женщин: «Науку любви» Овидия, «Историю моих бедствий» Абеяра и миф о Галагее, где мотив сотворения идеальной женщины сочетается с ее изменой Пигмалиону, влюбившемуся в свое творение:

«Дуреха! Сколько я убил трудов, / Пока не научил в конце концов / Тебя – премудростям любви. Сначала / Ты ровно ничего не понимала / В таинственных намеках глаз и рук / И не могла определить на звук, / Где дутый вздох, а где недуг серьезный, / Или узнать по виду влаги слезной, / Озноб иль жар поклонника томит; / И ты цветов не знала алфавит, / Который, душу изъясняя немо, / Способен стать любовною поэмой! / Как ты боялась очутиться вдруг / Наедине с мужчиной, без подруг, / Как робко ты загадывала мужа! / Припомни, как была ты неуклюжа, / Как то молчала целый час подряд, / То отвечала вовсе не впопад, / Дрожа и запинаясь то и дело. / Клянусь душой, ты создана всецело / Не им (он лишь участок захватил / И крепкою стеной огородил), / А мной, кто, почву нежную взрыхляя, / На пустоши возделал рощи рая. / Твой вкус, твой блеск — во всем мои труды; / Кому же как не мне вкусить плоды? / Ужель я создал кубок драгоценный, / Чтоб из баклаги пить обыкновенной? / Так долго воск трудился размягчать, / Чтобы чужая втиснулась печать? / Объездил жеребенка для того ли, / Чтобы другой скакал на нем по воле?»⁴⁶.

Любовник в соответствии с ренессансными гуманистическими представлениями полагает недостаточным для человека только наличие природных данных, поскольку называет героиню «Дурёха» (*Nature's lay idiot*), и факт рождения женщиной не делает ее искусной в любовной науке. Знаки любовной науки связаны с умением читать послания тела: глаз, рук, вздохов. Мужчина выступает в нескольких социокультурных

⁴⁶ *Donne*. 1990. P. 58-59; *Донн*. 2009. С. 62 (Пер. Г. Кружкова).

ролях по отношению к героине. Во-первых, учителя, который подобно теологам научил ее искусству интерпретации мистического любовного языка («The mystic language of the eye nor hand»). Но ее способности позволили извратить учение подобно софистам и скрыть правду («I taught thee to love, / And in that sophistry, O! thou dost prove / Too subtle»).

Далее используется иной путь обучения – через медицинские практики изучения и диагностирования состояния тела. Ученица приобретает умение рассуждать и отличать притворные вздохи от истинного любовного отчаяния, которое способно привести к любовной болезни («...or couldst thou judge the difference of the air / Of sighs, and say, "This lies, this sounds despair"; / Nor by th' eye's water cast a malady / Desperately hot, or changing feverously»). Данная терминология описывает методику диагностирования болезней по Галену согласно теории баланса четырех гуморов. Причем, любовные переживания рассматривались медиками как возможная причина болезней – в нашем случае, любовной меланхолии, стадии развития которой воспроизведены Донном. В любовный, эротический овидианский текст проникают научные дискурсивные практики раннего Нового времени, когда начинается эпистемологический сдвиг: «...дискурс, которому надлежало теперь сочленяться уже не с тем, который говорит о грехе и о спасении, о смерти и о вечности, но с тем, что говорит о теле и о жизни, – с дискурсом науки»⁴⁷.

Учитель развил в своей ученице умение различать язык цветов для того, чтобы обмениваться невербальными любовными посланиями, и научил ее говорить о любви, то есть дал ей речь. Женщина воспринимается героем как необработанный природный материал, который им был очищен до идеального догреховного состояния, способный принести истинное наслаждение («...who have with amorous delicacies / Refined thee into a blissful paradise»). И далее учитель, резюмируя, присваивает себе функцию создателя-творца-отца («Thy graces and good works my creatures be; / I planted knowledge and life's tree in thee»). Роль Творца, источника жизни и знаний накладывается на топос Бога-садовника, которому принадлежит этот мир, и, соответственно, плоды его трудов. Стратегия обучения пародирует университетские ступени образования, располагая их в обратном порядке: теология, медицина, грамматика, риторика. Но ученица, получившая знания, открытые для избранных, предпочла незнакомца⁴⁸, чей образ напоминает Искусителя⁴⁹.

⁴⁷ Фуко. 1996. С. 163.

⁴⁸ Овидий. 1973. С.61.

В заключительной части элегии ее образ интерпретируется через библейские топосы, указывающие на право обладания, которое было попрано. Она сравнивается с серебряным кубком, сосудом, воском, плодом, лошадыо⁵⁰; а он – с горшечником, садовником⁵¹, печатью⁵², наездником, что позволяет ее интерпретировать как *творение*, а его как *Творца*. «Все символические манипуляции с телесным опытом, начиная с перемещений в символически структурированном пространстве, стремятся навязать интеграцию телесного, космического и социального пространств, мысля их одними и теми же категориями..., внушить связь между человеком и природным миром, состояниями и действиями, дополняющими или противопоставляющими представителей разного пола в разделении сексуального труда и разделении труда по полу, а следовательно, биологическом и социальном воспроизводстве»⁵³.

Образ любовника развивается по логике *учитель-творец-собственник*, и женщина представлена зеркально ему как *ученица-творение-собственность*. Ее измена интерпретируется как нарушение моральных обязательств ученика перед учителем; творения перед творцом, что в конечном итоге связано с их правом использования плодов его труда/творения. Власть учителя-творца исчезает, когда ученик получает возможность сменить статус объекта обучения на позицию субъекта, проявившего свою волю. Пройдя инициацию и выйдя из-под опеки,

⁴⁹ «Делаю то, что могу: обучаю науке любовной / (Горе! Я сам удручен преподаванием своим!) – Овидий. 1973. С. 51.

⁵⁰ «...есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни в почетном, а другие в низком употреблении. Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело. Юношеских похотей убегай, а держись правды, веры, любви, мира». (2Тим2: 20-22); «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда; чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения...». (1Фес. 4:3-5); «...если вы принесете много плода и будете Моиими учениками. Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей». (Ин, 15: 8,9). «Трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов. Если мы неверны, Он пребывает верен». (2 Тим.2:6,13); «...не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению, ибо все мы много согрешаем. Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздывать и все тело. Вот, мы влагаем удила в рот коням, чтобы они повиновались нам, и управляем всем телом их». (Иак. 3:1-3).

⁵¹ «Кто, насадив виноград, не ест плодов его?<...> кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, *должен молотить* с надеждою получить ожидаемое. Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное?» (1Кор. 9:9-11)

⁵² «Но твердое основание Божие стоит, имея печать сию: “познал Господь Своих”». (2Тим2: 19)

⁵³ Бурдые. 2001. С. 150-151.

ученица выходит за допустимые границы применения знания⁵⁴. Либо учитель слишком очаровывается совершенством/послушанием своего ученика и безграничностью власти над ним, а его влечение к творению способно разрушить социально закрепленную дистанцию подчинения. И если Элоиза постоянно ее сохраняет при помощи выстраивания социальной иерархии, то ученица в элегии Донна разрушает и инверсирует властные роли «учитель-ученик». Он настолько стремится сохранить свою власть, что приписывает ей измену равную предательству Евой Бога-Отца и Адама и апостолом Иудой – учителя Христа (Мф.26:47-49; Марк.14:44-45). Предательство женщины в истории европейской культуры редко носило политический характер, поскольку круг ее навыков и знаний до XX века был ограничен социальными функциями, связанными с деторождением и домашними обязанностями.

Любовник Донна при помощи двойной библейской аллюзии стремится усугубить чувство вины ученицы и апроприирует естественное право власти над творением даже после его рождения/инициации⁵⁵. Поэтому дисциплинарное или эпистемологическое неповиновение после исчезновения дисциплинарных властных отношений, которые оправдывались ситуацией обучения, расценивается как грехопадение, отпадение и предательство. Парадокс заключается в том, что учитель готовил ученицу к инициации и переходу в иной социальный статус, и его цель была – преодолеть природную безличность ученицы, но обретение ею субъектности означает уничтожение отношений «учитель-ученица». Элоиза же осталась верной ученицей, женой и духовной дочерью Абельяра, поэтому продолжала и далее претендовать на опеку и покровительство, оставаясь объектом его наставлений⁵⁶.

Религиозный дискурс «Творец–творение» освящает иерархию, поскольку сотворенный целиком обязан своим существованием Творцу, который наделен правом распоряжаться не только его «душой», но и «телом». Учитель приобретает символическую власть над душой, про-

⁵⁴ Мучусь: другой ощутил всю сладость ее поцелуев.../ Нет, не хочу, чтоб и он сладко тебя целовал!/ Стали искусней они, чем те, каким обучал я,–/ Новое что-то она явно добавила к ним. / Горе, что так они нравились мне.../ Но научиться таким возможно только в постели.../ Кто ж эту плату с нее за обучение взял? (Овидий. С. 51).

⁵⁵ «Что ты? Как смеешь? - кричу. - Кому отдаешь мое счастье? / Я господин, и свои восстановлю я права». – Там же.

⁵⁶ «Умоляю тебя ...не переставай помогать мне своими молитвами. Не считай меня здоровой и не лишай меня милости исцеления. Не верь, что я в нем не нуждаюсь, и не уклоняйся от помощи в моей нужде. Не думай, что я сильна, и не дай мне погибнуть раньше, чем ты успеешь поддержать меня в моем падении» - Абельяра. 1959. С. 87.

изводя или транслируя знание и открывая доступ к нему. Тело ученика через дисциплинарные практики не только участвует в овладении знанием, но и символически демонстрирует подчинение власти учителя или воплощаемой им традиции, поэтому необходимо сосредоточиться «на изучении механизмов власти, инвестируемых в тела, в жесты, в способы поведения...»⁵⁷. Видимым знаком/маркером верности или отпадения и предательства⁵⁸ ученицы оказываются символические телесные жесты: «Элоиза же еще до меня по моему настоянию *надела на себя покрывало* монахини и вступила в монастырь. Итак, *мы оба почти одновременно надели на себя монашескую одежду*, я — в аббатстве Сен-Дени, а она — в упомянутом выше монастыре Аржантейль».⁵⁹ Таким образом, в репрезентации идентичности основную роль играют телесные метафоры, аналогии и разного рода риторические сигнификации, поскольку «Телесный экзис есть осуществленная политическая мифология, она *инкорпорировалась* и превратилась в постоянную диспозицию, устойчивую манеру держаться, говорить, ходить и тем самым — *чувствовать* и *думать*... большая часть слов, обозначающих положения тела,... чреваты двумя другими родами отношений [феминного и маскулинного]: к себе подобным, ко времени и к миру — и тем самым двумя системами ценностей».⁶⁰

В отношениях «учитель – ученица» манипулирование объектом инкультурации происходит при помощи регламентирования режима доступа к знанию. Но в нарративах о предательстве ученицей учителя ситуация часто накладывается на модель религиозной оппозиции «Творец – творение». Передавая знания ученице, учитель репрезентируется как её Творец и даже отец. Учитель претендует на присвоение предшествующих ему культурных ролей: Творец дает биологическое тело, отец/мать – биологическое и социальное, тогда как учитель – только социальное. Учитель готовит к ритуалу перехода в новое культурное тело и через инициацию дает ученику или ученице социальный статус зрелости, следовательно, должен создать его как социокультурный субъект, способный проявлять собственную волю. Но при этом учитель стремится открыть доступ к тем знаниям, при помощи которых воля ученицы или ученика совпадала бы с целями, желаниями, стремлениями/интенциями сообществ или институтов власти.

⁵⁷ Фуко. 2002. С.168.

⁵⁸ Which O! shall strangers *taste*?

⁵⁹ Абельяр. 1959. С. 32.

⁶⁰ Бурдые. 2001. С.136.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Criticism and dissent in the Middle Ages / Ed. Rita Copeland. Cambridge University Press, 1996.
- Donne John* / Edited by John Carey. Oxford & NY: Oxford University Press, 1990.
- Gold B. K., Miller P. A., Platter C. Sex and gender in medieval and Renaissance texts: the Latin tradition. SUNY Press, 1997.
- Herskovits M.J. Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology. Knopf, New York. 1949.
- Kong K. Lettering the Self in Medieval and Early Modern France. *Volume 17 of Gallica*. Woodbridg: Boydell & Brewer, 2010.
- Mews C. J. Abelard and Heloise. Oxford University Press, 2005.
- Mews C. J., Chiavari N. The lost love letters of Heloise and Abelard: perceptions of dialogue in twelfth-century France. Palgrave Macmillan, 2001.
- Morton V.P. Guidance for women in twelfth-century convents. *Library of medieval women*. DS Brewer, 2003.
- Perry M., Chase M., Jacob M.C., Jacob J. R. Western Civilization: Ideas, Politics, and Society. Cengage Learning, 2008.
- Ranft P. Women in Western intellectual culture, 600-1500. Palgrave Macmillan, 2002.
- Smith K.A., Wells St. Negotiating community and difference in medieval Europe: gender, power, patronage, and the authority of religion in Latin Christendom. *Volume 142 of Studies in the history of Christian traditions*. BRILL, 2009.
- Абеляр П. История моих бедствий. / Изд. подгот. Д. А. Доброглов и др. М., АН СССР, 1959.
- Бурдые П. Практический смысл / Пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; Отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.
- Дони Дж. Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 2009.
- Кон И. С. Ребёнок и общество. М.: Академия, 2003.
- Овидий. Элегии и малые поэмы / Ред. и сост. М. Гаспарова. М., Художественная литература, 1973.
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания в трех томах / Отв. редактор М.Е.Грабарь-Пассек.Т.2. М., АН СССР, 1963.
- Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / Пер. с франц. М., Касталь, 1996.
- Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса, под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. Ч.1. М., Праксис, 2002.
- Лисович Инна Ивановна**, кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Казанского государственного университета культуры и искусств, докторант кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета; tag-inna@yandex.ru