

В И Б Л И О Т Н Е С А И Г Н А Т И А Н А  
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

Этьен Жильсон

ДАНТЕ И ФИЛОСОФИЯ



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Этьен Жильсон  
**Данте и философия**

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

1939

## **Жильсон Э.**

Данте и философия / Э. Жильсон — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО  
ФОМЫ», 1939

Книга Этьена Жильсона «Данте и философия» посвящена сложным отношениям великого итальянского поэта с античной и средневековой философией, прежде всего с философией Аристотеля, св. Фомы Аквинского и Сигера Брабантского. Э. Жильсон рассматривает философские функции персонажей Данте в его юношеских и зрелых литературных произведениях, а также те философские идеи, которые сформулированы в трактатах «Пир» и «О монархии». Книга Э. Жильсона стала классикой современного дантоведения, образцом высочайшего профессионализма, соединенного с подлинной любовью к предмету исследования. На русский язык переводится впервые. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

© Жильсон Э., 1939  
© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО  
ФОМЫ», 1939

## Содержание

Предисловие	6
Глава первая	9
I. – Беатриче – теология	10
II. – Беатриче – число	19
III. – Беатриче – крещение	22
IV. – Беатриче – пострижение	25
V – Беатриче – низший чин	28
VI. – Беатриче – вервь	30
VII. – Беатриче – епископ. Смерть Беатриче	34
Конец ознакомительного фрагмента.	35

# Этьен Жильсон

## Данте и философия

*“Cid cheè fuori della coscienza del poeta a noi non pud importare”<sup>1</sup>.*  
*Michele Barbi, Studi Danteschi, 1938-XVII, p. 48.*

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц †

Анатолий Ахутин

Владимир Биbihин †

о. Октавио Вильчес-Ландин †

Андрей Коваль – ученый секретарь

о. Рене Маришаль (SJ)

Николай Мухелишвили

Дмитрий Спивак

Сергей Хоружий

## Предисловие

Цель этой книги – определить позицию или последовательные позиции Данте в отношении к философии. Другими словами, речь пойдет о том, чтобы выяснить, какую природу, функцию и место признавал Данте за этим видом познания в ряду прочих видов человеческой деятельности. Мы не ставим перед собой задачи раскрыть, классифицировать и систематизировать многочисленные философские идеи Данте, ни тем более доискиваться их истоков или устанавливать, какое доктринальное воздействие они оказали на формирование мышления Данте<sup>2</sup>. Всё это важные проблемы, отчасти уже исследованные: не проходит и года, чтобы замечательные эрудиты не сообщили нам по этому поводу чего-либо нового. Однако наша проблема имеет совершенно другой характер и потому с необходимостью требует другого метода, нежели прилагаемый к названным проблемам. Несомненно, здесь, как и везде, анализ текстов должен идти впереди; но мы удерживаем из них не столько содержание, то есть формулируемую в них философию<sup>3</sup>, сколько то, что они говорят нам о дантовской манере мыслить философию и пользоваться ею. К тому же, если не ошибаюсь, именно в этом пункте заключается подлинная философская оригинальность Данте.

Обстоятельства, вовлекшие нас в это исследование, представляют лишь частный интерес, и читатель ничего не выиграет от знакомства с ними. Но он имеет право на некоторые пояснения относительно манеры, в которой мы вели это исследование. Читать Данте – радость. Писать о Данте – наслаждение, потому что для этого нужно самым внимательным образом его перечитывать. Но вот усилие, необходимое для объяснения того, что при этом понято, уже гораздо труднее; возможны колебания между двумя совершенно разными способами объяснения, каждый из которых имеет свои преимущества и недостатки. Первый способ состоит в том, чтобы просто рассказывать, как ты понимаешь Данте, не заботясь о том, что об этом предмете писали другие. Так получают краткие, простые, даже не лишённые элегантности книги, которые, как можно предполагать заранее и независимо от степени их ценности, не окажутся чересчур обременительными для читателя. К несчастью, такая манера не вполне честна сама по себе и не слишком плодотворна по своим отдалённым результатам. Всякий, кто говорит о Данте, неизбежно держит в памяти то, что уже было сказано о нем раньше выдающимися ком-

<sup>2</sup> Возможна точка зрения, согласно которой проблема дантовских источников должна рассматриваться в комплексе и обсуждаться в качестве пролегоменов ко всякой интерпретации мысли Данте. Этот тезис отстаивает Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della fi losofi a di Dante*, Spianate (Pescia) 1912, ex. in: *Rivista di fi losofi a neo-scolastica*, апрель и октябрь 1911, февраль и апрель 1912. Автор решительно выступает против позиции Cornoldi, Mandonnet и некоторых других, которые сводят мысль Данте к почти чистому томизму. Метод Нарди заключается в указании на те места «Комедии», которые свидетельствуют о присутствии чуждых томизму влияний – например, августианства, авиценнизма и даже некоторых следов аверроизма. Интерпретация этих текстов, предложенная Нарди, была оспорена G. Busnelli, S.J., *La cosmogonia dantesca e le sue fonti*, in: *Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Vitaè Pensiero, Milano 1921, pp. 42–84. Буснелли пришел к выводу, что Данте был томистом и заслуживает этого имени более, чем любой другой автор той же школы (pp. 83–4). Некоторые оговорки в отношении интерпретаций самого Буснелли были сделаны позднее в работе P. Mandonnet, *Dante le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Desclée De Brouwer, Paris 1935, pp. 246–252. К этим трудам примыкает E. Krebs, *Contributo della scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi*, in: *Scritti vari...* Milano 1921, pp. 85–96, где подчеркиваются платонические влияния. Сюда же следует отнести многочисленные статьи, собранные в объемистом томе, к которому мы еще будем обращаться: Bruno Nardi, *Saggi di fi losofi a dantesca*, Milano-Roma, Societa anon. editr. Dante Alighieri, 1930-VIII. Эта последняя работа, в свою очередь, может быть дополнена Bruno Nardi, *Note critiche di fi losofi a dantesca*, Firenze, L.S. Olschki, 1938-XVI. Все эти труды – плоды полезной работы, которая должна быть продолжена. Тем не менее позволительно поставить и другую проблему, а именно, проблему отношения Данте к философии в целом и того места, которое он отводит ей в ряду прочих видов человеческой деятельности, прежде всего политики и религии. Я не претендую на приоритет в постановке проблемы; я только утверждаю, что это другая проблема, и она требует другого метода, более близкого к доктринальному анализу, чем к исследованию источников, необходимому в первом случае.

<sup>3</sup> Полезные замечания по поводу этой проблемы см. в работе M. Baumgartner, *Dantes Stellung zur Philosophie*, опубликованной в *Dante-Abhandlungen*, Gorres-Gesellschaft, Koln 1921, SS. 48–71. Кроме того, всегда полезно перечитать A.F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle*, в его *Oeuvres complètes*, Paris 1872–1881.

ментаторами. Стало быть, существует долг, который нужно признать; а как это сделать, если не скромно поставить себя после предшественников, то есть сознаться в диалоге с ними, а не изображать обособленность, в которую всё равно никто не поверит? Кроме того, даже если удастся написать одну из тех книг, внешняя оригинальность которых маскирует их полную произвольность, возможно ли сегодня занять определенную позицию по любой проблеме, связанной с Данте, чтобы искушенный читатель не вспомнил тотчас о других решениях, по видимости заранее ее развенчивающих? Замалчивать эти другие решения означает отказываться от обоснования собственного тезиса, а воспроизводить их, чтобы обсуждать одно за другим, – занятие бесконечное и утомительное; к тому же в результате Данте окажется погребенным под такими завалами чуждого его труду материала, что и автор, и читатели в конце концов перестанут понимать, о чем и ком идет речь.

Таким образом, нам неизбежно пришлось искать компромисс между этими двумя методами, – иначе говоря, отбирать среди подлежащих обсуждению толкований Данте такие, истинность которых непосредственно влекла бы за собой радикальную ложность нашего толкования. Так на передний план вышел общий тезис, который отстаивает о. Пьер Мандонне в книге «Данте-теолог». Мы будем обсуждать его с настойчивостью, которую многие читатели, боюсь, сочтут досадной. Однако те, кто читал книгу о. Мандонне, прекрасно знают, как тесно в ней всё увязано, и нужно шаг за шагом распутывать плотную ткань аргументации автора, если мы не хотим, чтобы нить, по видимости поддавшаяся в одном месте, не удерживалась тысячью переплетений в других местах. По крайней мере, да будет мне позволено сказать, что кажущийся избыток полемики на самом деле объясняется тем, что мы считали невозможным ее избежать, не отказываясь одновременно от обоснования предлагаемой в этой книге интерпретации Данте. Что касается самой интерпретации, было бы нетрудно вообразить более простые варианты, – но, может быть, не удалось бы найти другого столь же простого и столь же экономного варианта, который бы лучше согласовывался с самими текстами, взятыми в их буквальном смысле. Конечно, нельзя забывать, что предметом этой книги является одно из величайших имен в истории литературы; но, коль скоро дело касается идей Данте, их нужно определить с той поистине скрупулезной строгостью, какой требует анализ идей. Философу, говорящему о литературе, порой не достаёт вкуса; литератору, говорящему о философии, порой не достаёт точности. Помогая друг другу, мы сможем, вероятно, приблизиться к тому благодатному состоянию, когда чем лучше понимаешь, тем больше любишь, и чем больше любишь, тем лучше понимаешь. Для великих писателей это не менее важно, чем для нас: ведь их идеи составляют часть их искусства, и если то, что они говорят, не отделимо от того, как они говорят, то в этом и заключается их величие.

\* \* \*

Само собой разумеется (но, вероятно, лучше сказать об этом), что предлагаемая книга не претендует быть трудом специалиста по Данте. К сожалению, любить чужой язык – пусть даже так сильно, как я люблю итальянский, – не равнозначно тому, чтобы знать его. Будучи знаком с итальянским языком лишь в той мере, в какой это необходимо для всякого уважающего себя французского историка, я неизбежно должен был допускать ошибки. Прошу за них извинения, и особенно за те из них, которые всего досаднее: ошибки, допущенные, возможно, при попытке поправить более знающих людей. Что касается безбрежного моря литературы о Данте, я не могу не испытывать головокружения, когда думаю о нем. Нельзя открыть итальянского журнала, не сказав себе: вот еще одна книга, еще одна статья, которую я должен был бы прочитать, прежде чем высказываться по этому вопросу! Мне кажется, что из этого океана комментариев я исследовал обширные области; но я понимаю, что в действительности изученное мною – лишь крупица целого. Это еще один повод выразить благодарность итальянским

наставникам, без которых я не смог бы не только завершить эту работу, но даже приступить к ней. Если бы не опасение, что ответственность за мои просчеты возложат на других, я бы рассказал, насколько обязан в своих исследованиях о Данте знатокам, чьи труды служили мне ориентирами: это Фердинандо Нери, чьи «Дантовские чтения» некогда открыли мне, что значит для итальянца понимать Данте; затем Луиджи Пьетробоно, Франческо Эрколе и Бруно Нарди, чьи исследования никогда не покидали надолго моего стола, пока я писал эту книгу.

Но прежде всего я должен сказать об учителе из учителей: о Микеле Барби, чья бездонная эрудиция, тонкость ума и точность суждений так часто наставляли меня в том, чего я не знал, предостерегали против ошибок, которые я готов был совершить, и исправляли уже допущенные ошибки. Его имя читатель будет встречать в постраничных сносках, но гораздо реже, чем следовало бы. Даже там, где я расхожусь с ним, именно ему я обязан тем, что отважился это сделать. Нет таких известных или предполагаемых обстоятельств, которые могли бы освободить меня от этого долга благодарности и от обязанности публично признать его.

Париж, 10 мая 1939 г.

## Глава первая

### Священнослужение Данте и метаморфозы Беатриче

Следовало бы набраться умения и написать книгу о Данте и философии, не затрагивая «Новой жизни». По крайней мере, следовало бы ограничиться в отношении нее самым малым: сказать несколько слов о двух-трех главах этого сочинения, где Данте признается, что философия утешила его, когда он потерял Беатриче. Однако такой путь нам закрыт после того, как на пороге творчества Данте стал на страже новый *зверь*. Я имею в виду книгу «Данте-теолог»<sup>4</sup>. Если о. Мандонне прав, никто до сих пор не понимал образ Беатриче, а следовательно, и «Новую жизнь», которую этот изысканный персонаж насквозь пронизывает своим светом. Это было бы довольно печальным, но не самым печальным: ведь если согласиться с выводами о. Мандонне, придется одновременно признать, что «Новая жизнь» от начала и до конца – произведение теолога. Если бы это было так, это неизбежно отразилось бы на всем, что можно помимо этой книги сказать о философии Данте, и не только о философии, но также об истории его личности, о его жизни, о нем самом. Коротко говоря, отныне было бы невозможно проникнуть в творчество поэта, не объяснившись сначала с теологом, притязующим на привилегию быть в этом творчестве вожатым. Можно принимать или отвергать совершенно новую Беатриче в толковании о. Мандонне, но нельзя отмахнуться от нее.

---

<sup>4</sup> О. Мандонне по-настоящему заинтересован в творчестве Данте – не только в силу личного пристрастия, но и потому, что занятие «Божественной комедией» диктовалось ему исследованиями, связанными с Сигером Брабантским. Помимо того, что он сказал о «Божественной комедии» в примечательной книге, посвященной этому философу, – книге, к которой мы будем часто обращаться, – о. Мандонне опубликовал о самом Данте следующие три работы: *Dante théologien*, in: *Revue des Jeunes*, 25 mai 1921 (11<sup>e</sup> année, № 10), pp. 369–395; *Theologus Dantes*, in: *Bulletin du Comte Catholique français pour la Celebration du VI centenaire de la mort de Dante Alighieri (1321–1921)*, № 5, janvier 1922, pp. 395–527. Эта последняя работа составляет основную часть тома, опубликованного позднее под заглавием: *Dante le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Paris, Desclée De Brouwer, 1935. Во всех этих работах о. Мандонне отстаивает одну и ту же позицию. За исключением тех случаев, когда важно удостовериться именно в постоянстве определенной точки зрения о. Мандонне, мы будем обращаться к последней по времени публикации, где выражены его взгляды: *Dante le théologien*. О книге о. Мандонне, посвященной Сигеру Брабантскому, см. ниже, глава IV.

## I. – Беатриче – теология

В произведениях Данте, говорит о. Мандонне, есть три Дамы. Все три присутствуют в «Новой жизни»: Беатриче, Поэзия и Философия; две – в «Пире»: Беатриче и Философия; и лишь одна остается в «Божественной комедии», насквозь озаряя ее своей улыбкой: Беатриче. Ни одна из них не представляет реальной личности, но все три, как хочет доказать о. Мандонне<sup>5</sup>, являют собой чистые символы. Первое доказательство заключается в том, что из этих трех Дам две безымянны и должны быть безымянными по причине самого имени, которое носит третья, – имени-откровения, достаточного, чтобы явить, кто эта Дама: «Беатриче, *beatitudo*, блаженство: никакое другое имя не должно появиться после этого»<sup>6</sup>.

Такой довод сразу вводит нас в метод о. Мандонне. Теолог-томист, он непринужденно аргументирует именно как томист, словно заранее очевидно, что сам Данте не мог рассуждать иначе. Правда, у Фомы Аквинского существовало лишь одно блаженство, тогда как у Данте, к сожалению, их оказывается два. Сам Данте сказал об этом по-латыни в трактате «Монархия»: для человека существует двойная цель, *hominis duplex finis existit*, потому что есть два блаженства, *beatitudines*: первое – то, к которому мы приходим через философию; второе – то, к которому нас приводит христианское откровение<sup>7</sup>. Он также сказал это ранее по-итальянски в «Пире»: «*Onde, con cio sia cosa che quella cheè qui l'umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due*» [«Если на земле человек обладает не только одним видом блаженства, но двумя...»]<sup>8</sup>. Что бы ни пытались говорить в защиту того принципа, что существует лишь одно блаженство, такое объяснение нельзя приписать Данте.

Но даже если допустить, что Данте признавал существование лишь одного блаженства, что это доказывает в отношении Беатриче? Тот факт, что имя «Беатриче» означает «блаженство», не дает оснований заключать, что не существовало женщины, носившей это имя и любимой Данте. Можно любить женщину по имени Блаженство; можно даже любить ее, помимо прочих резонов, потому, что ее зовут Блаженством; наконец, можно любить женщину и называть ее Блаженством, потому что в любви к ней обретаешь счастье, а имя «Беатриче» как раз и означает «приносящая счастье». Но всё это не вовсе не опровергает реального существования женщины. Отзвуки, пробуждаемые женским именем, не чужды любви, которую вызывает женщина. Понятно, что женщина по имени Беатриче, Блаженство, могла быть не просто прекрасной возлюбленной, но и носить прекрасное имя для такой жаждущей счастья души, какой была душа Данте. Понятно, в качестве параллели, что Петрарка, страстно мечтавший о поэтических лаврах, мог влюбиться в Лауру. Но если, исходя из имени, делать вывод, что Беатриче была просто блаженством, придется параллельно заключить, что Лаура Петрарки была просто лавром.

<sup>5</sup> В этой работе мы не будем обсуждать вопрос о реальном существовании Беатриче, кроме как в связи с новыми доводами против него, выдвинутыми о. Мандонне. Об основных интерпретациях образа Беатриче в целом см. превосходную книгу Edw. Moore, *Studies in Dante*. Second Series, Oxford, Clarendon Press, 1899: II, Beatrice, pp. 79—151. В ней представлены толкования, разбитые на три основные группы: символистские теории, идеалистические теории, реалистическая теория. Автор придерживается последней теории, отстаивая ее, со всеми возможными нюансами и ограничениями, посредством убедительных аргументов, pp. 129–149. – Любопытно, что образ Беатриче последовательно или одновременно понимался как Мудрость (Biscioni), Император (G. Rossetti), идеальная Церковь (Gietman), Мысль-слово Данте, его сектантская вера, его душа и персонифицированный дух (Aroux), активный интеллект (Perez), идеальная женщина (Bartoli; Renier) и т. д. Как видим, о. Мандонне лишь обогатил эту коллекцию, саму по себе богатую, многозначную и послужившую источником для множества других интерпретаций.

<sup>6</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 37.

<sup>7</sup> *De Monarchia*, III, 16. Мы цитируем этот труд по изданию R. Alluli, Dante Alighieri, *De Monarchia*; G. Signorelli, Milano 1926.

<sup>8</sup> *Convivio*, II, 4. Это произведение мы цитируем по изданию P. Papa, Dante Alighieri, *Il Convivio*; G. Signorelli, Milano 1926.

Но допустим, мы согласимся со всем, что только что отрицали. Что это дает? Если есть только одно блаженство, и если это блаженство символизировать в образе вымышленного персонажа, ясно, что такой персонаж получит имя Беатриче, и никакой другой персонаж из фигурирующих в том же сочинении не будет носить этого имени. Но непонятно, почему другие персонажи той же книги не имеют права носить другие имена? Между тем именно с этим нас призывают согласиться в силу логики: дескать, «Беатриче» означает «блаженство», но существует только одно блаженство; значит, никто больше не может носить имен. Этот занятый паралогизм был бы необъясним, если бы не был абсолютно спонтанной защитной реакцией против возражений здравого смысла, не позволяющих себя заглушить. Вот книга, где фигурируют три Дамы: одна из них носит имя собственное, две другие безымянны. Если делать какие-либо догадки на этот счет, то в первую очередь будет естественным предположить, что Дама, обладающая именем, – реальная женщина, в отличие от двух других, которые суть чистые символы. Как только эта мысль приходит в голову, здравый смысл тотчас получает подкрепление от весомого позитивного довода: если бы Беатриче была просто символом, она мелькнула бы в творениях Данте лишь однажды, ибо в них нет ни одного другого надежного примера, когда чистый символ обозначался бы именем собственным. Разумеется, этот факт не доказывает с неопровержимостью существования Беатриче, но он наводит на мысль о нем; во всяком случае, вряд ли можно утверждать, что он указывает на обратный тезис – тот, который хотят с его помощью доказать.

За доводом о Мандонне скрывается затаенная, но непоколебимая уверенность, что Беатриче есть чистый символ всего того, что доставляет человеку блаженство, – иначе говоря, символ «христианского откровения или, вернее, христианского сверхъестественного порядка во всей его конкретной реальности: в исторических фактах, учениях и культурной практике»<sup>9</sup>. Как видим, это довольно широкий символизм, который позднее позволит отождествить Беатриче с самыми разными вещами. Но, кроме того – и для нас это в настоящий момент важно, – это символизм, подсказывающий объяснение странного рассуждения, которое мы только что воспроизвели. Если Беатриче есть сама христианская жизнь в ее функции подательницы блаженства, и если две другие Дамы – Поэзия и Философия – претендуют на выполнение той же функции, они не имеют права носить это имя, так как не имеют права исполнять эту функцию. А поскольку они фигурируют в «Новой жизни» и в «Пире» именно как узурпаторши функций, обозначаемых именем Беатриче, они не только не имеют права носить имя той, которая эту функцию осуществляет, но вообще не имеют права носить какое-либо имя. Понятый таким

<sup>9</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 37. – См. другой пример превознесения Беатриче (однако без умаления других персонажей) в работе: L. Pietrobono, *Il poemascro. Saggio d'una interpretazione generale della Divina Commedia*, 2 vol. Bologna, N. Zanichelli, 1915. Опираясь на символизм *Vita Nuova* XXX – текста, о котором мы будем говорить, – Л. Пьетробонно полагает, что «Данте считал Беатриче другим воплощением Бога» (p. 79; курсив в тексте). Ср. далее: «Il poeta... ha permesso che Beatrice è un altro Dio incarnato» («Поэт... допускал, что Беатриче есть другое воплощение Бога») (p. 81). И всё это потому, что Данте назвал Беатриче чудом, чей исток – в достославной Троице. Если эти слова вызывают удивление, то лишь в силу забвения теологии благодати. Благодать делает человека «богovidным», то есть «уподобляет» его Богу. Св. Бонаventura насчитывает двенадцать «девятин» в душе, иерархически упорядоченной благодатью (In *Hexaemeron*, Visio IV, collatio IV, n. II; ed. F. Delorme, Quaracchi, 1934, pp. 264–265). Такая душа становится «местопребыванием Бога, дочерью Бога, Его невестой и подругой, членом тела, которому глава – Христос; Его сестрой и сонаследницей» (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, 8, in: *Tria oriscula*, Quaracchi, 1911, p. 330). На вопрос Л. Пьетробонно: «Можете ли вы представить себе Бога, который очаровывается человеческой душой и испытывает влечение к ней?» (op. cit., p. 81) следует ответить, что, восхищаясь душой в состоянии благодати и любя ее, Бог восхищается только собой и любит только себя. Да, Бог желает нас, и Он даже первый возлюбил нас, как утверждают св. Иоанн (1 Ин 4, 19) и св. Бонаventura (De dil. Deo, VII, 22). «Tu te ipsum amas in nobis» [«Ты Себя самого любишь в нас»], – говорит Богу Гильом из Сен-Тьери (*De contemplando Deo*, VII, 15; Pat. Lat., t. 184, col. 375 B). Коротко говоря, действие благодати в конечном счете «обоживает» человека ^p. E. Gilson, *La theologie mystique de saint Bernard*, Paris, J. Vrin, 1934, pp. 114–146, pp. 155, 229; 232, 237), и это происходит не случайно, потому что именно с этой целью Бог и создал человека. Причем не только создал, но и заново воссоздал, чтобы сделать его тем небом, где Он сам обитает: «Pugnavit ut acquieret, occubuit ut redimeret... Et beata cui dicitur: Veni electa mea, et ponam in te thronum meum» [«Сражался, чтобы стяжать; умер, чтобы искупить... И блаженна та, которой сказано: "Приди, избранная моя, и утвержу на тебе престол Мой"»] (св. Бернард, *In Cant. Cant.*, XXVII, 9). Душа праведника не была бы *sponsa Dei* [невестой Божьей], если бы Бог не желал ее.

образом, довод о. Мандонне, конечно, перестает быть паралогизмом; но дело в том, что такое понимание предполагает принятым тот самый тезис, который этим доводом должен быть доказан.

Независимо от того, какой тезис хочет обосновать историк, он сильно рискует, вступая на подобный путь. Если только счастливая интуиция не выведет его напрямик к истине, и все факты, все тексты не слетятся сами собой в поддержку его тезиса, словно голуби в голубятню, исходная ошибка роковым образом заставит его вступить в борьбу с первым же фактом или первым же текстом, из которой он сможет выпутаться, только прибегнув к новой, не менее произвольной гипотезе. Когда же эта вторая гипотеза столкнет его с другими фактами или другими текстами, понадобится третья гипотеза; и так до бесконечности. Дело в том, что историческая реальность имеет волокнистую структуру: в ней возможно продвигаться только по долевым нитям; тот же, кто хочет идти по кривой, вынужден рвать эту ткань.

Будучи убежден в очевидности своего тезиса, о. Мандонне, естественно, считает, что «Данте, вообще говоря, задал нам нетрудную задачу»<sup>10</sup>, и что немного внимательности позволит любому читателю, даже не слишком проницательному, быстро понять, что же хочет донести до него поэт: Беатриче никогда не существовала. Так, в «Пире» Данте «вполне ясно высказывается на этот счет»: он говорит, что написал эту книгу с целью омыться от «бесчестья», каковое ему наносили, когда принимали его просто за певца человеческих страстей<sup>11</sup>. Да, конечно. Но, во-первых, то место «Пира», где Данте делает это замечание, не связано с Беатриче: оно прямо относится совсем к другому персонажу, с которым нам предстоит познакомиться ближе и который носит имя *Donna gentile* [благородной Госпожи]. Но эта *Donna gentile* – на самом деле всего лишь символ; на сей раз мы можем не сомневаться, потому что сам Данте говорит об этом. *Donna gentile* — это сама Философия<sup>12</sup>. Так от какого «бесчестья» хочет омыться Данте? От того, которое действительно покрыло бы его имя, если бы эту его «вторую любовь» приняли за плотскую страсть. Будучи поэтом, Данте изображает Философию в образе Дамы, исполненной очарования и красоты; но он никоим образом не хочет позволить нам думать, будто его возлюбленная после Беатриче – женщина<sup>13</sup>. Вот и здесь – какая гипотеза будет самой простой? Несомненно, Данте хотел сказать нам: я не предаю умершую Беатриче, любя *Donna gentile*, потому что эта *Donna* – не женщина: нельзя изменить женщине с Философией. Но такое естественное объяснение было бы неприемлемо для о. Мандонне, так как оно подразумевает реальное существование Беатриче, а он хочет считать ее символом. Вот мы и столкнулись с текстом, который нельзя подогнать под заранее принятый тезис, а потому приходится выдвигать новую гипотезу, без которой не преодолеть затруднения.

Так, предполагается, что Данте хотел нам сказать следующее: после того, как я любил Беатриче, то есть христианскую жизнь в ее сверхъестественной и приносящей блаженство реальности, я покрыл бы себя позором, изменив ей ради плотской страсти. Но насколько естественным было первое объяснение, настолько надуманно второе. Любить другую женщину после той любви, какой Данте из «*Vita Nuova*» любил Беатриче, действительно было бы – особенно для куртуазного поэта – бесчестием; но искать утешения непреходящей скорби в философии не означает измены. Если же, напротив, предположить, что пламенная любовь поэта из «*Vita Nuova*» обращена на сверхъестественную красоту благодати, то тем уточнением, что он не предает ее ради женщины, он поистине заслужил бесчестие, а вовсе не омылся от него. Ведь оставить христианскую жизнь ради философии – значит предать ее: утешаться философией, бежав от христианской жизни, – значит изменить ей. Итак, если допустить, что Беатриче

<sup>10</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 37.

<sup>11</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 37–38.

<sup>12</sup> Dante, *Convivio*, II, 12. – О символизме *Donna gentile* см. далее, гл. II.

<sup>13</sup> Dante, *Convivio*, I, 2. Выражение «вторая любовь» встречается в *op. cit.*, III, 1.

была реальной женщиной, Данте снимает с себя обвинения, говоря, что его «вторая любовь» адресована одной лишь философии; но если Беатриче считать символом христианской жизни, тогда он несколько не оправдывает себя тем, что в скорби от ее утраты утешается философией. Напротив, чистосердечно признаваясь в этом, он обвиняет себя. Но никто не омывается от бесчестья путем публичного самообвинения.

Это настолько очевидно, что здравый смысл должен был бы снова попытаться заставить себя услышать; но снова его протесты доносятся до нас лишь через посредство доводов, призванных его заглушить. Ясно, что, если бы первая любовь Данте не была реальной женщиной, он ни в чем не оправдывал бы себя, говоря, что его «вторая любовь» – не женщина. Значит, нужно любой ценой доказать: тот факт, что «вторая любовь» Данте не является реальной женщиной, подразумевает, что и первая любовь тоже ею не была. «Если, как говорит Данте, под именем его второй любви, или второй дамы, в действительности скрывается Философия, тогда его первая любовь, или первая дама, может быть только реальностью того же порядка – но реальностью, высшей в сравнении с философией, а именно, теологией»<sup>14</sup>. *Non sequitur*<sup>15</sup>. Из того, что вторая дама, которую вводит Данте, есть вымышленный персонаж, сам же и свидетельствующий об этом, вовсе не следует, будто и первая дама, которая зовется Беатриче и о которой ни разу не сказано, что она вымысел, в действительности является таковым. И это тоже настолько очевидно, что о. Мандонне не мог этого не заметить. В результате ему пришлось выдумать еще один дополнительный псевдофакт, дабы придать весомость своей аргументации: Беатриче не могла быть женщиной, потому что «коль скоро любовь к Философии убила в душе Данте любовь к Беатриче, эта последняя не могла быть маленькой флорентийкой или какой-либо другой женщиной, но только другой наукой, стоящей выше Философии. В ином случае мы впадаем в абсурд»<sup>16</sup>.

Не знаю, насколько абсурдно думать, что любовь к философии способна убить в сердце человека любовь к женщине: об этом следовало бы спросить жен философов. Но мы можем не беспокоить себя подобным расследованием, потому что сам Данте никогда и нигде – ни в «Новой жизни», ни где-либо еще – не говорит, будто любовь к философии «убила» в его сердце любовь к Беатриче. Напротив, именно потому, что он все еще страстно любил Беатриче даже после ее смерти, он обратился к философии в поисках утешения. Философия несколько не убила в нем любви, которая и теперь еще при одной только мысли о ней приводила его в волнение<sup>17</sup>; напротив, он обращается к другим философам, и особенно к авторам «Утешений философией», как к людям, владеющим единственным действенным лекарством от столь глубокой скорби. Вот что говорит сам поэт: я искал утешения, *cercava di consolarme*; я нуждался в лекарстве от слез, *a le mie lagrime un remedio*<sup>18</sup>. В конечном счете – именно потому, что оно было тщательно выбрано, – лекарство подействовало: философия, или, как определяет ее сам Данте, любовные свидания с мудростью, исцелила скорбь. Но добавим, что даже если бы было правдой, что Данте в какой-то момент перестал любить Беатриче (а это неправда, см. *Чист. XXX, 48*), он никогда не изображал свою любовь к философии как ту причину, по которой умерла любовь к Беатриче. Напротив, он заявляет, что именно стойкость любви к Беатриче побудила его к чтению и занятиям, пробудившим в нем любовь к философии. Вот так измышляются псевдофакты, призванные замаскировать нестыковки в рамках ложной гипотезы. Увы, это далеко не последний пример!

<sup>14</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 39.

<sup>15</sup> Не следует [вывод] (лат.).

<sup>16</sup> P. Mandonnet, *ibid.*

<sup>17</sup> Dante, *Convivio*, II, 7.

<sup>18</sup> Dante, *Convivio*, II, 12.

Вся эта идущая напролом дедукция на каждом шагу выстраивает собственную реальность, которую она якобы открывает. В конце концов она заставила бы признать себя в силу одной своей внутренней последовательности, если бы время от времени не наталкивалась на препятствия, очевидные для всякого непредубежденного ума. Именно таков наш случай. Доводы о Мандонне направлены на то, чтобы доказать простейший вывод относительно скрытого смысла «Новой жизни». Под покровом некогда прозрачных символов и поэтических вымыслов, которые только недалекие умы могут понимать буквально, первая книга Данте якобы рассказывает вовсе не историю его любви к маленькой флорентийке, а повесть о том, как он, сперва любивший теологию, оставил ее ради любви к человеческой мудрости: «Итак, Данте – перебежчик, перешедший от теологии на сторону философии? Да, это и есть то *smarrimento*<sup>19</sup>, как говорит Данте, обращаясь к собственной душе, «*nel quale se' caduta vilmenteper questa donna cheè apparita*»<sup>20</sup> (Пир II, 10)»<sup>21</sup>.

Тезис о Мандонне выдает не только инстинкт самосохранения, но и всю присущую этому инстинкту изобретательность. Здесь вся суть в том, чтобы оставить без перевода слово *smarrimento*, словно этот незамысловатый термин несет в себе груз множества скрытых смыслов; а затем прокомментировать его текстом, в котором встречается наречие *vilmente*. Тем самым создается впечатление, будто *smarrimento*, в которое низко повергло Данте пришествие Дамы Философии, есть нечто подобное бесчестной и постыдной любви. Но в своих комментариях сам Данте перевел для нас это слово: смущение, или смятение, которое им обозначается, есть просто боязнь: *la temenza*. Что же это за боязнь? Та самая, которую испытывала его первая любовь, видя угрозу себе в зарождении второй любви. *Канцона*, комментирующая второй трактат «Пира», представляет в этом месте диалог раздвоенной души, которую разрывают две страсти. «Дух любви» – то есть, по Данте, внутренний голос его зарождающейся любви к философии – укоряет его душу следующими словами: «Эта прекрасная дама, которой ты внимаешь, преобразила твою жизнь настолько, что ты исполнился страха перед нею и становишься пугливым... Но если ты не будешь обманывать себя, то увидишь ее украшенной столькими прелестями, что скажешь: Любовь, истинная госпожа, вот твоя раба; делай, что тебе угодно». Таким образом, Данте не только не упрекает себя за «вторую любовь» как за низость, но даже ставит себе в укор ту слабость, что поначалу не решался принять ее. Менее отважная, чем душа Марии, душа Данте не посмела сказать благовестнице этого нового рождения: «Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему»<sup>22</sup>.

Переносить на вторую любовь Данте тот стыд, который он испытывал из-за робости, с какой ее принял, – значит не только полностью извращать текст, но и формально противоречить свидетельству поэта, представленному в том же «Пире». Данте, говорят нам, – перебежчик от теологии к философии: в этом вся история, которую рассказывают «*Vita Nuova*» и «Пир». Невозможно до большей неизвестности переиначить слова поэта: «И как довольно часто случается, что человек, ищущий серебро, нечаянно находит золото, которое подает ему некая скрытая причина – быть может, не без божественного содействия, – так и я, искавший утешения, нашел не только лекарство от слез, но и слова мудрых людей, наук и книг. Размышляя над ними, я рассудил, что философия, которая была дамой сердца для этих людей, этих наук и этих книг, – вещь превосходная. И я вообразил ее себе в облике Благородной Дамы... А из-за того, что я вообразил ее себе в таком виде (*da questo imaginare*), я начал ходить туда, где она поистине являла себя, то есть в монастырские школы и на диспуты философствующих; так что через малое время, месяца через три, я начал настолько проникаться ее сладостью, что

<sup>19</sup> Смущение (*umal*).

<sup>20</sup> В которое ты низко впала ради этой явившейся донны (*umal*). <sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 49.

<sup>21</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 49.

<sup>22</sup> Лк 1, 38.

любовь к ней изгоняла и уничтожала всякую иную мысль. Вот почему, чувствуя, что отдаляюсь от своей первой любви действием этой новой любви, я в удивлении открываю уста, дабы произнести слова этой канцоны...»<sup>23</sup>.

Таков тот единственный текст Данте, который дает нам право говорить об истории его занятий иначе, нежели исходя из собственных фантазий. К счастью, текст этот совершенно ясен: Данте сообщает, что он потерял Беатриче и, дабы утешиться, обратился к философам. В это время он мог проникнуть в смысл их слов лишь настолько, насколько позволяли ему ум и знание искусства грамматики: «*quanto l'arte di grammatica ch'io aveadè un poco di mio ingegno potea fare*»<sup>24</sup>. Таким образом, Данте, как и все его современники, шел к философии не от теологии, а от грамматики. Кроме того, этот столь ясный текст убеждает – и здесь не может быть никаких сомнений, – что как Данте не изучал теологии прежде грамматики, так он не изучал ее и прежде философии. Если взглянуть в текст, поэт в действительности вообще не говорит, будто он когда-либо изучал теологию: он говорит лишь то, что посещал монастырские школы с целью изучения философии. Так что речь идет лишь о курсах философии, организованных в монастырских *studia*. Разумеется, никто не собирается оспаривать ни того, что Данте с детства был наставлен в религии, ни того, что впоследствии он мог усвоить какие-то богословские знания благодаря либо самообразованию, либо тесному общению с теологами. Слушать проповедь – значит учиться богословию. Очевидно, не об этом идет речь, когда Данте представляют как перебежчика от теологии к философии. Но, согласно только что процитированному тексту, Данте начал посещать монастырские школы одновременно с тем, как начал изучать философию, и для того, чтобы найти в них философию. Как же мог он ради философии изменить теологии, которую никогда не изучал? Далее, коль скоро Данте начал посещать школы теологов лишь для того, чтобы найти в них философию, значит, его привела к ним именно Дама Философия. Следовательно, нельзя утверждать, что он изменил теологам ради нее.

Быть может, потому, что сам Данте не пожелал этого сказать, возникает соблазн заставить его говорить иное. Воображают, будто в начале «Пира» он оправдывается в том, что оставил пир теологов и предлагает читателям только пир философов: «Кроме того, с первой страницы «*Convivio*» [«Пира»]... Данте проводит параллель между двумя пирами, чужим и своим... Он собирается сервировать не что иное, как свой философский *Пир*. Чужой – вряд ли нужно говорить об этом – есть пир теологии»<sup>25</sup>. Бедный Данте! Чего только не вкладывают в его уста! Из того, что он упоминает о пиршественном столе, где подают «ангельский хлеб», некоторые заключают, что речь может идти только о теологии. Другие же утверждают, что, поскольку во всем этом пассаже явно дело касается философии, Данте возводит ее в ранг науки, доставляющей высшее блаженство, и предательски ставит ее на место теологии. В действительности, как мне кажется, речь идет, конечно, о философии – науке, которая, по убеждению Данте, в самом деле доставляет блаженство, однако – как мы увидим далее – не за счет теологии. Да это и не важно, потому что не в этом заключается проблема, которую мы хотим прояснить. Нам говорят, что Данте противопоставляет два пира – чужой и свой; но откуда вообще взяли, что здесь есть два пира?

В главе I «Пира» Данте сначала напоминает, что, по словам Аристотеля, все люди по природе стремятся к знанию, «потому что знание есть высшее совершенство нашей души, в коем заключается наше высшее счастье». Затем он добавляет: хотя все желают этого совершенства, многие лишены его – либо в силу дурного расположения души, либо потому, что занятость и удаленность от школы препятствуют им в его достижении. Так что «остаются в малом числе способные достигнуть обладания тем, чего все желают, и почти неисчислимы те, кто, встретив

<sup>23</sup> Dante, *Convivio*, II, 12.

<sup>24</sup> Dante, *ibid.*

<sup>25</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 40.

подобные препятствия, живет в вечном алкании этой пищи». Такова оппозиция, выраженная в образе, тотчас идущем следом: «Сколь блаженно малое число тех, кто сидит за этим столом, где вкушается ангельский хлеб! И сколь несчастны те, кто разделяет лишь пищу толпы!» И вот, заключает Данте, «я, не сидящий у блаженного стола, но, избежав пиршеств черни, подбирающий у ног сидящих падающие крохи», – я хочу вспомнить о прежних товарищах по несчастью и угостить их тем, что я сберег для них.

Как видим, Данте не говорит здесь ни о теологии, ни о философии, будь то ради их объединения или противопоставления. Он никоим образом не подразумевает, что его угощение – иного рода, нежели ангельский хлеб, коим питаются ученые. Напротив, он прямо говорит, что его собственный пир будет устроен из объедков с того самого стола, за которым вкушается ангельский хлеб. Следовательно, он собирается угощать лишенных доли в познании *той же самой пищи*, только в другой форме – менее благородной и менее чистой. Таким образом, если, опираясь на *Рай* II, 11, предположить, что уже в «*Convivio*» «ангельский хлеб» означает богословие, то пришлось бы заключить, что и дантовский пир есть пир богословский, коль скоро он устроен из остатков ангельского хлеба. Отсюда следовали бы два равно неприемлемых вывода: во-первых, что «Пир» является теологическим сочинением, в то время как Данте без конца говорит в нем о Даме Философии, которой он воздает почитание; во-вторых, что Данте предал теологию, написав введение в эту науку для тех, кто не имел ни времени, ни средств для ее изучения.

Итак, подобно рыцарю, служащему созданной им Беатриче и буквально влюбленному в нее, о. Мандонне вызывает во имя нее на странную битву текст за текстом. Когда текст прогибается под ним, он – всегда побежденный, но никогда не теряющий присутствия духа – седлает новый текст, и так до бесконечности. В конце концов, он сам чувствует, сколь весомые возражения поджидают его экзегезу. Если считать, как считает о. Мандонне, что «Беатриче в своем ближайшем значении есть Теология», и что «за этой первой дамой последовала другая», то нужно считать, «что Алигьери прежде Философии дал обет Теологии, но оставил первую ради второй». На это само собой возникает возражение: почему тогда в «Пире» Данте нигде не говорит, что его первой дамой была теология, в то время как «прямо и неоднократно называет своей второй дамой... Философию»?<sup>26</sup> Это весьма занятный вопрос. Если мы не будем себя останавливать, то в конце концов, вместе с о. Мандонне, спросим себя: если безымянную даму, которая, как мы знаем, есть чистый символ философии, нам представляют как философию, то почему другую даму, которая носит имя собственное и нигде не сводится к состоянию символа, нам не представляют как теологию? Наверно, именно потому, что она – не теология, а Беатриче.

Однако о. Мандонне возражает: не верьте этому, Беатриче – просто теология, но Данте не хочет этого сказать, потому что не слишком гордится тем, что рассказывает: «Данте не имеет охоты кричать повсюду о том, что он был духовным лицом, но оставил свое призвание»<sup>27</sup>. Отчего же он не молчал, если не хотел, чтобы об этом узнали? Но, в конце концов, из-за чего ему так уж краснеть? Мы ведь в Средневековье, где изучение философии было первоочередным делом клирика. Св. Альберт Великий и св. Фома Аквинский, знаменитые теологи, не усомнились прервать богословские занятия ради того, чтобы написать комментарии к философским трактатам Аристотеля. Эти люди никогда не думали, будто они тем самым предают свое духовное звание. Данте не настолько хорошо знал теологию, чтобы многое с нею терять; но прежде всего вспомним, что именно из любви к философии он впервые начал посещать монастырские школы. Вообразить, будто он считал постыдным поступок, естественный сам по себе

<sup>26</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 42.

<sup>27</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 42.

и столь согласный с духом времени, – значит писать историю наизнанку о средневековом мире наизнанку, в котором якобы жил Данте.

Когда экзегеза столь уверена в себе, она никогда не бывает безоружной. Изобретательность о. Мандонне проявляется не только в легкости, с какой он находит решения для им же созданных проблем, но и в искусном выстраивании доводов и следствий. Пройдя через ряд предположений, каждое из которых оставляет место сомнению, внезапно оказываешься перед весомым, ощутимым, неопровержимым доказательством, с которым нельзя не согласиться. Теперь, вспоминая свои прежние сомнения, наивный читатель укоряет себя за них как за излишние предосторожности. Всё, что прежде было лишь правдоподобным, становится для него доказательством. Это и есть та ударная сила, которую о. Мандонне держал в резерве. Вы не желаете верить предыдущим доказательствам? Прекрасно. Но тогда как вы объясните слова, сказанные самим Данте о Дамах, населяющих его книги: «Это не женщины»? И это в самом деле решает вопрос – если Данте действительно так сказал.

Если верить о. Мандонне, Данте не только сказал, что его дамы – не женщины, но сказал это дважды. Что прежде всего поражает нашего историка, так это «систематическое опущение определяющего слова *женщина*, которое могло бы прилагаться к дантовским женщинам» и даже должно было бы к ним прилагаться, если бы они были «либо настоящими женщинами», либо даже «реально существующими женщинами, которых он использовал в качестве символов». Следовательно, перед нами «исключительно символы, созданные из разнородных элементов, дабы исполнять аллегорическую функцию»<sup>28</sup>. Здесь, добавляет о. Мандонне, мы имеем «материальное и очевидное доказательство этого факта». Тем не менее, чтобы развеять любые сомнения, Данте произнес это имя *femina*, но только дважды, и в обоих случаях «именно для того, чтобы заявить, что его дамы – не женщины. Говоря о Беатриче, героине *Новой жизни*, Данте прямо пишет: “Она не женщина – *quella non è femmina*” (гл. XXVI). А другие? Другие тоже не женщины: “*non sono pure femmine*” (гл. XIX). Таким образом, он говорит в *Vita Nuova* о женщинах лишь дважды, причем для того, чтобы сказать, что дамы... вовсе не женщины; иначе говоря, что они – чистые символы».

Обратимся к этим двум текстам и, поскольку о. Мандонне называет своим источником текст и перевод А. Кошена, откроем это издание. Что касается Беатриче, в главе XXVI, на странице 119, читаем: «Говорили многие, после того как она проходила: это не женщина, но один из прекраснейших ангелов неба»<sup>29</sup>. Когда женщины слышат, что их называют «ангелами», они отнюдь не ожидают, что с ними будут обращаться как с «символами». Но оставим это. А другие, как говорит о. Мандонне? Вот что замечает поэт в отношении других в главе XIX «Новой жизни», в том месте, где он просто объясняет, почему данная *канцона* начинается со слова *Донна*. Его ответ гласит, что, говоря о столь благородном предмете, как Беатриче, надлежит обращаться в канцоне «лишь к тем доннам, что благородны, а не просто ко всем женщинам»<sup>30</sup>. Таким образом, о. Мандонне начинает с того, что даже не следует тексту, на который ссылается; более того, он распространяет на других дам из «*Vita Nuova*» то, что поэт говорит лишь об адресатах своей канцоны. Наконец, он берет фразу: «*A coloro che sono gentiliè che non sono pur femine*» и переводит ее не так, как следовало бы: «Тем, что благородны [в смысле: благородные дамы, как в выражении «благородный господин», *gentilhomme*], а не просто женщины», но, словно фокусник, извлекает из нее слова: «Это не женщины». Как всякая реальная женщина не исчезает оттого, что ее называют ангелом, так и дама не перестает существовать оттого, что ее отделяют от просто женщин. О. Мандонне, вероятно, был настолько влюблен

<sup>28</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 54–55.

<sup>29</sup> «Новая жизнь» здесь и далее цитируется по русскому переводу А. Эфроса. «Данте. Новая жизнь», М., «Художественная литература», 1965. – *Прим. пер.*

<sup>30</sup> Dante Alighieri, *Vita Nuova, suivant le texte critique prepare pour la Societa Dantesca Italiana par Henry Cochin*, Paris, Champion, 2 ed. 1914, p. 69.

в свою гипотезу, что в этой самой фразе не заметил ответа на собственный вопрос. Почему Данте никогда не употребляет слово *femina*, говоря об этих дамах, но только *donna*? Да потому, что это не просто женщины, а дамы: сам их ранг вынуждает предпочесть слово *donna*.

После этого – что можно сказать о последующих доводах, коими о. Мандонне пытается подкрепить свою точку зрения? Он утверждает, что поэт, дважды опровергнув, что его дамы – реальные женщины, дважды намеренно заявляет, что Дева Мария – действительно женщина. Тем самым Данте якобы хочет сказать читателю: «Не думай, будто я не называю своих дам из *Vita Nuova* женщинами по забывчивости или случайно. Доказательством противного служит тот факт, что, говоря о матери Христа, я утверждаю – по видимости без всякого повода, – что она поистине была женщиной; и делаю это дважды из соображений симметрии, так как в *Vita Nuova* я дважды говорил, что мои дамы – не женщины. Поймешь ли ты наконец разницу между моими дамами и настоящими женщинами?»<sup>31</sup>.

Отнюдь нет! Я по-прежнему ее не понимаю. Прежде всего, какая может быть симметрия между двумя существующими фактами и двумя другими фактами, выдаваемыми за несуществующие? В первом тексте из «Пира», IV, 5, где речь идет о времени Воплощения, Данте просто говорит, что Бог предвидел рождение женщины, превосходнейшей из всех прочих: «*una femmina ottima di tutte l'altre*». Таким образом, он не утверждает, что Мария была «поистине женщиной», как того требовала бы так называемая симметрия, но просто комментирует слова св. Павла, Гал 4, 4: «*At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere*»<sup>32</sup>. Коль скоро так говорит св. Павел, почему бы и Данте не выразиться таким же образом? Остается второй текст – «Пир» II, 5, – где говорится, что Император мира есть Христос, «Сын Бога всевышнего и сын Девы Марии (поистине женщины, дочери Иоахима и Адама): человек истинный, принявший смерть...». В связи с этим о. Мандонне спрашивает: «Для чего дважды подчеркивать, что Дева Мария – поистине женщина? В истории Церкви и богословия никто никогда в этом не сомневался, и настойчивость Данте на первый взгляд кажется лишеной основания»<sup>33</sup>. Может быть. Но нет необходимости объяснять, ни почему Данте говорит об этом дважды, потому что он говорит лишь один раз, ни почему он на этом настаивает, потому что он не настаивает. Правда, один раз он действительно сказал, что Дева Мария поистине была женщиной; но сама структура фразы объясняет, почему он так сказал. Добавив к словам «*figliuolo di Maria Vergine, femmina veramenteè figlia di Ioacchinoè d'Adam*» другие два слова: «*uomo vero*» [человек истинный], Данте нам дает понять, что Христос был истинным человеком именно потому, что Его мать поистине была женщиной. Как сказал св. Кирилл, и св. Фома повторил за ним: «Слово Божье родилось от субстанции Бога Отца; но, коль скоро Оно облеклось плотью, следует с необходимостью признать, что по плоти Оно родилось от женщины»<sup>34</sup>. Думаю, что и Данте хотел сказать именно это. Но каковы бы ни были его намерения, этот единственный текст весьма далек от четырех текстов, о которых говорит о. Мандонне, и от их симметрии. Трудно вообразить, будто утверждение о том, что Дева Мария поистине была женщиной, означает здесь, что Беатриче женщиной не была.

<sup>31</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 57.

<sup>32</sup> «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего... Который родился от жены».

<sup>33</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 56.

<sup>34</sup> Св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, Pars III, qu. 35, art. 4, ad 2<sup>m</sup>.

## II. – Беатриче – число

Итак, Беатриче – символ теологии; но так как она представляет христианскую жизнь в ее совокупности, это не мешает ей символизировать, кроме того, и нечто другое. Оказывается, Данте и сам вкладывал в персонаж Беатриче определенную символику и объяснил ее нам. На этот раз мы стоим на твердой почве. Прежде всего, ясно, что «Новая жизнь» заключает в себе аллегорический смысл, скрытый в смысле буквальном, что было бы нетрудно заметить, даже если бы Данте об этом не сказал. Точно так же ясно, поскольку Данте сам потрудился предупредить нас об этом, что Беатриче, начиная с «*Vita Nuova*», принимает религиозную символику, а именно, символику числа 9, корень которого — 3, то есть «дивная Троица»<sup>35</sup>.

Но Данте вовсе не говорит – хотя о. Мандонне хочет любой ценой заставить его сказать это, – будто Беатриче есть только то, что символизирует ее имя. Чтобы вынудить его сказать это, достаточно подчеркнуть половину дантовской фразы, аннулируя в сознании читателя другую ее половину: «Если рассуждать более тонко и согласно с непреложной истиной, то это число было ею самой; я заключаю по сходству и понимаю это так...», и т. д.<sup>36</sup> Но можно выделить и другую часть фразы: «Если рассуждать более тонко и согласно с непреложной истиной, то это число было ею самой; я заключаю по сходству и понимаю это так...», и т. д. Наконец, можно последовать за Данте и вообще ничего не подчеркивать, а прочесть фразу так, как он ее написал. Тогда она означает следующее: число 3 было не просто числом, дружественным Беатриче; оно было самой Беатриче, о чем я заключаю по аналогии, и т. д. Отсюда естественно следует, что Беатриче была числом не реально, а символически, что вовсе не одно и то же.

В другом тексте «Новой жизни» Данте говорит о том, как сочинил послание в форме *сервентезы*, где перечислил имена шестидесяти наипрекраснейших донн того города, в котором жила Беатриче, и в этом списке ее имя не пожелало занять никакого иного места, кроме девятого<sup>37</sup>. Мне кажется бесспорным, что здесь Данте имеет в виду священную символику Беатриче. Значит, нужно признать это, и было бы, несомненно, мудрым на этом остановиться. Иначе поступает о. Мандонне, который угадывает здесь совсем иные тайны: «Трезвый ум, – замечает он, – нашел бы, что шестьдесят красавиц – преувеличенная цифра даже для такого города, как Флоренция, где всё, вещи и люди, прославлено своей красотой, но который был не слишком велик во времена Данте». В действительности, добавляет Мандонне, число 60 оказывается символом естественного и научного порядка, как можно вывести из текста св. Фомы, *Quodlib.* VIII, 1. С другой стороны, в «Пире», II, 14 Данте уподобляет науки шестидесяти царям, о которых говорит царь Соломон и над которыми царит теология. Следовательно, невозможно сомневаться в том, что шестьдесят донн – это шестьдесят частей философии, а Беатриче, царящая над ними, – это теология<sup>38</sup>. Здесь сходятся, чтобы уверить нас в этом, числовой и богословский символизм.

Как распутать клубок этой символической арифметики? Мы думаем, что тянем за нить, а нить сама оказывается клубком. Чтобы понять вышеприведенное рассуждение, мало признать, что числа могут иметь значение символов, чего никто не оспаривает. Кроме этого, нужно признать, что: 1) числа, кратные определенному числу, символизируют то же, что и оно само; 2)

<sup>35</sup> *Vita Nuova*, XXIX.

<sup>36</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 46.

<sup>37</sup> *Vita Nuova*, V I.

<sup>38</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 49–50. Статистика о. Мандонне в этом месте представляется мне несколько произвольной, так как он не приводит никаких цифр. Согласно Виллани, население Флоренции составляло в 1339 г. 90 тыс. чел. (см. G. Salvemini, *Florence in the Time of Dante*, in: *Speculum*, Juillet 1936, t. XI, n. 3, p. 318). Но как узнать, сколько жителей нужно иметь Флоренции, чтобы среди них нашлось шестьдесят хорошеньких женщин?

число 1 символизирует, без всякого различия, Бога и естественный порядок<sup>39</sup>, что значительно расширяет область его приложений; 3) коль скоро философия принадлежит к естественному порядку, всякое символизирующее этот порядок число символизирует также и философию. Исходя из этого, можно взять любое число и без труда заставить его обозначать всё, что угодно. В данном случае искомым является число 60. Скажем, что  $1$  (Бог)  $\times 10$  = божественное совершенство; а поскольку св. Фома учит, что число 6 символизирует достижение творением совершенства, мы можем сосчитать так:  $10$  (божественное совершенство)  $\times 6$  (творение) = 60. Но шестьдесят – чего? О. Мандонне знает ответ: умножая совершенство Бога на число дней творения, мы получаем, без различия, число самых красивых женщин во Флоренции в эпоху Данте, число цариц у царя Соломона и число частей философии. Я готов признать, что всё это суть одно и то же; тем не менее, подобные рассуждения сильно напоминают известную задачу: если даны тоннаж судна и количество узлов в час, каков возраст капитана? Перечитаем о. Мандонне: «Число шестьдесят составлено из десяти – совершенного единства, символа единства Божьего, и числа шесть – символа творения, осуществленного в шесть дней. *Вот почему* имеется шестьдесят дам, *то есть* шестьдесят подразделений научного порядка»<sup>40</sup>. Все это не только произвольно перенесено на счет Данте, но, даже если мы согласимся с исходными посылками, из них никоим образом не следует желаемый вывод. Ибо нужно не просто получить число 60, но доказать, что, если шестьдесят цариц суть шестьдесят наук, и царицы суть дамы, то шестьдесят дам суть шестьдесят наук. Такое доказательство невозможно по двум причинам. Первая причина – в том, что Беатриче названа в числе шестидесяти прекраснейших женщин своего города, и поэтому их действительно шестьдесят, тогда как «голубка» царя Соломона парит над шестьюдесятью царицами, общее число которых составляет, таким образом, 61. Поэтому эти два текста нельзя сравнивать. Вторая причина – в том, что, даже если бы их было правомерно сравнивать, нужно, чтобы Беатриче из «Новой жизни» относилась к шестидесяти дамам так, как теология из «Пира» относится к шестидесяти царицам, которые суть науки. Но в «Новой жизни» Беатриче не пожелала занять среди дам иного места, кроме девятого; следовательно, она – одна из них. Напротив, в «Пире» теология парит, словно чистая голубка, над шестьюдесятью царицами, то есть над науками; следовательно, она не является одной из них. Но если не выстраивается пропорция «Беатриче: 60 дамам = теология: 60 наукам», нельзя заключить ни того, что шестьдесят дам суть шестьдесят наук, ни того, что Беатриче есть теология.

Однажды окунувшись в водоворот чисел, наш историк уже не в силах остановиться. О. Мандонне очень кстати вспоминает, что в сонете, который Данте посвятил своему другу Гвидо Кавальканти, он называет еще одну даму. Более того, он «называет свою даму: № 30»<sup>41</sup>. Быть может, читатель поспешит заключить: «Я знаю эту даму! Число 10 есть творение в его совершенстве; число 3 – Троица;  $10 \times 3 = 30$  – чудо творения: это Беатриче». Не тут-то было! Дама № 30 не может быть Беатриче, потому что Беатриче уже названа дамой № 9! Мы также знаем, что

<sup>39</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 188, note 1.

<sup>40</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 48, note 1. – Об этом тексте *Пира* см. ниже, гл. II.

<sup>41</sup> Речь идет о сонете, который посвящен Гвидо Кавальканти и начинается со слов: «*Guido i'vorrei...*» [«Гвидо, я хотел бы...»]. Его можно найти в любом издании Канцон Данте. В издании, которое у меня под рукой: *Tutte le opere di Dante Alighieri*, Firenze, G. Barbera, 1919, он опубликован среди *Rime Amoroze* под номером XV, p. 153. Позволю себе заметить, что данная сноска является тридцать первой в этой главе;  $31 = 3$ , божественной Троице, + 1, божественному единству. Сонет Гвидо в названном издании стоит под номером XV:  $15 = 1 + 5 = 6$ : число творения, поскольку это творение Данте; кроме того, 15 – это половина 30, то есть числа морали. Наконец – и этот факт мне представляется чрезвычайно многозначительным, – названное издание датировано 1919 годом, а это число образовано двумя другими: повторенной дважды единицей и повторенной дважды девяткой, что означает, в силу удвоенного символизма, единство произведения Данте и его абсолютно священный характер. С другой стороны, если взять по отдельности каждую из этих двух групп чисел, то есть 19, мы получим дважды  $1 + 9$ , то есть удвоенное утверждение творения, символизируемого числом 1, но взятого в его совершенстве, которое обозначается числом 10, так как искусство Данте, будучи тварным образом Бога-Творца, является, на уровне художественного творчества, совершенным аналогом божественного искусства. Хочу заранее предупредить моих критиков, что не приму никаких возражений, имеющих целью поколебать эти очевидные утверждения.

имеется шестьдесят дам; значит, вновь названная дама должна быть тридцатой наукой. Какой именно? Так как Данте ни разу не называет имен ни шестидесяти цариц, ни шестидесяти наук, ни шестидесяти дам, задача неразрешима – по крайней мере, для нас. Но не для о. Мандонне. Тридцать, говорит он, – это середина шестидесяти; значит, наука № 30 – это наука о середине, то есть мораль<sup>42</sup>. К чему возражать, что, во-первых, в иерархической классификации наук, которая приводится самим Данте и о которой мы будем говорить подробнее<sup>43</sup>, он отводит морали не тридцатое, а первое место. Во-вторых, неправда, что в названном сонете Данте «называет свою даму: № 30». Он просто говорит: «*Quella ch'è sul numero del trenta*» («Та, что стоит под номером тридцать») – или даже, если следовать изданию G. Barbbra, «*con quella ch'è in sul numer delle trenta*» («С той, которая находится в числе тридцати») <sup>44</sup>. Кто эта дама? Гвидо Кавальканти, несомненно, ее знал. Но для тех, кто читал Кавальканти, какое наслаждение – фантазировать, впервые читая этот сонет Данте глазами о. Мандонне! Данте выражает в нем надежду на приятную встречу, где друзья смогут без конца говорить о любви с Монной Ванной, Монной Ладжей и... моралью. Заключим вместе с Данте: «И каждая из них останется довольной, как, думаю, довольными останемся и мы». В самом деле, с двумя флорентийками и моралью впридачу Данте и Гвидо неплохо бы развлеклись! Правда, Кавальканти, каким нам его живописуют, охотно обошелся бы без морали.

Нет никаких причин к тому, чтобы где-нибудь остановить эту числовую экзегезу. Ее возможности бесконечны, как возможности самих чисел. Если возразить о. Мандонне, что Данте нигде не перечисляет пресловутые шестьдесят подразделений философии, наш историк ответит: да, конечно. Однако примерно двадцать из них он называет в четырех написанных книгах «Пира»; между тем в законченном виде этот труд должен был содержать четырнадцать книг; значит, Данте нашел бы способ назвать сорок остальных наук в десяти ненаписанных книгах<sup>45</sup>. Как возразить против этого? Но Данте не нуждался в четырнадцати книгах, чтобы назвать эти шестьдесят наук; ему хватило бы шестидесяти слов, и в тот момент, когда он пожелал бы перечислить все шестьдесят наук, он действительно перечислил бы их. Толкователям Данте вольно вкладывать любые домыслы в те десять книг, которых он не написал. Здесь всё символично – даже тот факт, что этих книг нет. Не думайте, что это моя выдумка: это слова самого о. Мандонне: «Кроме того, вряд ли Данте собирался написать *Пир* целиком. Я думаю, он символически изложил лишь часть трактата, указав тем самым, что философия – вещь несовершенная и никогда не достигающая окончания»<sup>46</sup>. Если даже небытие символично, тогда действительно нет препятствий к тому, чтобы и Беатриче свести к символике числа. А теология, значит, – вещь совершенная и всегда законченная? Если нет, почему тогда Данте завершил «Божественную Комедию»? Но оставим это. Останемся при том убеждении, что, если бы Данте того пожелал, он бы назвал сорок недостающих наук в десяти книгах, которые, быть может, никогда и не намеревался писать. В самом деле, отношение числа 40 к 0<sup>10</sup> может символизировать что угодно.

<sup>42</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, pp. 52–53.

<sup>43</sup> См. ниже, гл. II.

<sup>44</sup> *Tutte le opere...* p. 153.

<sup>45</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 50.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 50, note 2.

### III. – Беатриче – крещение

Приступая наконец к тому месту «*Vita Nuova*», где Данте сам рассказывает о своей жизни, о. Мандонне начинает с того, что устанавливает определенные пункты, которые представляются неоспоримыми и против которых, как мне кажется, немногие из интерпретаторов Данте вздумали бы выступить. Первый пункт касается качественного различия между тем, как размечаются периоды жизни в «Пире» и в «Новой жизни». В «Пире» Данте следует, приспособив ее к собственным целям, классификации, основанной на различии возрастов человека; в «*Vita Nuova*» все события совершаются и все стадии жизни различаются в соответствии с девятилетними периодами. Если вспомнить, что девять – «число, дружественное» Беатриче, и что корень этого числа – Троица, невозможно ни на миг усомниться в том, что исчисление времени в «Новой жизни» символично и, следовательно, так и должно рассматриваться. Как справедливо замечает о. Мандонне, «хронология этих двух трудов соотносится с совершенно разными порядками вещей»<sup>47</sup>. А поскольку исчисление времени в «*Vita Nuova*» совершается сообразно девятилетним периодам: 9—18 и 18—27 лет, – постольку вместе с Анри Кошеном следует заключить, что Данте хотел «поставить возрасты своей жизни в зависимость от числа 9 – совершенного числа, которое лежит в основании всего повествования и всех рассуждений о Беатриче»<sup>48</sup>. Превосходно сказано.

Но всего этого, понятно, недостаточно для о. Мандонне, который тотчас добавляет: «Несомненно, *Vita Nova* означает здесь также *vie neuvieme*<sup>49</sup>, которая заново начинается в девять лет, и “девять” для нее – символ, свет, ключ»<sup>50</sup>. Каким образом *nova* может означать по-итальянски «девятая» – загадка, объяснимая только творческой мощью о. Мандонне. Каждому известно, что *vie neuvieme* можно передать по-итальянски только как *vita nona*, и слово *nona* в итальянском языке так же отлично от *nova*, как во французском слово *neuvieme* отлично от слова *nouvelle*<sup>51</sup>. Любопытнее всего то, что именно желание сблизить эти два слова стало, вероятно, единственной причиной, побудившей о. Мандонне предпочесть форму *nova* форме *nuova*. Правда, Анри Кошен использовал ее еще раньше, но просто «ради удобства французского читателя»<sup>52</sup>. Впрочем, эта деталь не столь важна. Не столь важен даже точный смысл заглавия: «Юность» или «Новая Жизнь»: коль скоро даже дантоведы не могут прийти к согласию по этому вопросу, мы не компетентны его разрешить. Единственное, что нас интересует, – это выводы о. Мандонне из тех предпосылок, которые, как мы видели, он принимает.

Прежде всего, и этого следовало ожидать, смысл приведенного заглавия для него вполне ясен. «*Vita Nuova*» означает в первую очередь «новая жизнь», и «новизна в жизни Данте состоит в том, что в возрасте девяти лет он впервые увидел и полюбил Беатриче»<sup>53</sup>. «Реалисты понимают это вполне просто: дескать, Данте-ребенок был соблазнен красотой и совер-

<sup>47</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 69.

<sup>48</sup> H. Cochin, *Vita Nova*, p. 182. – Однако из этого правила, как мне кажется, имеется исключение, и обнаруживается оно именно в «Новой жизни»: это дата смерти Беатриче, как ее указывает Данте, – 8 июня 1290 г. В самом деле, она настолько плохо соотносится с символикой числа 9, что Данте вынужден прибегнуть, чтобы обнаружить эту символику, к трем разным календарям: к арабскому – в отношении дня, к сирийскому – в отношении месяца и к итальянскому – в отношении года. Трудно представить себе, что Данте не мог выдумать более согласной с его символикой даты, чем эта, – если только речь не идет о реальной дате. Как отмечалось, этот факт – весьма сильный довод в пользу историчности указанной даты и реального существования Беатриче. Об этих проблемах см.: Edw. Moore, *Studies in Dante*, Second Series, Oxford, Clarendon Press, 1899: II, *Beatrice*, p. 114, pp. 123–124.

<sup>49</sup> Девятая жизнь (франц.) – Прим. пер.

<sup>50</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 67, note 1.

<sup>51</sup> Новая (франц.) – Прим. пер.

<sup>52</sup> H. Cochin, *Vita Nova*, p. 183.

<sup>53</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 71. Напомним, что в *Числ. XXX*, 115 *vita nuova* несомненно означает «юность».

шенствами юной флорентийки того же возраста». Чтобы избежать подобной детской наивности, поищем в сверхъестественном христианском порядке «символику девятилетней Беатриче»<sup>54</sup>.

Следуя мнению некоторых дантоведов, о. Мандонне прежде всего пытается отнести к Беатриче слова Данте, сказанные в одной *Канцоне*, которая, однако, не вошла в «*Vita Nuova*»: «В тот день, когда она пришла в мир, согласно тому, что обнаруживается в самой изнемогшей книге духа, я, ничтожный, испытал новую страсть»<sup>55</sup>. Так как Данте был лишь на шесть месяцев старше Беатриче, было бы абсурдным предполагать, «будто шестимесячный младенец изнемог из-за того, что некая маленькая флорентийка – если существовала флорентийка – пришла в мир»<sup>56</sup>. Единственное удовлетворительное объяснение этих стихов состоит в том, что «день, когда дама пришла в этот мир, есть не что иное, как день, в который Данте принял крещение, то есть освящающую благодать, сделавшую его христианином... С этого мгновения нет ничего яснее последовательности слов и идей в *Канцоне*»<sup>57</sup>.

Радоваться рано, потому что, если «*Vita Nuova*» – произведение с такой строгой композицией, как нам говорят, то Данте должен был иметь свои резоны, чтобы не включать в нее эту *Канцону*. По какому праву мы делаем вывод, что дама, о которой идет речь, – Беатриче? Многие дантоведы считают так, другие оспаривают это, но никто ничего не знает наверняка. Данте не называет ее имени; так что мы не знаем, кто она. Если это не Беатриче, не остается никаких оснований считать, что в день ее рождения Данте было всего шесть месяцев от роду. Если же это Беатриче, возможно, что ее рождение совпало с крещением Данте и что, следовательно, Данте, как нам говорят, был крещен лишь в возрасте пяти-шести месяцев: дата крещения могла быть отложена потому, что его крестили путем погружения в воду. Это в самом деле возможно; но, поскольку нам не известен день крещения Данте, мы не можем знать, так ли обстояло дело в действительности.

Впрочем, подлинная проблема заключается не в этом. Зачем идти так далеко в поисках богословских объяснений? Удивляются, что Данте мог впасть в изнеможение в день, когда родилась некая маленькая девочка, потому что изнеможение по такому поводу – вещь невероятная в *пяти-шестимесячном ребенке*. В самом деле, невероятная; но с какого возраста она стала бы вероятной? Неудивительно, что куртуазный поэт, каковым является автор «*Новой жизни*», прибегает к поэтическому вымыслу. Но любое другое объяснение неизбежно приводит к невероятным вещам; и из всех невероятных объяснений то, которое отождествляет рождение Беатриче с крещением Данте, еще не самое неприемлемое. Первое, о чем поэт говорит нам, – это о чувстве благоговейного страха, наполнившего его тогда: «... *unapassion nuova, Tal ch'io rimasi dipaurapieno*» [«... новая страсть, / Так что я исполнился страха»]. Итак, в возрасте пяти-шести месяцев маленький Алигьери исполнился благоговейного страха перед освобождающей благодатью крещения – такого страха, что помнил о нем, уже будучи взрослым? Более того: новая страсть столь внезапно поразила все его чувства, что он пал наземь: «*Si, ch'io caddi in terra*»<sup>58</sup>. Должны ли мы считать, что ребенка уронила кормилица? Но крестили не кормилицу, а Данте. Или мы должны предположить, что в возрасте пяти-шести месяцев Данте уже самостоятельно ходил? Это было бы любопытным биографическим открытием. Или, наконец, мы должны предположить, что ничтожный, о котором говорит Данте в *Канцоне*, был не телом, а душой этого младенца?<sup>59</sup> Хотя подобная теология мне кажется сомнительной, ибо крещение

<sup>54</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 74.

<sup>55</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 76.

<sup>56</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 77.

<sup>57</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 78.

<sup>58</sup> Dante, *Tutte le opere...: Rime amorose*, canz. XXIII; p. 155, vers. 57 s.

<sup>59</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 80.

принимают не души, а люди, сделаю вид, что соглашаюсь с нею. Следует ли нам тогда считать, что наземь пала душа Данте? Как ни обосновывать эту экзегезу, признаюсь, я не понимаю ее.

Уверимся в том, что и о. Мандонне ее не понимает. Оборвав текст *Канцоны* в удобном месте, он полагает, что избавился от всех трудностей, связанных с оставшейся частью. Всякий текст хорош для него лишь до тех пор, пока поддерживает выдвинутый им тезис. Нужно, чтобы Дама из *Канцоны* уже оказалась Беатриче, но в то же время была бы благодатью крещения – потому что, если это доказано, тем самым доказано и то, что «Дантовская Дама – не более чем вымысел»<sup>60</sup>. Но «Дантовская Дама» – действительно вымысел; следовательно, все выдвинутые положения доказаны. О. Мандонне настолько уверен в себе, что знает даже, почему «крещальная *Канцона*» (*sic*) не вошла в состав «*Vita Nuova*», хотя посвящена Беатриче<sup>61</sup>. Дело в том, говорит он, что «Беатриче, олицетворение принятой в крещении благодати, является общей всем христианам и, как таковая, не может означать собственную характеристику жизни Данте». Вот почему, отложив в сторону эту канцону, поэт начинает в «*Vita Nuova*» рассказ о своей жизни с возраста девяти лет. Но так как мы не знаем, действительно ли канцона посвящена Беатриче, и не разумеем, каким образом описанные к ней следствия страсти можно приписать крещению, создается впечатление, что объяснение и подлежащий объяснению факт никак не связаны друг с другом. Но продолжим наш путь. Быть может, всё прояснится, когда мы познакомимся с «собственной характеристикой жизни Данте», с которой поэт пожелал начать свое повествование.

---

<sup>60</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 83.

<sup>61</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, pp. 83–84.

## IV. – Беатриче – пострижение

В самом деле, мы углубляемся в повествование «Новой жизни» с первой встречи Данте и Беатриче. Добродушно посмеявшись над «реалистами», не замечающими, насколько невероятна любовь в девятилетнем ребенке, «особенно если она рано достигла зрелости»<sup>62</sup>, о. Мандонне предлагает собственное истолкование этого знаменитого места (*Vita Nuova*, II): встреча с Беатриче знаменует момент, когда «Данте обращает взор к церковной жизни и начинает подготовку к ней с изучения грамматики, за которым, вероятно, последовало изучение начал теологии»<sup>63</sup>.

Я готов признать, что возраст девяти лет не внушает никакого доверия – по той простой причине, что он явно обусловлен символическим счетом времени, к которому сам Данте вручил нам ключ. Я только скромно признаюсь в той наивности, что не считаю *невозможным* зарождение сильного и страстного чувства в девятилетнем ребенке, особенно если этот ребенок – Данте. Но в данном случае это не важно. Если мы признаём, что счет времени в «*Vita Nuova*» имеет символический характер, то любые хронологические детали этого сочинения мы должны считать если не исторически ложными, то, во всяком случае, исторически сомнительными. Однако остается открытым вопрос о том, означает ли привязка фактов к символическим датам, что и сами факты суть чистые символы. Приведенные выше слова о. Мандонне довольно-таки темны. В конце концов, речь идет о конкретном отрывке из «Новой жизни», гл. II, где Данте сообщает, что встретил ту, которую называли Беатриче, в начале девятого года ее жизни, когда он сам приближался к концу девятого года своей жизни. Эта встреча продлилась ровно столько, сколько обычно длится встреча; именно в это мгновение – *in quel punto* – Дух Жизни вострепетал в его жилах неудержимым трепетом. Когда говорят: дата встречи знаменует момент, в который Данте обратил взор к церковной жизни и принялся за изучение грамматики, а затем и теологии, – то, конечно, не хотят сказать, что всё это совершилось в самый момент встречи. Но что тогда имеют в виду? Так как ничего иного нам не говорят, мы принуждены думать, что имеют в виду именно это. Вернее, поскольку это было бы абсурдным, ни у кого даже не возникает вопроса, что нужно иметь в виду, чтобы стало возможным говорить то, что говорится.

Наши сомнения обоснованны, потому что с этого момента толкование о. Мандонне становится настолько произвольным, что вежливо обсуждать его вряд ли возможно. Переходя затем ко второй встрече с Беатриче, наш интерпретатор замечает, что Дама является Данте спустя девять лет «среди двух благородных донн, которые были старше ее возрастом», то есть, очевидно, среди «поэзии и философии, которые старше христианского откровения». Думаю, это вполне возможно. Затем Данте сообщает, что эта прекраснейшая Дама поклонилась ему в знак приветствия. Ее поклон, уверяет нас о. Мандонне, означает, что «Данте принял посвящение»<sup>64</sup>. Опять-таки вполне возможно! Удостоившись этого поклона, Данте удалился от людей и заперся в своей комнате, чтобы размышлять о Даме: это означает, говорят нам, покорность слову Евангелия: «*Non estis de mundo*»<sup>65</sup>. Во всем этом нет ничего невозможного: так как гипотеза не противоречит тексту: она произвольна, но не невозможна. Итак, Данте заперся в своей комнате. Здесь ему явилось видение, в котором о. Мандонне усматривает «краткое изложение превратностей его духовной карьеры, впоследствии оставленной»<sup>66</sup>. Здесь дело портится, и мы

<sup>62</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 72.

<sup>63</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 84.

<sup>64</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 84.

<sup>65</sup> Вы не от мира (*лат.*) (Ин 15:19). – *Прим. пер.*

<sup>66</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 85.

поступим мудро, если обратимся к самому поэту за разъяснениями по поводу этого видения, из которого о. Мандонне приводит только то, что ему угодно.

Сначала Данте видит облако огненного цвета, а в нем – некоего мужа, обликом страшного, который сам, однако, полон веселья. Он произносит речи, из которых Данте понял немного, в том числе слова: «*Ego dominus tuus*» [«Я – твой господин»]. На его руках спит нагая Беатриче, лишь слегка прикрытая алой тканью. В одной из ладоней муж держит пылающее сердце. Затем он будит Беатриче и заставляет ее съесть это пылающее сердце, что она и делает не без колебания. Спустя немного времени веселье мужа обратилось в плач, и он, взяв донну на руки, стал словно бы возноситься с нею к небу. Здесь Данте проснулся и написал сонет – ибо он уже был поэтом, – обращенный ко всем «прославленным певцам» того времени. Сонет толкует видение следующим образом: муж – это Любовь, держащая в руке сердце Данте; он заставляет испуганную Беатриче съесть это сердце и наконец удаляется с плачем. Этот сонет, заключает Данте, породил множество различных ответов, среди которых он особо отмечает стихотворение Гвидо Кавальканти «*Vedesti al mio parere omne valore*»<sup>67</sup>. Так началась дружба обоих поэтов<sup>68</sup>.

Если прежде смысл сонета был темным, теперь он должен был проясниться для самых простодушных, узнавших о любви Данте к Беатриче. Во всяком случае, он ясен для нас, ибо сам Данте потрудился растолковать его нам. Но о. Мандонне не обращает внимания на эти разъяснения; его интересует лишь собственная интерпретация. Устрашающий муж, произносящий темные речи, означает, «что Данте не вполне отдавал себе отчет в глубине обязательств, налагаемых духовным саном»<sup>69</sup>. Тем не менее, он разбирает слова: «*Ego Dominus tuus*», – и в самом деле, «это идея, почти что формула, произносимая клириками во время принятия пострижения: *Dominus pars hereditatis meae...*»<sup>70</sup>. После чего, заявляет о. Мандонне, остальную часть видения понять нетрудно: некоторое время спустя (год или более) «муж, держащий на руках спящую Беатриче, заставляет ее съесть сердце Данте. Она ест, сперва колеблясь (*dubitosamente*): это означает колебания Данте после посвящения в низший чин. Через недолгое время радость Беатриче обращается в горчайший плач. Она укрывается на руках у мужа, и оба словно бы возносятся к небу». Действительно, Беатриче – то есть посвящение Данте – мертва; Данте никогда не поднимется над низшим саном, никогда не станет иподиаконом<sup>71</sup>.

У этого хитроумного комментария лишь один недостаток: он не объясняет текста. Кто этот муж, чьи слов Данте не понимает? Как я догадываюсь, это Бог. А кто эта женщина, спящая на его руках? Нам говорят, что это посвящение Данте. Пусть так. Но почему она обнажена? И почему укутана алым покрывалом? Об этом ничего не сказано. Муж держит в руке пылающее сердце Данте: чем же вызвано его пылание? Если оно пылает к Богу или к своему призванию, тогда непонятно, почему это призвание не уверено в себе. Правда, колеблется, по видимому, сама Беатриче; но, поскольку предлагаемое ей сердце стораёт от любви, почему призвание колеблется? Ничто в этом *Traumdeutung*<sup>72</sup> о. Мандонне, столь мало напоминающем фрейдовское, не объясняет странного феномена – призвания, которому предлагают пылающее сердце и которое принимает его, а затем впадает в малодушие. В самом деле, призвание Данте – словно отделенная от него личность, чьи чувства не имеют никакой связи с его чувствами. Кроме того, о. Мандонне уверяет нас, что радость дамы, после того как она съела сердце Данте, «обращается в горчайший плач. Она укрывается на руках у мужа, и оба словно бы возносятся

<sup>67</sup> «Ты видел, мнится мне, всё совершенство» (*итал.*).

<sup>68</sup> *Vita Nova*, III: ed. H. Cochin, pp. 9–15.

<sup>69</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 85.

<sup>70</sup> «Господь – часть наследия моего...» (*лат.*). – Прим. пер.

<sup>71</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 86.

<sup>72</sup> Толкование снов (*нем.*). – Прим. пер.

к небу»<sup>73</sup>. Бесплезно обсуждать такое истолкование, потому что здесь о. Мандонне явно запутывается в собственном изложении. Это муж, а не Беатриче, меняет веселье на слезы; это муж берет на руки Беатриче, чтобы унести ее, а не она прижимается к нему, чтобы он ее унес. Я отлично знаю, что о. Мандонне объяснил бы эту версию так же легко, как и все остальные; но его объяснения так же схожи с текстом Данте, как *Ecce Dominus tuus* схоже с *Dominus pars hereditatis meae*. Чтобы довольствоваться подобными согласованиями, поистине нужно быть не слишком требовательным. Но эти предвзятые утверждения, напротив, ненасытны. Мы ничего не добьемся, согласившись с о. Мандонне в том, что встреча Данте с Беатриче в действительности означает принятие им пострижения. Символистская экзегеза, как у нас еще будет возможность отметить, требует гораздо большего.

---

<sup>73</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 86.

## V – Беатриче – низший чин

Читатель, несомненно, отметил то смелое утверждение, что Данте принял не только пострижение, но и посвящение в низший чин и остановился лишь на пороге иподиаконии. В этом о. Мандонне убедила следующая фраза из «Новой жизни», XIV: «Я сделал шаг в ту часть жизни, где нельзя уже идти далее, ежели хочешь воротиться». В самом деле, замечает о. Мандонне, посвящение в иподиаконию необратимо, и, кроме того, при посвящении в иподиаконию рукополагаемый выражает свою решимость, делая шаг.

Конечно, для того, кто уже убежден, что смысл «Новой жизни» насквозь теологичен, слова Данте – непреодолимое искушение. Но тому, кто просто спрашивает, что он хотел этим сказать, их смысл раскрывается иначе. Претендующий на посвящение в иподиаконы действительно делает шаг вперед в знак своей решимости, и этот последний шаг необратим; но Данте не ведет речи ни о чем подобном. Если он говорит, что «сделал шаг» в ту точку, из которой следующий шаг был бы необратимым, значит, сделанный им шаг всё ещё обратим – а это прямо противоположно тому шагу, который должен сделать посвящаемый в иподиаконы. В действительности Данте даже не говорит, что сделал шаг, но что «поставил ноги» (*io tenni li piedi*), то есть остановился на том последнем жизненном пределе, откуда еще можно вернуться – тогда как при посвящении в иподиаконы посвящаемый делает шаг вперед, чтобы поставить ноги там, откуда вернуться нельзя. Эти два факта не связаны между собой. Тем не менее, утверждает о. Мандонне, поскольку Данте говорит о той черте, за которой еще один шаг становится необратимым, он имеет в виду низшего клирика, стоящего на пороге иподиаконии. – Это возражение имело бы силу, если бы в жизни существовала лишь одна черта, преступив которую, уже нельзя надеяться на возвращение. Но в ней есть по меньшей мере еще одна такая черта, и Данте, как мы увидим, говорит именно о ней. Кроме того, толкование о. Мандонне становится осмысленным и объяснимым в самом своем зарождении лишь в том случае, если понять его как следствие любопытного смешения. Одержимый собственной гипотезой, он думает лишь об одном – о шаге, который совершает посвящаемый в иподиаконы; поэтому он говорит: коль скоро Данте не сделал этого шага, значит, он прежде должен был сделать другой шаг, благодаря которому имел возможность сделать тот, от которого воздержался, – иначе говоря, принял посвящение в низший чин. К несчастью, тот, кто принимает посвящение в низший чин, вовсе не делает шагов. Между тем, чтобы аргументировать так, как это делает о. Мандонне, необходимо истолковать дантово «*tenni i piedi*» как указание на низшую ординацию (где не нужно делать никаких шагов), потому что в высшей ординации, которой Данте не принял, нужно сделать шаг, не сделанный Данте.

Но к чему пускаться в этот лабиринт? Достаточно обратиться к главе XIV «*Vita Nuova*», чтобы увидеть, что речь в ней идет о другом и что интерпретация о. Мандонне не выдерживает критики. В этой главе Данте представляет себя «уничтоженным» лицезрением Беатриче; здесь рождается то потрясение, от которого он, как ему кажется, умирает, а затем воскресает «преображенным». Это и есть, уверяет о. Мандонне, «принятие низшего чина, которое Данте называет своим *новым преобразованием*»<sup>74</sup>. Итак, с одной стороны, нам говорят о «нетвердом расположении Данте после низшей ординации»<sup>75</sup>, а с другой стороны, уверяют, что эта ординация стала для него «новым преобразованием». В первом случае призвание колеблется, ибо символизирующая его Беатриче с опаской съедает пылающее сердце; во втором случае одно только лицезрение Беатриче, то есть призвания, повергает Данте в столь мощный пароксизм страсти, что он оказывается почти смертельным, а затем преобразует поэта. Иначе говоря, в

<sup>74</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 87.

<sup>75</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 85–86.

каждое мгновение текст Данте говорит то, что его хотят заставить сказать в подтверждение выдвинутой гипотезы.

Тем не менее, то, что говорит сам Данте, достаточно ясно. Поэт приходит в себя, очнувшись от потрясения, причиненного лицезрением Беатриче: «Когда же я немного отдохнул и мертвые души мои воскресли, а изгнанные вернулись на свои места, я сказал моему другу такие слова: “Я сделал шаг в ту часть жизни, где нельзя уже идти далее, ежели хочешь воротиться”». Относительно чего о. Мандонне заключает: «Не знаю, какое объяснение дали бы дантоведы приведенным выше словам, но мне кажется затруднительным предложить иное приемлемое объяснение, кроме того образа мыслей, которого придерживаемся мы»<sup>76</sup>. Я не дантовед, но дерзну принять вызов. «Приведенные выше слова» Данте вовсе не означают: я сделал шаг, которого не нужно делать, чтобы принять посвящение в низший чин. Они означают в точности следующее: еще немного, и я был бы мертв.

---

<sup>76</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 87.

## VI. – Беатриче – вервь

Разработав в полную меру смежные поля «Новой жизни» и «Пира», о. Мандонне не мог не приложить свою гипотезу к «Божественной Комедии». Из его доводов я оставляю в стороне общие дискуссионные темы, чтобы сосредоточиться на позитивных доказательствах, которые он объявляет единственно возможными ориентирами в споре: «Даёт ли нам Данте на страницах *Божественной Комедии* какое-либо позитивное указание на свое посвящение в церковнослужители?» Отныне вопрос ставится таким образом. О. Мандонне ограничивается двумя наиболее важными пунктами, которые, следовательно, мы должны рассмотреть вместе с ним.

Вот первый пункт. В «Божественной Комедии» св. Лючия, «символ Провидения, говоря о Данте с Беатриче, называет его следующими словами: тот, “который из любви к тебе/ Возвысился над рядовой толпой” (*Ад* II, 105)<sup>77</sup>». Исходя из этого, о. Мандонне утверждает, что *schiera* [толпа] означает войско; далее, что *militia* [войско] – это совокупность мирян и клириков; и, наконец, что смысл этого стиха таков: тот, кто из любви к тебе покинул войско мирян. Отсюда совершенно естественно следует, что, выйдя из рядов мирян, Данте вступил в войско клириков<sup>78</sup>.

Первый же словарь итальянского языка, к которому я обратился, дал мне следующие значения слова *schiera*: ряд, шеренга, толпа, сборище. Ни о каком «войске» речи нет. Кроме того, сам Данте использует это слово в другом месте, а именно в *Аде* IV, 101, в тексте, где оно принимает решающее для нашей проблемы значение. Вергилий ведет Данте через Лимб; им навстречу выходят четыре великие тени: Гомер, Гораций, Овидий и Лукан; тени воздают честь Вергилию как *altissimo poeta* [высочайшему поэту] и образуют сонм тех, «чьи песнопенья вознеслись над светом и реют над другими, как орёл». Поговорив немного между собой, четыре поэта обращаются к Данте, дружески приветствуя его, чему радуется сам Вергилий, и оказывают Данте честь, позволив ему присоединиться к их семье, так что он становится шестым среди этой безмерной Мудрости:

Che si mi fecer della loro schiera,  
Si ch'io fui sesto fra cotanto senno.

[...Когда я приобщен был к их собору  
И стал шестым средь столького ума].

(*Ад* IV, 101–102)

Итак, вот та *schiera*, к членам которой, как мы можем быть уверены, причислен Данте: Вергилий, Гомер, Гораций, Овидий, Лукан, сам Данте. Где же здесь «войско»? Трудно представить, в каком смысле подобную группу можно было бы назвать войском. Является ли она «рядовой толпой»? Во всяком случае, Данте так не думает. Эта *schiera* есть «славнейшая из школ, чьи песнопенья вознеслись над светом и реют над другими, как орёл» – короче говоря, это *schiera* великих поэтов. Но из-за чего и ради чего Данте стал одним из них? Из-за и ради Беатриче. Мы уже отмечали, что, согласно «*Vita Nuova*», III, Данте вступил в круг прославленных певцов своего времени и завязал дружбу с Гвидо Кавальканти после того, как опубликовал свой сонет «*A ciascun' alma presa*» («Чей дух пленен...») – о том видении, которое явилось ему после второй встречи с Беатриче. Так что именно *из-за* и *ради* Беатриче Данте

<sup>77</sup> В переводе М. Лозинского: «...Того, который из любви к тебе/ Возвысился над повседневной былью». – *Прим. пер.*

<sup>78</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 94.

вышел *de la volgare schiera*, то есть из рядовой толпы, дабы вступить в сонм поэтов. Такое объяснение столь естественно, что о. Мандонне почувствовал необходимость его устранить. Отсюда – его возражение: «Быть может, причина в том, что Данте стал поэтом? Но он полюбил Беатриче в возрасте девяти лет, однако не писал стихов, пока не достиг девятнадцати лет. Значит?»<sup>79</sup>. – Значит, если допустить, что хронология «Новой жизни» обладает какой-то исторической достоверностью, Данте возвысился над рядовой толпой, когда – из-за и ради Беатриче – занял свое место среди самых прославленных певцов своего времени. В ту пору ему было не девять, а девятнадцать лет.

Второй знак посвящения Данте в церковнослужители, по мнению о. Мандонне, дан в «Божественной Комедии», в следующем месте *Ада*, XVI, 106–111:

Стан у меня веревкой был обвит;  
Я думал ею рысь поймать когда-то,  
Которой мех так весело блестит.

Я снял ее и, повинувшись свято,  
Вручил ее поэту моему,  
Смотав плотней для лучшего обхвата.

Что символизирует здесь рысь? Сладострастие. Чем можно поймать сладострастие? Целомудрием. Следовательно, веревка, о которой говорит Данте, – это целомудрие. Точнее говоря, она не может быть ничем иным, кроме как «символом церковного безбрачия, которое временно вменилось ему церковным служением»<sup>80</sup>. Так как Беатриче – это церковное служение Данте, она превращается в веревку.

Но не в какую-нибудь обычную веревку, ибо о. Мандонне имеет свою заднюю мысль. Он, довольствующийся столь малым, когда речь идет о доказательстве его собственных утверждений, становится, напротив, чрезвычайно требовательным по отношению ко всему, что может его стеснить. Из числа кандидатов на титул дантовской веревки он прежде всего исключает кающихся братьев – на том основании, что они носили не *веревку*, а *ремень*. Равным образом он исключает – и с каким жаром! – францисканскую вервь. В самом деле, у францисканцев вервь символизирует бедность, мы же ищем символ целомудрия; значит, это не францисканская вервь. *Если бы можно было предположить*, что Данте был связан с каким-либо монашеским орденом, *веревка более всего сближала бы его с доминиканцами*, у которых было принято носить *повязку на чреслах*. Коротко говоря, если бы речь шла о монашеской веревке, она, без всякого сомнения, была бы доминиканской веревкой. Но у нас нет никаких оснований утверждать, будто Данте был связан с каким-либо монашеским орденом. Как же выйти из затруднительного положения? Очень просто: «*Данте был священником*, и веревка, символ воздержания, есть преимущественный знак церковного безбрачия». Доказательством может быть тот факт, что священник, отслужив утреню и приступая к мессе, опоясывает чресла поясом-шнуром<sup>81</sup>.

Встретим аплодисментами выход на сцену этого нового персонажа – пояса, которым о. Мандонне только что ловко подменил веревку, то есть единственную вещь, упомянутую у Данте. *Corda* (веревка) по-итальянски означает *cordiglio* (шнур, веревочный пояс) не более, чем по-французски *corde* означает *cordon*. Наш экзегет без колебаний превращает веревку в пояс священнослужителя потому, что, очарованный своим любимым тезисом, больше любит ее им,

<sup>79</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 96.

<sup>80</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 102.

<sup>81</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 102.

чем заботится о его обосновании. Свою задачу о Мандонне видел в следующем: установить, что веревка, о которой говорится в *Ade XVI*, 106, доказывает принадлежность Данте к клиру. Именно это он установил бы, если бы сперва доказал, что названная веревка есть в действительности пояс клирика, символ воздержания, а не принялся убеждать нас, что веревка является поясом, символом воздержания, потому что Данте был клириком. Добавим также, что, даже будучи восстановлен в надлежащей форме, этот довод ничего не доказал бы. Дантовский пояс нельзя считать поясом ни кающегося брата, ни францисканца, ни доминиканца, потому что Данте не был монахом. Почему же он должен вдруг оказаться поясом священника, если Данте не был священником? Сей прекрасный аргумент в пользу священства Данте никуда не годится как доказательство того, что Данте был клириком. Символ воздержания клирика – не веревка и не пояс-шнур, но тонзура<sup>82</sup>. Разумеется, нелегко поймать рысь тонзурой; поэтому у Данте-клирика не было другого символа воздержания, чтобы совершить этот подвиг.

Уверившись в том, что Данте был не простым мирянином, о Мандонне более не испытывает затруднений в истолковании дантовского символизма: этот символизм «как нельзя более последователен и прост, едва мы упростим его, применив ключ – церковное служение Данте»<sup>83</sup>. Если кто-нибудь еще затрудняется принять эти объяснения, то лишь в силу собственного упорного нежелания признать, что Данте принял пострижение и даже посвящение в меньший чин. Но признаем это – и всё объяснится как нельзя проще: всё – и даже, если кто-то еще сомневается, пресловутый шнур. Ведь, в конце концов, Данте сам заявляет, что Беатриче возвысила его над рядовым войском. Коль скоро она его возвысила, значит, он был там. Но по какому признаку узнают рядового воина? По его поясу: «Собственный знак отличия воина – *cingulum militiae*, воинский пояс». Таким образом, текст, в котором Данте говорит, что Беатриче возвысила его над рядовым войском, получает объяснение в этом втором тексте, где Данте снимает опоясывающую его веревку. В самом деле, чтобы покинуть ряды войска мирян, Данте необходимо было опоясаться другим поясом: «Пояс, которым он опоясался, покидая ряды *militia saecularis*, – это *cingulum continentiae et castitatis* [пояс воздержания и целомудрия]». Говоря, что он снял пояс, которым был обвит, Данте просто хочет сказать, что снял «пояс церковного служения»; короче говоря, что он «вновь вступил в ту *schiera volgare*, над которой его возвысила Беатриче»<sup>84</sup>.

По правде говоря, всё это кажется мне самой занятой историей о поясах, которую кто-либо когда-либо рассказывал. Как некоторые вояки спонтанно разделяют людей на два класса – гражданских и военных, так о Мандонне разделяет людей по природе на два других класса – мирян и клириков. Но те и другие для него – воины, сражающиеся в двух разных войсках, различающихся поясами. Таким образом, будь он мирянином или клириком, Данте должен был носить пояс. Относительно чего возникает простой вопрос: когда в *Ade XVI*, 106 Данте снимает пояс, на каком основании можно с уверенностью утверждать, что это именно пояс клирика, а не один из тех обычных воинских поясов, которые никогда не считались символами воздержания? О Мандонне уверяет нас, что в этот момент Данте уже сменил пояс. Он это говорит, но что он об этом знает? Вот в чем вопрос. Ведь сам Данте ничего подобного не говорит. Мы узнаём от него лишь одно: что он был опоясан веревкой, которой некогда пытался поймать рысь, и что по приказу Вергилия он эту веревку снял и протянул ему, смотав клубком. Это всё. Правда, он прибавляет, что передал ее вожатому, повинувшись приказанию: «*si come il duca*

<sup>82</sup> «Tonsurae autem ecclesiasticae usus a Nazareis exortus videtur, qui, prius crine servato, denique ob vitae continentiam caput radebant...» («Обычай церковной тонзуры пошел, видимо, от назареев, которые сначала носили волосы, а затем, в знак воздержанной жизни, стали брить голову...»). Петр Ломбардский, *Sent.*, lib. IV, dist. 24, cap. 4; ed. Quaracchi, t. II, p. 893. Эта цитата означает, что, какой бы комментарий к *Сентенциям* Петра Ломбардского мы ни взяли, везде будет повторяться, что тонзура есть символ церковного воздержания.

<sup>83</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 103.

<sup>84</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 104.

*m'avea comandato*». Но Вергилий здесь – вожатый Данте на пути к раю: так, может быть, нужно было лишить Данте священнического сана для того, чтобы вернее привести его на небо? Более того, Вергилий здесь – всего лишь посланец Беатриче, приставленный к Данте. Таким образом, если следовать экзегезе о. Мандонне, мы приходим к парадоксальному выводу, что именно Беатриче, возвысившая Данте над рядовой толпой, сама же вновь его туда ввергла.

## VII. – Беатриче – епископ. Смерть Беатриче

Для историка, не замечающего препятствий, церковное служение Данте кажется столь надежно установленным, что можно задаваться вопросом о том, когда и как Данте прошел обучение. О. Мандонне начинает с утверждения, что Данте принял посвящение в возрасте 18 лет, то есть в 1283 г. С другой стороны, смерть Беатриче, «то есть отречение от духовного звания», последовала в 1290 г. Отсюда следует, что Данте был клириком в течение семи лет. Таким образом, проблема заключается в том, чтобы установить: «Чем занимался Данте с восемнадцати до двадцати пяти лет?».

Может вызвать удивление тот факт, что подобные выводы содержатся в книге, основанной на предположении о чисто символическом характере всего творчества Данте. Ибо оказывается, что именно в этом пункте оно действительно символично. Если допустить, как надлежало бы, что весь счет времени в «Новой жизни» опирается на символику числа три, то мы теряем право трактовать хронологию как последовательность дат, имеющих какой-либо исторический смысл. После того, как мы превратили в чистый символ персонаж, который у Данте предстает как реальный, было бы довольно-таки парадоксальным считать реальными датами те числа, символику которых объясняет сам Данте. Поэтому скажем, что мы не знаем, в каком возрасте Данте принял посвящение в церковнослужители, если вообще принял<sup>85</sup>. Мы также не знаем, сколько времени продолжалось его учение, и было бы напрасно пытаться узнать, чему он мог научиться между восемнадцатью и двадцатью пятью годами. По крайней мере, было бы напрасно пытаться это сделать таким способом и по таким соображениям, ибо о. Мандонне вступил на этот путь по соображениям чисто личного порядка.

В самом деле, мы безошибочно констатируем здесь одну из тайных закономерностей, строжайшим образом направляющих дантовскую экзегезу о. Мандонне, принадлежащего к Ордену проповедников: *из двух гипотез относительно Данте, имеющих равную историческую ценность, следует считать истинной ту, которая теснее сближает его с доминиканцами*. Подтверждения этой закономерности поистине неисчислимы. Конечно, о. Мандонне не притязает на то, что Данте был членом доминиканского ордена. *Он даже не намекает на это*, так как, чтобы иметь на это право, нужны позитивные документальные свидетельства, которых в настоящее время нет<sup>86</sup>. Да и что нам в этих документальных свидетельствах, коль скоро «Данте по всему своему интеллектуальному складу, философским и богословским убеждениям является томистом, то есть доминиканцем». Итак, всякий томист – полноправный доминиканец. Будучи убежден, что Данте был и тем, и другим, о. Мандонне повсюду видит тому доказательства. Во-первых, та из дочерей поэта, которую отец назвал Беатриче, приняла монашеский постриг в доминиканской обители Равенны. Почему? Потому что ее отец, «несомненно, настаивал на этом пути, чтобы вернуть Церкви в лице одного из своих детей то, что отнял у нее сам, отрехшись от духовного звания»<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Этой гипотезе формально противоречит свидетельство Giovanni Villani, *Cronica*, lib. IX, 136: «Questi fue grande letterato quasi in ogni scienza, tutto fosse laico» («Он был весьма образован почти во всякой науке, хотя и был мирянином»). Приведенный текст можно найти в сборнике G.L. Passerini, *Le vite di Dante*, Firenze, G.C. Sansoni, 1917, p. 3. О. Мандонне устраняет это препятствие, *op. cit.*, p. 106.

<sup>86</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 101.

<sup>87</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 101.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.