

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА  
Богословие, Духовность, Наука

ЭТЬЕН ЖИЛЬСОН

ДАНТЕ И ФИЛОСОФИЯ



Институт философии, теологии и истории св. Фомы



В И Б Л И О Т Н Е С А    I G N A T I A N A  
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

Москва

2010

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц †  
Анатолий Ахутин  
Владимир Бибихин †  
о. Октавио Вильчес-Ландин †  
Андрей Коваль — ученый секретарь  
о. Рене Маришаль (SJ)  
Николай Мусхелишвили  
Дмитрий Спивак  
Сергей Хоружий

Этьен Жильсон

Данте и философия. / Пер. с французского Г.В. Вдовиной — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 384 с.

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.

Étienne Gilson: Dante et la Philosophie. Paris, J. Vrin, 1939.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010

© Г.Вдовина, перевод, 2010

ISBN 978–5–94242–053–6

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	7
--------------------------	---

### *Глава первая*

<b>Священнослужение Данте и метаморфозы Беатриче</b> .....	13
I. — Беатриче — теология .....	14
II. — Беатриче — число .....	30
III. — Беатриче — крещение .....	36
IV. — Беатриче — пострижение .....	40
V. — Беатриче — низший чин .....	44
VI. — Беатриче — вервь .....	46
VII. — Беатриче — епископ. Смерть Беатриче .....	52
VIII. — Беатриче — Свет Славы .....	62
IX. — Миссия Беатриче .....	67
X. — Преображение Беатриче .....	91

### *Глава вторая*

<b>Данте и философия в «Пире»</b> .....	105
I. — <i>La Donna Gentile</i> .....	108
II. — Первенство этики .....	123
III. — Трансцендентность теологии .....	138
IV. — Пределы метафизики .....	147
V. — Первенство созерцания .....	157
VI. — Философ и император .....	172
VII. — Дух «Пира» .....	183

*Глава третья*

<b>Философия в «Монархии»</b> .....	195
I. — Цель человеческого рода.....	200
II. — Необходимость монархии.....	206
III. — Независимость империи .....	216
IV. — Два Блаженства.....	228
V. — Положение Данте в истории.....	241

*Глава четвертая*

<b>Философия в «Божественной комедии»</b> .....	269
I. — Томизм Данте .....	270
<i>A. — Число Беатриче</i> .....	272
<i>B. — Глагол «улыбаться»</i> .....	275
<i>C. — Символика «intelletto»</i> .....	277
<i>D. — Символика «воли»</i> .....	278
<i>E. — Действующие лица священной Поэмы</i> .....	279
<i>F. — Голос святого Фомы</i> .....	286
II. — Критика нищенствующих орденов.....	289
III. — Премудрость Соломона.....	302
IV. — Символизм Сигера Брабантского .....	306

<b>Пояснения</b> .....	337
------------------------	-----

I. — Поэты и их музы .....	337
II. — О двух родах символов у Данте .....	344
III. — О политическом и религиозном идеале Данте .....	353
IV. — Об аверроизме Сигера Брабантского.....	364
V. — О томизме Сигера Брабантского .....	372

*“Ciò che è fuori della coscienza del poeta a noi non può importare”<sup>1</sup>.*

Michele Barbi, *Studi Danteschi*, 1938-XVII, p. 48.

---

<sup>1</sup> «То, что вне сознания поэта, для нас не может иметь значения» (*итал.*).





## 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>1</sup>. Всё это важные проблемы, от-

---

<sup>1</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 filosofia di Dante*, Spianate (Pescia) 1912, ex. in: *Rivista di filosofia 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*, Vita e 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. 83–84). 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 œuvres 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 filosofia dantesca*, Milano-Roma, Società anon. editr. Dante Alighieri, 1930–VIII. Эта последняя работа, в свою очередь, может быть дополнена Bruno Nardi, *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, L.S. Olschki, 1938–XVI. Все эти труды — пло-

части 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>1</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 получаются краткие, простые, даже не лишенные элегантности книги, которые, как можно предполагать заранее и независимо от степени их ценности, не окажутся чересчур обременительными для читателя. К несчастью,

---

ды 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>1</sup> Полезные замечания по поводу этой проблемы см. в работе M. Baumgartner, *Dantes Stellung zur Philosophie*, опубликованной в *Dante-Abhandlungen*, Görres-Gesellschaft, Köln 1921, SS. 48–71. Кроме того, всегда полезно перечитать A.F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIII<sup>e</sup> siècle*, в его *Oeuvres complètes*, Paris 1872–1881.

такая манера не вполне честна сама по себе и не слишком плодотворна по своим отдаленным результатам. Всякий, кто говорит о Данте, неизбежно держит в памяти то, что уже было сказано о нем раньше выдающимися комментаторами. 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 крупинка 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>1</sup>. Если о. Мандонне прав, никто до сих пор не понимал образ Беатриче, а

---

<sup>1</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 Comté 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.

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, притязающим на привилегию быть в этом творчестве вожатым. Можно принимать или отвергать совершенно новую Беатриче в толковании о Мандонне, но нельзя отмахнуться от нее.

### І. — 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>1</sup>, являют собой чистые симво-

---

<sup>1</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 (Agoix), 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.



лы. 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>1</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>2</sup>. Он также сказал это ранее по-итальянски в «Пире»: «*Onde, con ciò sia cosa chè quella che è qui l'umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due*» [«Если на земле человек обладает не только одним видом блаженства, но двумя...»]<sup>3</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, кото-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 37.

<sup>2</sup> *De Monarchia*, III, 16. Мы цитируем этот труд по изданию R. Alluli, Dante Alighieri, *De Monarchia*; G. Signorelli, Milano 1926.

<sup>3</sup> *Convivio*, II, 4. Это произведение мы цитируем по изданию P. Papa, Dante Alighieri, *Il Convivio*; G. Signorelli, Milano 1926.

рую 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.

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 занятный 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 «христи-

анского откровения или, вернее, христианского сверхъестественного порядка во всей его конкретной реальности: в исторических фактах, учениях и культурной практике»<sup>1</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

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 37. — См. другой пример превознесения Беатриче (однако без умаления других персонажей) в работе: L. Pietrobono, *Il poema sacro. 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. Пьетробоно 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 «боговидным», то есть «уподобляет» его Богу. Св. Бонавентура насчитывает двенадцать «девятин» в душе, иерархически упорядоченной благодатью (*In Hexaemeron*, Visio IV, collatio IV, n. II; éd. 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 opuscula*, Quaracchi, 1911, p. 330). На вопрос Л. Пьетробоно: «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. Бонавентура (*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 (ср. E. Gilson, *La théologie 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. Бернад, *In Cant. Cant.*, XXVII, 9). Душа праведника не была бы *sponsa Dei* [невестой Божьей], если бы Бог не желал 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 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 напрямиком 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>1</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>2</sup>. Да, конечно. Но, во-первых, то место «Пира», где Данте делает это замечание, не связано с Беатриче: оно прямо

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 37.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 37–38.

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>1</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>2</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 — бесчестьем; 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 бесчестье, а вовсе не омылся от него. Ведь оставить христианскую жизнь ради философии — значит предать ее: утешаться

<sup>1</sup> Dante, *Convivio*, II, 12. — О символизме *Donna gentile* см. далее, гл. II.

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

философией, бежав от христианской жизни, — значит изменить ей. Итак, если допустить, что Беатриче 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 нисколько 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>1</sup>. *Non sequitur*\*. 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>2</sup>.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 39.

\* Не следует [вывод] (лат.).

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *ibid.*

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 нисколько не убила в нем любви, которая и теперь еще при одной только мысли о ней приводила его в волнение<sup>1</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>2</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!

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 симво-

<sup>1</sup> Dante, *Convivio*, II, 7.

<sup>2</sup> Dante, *Convivio*, II, 12.

лов 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*\*, как говорит Данте, обращаясь к собственной душе, «*nel quale se' caduta vilmente per questa donna che è apparita*»\*\* (Пур II, 10)»<sup>1</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,

---

\* Смущение (*итал.*).

\*\* В которое ты низко впала ради этой явившейся донны (*итал.*).

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 49.



душа Данте не посмела сказать благовестнице этого нового рождения: «Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему»\*.

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 неузнаваемости 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 immaginare*), 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 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>1</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 avea e un poco di mio ingegno potea fare*»<sup>2</sup>. Таким образом, Данте, как и все его современники, шел к философии не от теологии, а от грамматики. Кроме того, этот

---

\* Лк 1, 38.

<sup>1</sup> Dante, *Convivio*, II, 12.

<sup>2</sup> Dante, *ibid.*

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 взглядеться 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>1</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,

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 40.

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 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 пищей*, только в другой форме — менее благородной и менее чистой. Таким образом, если, опираясь на Рай II, II, 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>1</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>2</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

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 42.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 42.

трактатам Аристотеля. Эти люди никогда не думали, будто они тем самым передают 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 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, осязаемым, 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>1</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*,

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 54–55.

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»\*. 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>1</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 gentili e 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 в свою гипотезу, что в этой самой фразе не заметил ответа на собственный вопрос. Почему Данте ни-

\* «Новая жизнь» здесь и далее цитируется по русскому переводу А. Эфроса. «Данте. Новая жизнь», М., «Художественная литература», 1965. — Прим. пер.

<sup>1</sup> Dante Alighieri, *Vita Nuova, suivant le texte critique préparé pour la Società Dantesca Italiana par Henry Cochin*, Paris, Champion, 2 éd. 1914, p. 69.

когда 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>1</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*»\*. 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

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 57.

\* «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего... Который родился от жены».

этом не сомневался, и настойчивость Данте на первый взгляд кажется лишенной основания»<sup>1</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 veramente e figlia di Ioacchino e 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>2</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.

## 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» включает 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>3</sup>.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 56.

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

<sup>3</sup> *Vita Nuova*, XXIX.



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>1</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 прочитать 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>2</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 царицам, о которых говорит царь Соломон и над которыми царит теология. Следовательно, невозможно сомневаться в том, что шестьдесят донн — это шестьдесят частей философии, а

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 46.

<sup>2</sup> *Vita Nuova*, VI.

Беатриче, царящая над ними, — это теология<sup>1</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) число 1 символизирует, без всякого различия, Бога и естественный порядок<sup>2</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>3</sup>. Все это не только произвольно перенесено на

<sup>1</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 хороших женщин?

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 188, note 1.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 48, note 1. — Об этом тексте *Пура* см. ниже, гл. II.

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>1</sup>. Быть может, читатель поспешит заключить: «Я знаю эту

<sup>1</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. Barbéra, 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 повторен-

даму! Число 10 есть творение в его совершенстве; число 3 — Троица;  $10 \times 3 =$  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 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>1</sup>. К чему возражать, что, во-первых, в иерархической классификации наук, которая приводится самим Данте и о которой мы будем говорить подробнее<sup>2</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. Barbèra, «*con quella ch'è in sul numer delle trenta*» («С той, которая находится в числе тридцати»)<sup>3</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

---

ной 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.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, pp. 52–53.

<sup>2</sup> См. ниже, гл. II.

<sup>3</sup> *Tutte le opere...*, p. 153.

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>1</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>2</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>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 50.

<sup>2</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>1</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>2</sup>. Превосходно сказано.

Но всего этого, понятно, недостаточно для о. Мандонне, кото-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 69.

<sup>2</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 сообразуется 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.

рый тотчас добавляет: «Несомненно, *Vita Nova* означает здесь также *vie neuvième\**, которая заново начинается в девять лет, и “девять” для нее — символ, свет, ключ»<sup>1</sup>. Каким образом *nova* может означать по-итальянски «девятая» — загадка, объяснимая только творческой мощью о. Мандонне. Каждому известно, что *vie neuvième* можно передать по-итальянски только как *vita nona*, и слово *nona* в итальянском языке так же отлично от *nova*, как во французском слово *neuvième* отлично от слова *nouvelle\*\**. Любопытнее всего то, что именно желание сблизить эти два слова стало, вероятно, единственной причиной, побудившей о. Мандонне предпочесть форму *nova* форме *piuva*. Правда, Анри Кошен использовал ее еще раньше, но просто «ради удобства французского читателя»<sup>2</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>3</sup>. «Реалисты понимают это вполне просто: дескать, Данте-ребенок был соблазнен красотой и совершенствами юной флорентийки того же возраста». Чтобы избежать подобной детской наивности, поищем в сверхъестественном христианском порядке «символику девятилетней Беатриче»<sup>4</sup>.

Следуя мнению некоторых дантоведов, о. Мандонне прежде всего пытается отнести к Беатриче слова Данте, сказанные в одной

\* Девятая жизнь (франц.) — Прим. пер.

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

\*\* Новая (франц.) — Прим. пер.

<sup>2</sup> H. Cochin, *Vita Nova*, p. 183.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 71. Напомним, что в *Чист.* XXX, 115 *vita piuva* несомненно означает «юность».

<sup>4</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 74.

*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>1</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>2</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>3</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? Неуди-

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 76.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 77.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 78.



вительно, 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: «...*una passion nuova, Tal ch'io rimasi di paura pieno*» [«...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>1</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>2</sup> Хотя подобная теология мне кажется сомнительной, ибо крещение 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>3</sup>. Но «Дантовская Дама» — действительно вымысел; следовательно, все выдвинутые положения доказаны. О. Мандонне настолько уверен в себе, что знает даже, почему «крещальная *Кан-*

<sup>1</sup> Dante, *Tutte le opere...: Rime amorose*, canz. XXIII; p. 155, vers. 57 s.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 80.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 83.

цона» (*sic*) не вошла в состав «*Vita Nuova*», хотя посвящена Беатриче<sup>1</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.

#### 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>2</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>3</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*»

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, pp. 83–84.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 72.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 84.

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, что́ нужно иметь в виду, чтобы стало возможным говорить то, что́ 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>1</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*»\*. Во всем этом нет ничего невозможного: так как ги-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 84.

\* Вы не от мира (*лат.*) (Ин 15:19). — *Прим. пер.*

потеза 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>1</sup>. Здесь дело портится, и мы 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 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*»\*. Так началась дружба обоих поэтов<sup>2</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>3</sup>. Тем не менее, он разбирает слова: «*Ego*

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 85.

\* «Ты видел, мнится мне, всё совершенство» (*итал.*).

<sup>2</sup> *Vita Nova*, III: éd. H. Cochin, pp. 9–15.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 85.

*Dominus tuus*», — и в самом деле, «это идея, почти что формула, проносимая клириками во время принятия пострижения: *Dominus pars hereditatis meae...*»\*. 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>1</sup>.

У этого хитроумного комментария лишь один недостаток: он не объясняет текста. Кто этот муж, чьих 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 сгорает от любви, почему призвание колеблется? Ничто в этом *Traumdeutung*\*\* 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 к небу»<sup>2</sup>. Бесполезно обсуждать такое истолкование, потому что здесь о Мандонне явно запутывается в собственном

\* «Господь — часть наследия моего...» (лат.). — Прим. пер.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 86.

\*\* Толкование снов (нем). — Прим. пер.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 86.

изложении. Это муж, а не Беатриче, меняет веселье на слезы; это муж берет на руки Беатриче, чтобы унести ее, а не она прижимается 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.

#### 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» насковзь 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 посвяще-

нии 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>1</sup>. Итак, с одной стороны, нам говорят о «нетвердом расположении Данте после низшей ординации»<sup>2</sup>, а с другой стороны, уверяют, что эта ординация стала для него «новым преобразованием». В первом случае при-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 87.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 85–86.

звание 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 преображает поэта. Иначе говоря, в 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 духи 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>1</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.

## 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 церковно-служители?» Отныне вопрос ставится таким образом. О. Мандонне ограничивается двумя наиболее важными пунктами, которые, следовательно, мы должны рассмотреть вместе с ним.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 87.



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)\*». 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>1</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 *Ade 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 sì mi fecer della loro schiera,  
Sì ch'io fui sesto fra cotanto senno.

[...Когда я приобщен был к их собору  
И стал шестым среди 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 смыс-

\* В переводе М. Лозинского: «...Того, который из любви к тебе/ Возвысился над повседневной былью». — *Прим. пер.*

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 94.

ле 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 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>1</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, повинуясь свято,  
Вручил ее поэту моему,  
Смотав плотней для лучшего обхвата.

Что символизирует здесь рысь? Сладострастие. Чем можно поймать сладострастие? Целомудрием. Следовательно, веревка, о которой

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 96.

говорит Данте, — это целомудрие. Точнее говоря, она не может быть ничем иным, кроме как «символом церковного безбрачия, которое временно вменилось ему церковным служением»<sup>1</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>2</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 его, чем заботится о его обосновании. Свою задачу о. Мандонне видел

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 102.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 102.

в следующем: установить, что веревка, о которой говорится в *Аде* 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>1</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>2</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 Бе-

<sup>1</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>2</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 103.

атриче 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>1</sup>.

По правде говоря, всё это кажется мне самой занятной 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 t'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 придем к парадоксальному выводу, что именно Беатриче, возвысившая Данте над рядовой толпой, сама же вновь его туда свергла.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 104.

## 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>1</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 дан-

<sup>1</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.

товскую 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>1</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, наставил ее на этот путь, чтобы вернуть Церкви в лице одного из своих детей то, что отнял у нее сам, отрекшись от духовного звания»<sup>2</sup>. В самом деле, Данте не был монахом; но, *если бы он им был*, то был бы доминиканцем. Вот почему, *если бы веревка из Ада, XVI, 106 была монашеским поясом*, это был бы не пояс францисканца, но *повязка на чресла*, которую носили доминиканцы<sup>3</sup>. Так и здесь: чтобы исправить проступок отца, который не только должен был остаться клириком, но и сделаться доминиканцем, нужна дочь-доминиканка. Вот почему, комментируя знаменитый сон Данте из «Новой жизни», XII, и дойдя до того места, где появляется отрок в «белоснежных одеждах», о Мандонне не колеблется: во-первых, этот отрок — монах; во-вторых, он — монах-проповедник; в-третьих, этот монах-проповедник, столь по-дружески усевшийся

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 101.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 101.

<sup>3</sup> Разумеется, столь же легко можно доказать, что речь идет о францисканском поясе. Именно об этой веревке Франческо да Бути пишет: «Fu frate minore, ma non vi fece professione, nel tempo della fanciullezza» [«В годы отрочества он был меньшим братом, но не принял пострига»]: Francesco da Buti, *Commento*, vol. I, p. 438, Pisa, Nistri, 1858; vvol. II, p. 735; цитир. в книге L. Pietrobono, *Il poema sacro*, t. I, p. 13, note. Ср. Pierre-Gauthiez, *Dante*, Paris, H. Laurens, pp. 69–70.

рядом с Данте, «не может быть никем другим, кроме как его духовным отцом»<sup>1</sup>. Бесплезно напоминать, что сам Данте не говорит обо всем этом ни слова. Мы не узнаем от него ни того, был ли отрок монахом, ни того, были ли его белоснежные одежды одеждми доминиканца или цистерцианца, ни, того менее, был ли сей отрок его духовным наставником, явившимся к нему на дом. Вся эта интерпретация — сновидение о сновидении, и мы еще не исчерпали его до дна.

Чтобы истолковать сон Данте, о. Мандонне обращается к тому знаменитому эпизоду «Новой жизни», где Беатриче отказывает Данте в своем поклоне. Такой отправной пункт выбран удачно, потому что именно волнение Данте, вызванное отказом Беатриче приветствовать его, послужило поводом ко сну, который нужно истолковать. Отметим, что сам Данте потрудился сказать нам в главе X, что поклон Беатриче был для него «невыносимым блаженством», природу и следствия которого он подробно описывает. Не обращая внимания на объяснение автора, о. Мандонне интерпретирует «поклон» Беатриче как «семь чинов, из которых последним является священство». Таким образом, отказавшись приветствовать Данте, Беатриче просто отказала ему в семи чинах, как меньших, так и бóльших, уже после того, как он остановился на пороге священства. Эта Беатриче — поистине самое капризное из религиозных призваний! Еще более или менее понятно, что человек может иметь призвание и отречься от него; но непонятно, как может существовать призвание, непрестанно отрицающее само себя. Единственный способ выйти из затруднительного положения состоит в том, чтобы совершить еще один перенос символики Беатриче и внутри «христианской жизни», которую она представляет, отыскать того, кто уполномочил ее отказать Данте в посвящении. Очевидно, этим

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 118. — С точки зрения L. Pietrobono (*Il poema sacro*, vol. I, p. 55), данный персонаж означает Любовь. Возможно, хотя Данте этого не говорит. Кроме того, это могла быть галлюцинация и даже «аутоскопия», то есть удвоение или даже «почти проекция самого себя», вроде той, что приписывают Ги де Мопассану (*op. cit.*, pp. 52–53). И это тоже возможно. Возможно всё! Но между Данте и Ги де Мопассаном существует то различие, что из них двоих лишь второй умер умалишенным. Когда речь идет о том, чтобы приписать человеку аутоскопические галлюцинации, этот момент немаловажен.



персонажем должен быть местный епископ. Так Беатриче превращается в епископа Флоренции. Если отказать Данте в поклоне означает отказать ему в ординации, а это мог сделать только епископ Флоренции, — значит, Беатриче необходимо оказывается епископом Флоренции. Итак, религиозное призвание Данте — не просто исторический факт, о котором нам известно лишь то, что он имел место; мы также знаем его подробности: Данте был кандидатом на посвящение в меньший чин, когда епископ Флоренции отказал ему в ординации<sup>1</sup>.

Чтобы выяснить конкретную причину этого отказа, достаточно расшифровать разговор Данте с его «духовным отцом», символическим собеседником: разговор, ключ к которому дает церковное служение Данте. Некоторое время отрок в белоснежных одеждах глядел на поэта, а затем сказал так: «Сын мой, пришло время расстаться с нашими ложными подобиями». Он сказал: «Сын мой» — значит, Данте был «его духовным сыном. Что касается *simulacres* [подобий], с которыми пришло время расстаться, речь идет об ученых занятиях, не являющихся первостепенно важными для призвания Данте. Философия есть не более чем подобие теологии»<sup>2</sup>. Теперь понятен смысл этого визита. В глубине души «духовный отец» весьма задет. Небрежение, проявляемое Данте, ставит его в ложное положение — между кандидатом на священнослужение, пренебрегающим теологией, и епископом Флоренции, который жалуется на него. Именно это «духовный отец» и растолковывает Данте, говоря: «Я помещаюсь на равном расстоянии от тебя и церковных властей, в глазах которых я несу ответственность за тебя. Ты же находишься в ином положении, нежели я, чтобы судить о твоём деле». По крайней мере, именно так прочитывает это место о Мандонне, которому в данном случае повезло больше, чем самому Данте: тот просто признается, что ничего не понял, и просит отрока разъяснить темные речи. «Не спрашивай более того, нежели тебе полезно знать», — отвечает призраку. Не утратив присутствия духа, Данте допытывается у своего «духовного отца», «почему Беатриче отказала ему в поклоне, то есть почему он не был допущен к посвящению. Это, отвечает отрок, было

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 117–118.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 118–119.

бы источником обиды»<sup>1</sup>. Довольно загадочный ответ, незамысловато объясненный «духовным отцом»: так решил твой епископ, потому что ты пренебрегаешь теологией. Всё встает на свои места, когда мы узнаем новые исторические подробности этого беспокойного церковнослужения: «Вмешательство наставника Данте, похоже, успокоило церковное начальство, и молодой человек был допущен к посвящению в меньший чин»<sup>2</sup>. Мы даже знаем, что, отказавшись сделать шаг, предписанный посвящаемому в иподиаконы, Данте закончил на этом свою карьеру. Мы это знаем; но только теперь мы узнали также причину этого. В самом деле, Данте говорит нам, что его духовный отец мертв<sup>3</sup>. О. Мандонне, несомненно, посчитав его слишком молодым, чтобы умереть, усматривает здесь не что иное, как указание «на удаление Данте из Флоренции». Во всяком случае, «этому удалению, каковым бы оно ни было, суждено было оказать значительное влияние на призвание Алигьери. В самом деле, уже в следующей главе Данте повествует о своей нравственной смерти и о смерти Беатриче, что означает, вообще говоря, одно и то же событие»<sup>4</sup>.

Спокойная уверенность о. Мандонне, который всё это пишет, оказывает буквально гипнотическое воздействие. Подобная уверенность тем более заразительна, что читатель, на протяжении более сотни страниц находившийся под ее влиянием, совершенно потерял из вида «Новую жизнь» самого Данте и думает лишь о «Новой жизни» о. Мандонне. Добавим к этому, что само количество ошибок, на которых основана интерпретация о. Мандонне, практически исключает возможность заподозрить об их существовании. Тем не менее, они существуют — и спасают нас от чар этой убежденности, чрезвычайно искусной в деле убеждения других. Например, можно было бы согласиться со всем тем, что нам твердят об отроке в белоснежных одеждах: что это — духовный отец Данте, доминиканец, посредник между Данте и епископом, гарант священническо-

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 119.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 120.

<sup>3</sup> Примечание П. Мандонне (p. 121, l) отсылает читателя к *Vita Nova*, cap. XXII, ed. H. Cochin, p. 85.

<sup>4</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 121.

го призвания Данте и причина его посвящения в меньший чин. Ни одно из этих утверждений не обладает исторической состоятельностью даже в той мере, чтобы стало возможным хотя бы отрицать их. Зато можно с полной уверенностью утверждать, что, если отрок из главы XII «Новой жизни» — символ всего перечисленного, то в главе XXII того же сочинения умирает не он. Достаточно обратиться к тексту, чтобы удостовериться в этом: «После этого, по прошествии немногих дней, согласно воле преславного Господа, который не отклонил смерти и от себя, тот, кто был родителем столь великого чуда, каким была благороднейшая Беатриче... уходя из этой жизни, истинно отошел к вечной славе»<sup>1</sup>. Затем Данте описывает великую скорбь Беатриче — превосходной дочери столь прекрасного человека. Как видим, между этими двумя «отцами» нет ни малейшего сходства. Кроме того, если Данте действительно имел в виду лишь одного «отца», нельзя не спросить с величайшим изумлением: каким образом за те семь лет, которые, согласно о. Мандонне, отделяют посвящение Данте от окончательного отказа от призвания, отрок из главы XII успел стать отцом двадцатилетней девицы? Ответа доискиваться бесполезно, потому что ничего подобного нет в тексте Данте; однако стоит пытаться понять, каким образом всё это очутилось в голове о. Мандонне.

Можно попытаться хотя бы угадать это, если вступить в игру, чарующую его воображение. По правилам этой игры, кто такая Беатриче? В данном случае она есть духовное призвание Данте. А кто такой отец Беатриче? Это отец духовного призвания Данте. Но кто тогда отрок в белоснежных одеждах? Духовный отец Данте, то есть отец его духовного призвания. Остается констатировать два равенства. Во-первых, если Беатриче — это духовное призвание Данте, то отец духовного призвания Данте есть также отец Беатриче; но отрок из главы XII — отец духовного призвания Данте; значит, он — отец Беатриче. Во-вторых, так как отец Беатриче умирает в главе XXII, значит, в этой главе умирает именно отрок в белоснежных одеждах. Всё это настолько очевидно в глазах о. Мандонне, что он не предпринимает ни малейшей попытки разъяснить это нам. Фактически он даже не думает об этом; но тем, кто не зачарован,

---

<sup>1</sup> Данте, *Новая жизнь*, М., 1965, с. 87.

подобно самому о. Мандонне, его системой и кто внезапно сталкивается лицом к лицу с многоголовыми монстрами, порожденными его экзегезой, — тем, наверно, простительно прийти в изумление.

Поспешим к концу этой печальной истории. Поскольку «отрок-отец Беатриче» мертв, «Беатриче-призванию» не остается ничего другого, как умереть. Именно это она не замедлила сделать в главе XXVIII, которая начинается следующими словами: «*Quomodo sedet sola civitas plena populo! Facta est quasi vidua domina gentium*» («Как одиноко сидит город, некогда многолюдный! Он стал как вдова, великий между народами»). Данте окончательно утратил духовное звание; он уже никогда не будет иподиаконом: неудивительно, что весь город в трауре! Столь поразительное утверждение является, тем не менее, одним из тех, за которые о. Мандонне держится особенно крепко — по той простой причине, что только оно позволяет ему вообразить, почему Данте скрыл свою личную историю под покровом аллегории. В конце концов, к чему бы тогда свелось темное повествование «Новой жизни»? Личная история Данте была бы историей падения, поскольку повествовала бы об утрате призвания. Вот почему в «Новой жизни» не говорится, что Беатриче — всего лишь символ теологии: «Данте не намерен кричать с крыш о том, что он был клириком, но отказался от своего призвания». Таков оказался бы — в очередной раз — подлинный смысл этого сочинения и его символики: Алигьери оставил теологию ради философии, или, если угодно, «любовь к философии вытеснила любовь к Беатриче»<sup>1</sup>.

Мне хотелось бы найти вежливый способ сказать о том, что комментарий полностью противоречит практически любой странице комментируемого текста. Если такой способ существует, прошу прощения за то, что не сумел его найти; но экзегеза о. Мандонне наводит на следующие мысли. Прежде всего, если бы ее выводы были обоснованными, непонятно, для чего Данте написал «Новую жизнь». Падший клирик, столь мало гордящийся своим падением, не имел никаких причин рассказывать о нем. Могут возразить, что он и не рассказывает, «а хочет, чтобы о нем догадались». Но если Данте стыдился своего падения, почему он этого хотел? Так как Данте знал, что «внимательный читатель, в конце концов, разгада-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 42–43.

ет загадку»<sup>1</sup>, избранный им способ повествования о своих церковных перипетиях не отменяет вопроса. Добавим, что даже если согласиться с этим пунктом, остаются еще два гораздо более грозных препятствия, противостоящих тезису о Мандонне.

Первое препятствие таково. Нас хотят убедить, что смерть Беатриче означает смерть духовного призвания Данте — событие, которое он не стремился афишировать. Но в главе XXVIII «Новой жизни» — в той самой главе, где Данте говорит о смерти Беатриче, — он заявляет, что не намерен рассказывать об этом по трем причинам. Первая — та, что это не относится к предмету книги, о чем свидетельствует вступление к ней. Вторая — та, что, даже если бы это относилось к предмету книги, Данте не сумел бы рассказать об этом как должно. «Третья — та, что, даже если бы и было налицо то и другое, не пристало мне рассказывать об этом, потому что, рассказывая, пришлось бы мне восхвалять самого себя, каковая вещь до крайности позорна для того, кто делает ее»<sup>2</sup>. Комментаторы теряются в догадках относительно того, за что Данте мог бы восхвалять себя в этой связи. У меня нет ни малейшего представления об этом; однако я считаю, что, какова бы ни была тому причина (и даже если допустить, что перед нами — просто литературный прием), нельзя утверждать в одно и то же время, что Данте в символе смерти Беатриче представил свое отречение от церковного служения, и что он отказался комментировать смерть Беатриче потому, что не мог бы этого сделать, не восхваляя самого себя. Нельзя потому, что Данте, как нам его представляют, настолько стыдился своего отречения, что даже говорил о нем лишь в завуалированной форме.

Но это первое препятствие, на которое наталкивается тезис о Мандонне, — ничто перед вторым препятствием. Данте не мог символизировать утрату духовного звания в образе женщины, которую он с того дня, как впервые увидел, и до самой ее смерти не переставал любить. Если Беатриче — духовное призвание Данте, он был страстно влюблен в это призвание. Если Беатриче — это символ «семи чинов, из которых последний — священство», то никогда и никто не любил священство столь нежно. Если не отказывать-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 42.

<sup>2</sup> Данте, *Новая жизнь*, изд. М. 1965, с. 116.

ся вовсе от обсуждения этих вещей — что было бы, наверное, мудро, — то следовало бы договориться относительно минимальной дозы правдоподобия, в которой нуждается интерпретация текста, чтобы можно было ее отстаивать. Например, в данном случае представляется разумным согласиться с тем, что, если бы Беатриче символизировала духовное призвание Данте, и если бы «Новая жизнь» повествовала о том, как после долгих колебаний он наконец-то решил от нее отказаться, то какие-то следы этих колебаний и отречения должны были проявиться в его чувствах к живой Беатриче. Между тем достаточно перечитать «Новую жизнь» с любого места, чтобы убедиться: ничего похожего там нет. Несомненно, Беатриче умерла; но Данте нигде не признаёт себя виновным в ее смерти. Не он ее покидает, а она уходит. Беатриче умирает любимой. Когда до него дошла эта страшная новость, он как раз заканчивал два прекраснейших сонета в ее честь<sup>1</sup> и, упрекая себя за то, что описывал предмет своей любви, не касаясь ее действий, начал слагать *Канцону XXVII* главы:

Так длительно любовь меня томила  
И подчиняла властности своей,  
Что как в былом я трепетал пред ней,  
Так ныне сердце сладость полонила.

Пусть гордый дух во мне она сломила,  
Пусть стали чувства робче и слабей, —  
Все ж на душе так сладостно моей,  
Что даже бледность мне чело покрыла...

Если Данте обращается здесь, под именем Беатриче, к своему священническому призванию, трудно поверить, что оно умерло, будучи отвергнуто. Между тем смерть наступила именно в этот момент, о чем сообщает нам сам Данте: «Я был еще за сочинением этой канцоны и окончил написанную выше строфу ее, когда Господь призвал Благороднейшую славить Его [*a gloriare*] под хоругвь благословенной царицы, девы Марии, чье имя было в величайшем по-

<sup>1</sup> Данте, *Новая жизнь*, XXVI. Эти сонеты: «*Tanto gentile e tanto onesta si pare*» («Столь благородна, столь скромна бывает...») и «*Vede perfettamente onne salute*» («Взирает на достойнейшее тот...»).

читании в словах блаженной Беатриче»<sup>1</sup>. Таким образом, если верить о. Мандонне, это было не просто призвание, культивируемое с величайшей страстью, но призвание, вверенное блаженной деве Марии, — но, тем не менее, в силу некоего необъяснимого богословского катаклизма, внезапно угасшее у нас на глазах.

Но это еще не последний сюрприз, приготовленный для нас сей непостижимой историей, потому что призвание, умершее в полном цвету и, как предполагается, оставленное Данте, — это призвание он любит мертвым ничуть не меньше, чем любил живым. Какие возгласы любви он обращает к нему даже по ту сторону смерти!

Poscia piangendo, sol nel mio lamento  
 Chiamo Beatrice, e dico: "Or se'tu morta!"  
 E mentre ch'io la chiamo, me conforta.

(Но только лишь в сиротстве възрыдаю  
 Пред Беатриче: «Вот тебя уж нет!»  
 Как слышу с выси ласковый ответ).

(Новая жизнь, XXXI).

Год спустя, в годовщину смерти Беатриче, Данте пишет для нее стихотворение, где его любовь утверждает себя с доселе невиданной силой<sup>2</sup>. Лишь позднее в его сердце зародится соблазн изменить Беатриче ради философии, а также совершить другую измену, о которой прямо не говорят ни «Новая жизнь», ни «Пир», но которую выдадут другие тексты, к коим нам еще предстоит обратиться. Во всяком случае, эта измена, будучи совершена уже после смерти Беатриче, ни в каком смысле не может ни отождествляться с нею, ни быть ее причиной. После периода ошибок, всю тяжесть которых мы увидим позже, Данте в конце концов оправился, его *tribulazione* (терзания) улеглись<sup>3</sup>, и «Новая жизнь» завершается клятвой верности. Чтобы отождествить Беатриче со священническим призванием Данте, нужно допустить, что призвание способно умереть, не будучи преданным, и что возможно предать его уже после его смерти.

<sup>1</sup> Данте, *Новая жизнь*, пер. А. Эфроса, с. 115. (Жильсон вносит во французский перевод Н. Cochin'a небольшие изменения).

<sup>2</sup> Данте, *Новая жизнь*, XXXIV.

<sup>3</sup> Данте, *Новая жизнь*, XXXIX и XL.

## VIII. — БЕАТРИЧЕ — СВЕТ СЛАВЫ

Умерев в качестве призвания, эта подобная Протею Беатриче тут же воскресает в новой форме — на сей раз, к нашему счастью, последней из ее метаморфоз. Вернувшись на небо, она становится *Lumen gloriae* [светом славы] блаженного видения — именно таким, как его представлял св. Фома. Примем это утверждение в качестве рабочей гипотезы и посмотрим, каким образом ее хотят обосновать.

Я уже говорил, что худшая опасность, подстерегающая историка идей, — опасность, которой не избежал ни один из нас, — это комментировать бессмыслицу. В данном случае мы оказываемся в иной ситуации: скорее следовало бы сказать, что бессмыслицы вырастают из комментария, как из общего корня. О. Мандонне цитирует, в качестве строго теологического определения «света славы», стих *Чучм.* VI, 45: «*Che lume fia tra l'vero e lo'ntelletto*» («Свет между истиной и разумением»). Даже если именно так следует определять свет славы, ничто в тексте Данте не позволяет думать, что именно его он хотел определить. Речь идет о Беатриче, но ей достаточно символизировать веру, чтобы Данте назвал ее здесь светом между истиной и разумением. Кроме того, если Беатриче обозначается здесь как свет славы, то почему в тот самый момент, когда она возвращается к своему созерцанию, возле Данте ее сменяет другой вожатый — святой Бернард Клервоский? Наконец, нам безоговорочно заявляют, что этот стих строго теологически определяет свет славы. Не будучи теологом, я могу только склонить голову перед этим утверждением, потребовав, однако, разъяснений у специалистов. Как можно отождествлять свет славы с тем светом, который помещается между (*fra*) истиной и разумением, если, по определению св. Фомы, *lumen gloriae* сияет не *между* истиной и разумением, а *в* самом разумении? Я понял мысль св. Фомы именно так: видеть Бога *по сущности* означает, что никакой свет не стоит между Богом и разумением (пусть даже для того, чтобы дать нам увидеть Бога) в этом видении, где «*ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus*» («сама сущность Бога становится интеллигибельной формой интеллекта»<sup>1</sup>). «Глаза Беатриче, — гово-

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 12, art. 5, Resp.



рят нам, — влагают в глаза Данте видение Божества»<sup>1</sup>. Может быть. Но это с очевидностью доказывает, что Беатриче — не свет славы. Так как об этом свете надлежит говорить, что он «*non est medium in quo videatur*» («не есть среда, в которой видят»<sup>2</sup>), вовсе не Беатриче, но сам Бог проливает этот свет. Если Беатриче символизирует свет славы, который помещается между Богом и интеллектом, то она, как мне кажется, символизирует нечто не существующее.

Единственное обоснование, предложенное о. Мандонне для этого поистине странного учения, заслуживает особого внимания с нашей стороны. Дело в том, что «Данте, как человек сведущий, согласует свой символизм с томистской доктриной, которая усматривает формальный, то есть видообразующий, признак блаженства в созерцании умной сущности, а не в акте любви, следующей за созерцанием, как это утверждала августинианская школа»<sup>3</sup>. Это правда, но лишь половина правды; и вполне понятно, что именно скрывает ее вторую половину от глаз о. Мандонне. В этом решающем пункте его гипотезы он сам, лично, на глазах у всех удостоверяет причину собственного заблуждения — ибо равно истинно, что мы любим только то, что знаем, и что мы знаем только то, что любим. Единственная слабость, которой здесь и всегда страдал выдающийся историк, каким был о. Мандонне, состоит в том, что он всегда любил св. Фому ради него самого и против всех других. Если бы он просто любил его ради него самого, он любил бы его больше и лучше понимал бы его, и не сделал бы той роковой ошибки, которую он совершает на наших глазах. Эта ошибка заключается в следующем: чтобы удобнее было испарить Беатриче в свет славы, ему нужно было истолковать смысл «Божественной комедии», исходя из ухода Беатриче и описывая как бы вызревание любви, рожденной от видения Бога; тогда как поэма описывает восхождение в любви, требуемое для достижения такого видения. В этом — весь секрет негативного отношения о. Мандонне к св. Бернарду. Для того, кто принимает Беатриче за свет славы, ее уход не может означать ничего другого, кроме некоего нового начала — но в то же время и завер-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 217.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 12, art. 5, ad 2m.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 218.

шения небесного паломничества Данте. Всё последующее есть то, что Бернард-свет славы заставляет делать под воздействием другого света — *после Беатриче*: любить Бога, которого она дает увидеть и которого любят потому, что она его являет. Короче говоря, св. Бернард здесь — не более чем исполнитель дел Беатриче: любовь, следующая за видением.

Однако и в «Божественной комедии», и в «Сумме теологии» дело обстоит иначе. Прекрасно быть томистом, потому что ты доминиканец; но лучше быть доминиканцем, потому что ты томист. Если именно так быть доминиканцем, то доминиканец быстро заметит, что, как и сам св. Фома, он является в то же время цистерцианцем. В самом деле: именно потому, что свет славы не помещается между Богом и интеллектом, но есть свет самой божественной сущности, возможные различия в совершенстве между разными блаженными видениями не могут иметь началом, согласно подлинному учению томизма, свет славы как таковой. Следовательно, они происходят от разной степени причастности блаженных к этому свету: причастные к нему в большей степени созерцают Бога более совершенным образом. И кто же более причастен к этому свету? *«Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est major caritas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit»* («Более причастным к свету славы будет тот, кто имеет больше любви, ибо где больше любовь, там сильнее желание, а желание некоторым образом приготовляет того, кто желает, к восприятию желаемого. Поэтому кто будет иметь больше любви, тот совершеннее узрит Бога и будет блаженнее»)<sup>1</sup>. Любой св. Бернард Клервоский без труда найдет себе место в этой формулировке. А это лишний раз доказывает, что не обязательно любить св. Фому за счет другого святого, и что святость св. Фомы не включает в себя всю совокупность святости. Это было бы абсурдом, потому что его служение и собственная форма его святости заключаются именно в том, чтобы сделать для нас понятной любую другую форму святости в ее сущности и в ее собственной, подобающей ей функции.

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars I, 12, 6, Resp.

Для того, кто это сознаёт, роль св. Бернарда в «Божественной комедии» становится понятной, а одновременно с этим предстаёт в своем истинном свете и роль Беатриче. Цель священной поэмы заключается не в чем ином, как в единении души с Богом — образе блаженного видения. Если бы Беатриче была светом славы, «Божественная комедия» завершилась бы взглядом ее глаз и улыбкой ее уст. Но Беатриче отступает, чтобы дать место человеку, которого любовь превратила в образ Христа, — Бернарду Клервоскому. С этого момента поэт не устаёт предупреждать читателя: Бернард — это «живая любовь» того, кто в мире сем, благодаря созерцанию, вкушал покой будущей жизни (*Paù XXXI*, 110–111). Имена троих сидящих на вершине Эмпирея, прямо под Иоанном Предтечей, — Франциск, Бенедикт и Августин (*Paù XXXII*, 35). Молитва Бернарда к Деве Марии воспламеняет в душе Данте *l'ardor del desiderio* [пламень желания] (*Paù XXXIII*, 48). Всё это возможно потому, что, как говорил св. Фома, «*ubi est major caritas, ibi est majus desiderium*» («Где больше любовь, там сильнее желание»). Тогда, и только тогда в священной поэме появляется свет славы; но это не свет глаз Беатриче: это прямой, ничем не опосредованный луч самого божественного света: «*Lo raggio dell'alba luce che da se è vera*» [«Высокий свет, который правда льет»] (*Paù XXXIII*, 53). Таким образом, высшее и краткое видение есть именно продолжение любви; оно погружено в «Любовь, что движет солнце и светила». Нет ничего более цистерцианского, но нет и ничего более томистского: «*qui plus habet de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit*» [«Кто имеет больше любви, тот совершеннее узрит Бога и будет блаженнее»].

Как видим, в этом пункте, от которого зависит равновесие всей «Божественной комедии», дух системы способен разрушить ее смысл. Верно, что в существенных вопросах Данте опирается на св. Фому как на самое надежное вероучительное правило. Это особенно верно, когда речь идет о природе блаженства. О. Мандонне подметил и неопровержимо доказал<sup>1</sup>, что Данте, вслед за св. Фомой, формально помещает блаженство «в акт разумения, которым постигается Бог, а не в акт воли, который всего лишь следует за разумением». В этом конкретном пункте Данте берет сторону

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 273–274.

томистской доктрины против всех прочих; но ни он, ни св. Фома никогда не говорили, что блаженство возможно без любви, его приготовляющей, сопровождающей и следующей за ним. Если к этому добавить, что в конце «Божественной комедии» описывается не блаженное видение избранного, а устремленный к единению с божеством экстаз христианского мистика, нетрудно понять, что в рамках томизма Данте сохранил также элементы цистерцианского, викторианского или францисканского происхождения. Всеохватный гений св. Фомы заранее вобрал их в себя, ибо св. Фома, непреклонный, когда речь шла о познавательной *природе* восторга или мистического экстаза, прямо заявлял, что, по крайней мере, их *причина* может иметь аффективный характер и что она действительно была таковой в случае св. Павла: «*Unde et Apostolus dixit se raptum non ad tertium coelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum*» [«Поэтому и Апостол сказал, что он был восхищен не до третьего неба, что подобает интеллекту, но даже до рая, что подобает аффекту»]<sup>1</sup>. Вот почему восхищение св. Павла происходит во внезапно вспыхнувшем свете славы — собственном свете рая. Чем настойчивее хотят привести Данте к томизму, тем необходимее понимать томизм во всей его широте. Во всяком случае, Беатриче не заблуждается на этот счет. Когда перипетии Данте подходят к концу, она не принимает себя за блаженное видение, принадлежащее кому-то другому, а навсегда возвращается к вечному источнику собственного видения:

Poi si tornò all'eterna fontana  
[И вновь—к сиянию Вечного Истока].  
(*Рай* XXXI, 93).

Однако Беатриче не оставляет Данте сиротой.

Она посылает ему Бернарда, пылающего божественной любовью, и он, Бернард, отлично знает имя той, чья святая любовь его послала: «*A che priego ed amor santo mandommi*» [«Как мне и просьба и любовь велют»] (*Рай* XXXI, 96). Перед лицом живого единства мистического знания и мистической любви можно, не забывая и не

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars III, qu. 175, art. 2, Resp.

отрицая необходимых для спасения точных различий, принять их вместе, одно в другом: эту любовь и этот свет. Можно и должно — хотя бы для того, чтобы понять Данте. Ведь, в конце концов, никогда не будет лишним повторить вместе с Микеле Барби: «Самое важное — это понять поэзию Данте»<sup>1</sup>. Но ведь об этом и идет речь! «Вот почему, — спокойно заключает о. Мандонне, — понимание названо в *Комедии* тридцать раз, а воля — только десять, как мы уже заметили выше»<sup>2</sup>. Даже если бы это было правдой, всё равно это не имело бы большого значения; но, как мы увидим позднее, это неправда.

## IX. — МИССИЯ БЕАТРИЧЕ

Притязание обрисовать облик Беатриче, более похожий на подлинную Беатриче, было бы самонадеянным, если не уточнить с самого начала, что следует понимать под истинной Беатриче. Мне кажется, это та Беатриче, которую в течение столетий бесчисленные читатели Данте сразу же узнавали и принимали, потому что они и были той публикой, для которой писал Данте. Подлинная Беатриче — это Беатриче «Новой жизни», «Пира» и «Божественной комедии». Она — создание художника: создание, о котором мы ничего не знаем и не можем знать, кроме как от самого художника, и которое нам дано постигнуть только в собственной правде произведения искусства. Образованный, обладающий достаточно развитым литературным вкусом читатель, не имеющий, однако, ни специальных знаний, ни профессиональной компетентности историка, — этот читатель, отдаваясь гению поэта, принимает Беатриче такой, какой показывает ее Данте, и нисколько не рискует ошибиться относительно смысла этого лучистого образа. Но мы неизбежно ошибемся, если попытаемся истолковать произведение искусства, исходя

---

<sup>1</sup> M. Barbi, *Nuovi problemi della critica dantesca*, dans *Studi Danteschi*, vol. XXIII, 1938-XVII, p. 5. Будет полезным прочитать страницы 5–7, чьи мудрые предостережения никогда не следует забывать, особенно историкам идей, которые занимаются творчеством Данте.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 275.

из чего-то другого, нежели оно само, и поддадимся соблазну пролить на него иной свет, нежели его собственный. Вспомогательные литературоведческие и искусствоведческие науки скорее вредят, чем приносят пользу, как только выходят за рамки своего назначения: содействовать наслаждению. Живописать Беатриче согласно ее природе — значит живописать ее такой, какой Данте захотел ее представить, ибо другой природы у нее нет. Именно это мы хотели бы сделать, памятуя о том, что принцип понятности образа Беатриче, этого создания поэта, может быть найден только в его поэтическом значении, составляющем основание его бытия.

Таким образом, следует прежде всего тщательно исключить всё то, что можно было бы назвать инфра-Беатриче. Они множатся в трудах эрудитов, но встречаются также в комментариях художников: некоторые хвалятся тем, что презирают эрудитов, чьими трудами, однако, пользуются, как и все. Примером может служить книга Джованни Папини: в ней много очень верных интуиций, но автор хвалится тем, что допрашивает Беатриче о ее чувствах к Данте и получает от нее ответы. Жалела ли она Данте? Понимала ли его? «Я говорю, — заявляет Дж. Папини, — о живой, реальной Беатриче, о Беатриче из плоти и костей, одетой в белое или в красное, о законной дочери Фолько Портинари и Чилии Капонсакки, второй жене Симоне деи Барди». Короче говоря, речь идет не о Беатриче, преображенной в символ, а о Беатриче-флорентийке, «девушке и женщине, родившейся в 1266 г. и умершей в июне 1290 г.»; о Беатриче «природной, земной и видимой, которая существовала бы, даже если бы Данте ее не любил, даже если бы он ее не воспел», даже если бы не заставил ее играть роль своего рода заместительницы Девы Марии<sup>1</sup>.

Что существовала женщина, которую любил Данте и которая носила имя Беатриче, и что эта женщина была Биче Портинари, вполне возможно и даже вероятно, как бы ни были недовольны этим сторонники о. Мандонне.

Если не заявлять заранее по причинам абстрактного свойства и в силу некоей предвзятой экзегетической системы, что Беатриче может быть только чистым символом, ни один историк не отбросит,

<sup>1</sup> G. Papini, *Dante vivant*, trad. fr. J. Bertrand, Paris, Grasset, 1934; ch. IX, pp. 51–52.

как совершенно незначимое, свидетельство Боккаччо, которое тот приводит в «Жизни Данте». Правда, это — запоздалое свидетельство человека слишком молодого, чтобы лично быть знакомым с Данте, и свидетельство художника, чье повествование обладает тем же очарованием, но и той же степенью документальной ценности, что и аллегории Боттичелли. Однако имена, даты, места, упоминаемые Боккаччо, совпадают с названными в текстах Данте, и если мы отвергаем этого свидетеля как слишком далеко отстоящего от излагаемых им событий — его, флорентийца XIV в., — то что сказать о нас самих? Можно не сомневаться, что, если бы Боккаччо отрицал реальное существование Беатриче, защитники противоположного мнения просто погребли бы нас под множеством свидетельств. Как бы то ни было, текст Боккаччо создает весьма серьезную презумпцию — не в пользу анекдотических деталей, несомненно, порожденных его воображением, но в пользу отождествления Беатриче с Биче Портинари<sup>1</sup>.

Проблема не в этом, а в том, действительно ли — даже для интерпретатора Данте, признающего правильность такого отождествления — Биче Портинари есть подлинная Беатриче. Я думаю, что нет, и что это «нет» следует отстаивать до последнего против любых противоположных доводов — прошлых, настоящих и будущих. Речь идет об объекте литературоведческого исследования, который, как в любой области истории искусства, остается и должен оставаться не чем иным, как объектом, воспринятым публикой, которой художник адресует свое произведение. Из всех известных способов подмены этого объекта другим самый опасный состоит в том, чтобы дублировать художественные персонажи реальными личностями, словно мир искусства не управляется собственными законами, настолько отличными от законов природы, что эти два разряда законов нельзя считать приложимыми к одному и тому же разряду фактов. Биче Портинари или любая другая реальная женщина, которой кому-нибудь захочется ее заменить, вполне мог-

---

<sup>1</sup> Текст Боккаччо переведен в издании Pierre-Gauthiez, *Dante, essai sur sa vie d'après l'œuvre et les documents*, Paris, H. Laurens, 1908, pp. 23–25. — Текст оригинала см. Boccaccio, *Della origine, vita, costumi e studii di Dante Alighieri di Firenze e delle opere composite da lui*, cap. 5; в сборнике G.L. Passerini, *Le vite di Dante*, pp. 18–20.

ла быть женщиной, которую любил Данте. Тем не менее, остается правдой, что Беатриче родилась от гения Данте, а не от брака Фолько Портинари и Чилии Капонсакки. Только в силу рокового смешения пытаются делать заключения от одной Беатриче к другой, словно речь идет об одном и том же лице. Биче Портинари — исторический персонаж, чья тень смиренно сопровождает вечно живую Беатриче, рожденную Данте и никем другим. Об этой тени история не знает почти ничего, а если что-то и говорит о ней, то лишь потому, что Данте обогатил природу этой реальностью *par excellence*, каковой является его Беатриче как художественный образ. Но даже если бы история была в состоянии рассказать нам о Биче Портинари всё, это нисколько не прояснило бы рождения Беатриче. Так что историки в данном случае безоружны. Нет таких могил, которых они не осквернили бы, таких тайников, которых они не взломали бы, чтобы вырвать у мертвых их тайны; нет таких радостей и горестей, которых они не проституировали бы публично ради своего интереса. Слава Богу, у Биче Портинари нет своей истории; но если бы она у нее была, это была бы история маленькой флорентийки, которая однажды повстречалась Данте, стала второй женой Симоне деи Барди и умерла в июне 1290 г. Если бы Биче Портинари оставила нам свои письма, воспоминания или интимный дневник, мы смогли бы написать ее историю. Если бы Данте оставил нам свой «*Secretum*»\*, как это сделал Петрарка, мы могли бы угадать за фасадом «Новой жизни» некие реальные события, им опозитивированные. Но на самом деле ничего этого у нас нет. Мы даже не знаем, было ли у Данте что писать в «*Secretum*»: ничто не позволяет предположить, что его отношения с Беатриче были сложнее, чем он об этом говорит. Правда, некая Биче Портинари существовала бы, даже если бы Данте ее не воспел; но именно поэтому — даже если бы нам было что писать о ней — ее история не была бы историей Беатриче. Так что интерпретатор Данте не должен заниматься ею.

Этим инфра-Беатриче противостоят ультра-Беатриче, которые тоже настоятельно требуют нашего внимания. Такого рода теории уже не сводят художественный образ к историческому лицу, а преобразуют Беатриче в чистые символы, словно ее художественная

---

\* *Моя тайна*: книга-исповедь Петрарки — Прим. пер.



миссия не предполагает по самой своей сути, что Беатриче предстает в качестве реальности. Всё, что нам известно об этой истории, нам известно от Данте; и то, что он рассказывает нам, есть история любви. Прошу прощения за ссылки на банальные очевидности, но приходится это делать, так как очень многие об этих банальностях забывают. Если *x*, именуемый Беатриче, есть священническое призвание, активный интеллект, император или иоахимитский спиритуализм, то кажется неправдоподобным, что поэт мог найти те интонации, какие нашел Данте, дабы воспеть внушенную подобными предметами страсть. Как бы то ни было, остается фактом, что Данте говорит о своей любви к женщине и о том, что в любви к этой женщине он обрел источник своих песен. Тот факт, что слова поэта согласуются с элементарным здравым смыслом, еще не является достаточной причиной для того, чтобы их отбросить. Единственная Беатриче, известная интерпретатору Данте, — это Беатриче, живущая в его сочинениях, и только там мы должны ее искать.

Таким образом, зная Беатриче как она есть означает верить в то, во что Данте хотел заставить нас поверить, и думать о ней так, как он хотел заставить нас о ней думать. А он, очевидно, хотел, чтобы мы думали о ней как о реальном человеке, как о женщине, которую он встретил и полюбил, потерял во плоти и вновь обрел в духе. Когда Данте хочет говорить о благодати, он пишет *grazia*; когда он имеет в виду веру, то говорит *fede*; а когда при случае желает опозитизировать какую-либо абстракцию, как это было с *Donna Gentile*, то предупреждает нас, что речь идет о вымышленном персонаже: он дает ему характеристику, но не имя. Всех остальных, напротив, Данте называет по имени, и не только трех дам, к которым пытались свести сонм женщин из его священной драмы, но и множество других, хотя о них не говорят: это Мария, Анна, Лючия, Франческа да Римини, все женские персонажи, исторические и легендарные, которые населяют произведения Данте и сохранили свои имена. Единственными исключениями из этого правила стали бы Мательда из Земного Рая, если бы удалось доказать, что за этим персонажем не стоит никакого реального лица, и Беатриче, если бы удалось доказать, что она не более чем символ. Называя ее по имени рядом с другими двумя дамами, которые по имени не названы и из которых по крайней мере одна описана как чистый символ, Данте обраща-

ется с Беатриче точно так же, как со всеми женскими персонажами своей комедии, чья историческая реальность не вызывает сомнений. Считать Беатриче реальной женщиной означает понять ее так, как этого желал бы сам Данте, и пойти навстречу его намерению.

К тому же есть и другие признаки. Можно, конечно, вкладывать несколько символических смыслов в один образ, но не все. Было бы слишком наивной уловкой поместить Беатриче между двумя анонимными дамами, чтобы растворить ее в их ирреальности. Беатриче никогда не прогуливалась в обществе этих символов; они появились только после ее смерти. Когда она шла навстречу Данте вместе с монной Ванной, это была Джованна, возлюбленная Гвидо Кавальканти:

И монну Ванну с монной Биче я  
 Узрел идущими в сии края —  
 За чудом дивным чудо без примера.  
 (Новая жизнь, XXIV).

Значит, эта Ванна, прозванная Весной, тоже была символом? Между тем она кажется той же самой Ванной, которая вновь встречается в сонете к Гвидо, на сей раз в компании общего друга Лапо, монны Ладжи, дамы этого флорентийского стихоплета, и знаменитой «Дамы № 30», которая уже никоим образом не может быть Беатриче<sup>1</sup>. Реальные дамы начинаются вовсе не с «Божественной комедии»: уже в «Новой жизни» Беатриче окружена ими и предстает как одна из них. Но главное в том, что даже после «Новой жизни» преображенная Беатриче всегда будет помнить о том, что она была женщиной. Блаженная душа из *Рая* не забыла своего тела, и в этом заключена замечательная теология; она даже не забыла о том, что была красивой, и в этом — замечательная психология; и она говорит об этом совершенно просто, потому что это правда, — как Данте говорит совершенно просто, что его место — рядом с Гомером, потому что это правда: «Природа и искусство не дарили / тебе вовек прекраснее услад, / чем облик мой, распавшийся в могиле» (*Чист.* XXXI, 49–51). Довольно странно, что после всех поисков тайного

<sup>1</sup> Сонет «*Guido, i'vorrei che tu e Lapo ed io...*», ed. cit., *Rime amorose*, XV, p. 153.

смысла в самых незначительных словах дантовского текста подобные заявления были просто и абсолютно проигнорированы. Если Беатриче была всего лишь символом, то таким символом, чье тело после смерти положили в землю, где оно пребывало в ожидании будущего прославления, пока Данте писал свои строки. Несомненно, мы лишь уступим самым настойчивым подсказкам самого Данте, если увидим в Беатриче человека, состоящего, как и мы, из души и тела, душа которого на небе, а тело в земле и который, будучи поистине умершим, поистине жил.

Однако отсюда вовсе не следует, что Беатриче, будучи реальной женщиной, ничего не представляет, не означает, не символизирует в произведении Данте, кроме самой себя. Чтобы не заблудиться, у нас нет другого средства, кроме того, чтобы и здесь следовать указаниям поэта. Если решиться на это, над всеми нашими поисками будет, видимо, доминировать следующий факт: *среди произведений Данте в их окончательной форме, в какой поэт завещал их нам, нет ни одного, где образ Беатриче не был бы нагружен религиозной символикой*. Это замечание важно лишь в отношении «Новой жизни», но для нее важность его капитальна. Проблема композиции этого сочинения составляет одну из насущных проблем истории литературы. По данному вопросу велось много споров, но я не компетентен в них вступать. Единственный факт, который нам нужно запомнить, не вызывает сомнений, поскольку очевиден при самом поверхностном знакомстве с текстом: последовательность прозаических и поэтических фрагментов, составляющих «Новую жизнь», образована двумя рядами текстов, датируемых разными эпохами. Как совершенно справедливо заметил А. Кошен, Данте «сочинил повествование в прозе лишь для того, чтобы задним числом свети воедино уже существовавшие стихотворения»<sup>1</sup>. Собираясь осуществить свой замысел, Данте должен был отобрать в «Собрании канцон» те, которые были написаны для Беатриче или которые он считал возможным связать с нею и ввести в ее жизнеописание. Вполне вероятно, что тогда же он сочинил заново некоторые стихотворения, пусть даже в комментарии они представлены как произведения более раннего времени. Прекраснейшая из канцон:

---

<sup>1</sup> H. Cochin, *Dante Alighieri, Vita Nova*, Introduction, p. VI.

«О донны, вам, что смысл любви познали»<sup>1</sup>, которую Данте относит к периоду ранее смерти Беатриче, настолько явно предвосхищает ее смерть, последующее преображение и искупительную миссию любимой женщины, что нельзя не задаться вопросом, не была ли эта канцона написана задним числом, как и сопровождающий ее комментарий. К несчастью, мы ничего не знаем об этом, и самые скрупулезные литературоведческие диссертации, посвященные данной проблеме, всегда будут не более чем учеными размышлениями над нашими сомнениями. В «Новой жизни» в том виде, в каком мы ее знаем, — а все прочие остаются чисто гипотетическими, — Беатриче уже мертва, и Данте уже говорит здесь о *mirabile visione* (чудесном видении), которое побудило его прославить Беатриче достойным ее способом, как если бы с этого момента он начал вынашивать некий обширный замысел. Короче говоря, с того момента, как мы знакомимся с Беатриче, она предстает перед нами как некое чудо природы и благодати; она любит число девять, и жизнь ее, как и она сама, выглядит подчиненной закону этого священного символа. Уже прославленная как святая в «Новой жизни», Беатриче остается таковой в «Пире», а в «Божественной комедии» слава ее достигает вершины. Если исключить канцоны, которые не были использованы Данте, но могут быть отнесены к Беатриче, и те стихотворения из «Новой жизни», которые наверняка были написаны раньше комментария — хотя наши догадки в этих вопросах редко приближаются к уверенности, — у нас не окажется абсолютно ничего, что могло бы послужить основанием для разговора о другой Беатриче, нежели эта.

Ничего — кроме того, что, если верить Данте, Беатриче существовала. Это немного, но этот единственный факт позволяет нам сделать выводы чрезвычайной важности, и в первую очередь тот вывод, что, прежде чем стать для Данте небесной святой, Беатриче была для него земной женщиной. Эту небесную Беатриче он любил как женщину, которую любил. Точнее говоря, Данте любил Беатриче прежде всего так, как куртуазный поэт его времени любил даму своего времени. Некоторые интерпретаторы Данте не в силах этого признать. Они не могут себе представить, чтобы человек, будучи в

---

<sup>1</sup> *Vita Nuova*, XIX, ed. H. Cochin, pp. 68–73.

здравом уме, мог сказать о некоем человеческом существе то, что Данте сказал о Беатриче. Несомненно, они не в силах себе представить, чем была куртуазная любовь и какую роль играло в Средние века это сентиментальное чувство, столь чуждое нам. И, тем не менее, оно существовало. Известно, что его творцами и выразителями стали провансальские трубадуры, за которыми вскоре последовали северные труверы; и что сам Данте, у которого трубадур Арнаут Даниэль говорит в *Чист.* XXVI, 140–147 по-провансальски, вначале, в III главе «Новой жизни», причислял себя к «trovatori» [трубадурам] своего времени. О куртуазной любви много писали, но те, кто говорит о ней, ничего в ней не понимают. Более того, одни не понимают того, что говорят о ней другие — может быть, потому, что сам предмет слишком текуч, чтобы дать заключить себя в дефиниции, а может быть, и потому, что речь всякий раз идет о разных предметах.

К счастью, мы избавлены от обязанности толковать куртуазную любовь в целом. Нас интересует лишь форма, которую она приняла у Данте, и только эту ее форму мы попытаемся проанализировать. При этом мы не будем стараться вычленить из ее существенных характеристик те, которые могут быть общими у нее с другими формами этого чувства. Так что сравнения, к которым мы будем прибегать по ходу нашего анализа, преследуют единственную цель: прояснить некоторые черты куртуазной любви, как она выразилась у Данте; мы никоим образом не притязаем на то, чтобы дать определение какой-либо иной ее форме.

Наиболее общая и, как мне кажется, наиболее поразительная из этих черт заключается в том, что можно было бы назвать самовластностью этого чувства в жизни Данте. В определенном смысле оно пронизывает всё творчество поэта. Его любовь к Беатриче в большей или меньшей степени окрасила все его прочие чувства, за исключением, быть может, единственного, сравнимого с этим по глубине, напряженности и продолжительности: его политической страсти. Так что мы вовсе не хотим сказать, будто жизнь Данте была отделена от его любви к Беатриче: такое утверждение было бы откровенным абсурдом. Скорее эта любовь образует в жизни Данте своего рода полный и самодостаточный эмоциональный порядок, который содержит в себе все элементы, необходимые не только для его существования, но и для его обоснования.

Часто замечали — порой иронизируя, — сколь скудна материальная история этой любви. Чтобы зажечь в сердце Данте всепожирающее пламя, Беатриче достаточно было просто повстречаться ему, когда ему исполнилось девять лет. О том, что последовало за этой встречей, мы знаем только то, что с этого мгновения Данте неоднократно пытался вновь увидеть Беатриче; что спустя девять лет он встретил ее вновь, и она, обратив очи в ту сторону, где он стоял «*molto pauroso*» [«весьма оробев»], учтиво приветствовала его; что Беатриче, которая, видимо, приветствовала его и в дальнейшем, однажды отказала ему в поклоне, «*temendo ne fosse noiosa*» («боясь стать причиной скуки»); что однажды Данте увидел ее в собрании многих дам, чего оказалось достаточно, чтобы вызвать «новое преобразование»; и, наконец, что Беатриче, потеряв отца, сама умерла<sup>1</sup>. Этим исчерпывается для нас та роль, которую она сыграла в жизни Данте на протяжении его земного бытия; да и можно ли сказать, что она в самом деле ее сыграла? Она ни разу не разговаривала с ним, и единственная фраза, произнесенная ею в адрес Данте, представляет собой классический ответ женщины, уставшей от воздыхателя, поджидающего ее на каждом углу: она хочет оставаться вежливой, но вежливость прекращается в тот самый миг, когда, будучи принята за нечто другое, она рискует стать причиной осложнений. Когда говорят о любви Данте и Беатриче, словно забывают, что в этой истории был только кавалер — Данте.

А может быть, следовало бы сказать, что он и вовсе не был кавалером. Он не только ничего не получил от Беатриче, кроме адресованных ему поклонов при встрече, но ничего и не просил; более того, ни на что, кажется, не надеялся и ничего не желал. Да и мог ли он выдержать нечто большее, коль скоро однажды лишился чувств от одного ее присутствия? Но Данте сам хотел, чтобы мы здесь не обманывались, и для того, чтобы в точности прояснить природу этого чувства, он вкладывает в уста подруги Беатриче обращенный к нему вопрос о смысле его поведения: «Из-за чего любишь ты эту свою Донну, если ты не в силах вынести ее присутствия? Поведай нам об этом, ибо, несомненно, цель подобной любви должна быть весьма необычной». При этом взоры всех дам, подсмеивавшихся

<sup>1</sup> Данте, *op. cit.*, II, III, X, XII, XIV, XXVIII.

над Данте, устремились на него в ожидании ответа. Он смиренно ответил им, что до сих целью его любви был поклон Беатриче, но после того как ему отказали в поклоне, у него осталась еще одна цель, которой его уже нельзя лишить: прославление Беатриче<sup>1</sup>. Вот та «весьма необычная» и единственная цель, которую даже при жизни Беатриче преследовала любовь Данте. Я согласен, что это выглядит странно. Однако после того, как подруги услышали ответ Данте, они перестали смеяться — и, как мы увидим позже, были правы.

С этого момента наше внимание настойчиво привлекает к себе один факт, позволяющий понять самовластность этой любви в жизни Данте. Это была, несомненно, любовь мужчины к женщине: ни Данте, ни Беатриче не были бесплотными духами; более того, это любовь глубоко телесная, ибо она сопровождается физическими переживаниями небывалой силы; но это такая телесная любовь, цель которой не является телесной и которая устремлена не столько к возлюбленной, сколько к вдохновляемому ею действию. Короче говоря, это любовь поэта к женщине, чье присутствие высвобождает его гений и пробуждает его песнь. Мы не станем углубляться здесь в лабиринты психологии гения: те, у кого нет гениальности, ничего не могут об этом сказать; а те, у кого она есть, обычно заняты другим делом, нежели разговорами о ней<sup>2</sup>. Однако мы не выйдем за пределы элементарного наблюдения, если скажем, что существуют художники, чье вдохновение нуждается в стимулах подобного рода, и что лирические поэты, как правило, принадлежат к этой категории. Среди этих поэтов некоторые, если могут, не колеблясь приносят в жертву мужским наслаждениям высшие интересы искусства: следуя за плотским влечением, к чему побуждает их природная склонность, они достаточно быстро опустошают его от всякого стимулирующего воздействия. Другие, подчас более великие, живут только для своего искусства. Ему они жертвуют всем, даже мужскими наслаждениями, предпочитая найти им лучшее приме-

---

<sup>1</sup> Данте, *Новая жизнь*, XVIII.

<sup>2</sup> Некоторые крупные художники, однако, говорили об этом, особенно в Новое время. Некоторые замечания по этому поводу см. в Пояснении I: *Поэты и их музы*.

нение, нежели истощить их действенность, уступив им. Они тщательно накапливают свои самые напряженные переживания, сдерживают их, увеличивая тем самым их силу и глубину, замечательно искусно продлевают их, умножая их действенность. Можно ли выразить, до какой степени способен довести эту требовательность творческий инстинкт, буквальными жертвами которого оказываются некоторые люди искусства? Если бы Рихард Вагнер и Матильда Везендонк утолили свою страсть, это означало бы, что в жизни Вагнера стало одним приключением больше, а в его творчестве — «Тристаном» меньше. И это не просто предположение. Очень может быть, что Вагнер-музыкант воздвиг между Вагнером-мужиной и его желанием то препятствие, которое было необходимо для рождения «Тристана». То, что Беатриче, эта реальная женщина, была для Данте-поэта неистощимым источником глубоких и вдохновляющих чувств, что она обладала уникальной привилегией, которой часто удивляются даже обладающие ею и которая подчас их сокрушает, — привилегией рождать в поэте мощную волну лирического вдохновения, — это сам Данте повторяет в каждой главе и почти на каждой странице «Новой жизни». О том, что *целью* его любви к Беатриче было ее воспевание, он сказал по крайней мере однажды, но этого единственного раза довольно. В чем же твое блаженство? — спрашивают его подруги Беатриче. И Данте отвечает: *«In quelle parole che lodano la donna mia»* [«В тех словах, что славят мою Донну»]. Вот цель любви, *«che non mi pote venir meno»* [«которой меня уже нельзя лишить»]. То, чего Данте нельзя лишить, — это сам лиризм, которым наполняет его одно только лицезрение Беатриче. Чтобы дать Данте то, чего он ожидал от нее, Беатриче достаточно было просто существовать.

Отсюда нетрудно понять, что эти две жизни, столь различные между собой, тем не менее, были соединены глубинной связью. Во всяком случае, они были соединены в жизни Данте-поэта, то есть в той его жизни творца, чья длительность ни смыслом, ни ритмом не совпадала с его жизнью мужчины. Вот почему семейная жизнь Данте протекала на уровне, абсолютно внешнем по отношению к уровню его творчества. Двум женщинам в своей жизни Данте обязан: одной — вдохновением, давшим начало его прекраснейшим творениям; это Беатриче, из-за которой и для которой Данте стал



поэтом; другой — тем, что на какое-то время он познал жизнь вокруг семейного очага, любовь мужа к жене и отца к детям. Эти два уровня не соприкасаются никогда: образ Беатриче настолько же абсолютно отсутствует в семейной жизни Данте, насколько абсолютно образ его жены отсутствует в «Божественной комедии». Джемма Донати, на которой Данте женился около 1295 г., спустя пять лет после смерти Беатриче, долго ждала его — по крайней мере, если верить тому, что Данте и Джемма были обручены своими родителями в 1276 г. Но в дальнейшем мы увидим, что у Данте были и другие настоятельные причины для женитьбы.

Куртуазная любовь Данте к Беатриче — это не только любовь поэта к своей вдохновительнице, но и любовь мужчины к женщине, чье душевное благородство столь высоко, что, если бы любящий ее совершил низость, он тем самым предал бы ее и сделался бы недостойным любить ее. Классическая для куртуазной литературы тема Дамы как источника «достоинства» и добродетели входит здесь в анализ чувств Данте не как избитая литературная тема, которую поднимают в очередной раз, чтобы еще более расцветить ее словами, но как выражение реальности, живущей в сердце самого Данте. Быть может, самый оригинальный вклад Данте в историю куртуазной любви заключается в том, что он пережил ее с такой небывалой напряженностью.

В самом деле, по некоторым признакам можно предположить, что смерть Беатриче в 1290 г. стала для Данте причиной глубокого нравственного кризиса, из которого он выходил с большим трудом. В самой «Новой жизни» следов этого кризиса почти нет, и если бы в нашем распоряжении был один только этот документ, ничто не позволило бы догадаться о его тяжести<sup>1</sup>. В самом деле, Данте го-

---

<sup>1</sup> Я вообще не нахожу в «Новой жизни» признаков, которые можно было бы с уверенностью истолковать как намек на какое-либо нравственное падение, вызванное смертью Беатриче. Эпизод с *donna gentile* сам Данте прямо связал в «Пире» с философией (см. ниже, глава II). Я знаю, что многие авторитетные исследователи оспаривают это утверждение; но, во всяком случае, противоположное мнение нельзя считать несомненным. Я также не считаю, что следует понимать как свидетельство моральной деградации знаменитый сонет Гвидо Кавальканти, обращенный к другу: «*L'vegno il giorno a te 'nfinite volte*» [«Тебя не раз я в мыслях посещал...»] (Dante, *Il Canzoniere*, в *Tutte le opere*, op. cit., p. 175;

ворит, что примерно через год после смерти Беатриче он начал испытывать влечение к некоей другой даме и вскоре стал находить удовольствие в ее лицезрении. Однако он мужественно преодолел соблазн, после чего обрел поддержку в победоносном возвращении воспоминания о Беатриче и вновь обратился, исполненный стыда и угрызений совести, к культуре своей любви<sup>1</sup>. Наконец, вскоре является *mirabile visione* [чудесное видение], которое, видимо, послужило зачатком «Божественной комедии», и на этом история заканчивается. Из нее нельзя не увидеть, что Данте сурово упрекал себя за то, что в течение некоторого времени пытался в мыслях заменить Беатриче другой Дамой.

Когда же мы обращаемся к другими произведениям, многое, напротив, наводит на мысль, что «Новая жизнь» не говорит всего. Несомненно, для Данте час исповеди еще не настал, но если прочесть сюиту из шести сонетов, которыми обменялись Данте и Форе́зе Донати, всякая исповедь становится излишней. Обвинения Форе́зе против Данте ничего не значат: они не должны нас смущать, особенно в стране, где даже оскорбление было искусством, правила которого обязывали к своего рода благородному величию. Гораздо более смущает нас в этом обмене сонетами та роль, которую играет в нем сам Данте: не то, что ему говорят, и даже не то, что он го-

---

русский перевод см. в изд. *Книга песен. Из европейской лирики XIII-XVI вв.*, Московский рабочий, 1986 г.). Я не только не думаю, вслед за G. Appel, *Das Sonett Guido Cavalcantis..*, in: *Mélange Wahlund*, Macon, Protat Frères, 1896, что в этом сонете Гвидо от начала и до конца говорит от имени Беатриче, но также не считаю, что Гвидо здесь порицает в своем друге нравственную неразборчивость. Скорее сонет в целом наводит на мысль, что Гвидо упрекает Данте за пренебрежение к своему таланту, за то, что он позволяет дремать собственному гению и проводит время с докучными людьми, к которым раньше не питал ничего, кроме презрения. Гипотеза за гипотезу: я бы предположил, что Кавальканти не понравилось, что Данте, вместо того чтобы продолжать писать, общается с этими докучными клириками и философами: неприязнь человека искусства, испытываемая к педантам. В любом случае выражение *anima invilita* [впавшая в низость душа] означает здесь нравственную деградацию не более, чем обычно означает ее в сочинениях самого Данте. См., например, *Vita Nuova XXXV*, и Fr. Torraca, *La "vile vita" di Dante*, in: *Nuovi sstudi danteschi: nel VI centenario della morte di Dante*, Napoli, P. Federico e G. Ardia, 1921, pp. 40–48.

<sup>1</sup> *Новая жизнь*, XXXIX.

ворит, но сам факт, что это говорит он. Пусть нам твердят, что, в конце концов, Данте был просто человеком, как все прочие люди, и острым на язык флорентийцем, как все флорентийцы, — факт остается фактом: публичные оскорбления Данте в адрес матери Форезе<sup>1</sup> намного превышают ту меру язвительности и остроты, которую допускало флорентийское красноречие. Сонеты Данте и Форезе Донати — это обмен грубыми оскорблениями, в котором Данте был зачинщиком и тон которого слишком безошибочно выдает двух гуляк из таверны. Можно ли после этого сомневаться, что перед нами одна из словесных перепалок, обычных между собутыльниками? О том, что это так, свидетельствует сама «Божественная комедия». В *Чист.* XXIII, 115–117 Данте отвечает на вопрос умершего Форезе, которого он предусмотрительно помещает не далее Чистилища, и начинает со следующих слов:

...Если ты окинешь взглядом,  
Как ты со мной и я с тобой живал,  
Воспомянуье будет горьким ядом.

Как же они живали друг с другом? Францисканец Серравалле разъясняет нам это на латыни, которую лучше оставить без перевода: «*Nam ipsi fuerunt socii in rebus aliquibus lascivis, quas fecerunt invicem et insimul\**».<sup>2</sup> Может быть, почтенный минорит ошибается или клеветает? Как это узнать? Для этого довольно текста «Божественной

<sup>1</sup> Dante, *Il Canzoniere*, in: *Corrispondenze in versi*, op. cit., pp. 173–174; русск. пер. op. cit., с. 31). Толкование этих текстов представляет чрезвычайные трудности даже для специалистов; см. Fr. Тоггаса, *La tenzone di Dante con Forese*, in: *Nuovi studi danteschi nel VI centenario della morte di Dante*, Napoli, P. Federico e G. Ardia, 1921, pp. 1–40. Однако нет нужды проникать в детали, чтобы понять общий тон; третий сонет Данте к Форезе в этом смысле более чем прозрачен.

\* Рискнем перевести: «...ибо они оба участвовали в неких сладострастных вещах, которые творили друг с другом и одновременно» — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> *Минималистская* интерпретация этого места содержится в комментарии: Dante, *Le Divina Commedia*, de Scartazzini revu par Vandelli, U. Hoeppli, 1920, ad loc. (*Purg.* XXIII, 116): «*Qual fosti meco*, etc.: какую жизнь ты вел со мной, а я с тобой. Что намек касается не отношений Данте и Форезе, их неизменной взаимной связи, а скорее той греховной жизни, которую они вели совместно, доказывает стих 118: *Di quella vita*, etc. И в самом деле, ссора между Данте и Форезе служит доказательством этой порочной жизни».

комедии». Даже если не доходить в интерпретации слов Данте до крайности, к которой они, надо признать, подают повод, они все равно не подразумевают, что отношения между двумя друзьями были добропорядочными. Некоторые историки отказываются в это верить; другие, мужественные и чистокровные мачо, считают первых за простаков и потешаются над Данте, его трудом и нами. Все они предают Данте. Ибо правда в том, что поэт это сделал; но правда и в том, что он этого устыдился. Так поверим, что он это сделал, и испытаем от этого боль вместе с ним.

Кроме того, для понимания Данте чрезвычайно важно продолжение этого места. Поэтому следует прочитать его, ничего не добавляя и ничего не опуская:

От жизни той меня мой вождь воззвал,  
На днях, когда над нами округленной  
Была (и я на солнце указал)

Сестра того. Меня он в тьме бездонной  
Провел среди истых мертвых, и за ним  
Я движусь, истой плотью облеченный.

Так я поднялся, им руководим,  
Всю эту гору огибая кружно,  
Где правят тех, кто в мире был кривым.

Он говорит, что мы дойдем содружно  
До высоты, где Беатриче ждет;  
А там ему меня покинуть нужно.

Так говорит Вергилий, этот вот  
(Я указал).

(Чист. XXIII, 118–131).

Таким образом, эта разгульная жизнь с Форезе (*di quella vita*) оказывается именно той точкой, с которой начинается «Божественная комедия». Перечитаем первые три стиха священной поэмы:

Земную жизнь пройдя до половины,  
Я очутился в сумрачном лесу,  
Утратив правый путь во тьме долины.

За этим символом леса пытались отыскать множество вещей: невежество, философию, политическую анархию во Флоренции, ссылку Данте и многое другое<sup>1</sup>. Почему бы не прислушаться к самому Данте? Ведь он говорит нам, что означает лес. Данте не помнит, как он очутился в этом лесу, где живет демон полудня, — не помнит, хотя лес был залит солнечным светом. «Спаси нас Господь, — говорит другой великий поэт, — от первого греха, который совершается случайно». Данте всегда с ужасом вспоминает это место, настолько горькое, что даже смерть не горше. Там он в страхе провел ночь, а когда солнце осветило склоны высокого холма, и Данте направился к нему, чтобы взойти на вершину, перед ним выросли три зверя: пантера (или рысь, *lonza*), лев и волчица. В этот миг опасности появляется Вергилий, которого Беатриче, желая спасти своего друга, послала ему на помощь. Мой друг, *amico mio*, говорит она, и уточняет: «Я Беатриче, та, кто шлет тебя: *Io son Beatrice che ti faccio andare*» (*Ад II*, 70).

Чтобы понять, что произошло, остается лишь объединить эти два текста, как нам это велит сам Данте. Поскольку сумрачный лес пороков — это именно его разгульная жизнь с Форезе, мы слышим из уст самого поэта, что Беатриче вырвала его из этой жизни, и вырвала с помощью Вергилия. Говоря так, мы не добавляем абсолютно ничего к тому, что уже содержится в текстах. Напротив, если мы спросим, каким образом Беатриче спасла Данте с помощью Вергилия, на этот вопрос нельзя будет ответить, не добавляя к текстам нечто, о чем они прямо не говорят. В таком случае нужно не просто представить как догадку то, что ничем другим и не является, но необходимо к тому же искать самое простое истолкование из всех возможных, чтобы свести догадки к минимуму.

Чтобы выполнить это требование, нужно выбрать самую простую гипотезу, которая учитывала бы все следующие факты: Беатриче освободила Данте от разгульной жизни; для этого она при-

---

<sup>1</sup> Тот факт, что *selva oscura* символизирует не первородный грех, как считают некоторые интерпретаторы (Л. Пьетробано, Л. Валли), а грех актуальный, в свете приведенного текста мне кажется совершенно очевидным. Другие аргументы в пользу этого утверждения приводит Микеле Барби (M. Barbi, *Nuovi problemi della critica dantesca*, in: *Studi Danteschi*, vol. XXIII, 1938–XVII, pp. 26–28).

бегла к *parola ornata* [украшенному слову] Вергилия (*Ад* II, 67); Данте не удивляется этому, ибо Вергилий — его учитель, поэт *par excellence* (*Ад* I, 85), сочинения которого он давно любит и долго изучал, и теперь настал момент, когда ему за это воздалось (*Ад* I, 83: «Уважь любовь и труд неутомимый...»); Вергилий приступает к своей миссии, вновь начиная ради Данте «схождение в Аид», которое он некогда предпринял ради Энея. Таковы, очевидно, исходные данные задачи. С другой стороны, мы знаем, поскольку сам Данте говорил об этом в «Новой жизни», что ему было чудесное видение, побудившее его не говорить более о Беатриче, пока он не будет в состоянии говорить о ней достойным ее образом: пока он не сможет «сказать о ней то, что никогда еще не говорилось ни об одной». Нам говорят, что эти слова из последней главы «Новой жизни» — позднейшее добавление поэта к своему сочинению. Вполне возможно, но это ничего не меняет в том факте, что Данте эти слова написал. Более того, благодаря «Пиру», II, 7 мы кое-что знаем о содержании этого видения и о том воздействии, которое оно оказало на поэта: «Иначе говоря, я, мысля, созерцал царство блаженных. Я называю конечную причину, почему я возносился горé, когда говорю: «Внимало сердце, радостью дыша, / Как дама в царстве света прославлялась», — чтобы дать понять, что ее благодатное явление убеждало и убеждает меня в том, что она на небе. Я, часто думая о том, что это узрение стало для меня возможным, ходил как бы вознесенный на небеса — *me n'andava quasi rapito*\*. Итак, перед нами христианский поэт в состоянии глубокого нравственного кризиса, и этого поэта образ Беатриче, пусть даже затмившийся в его памяти множеством прегрешений, обращает к мысли о небесах и к созерцанию своей красоты. Может ли христианин думать о небесах, пребывая в том состоянии, в каком пребывал Данте, и не думать в то же время о собственном трагическом выборе? И каков, с практической точки зрения, тот единственный образ ада, который предстает мышлению средневекового человека, признающего себя учеником Вергилия<sup>1</sup>, если не образ из четвертой книги «Энеиды»? Вергилий ведет

\* Пер. А. Габричевского, «РИПОЛ КЛАССИК», М. 2001.

<sup>1</sup> В этой связи говорилось о мусульманских источниках (Asin Palacios). Разумеется, я не собираюсь сейчас излагать свое мнение об этом тезисе, рассматри-

Данте в ад, Беатриче ведет его в рай: это и есть «Божественная комедия». Не пытаясь восстановить психологические исходные мотивы поэмы, мы можем сказать, что сам автор побуждает нас исследовать ее истоки именно в этом направлении.

Говорят — и говорят вполне справедливо! — что угрызения совести были одним из наиболее достоверных источников, вдохновлявших создание священной поэмы. Быть может, надо пойти еще дальше и сказать, что «Божественная комедия», как творение и как поступок, есть плод раскаяния: единственный в своем роде акт покаяния, принесенного поэтом своей музе, которой он изменил, и Богу, которого он оскорбил этой изменой. Как и всякое подлинное покаяние, покаяние Данте оказалось для него избавлением от гибели: не только искуплением, но и спасением. Чтобы состоялось искупление, в этом опустившемся человеке должен был пробудиться поэт, которого его друг Кавальканти тщетно старался вернуть к жизни, потому что сделать это могла только Беатриче. Чтобы стать достойным такого труда, Данте принял решение молчать столько времени, сколько продлится необходимое приготовление: годы посвящения в философию и теологию, о которых он говорит в «Пире». Наконец, чтобы создать эту поэму, которая взламывает изнутри низкий потолок куртуазной поэзии, словно пущенная в небо стрела, Данте должен был упорядочить свою нравственную жизнь женитьбой на терпеливой Джемме Донати и, несмотря на множество превратностей гражданской войны, разлуки с семьей и ссылку, дорасти до масштаба своего дивного творения, в которое он вложил свою любовь и ненависть, нежность и ярость, раскаяние и высочайшие христианские устремления, — творения, где впервые в истории зазвучали ноты, доселе неведомые миру.

Поскольку «Божественная комедия» есть поступок и свершение в жизни Данте, она, несомненно, связана с историей его собственной религиозной жизни. Эта история представлена в ней как событие. Это трагедия христианина, пережитая между гибелью и

---

вать который здесь не место. Но мы знаем наверняка, что Данте много занимался Вергилием и, что бы мы ни думали о тезисе Асина Паласиоса, степень его достоверности не сравнима с достоверностью этого последнего утверждения.

спасением; трагический жест погибающего человека; рука, отчаянно вцепившаяся в спасающую руку. Эту руку могла протянуть ему только Беатриче. И она протягивает ее; однако достаточно вспомнить ее первую встречу с Данте в Чистилище, чтобы понять: она не спасла бы его без его собственных усилий. Не словами любви она его встречает, но бросает ему в лицо напоминание о его недостойности:

Вгляни смелей! Да, да, я — Беатриче.  
 Как соизволил ты взойти сюда,  
 Где обитают счастье и величье?

Данте не обманывается: он опускает голову, но, увидев свое отражение в ручье, отводит глаза к траве — настолько гнетет его стыд: «*Tanta vergogna mi gravò la fronte!*». А псалом XXX — «*In te Domine speravi*» [«На Тебя, Господи, уповаю»], который запели ангелы на последних словах Беатриче, — разве это не один из покаянных псалмов? Речь идет не о том покаянии, которое требуется от всякого христианина вообще, но о покаянии, которое Данте должен принести за свой личный грех и в котором его лично обвиняет Беатриче. Ее слова, клеймящие поэта позором, вовсе не похожи на те общие проповеди о грехе, которые мы выслушиваем без сокрушения, потому что относим их к чужим прегрешениям. Данте прекрасно сознаёт, что наступило время покаяться, что это неизбежно; и сознаёт, в каких грехах ему должно покаяться. Едва ангелы окончили песнь, под действием псалма слезы раскаяния брызнули из его глаз; но неумолимая Беатриче обличает преступника перед ангелами:

Была пора, он находил подмогу  
 В моем лице; я взором молодым  
 Вела его на верную дорогу.

Но чуть я, между первым и вторым  
 Из возрастов, от жизни отлетела, —  
 Меня покинув, он ушел к другим.

Когда я к духу вознеслась от тела  
 И силой возросла и красотой,  
 Его душа к любимой охладела.



Он устремил шаги дурной стезей,  
К обманным благам, ложным изначала,  
Чьи обещанья — лишь посул пустой.

Напрасно я во снах к нему зывала  
И наяву, чтоб с ложного следа  
Вернуть его: он не скорбел нимало.

Так глубока была его беда,  
Что дать ему спасенье можно было  
Лишь зрелищем погибших навсегда.

(Чист. XXX, 121–138).

Вот почему, заключает Беатриче, я посетила царство мертвых и послала к нему Вергилия с моими молитвами; но божественный закон был бы нарушен, если бы, прежде чем перейти очистительные воды Леты, он не пролил слез раскаяния.

Довольно любопытно, что классические комментарии к «Божественной комедии» — например, комментарий Скартаццини, даже после исправлений Ванделли, — спокойно констатируют в примечании к стиху 126: он ушел *к другим, altrui* — значит, к другой даме, к *Donna gentile* из «Новой жизни», 36–39. Допустим, что Данте обратился к самому недостойному, что только может символизировать подобный образ. В то, что эти враждебные речи Беатриче и невыносимый стыд Данте относятся не к чему иному, как к философским излишествам клирика, поистине трудно поверить. Слова поэта, обращенные к Форезе, исключают подобное толкование. Правда, чуть ниже Беатриче упрекает Данте и в других прегрешениях, и ее слова однозначно дают понять, что на этот раз речь идет о доктринальных ошибках. Но Данте мог быть повинен в обоих грехах<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Есть серьезные основания полагать, что Данте был повинен в обоих грехах. Как мы увидим, в «Пире» явно содержится намек на то, что после смерти Беатриче поэт пережил также интеллектуальный кризис. Если следовать тексту, этот кризис мог заключаться только в том, что для Данте то был период глубокого забвения истины и религиозных целей. Короче говоря, какое-то время он страдал более или менее острым «философизмом», о природе которого мы еще будем подробно говорить в дальнейшем.

и в данном случае речь идет о том грехе, в котором он сам обвиняет себя. Действительно, Данте хочет нам здесь кое-что рассказать об истории своих прегрешений в добавление к тому, что он уже рассказал: он был не просто грешником, а закоренелым грешником. И вывело его с дурной дороги не видение, не сон, не вдохновение, но сама Беатриче, которая заставила себя услышать. Более того, единственным и решающим аргументом, способным сломить его сопротивление, оказалось для него не небо Беатриче, но ад Вергилия. Вот то, что говорит текст. И если мы не верим рассказу самого Данте о его собственной истории, хотя он согласуется со всем, что нам известно из других источников и что подтверждает сама структура «Божественной комедии», то совершенно напрасно мы стали бы воображать себе какую-то другую истину, лучшую, чем истина Данте. В конце концов, ради чего он стал бы выдумывать подобную историю? В ней нет ничего, чем можно было бы похвастаться.

Здесь на наших глазах происходит не что иное, как преобразование куртуазной темы дамы — вдохновительницы «доблести»: преобразование, осуществленное гением Данте. Поскольку Данте всегда жил не среди абстракций, а среди вещей и людей, он никогда не думал, что сумеет спасти свой гений, не будучи спасен сам, или что источник его личного спасения может быть другим, нежели источник его гения. Безднажно увязнув в тине порока, он губил не только себя, но и свою «Божественную комедию», которую должен был написать, чтобы выбраться из этой тины. Нужно было выбирать между Форезе Донати и Беатриче. Данте выбрал Беатриче. Таким образом, *подобно тому, как Беатриче была облечена религиозной символикой в «Новой жизни», в «Божественной комедии» она остается женщиной, которую Данте любил, и вдохновительницей его песни.* Всё творение Данте говорит о том, что Беатриче остается освободительницей лирических возможностей поэта, поскольку она некогда явила его взору ту неодолимую телесную красоту, которая обещает больше, нежели может дать тело, и нечто другое, чего тело дать не может. Для таких чувств вырождаться в желание означает признать, что их объект не стоит желания: ведь они сами суть не чувства-желания, но чувства-созерцания.

Облачив ее своим благоговением, словно покровом,  
Он любил ее без вожделения.

Таким образом, то, что любимая женщина являла взору Данте в свете своего лица, улыбке глаз и грации поклона — являла его чувствительности как бы в некоем таинственном родстве, — было красотой тела, которая служила знаком более возвышенной красоты. Думаю, во всем творчестве Данте не найти ни одного случая, когда спасительное вмешательство Беатриче не заимствовало бы свою действенность у лицецерения ее телесной красоты или воспомина-ния об этой красоте. Беатриче сама напоминает об этом Данте в приведенном месте «Божественной комедии»: пока ты на меня смотрел, я удерживала тебя на правильной дороге; едва ты перестал на меня смотреть, ты сбился с пути. Призыв Беатриче подняться, подобно ей, от плоти к духу сам Данте адресует своему гению, и «Божественная комедия» рождается как ответ на этот призыв.

Кроме того, многие черты «Божественной комедии» наводят на мысль, что блаженная, которая спасла поэта, остается женщиной, которую он некогда любил. В тексте *Чист.* XXXI, где Беатриче публично исповедует кающегося Данте, она упрекает его за то, что после смерти возлюбленной он не понял тщеты всего земного и вместо того, чтобы следовать за ней в ее преображении, подставил новым ударам уже раненую душу. Но именно здесь она напоминает ему о сияющей красоте тела, которое он некогда любил; напоминает об этом «прекрасном облике», лицецерение которого не могло для него заменить ничто — ни в природе, ни в искусстве. Не от этого ли невыносимого волнения трепещет плоть поэта — ведь загробное странствие совершает не душа, а человек! — когда в XXX песни *Чистилища* перед ним впервые предстала эта торжествующая, еще не виданная им Беатриче? Для него она — всегда та же Беатриче, без которой его гений бессилен, но присутствия которой он вынести не в силах. В точности как в «Новой жизни», его тело содрогается, сознание покидает его, взгляд блуждает. Ошибиться невозможно: это не просто любовь, это — то же самое: «*D'antico amor senti la gran potenza*» [«Былой любви изведал обаянье»]. И когда Данте поворачивается к своему вожатому, чтобы сказать ему, что узнает следы былого огня, который все еще пылает в его крови, он хочет проци-

тировать Вергилию стих самого Вергилия: «*Adgnosco veteris vestigia flammae*»<sup>1</sup>. Вероятно, Данте знает, что это за любовь, когда хочет выразить ее языком Дидоны.

Вопрос о чистоте подобных эмоций не принадлежит к области истории, но в философии его решение найдено давно. Да, они чисты, *поскольку не предают своей сущности*, и ровно в той мере, в какой остаются ей верны. Несчастье в том, что эти чувства испытывает человек, и заданная мера редко выдерживается вполне. Большинству людей благоразумие помогает гасить подобные эмоции; если взять философа, то Платон в своем «Пире» высказывается весьма решительно по поводу того, какими средствами их можно привести к состоянию чистоты и там удержать. Но есть две категории людей, для которых искупление чувств совершается как бы само собой: это святые, видящие во всякой красоте отблеск божественной красоты,

---

<sup>1</sup> Вергилий, *Энеида*, IV, 23. Ср. *Чист* XXX, 48: «*Conosco i segni dell'antica fiamma*». Тот довод, что воображение Данте позволяло ему оживить даже чистый символ, в данном случае мне кажется неубедительным. Я не знаю, *обладал ли* Данте способностью животворить чистые символы, и потому не буду этого отрицать. Зато я констатирую тот факт, что, за исключением Беатриче, ни один из персонажей «Божественной комедии» не является чистым символом, и что коэффициент реальности, сопровождающий их имена, много способствует тому, чтобы сделать их живыми для нас: в самом деле, они говорят, двигаются, чувствуют и действуют как персонажи, живущие в творении Данте. Добавим, что, если Беатриче не соответствует для Данте никакому реальному лицу, она составляет исключение в «Божественной комедии», и это просто констатация факта. Утверждать вслед за о. Мандонне, что Данте оживил Магомета и Вергилия, хотя никогда их не видел (*Dante le théologien*, p. 62), — значит даже не коснуться проблемы. Проблема не в том, видел ли их Данте, а в том, чтобы выяснить, отвечали ли эти имена — в представлении Данте и его читателей — на вопрос *quis* («кто») или на вопрос *quid* («что»). Магомет существует, Ересь — нет; Вергилий существует, Поэзия — нет. Магомет и Вергилий — конкретные люди, объекты любви или ненависти; *всё выглядит так, словно* и Беатриче — тоже конкретный человек. Это всё, что можно сказать, и я не вижу, чтобы литературный анализ способен был дать нечто большее. Однако и этого немало, и не нужно рассуждать таким образом, словно этот анализ подталкивает нас к противоположному заключению. Вымышленная Беатриче в мире реальных людей обладает меньшей вероятностью, чем та, какой обладала бы вымышленная Беатриче, например, в «Романе о розе», населенном признанными аллегориями.

и художники, которые воплощают эти чувства в своих творениях, создавая им соразмерное тело, где они могут выразиться и выжить.

Данте не был святым, но он был христианским художником удивительной мощи. Поняв, что любые попытки заменить Беатриче другими ведут его лишь к бесчестью, он именно как христианин и как художник, вместе и нераздельно, в едином акте творения и спасения, спас и свое творчество, и свою душу. Для него никогда не было и никогда не будет другой Беатриче; и если она умерла, то нужно, воспев ее такой, какой она была некогда, восхвалить теперь ту Беатриче в небесной славе, какой она стала. Прославлять Беатриче и любить ее — разве для Данте это не одно и то же? Но любить и прославлять блаженную невозможно, не любя и не прославляя в то же время источник ее блаженства. И как можно любить ее, не желая самому причаститься к этому блаженству? Чтобы вырваться оттуда, где сочиняются сонеты к Форезе Донати, у Данте было лишь одно средство: вернуться к Беатриче. Его муза стала блаженной — значит, он должен воспевать блаженную; любимая женщина поэта стала блаженной — значит, отныне он должен любить ее как блаженную. Именно так и поступает Данте, и само существование «Божественной комедии» служит тому подтверждением. Многих интерпретаторов удерживает от признания этой очевидности то обстоятельство, что им кажется невероятным подобное преобразование реального существа — даже в воображении поэта. Коль скоро они не хотят поверить самому Данте, мало надежд заставить их это понять; но можно хотя бы попытаться.

## Х. — ПРЕОБРАЖЕНИЕ БЕАТРИЧЕ

Первое, что нужно помнить, приступая к этой проблеме, — это тот факт, что здесь для Данте воображение не играло никакой роли. Как христианин, он верил, что душа Беатриче, как и душа любого человека, есть бессмертная субстанция, чьим конечным пристанищем после смерти может быть только небо или ад. Как человек, в силу личного и несомненного откровения он знал, что Беатриче пребывает на небе. Вот исходные данные проблемы, как мыслил ее сам Данте; и чтобы понять, каким образом он решил ее, нужно

приписать Беатриче ту самую реальность, какую приписывал ей поэт. Среди интерпретаторов Данте одни охотно признают блаженную, но не желают помнить, что стать блаженной может лишь та, кто сперва была женщиной; другие допускают реальное существование женщины, но, будучи христианами в меньшей степени, нежели Данте, не в силах принять всерьез любовь поэта к блаженной. На эти сомнения можно ответить лишь одно: они делают «Божественную комедию» невразумительной и в самом истоке иссушают ту красоту, которая побуждает нас читать ее. Если священная поэма еще жива, то лишь потому, что автор населил ее живыми людьми. Прежде всего, это он сам: единственное в своем роде решение, которого ни один поэт больше не дерзнул ни принять, ни повторить. Затем — все прочие персонажи, поскольку все они не только жили в истории или в легенде, но продолжают жить более напряженной жизнью, чем когда-либо прежде: жить в самой своей сущности, окончательно явленной неумолимым законом божественной справедливости. Во всей «Божественной комедии» нет ни одного мертвеца. Вот почему текст Данте не имеет ничего общего с каким-нибудь «Путешествием пилигрима», «Романом о розе» и прочими подобными аллегорическими поделками, столь бедными человеческим содержанием. Когда говорят, что «нам следовало бы изучать *Роман о розе* так же, как в институтах Рима и Тосканы изучают Данте Алигьери», тем самым просто смешивают искусство с филологией. Когда Жан де Мен заговаривает о Карле Великом, Абельяре и Элоизе, мы жадно бросаемся на эти капли живительной влаги в пустыне аллегорий; но Злословие, Расточительность и Безумное Мотовство тотчас возвращают себе свои права. Многие — столь человеческие — строки Жана о Гийоме де Лори и о себе самом вскоре оказываются погребенными под ворохом речей о Страхе, Стыде, Опасности и Лицемерии. Приключения этих заглавных букв оставляют нас холодными, и мы более не читаем того, что они нам говорят, потому что всё это абсолютно лишено цвета и вкуса. А вот Данте мы будем читать всегда, ибо его «Божественная комедия» — рассказ о живом в кругу живых, и среди этих живых нет более живого персонажа, чем Беатриче.

В «Божественной комедии» — отметим это — Беатриче несравненно живее, чем в «Новой жизни». Теперь, с устранением всех со-

циальных условностей и всех двусмысленностей плоти, Данте и Беатриче больше не разминутся, как на флорентийской улице, и не должны будут довольствоваться приветствиями издалека. Встретившись в Чистилище, они, наконец, впервые поговорят друг с другом, чтобы высказать всё, что так долго лежало тяжестью на сердце. Беатриче знает, что Данте любил ее в ее женской красоте: наконец она признается ему в этом. Да и какой смысл умалчивать об этих вещах? Потеряв Беатриче, Данте опустил, тогда как эта потеря должна была возвысить его; Беатриче упрекает его в этом, а он слушает, опустив голову, ибо предстать таким *перед нею* — мучительно стыдно. Если бы речь шла лишь о личных упреках, Данте мог бы прибегнуть к столь обычному для мужчин искусству оправдываться забвением; но поскольку Беатриче *знает*, и Данте знает, что она знает, он может избавиться от стыда, только взмолившись о прощении и получив его. Вот почему в этой «другой жизни», которая поистине остается «жизнью» без ущерба и разрыва, но, напротив, сохраняет преемственность сущности при всех различиях состояния, та Беатриче, которую Данте встретил в Чистилище, — вовсе не двойник Беатриче, как и он сам — не двойник Данте. Это действительно *они* встретились, и продолжается *их* прежняя история. Многие интерпретаторы удивляются и даже возмущаются, что Данте мог сказать о блаженной Беатриче то, что он говорит о ней, если правда, что некогда она была для него просто женщиной. В самом деле, Данте возвысил свою музу до вершин человеческого величия; но вышел ли он за его пределы?

Чтобы подойти к этой проблеме с самой что ни на есть внешней стороны, следует, прежде всего, заметить, что из всех существующих языков ни один не был ближе Данте, чем язык Писания. Для него, как, впрочем, и для его современников, Библия отнюдь не была книгой, предназначенной исключительно для использования священниками во время церковной службы. Если библейские речения имели для него особый смысл, это объясняется священным происхождением книги, в которой они содержатся; но и всякое поистине значимое событие человеческой жизни Данте — как счастливое, так и трагическое — обладало для него собственным священным смыслом. Поэтому в ознаменование подлинного величия этого смысла возможно было выразить его священным языком.

Данте, не страдавший ложной скромностью, именно так чаще всего и поступает.

Нам говорят: если бы Беатриче действительно была всего лишь женщиной, Данте не мог бы, «не совершая богохульства», написать о ней то, что он написал. На этот упрек следует ответить, что мы должны смириться с очевидностью: если дело обстоит так, Данте в самом деле был богохульником. Ибо невозможно сомневаться в том, что уж он-то, по крайней мере, был реальным человеком, и что это к себе самому, как пилигриму земного града, а вовсе не как блаженному, каким он мог бы стать в будущем, Данте не побоялся обратиться к приветствию Вергилия: «Суровый дух, блаженна несшая тебя в утробе!» (*Ad VIII*, 44–445). При этих словах — «*Beata colei che in te s'incinse!*» — как не вспомнить текст Евангелия: «*Beatus venter qui te portavit*» («Блаженно чрево, носившее Тебя!», Лк 9, 27). Итак, оказывается, что мать Данте, которую он едва помнил и о которой никогда ничего не говорил, сравнивается с Девой Марией, а сам Данте, оказав такую честь своей матери, уподобляется самому Иисусу Христу! Но мы, конечно, знаем, что в действительности поэт никогда не имел подобного — в самом деле богохульственного — образа мыслей. С той временной дистанции, которая отделяет нас от произведения Данте, трудно судить о том, какое впечатление могли производить такие формулировки на современников. Был ли для них подобный способ выражения обыкновением, обращались ли они к Библии с той свободой, с какой это делают люди, вскормленные священным тестом? Или такая манера выразиться казалась чутким душам чрезмерной? Или просто безвкусной? Трудно сказать. Но никто никогда не укорял Данте за эти слова как за богохульство. Сколь бы высоко ни ценил он самого себя, он никогда не считал себя Богом.

Не следует как-то иначе истолковывать слова Данте о Беатриче или даже о других, менее важных персонажах. К тому же Данте однажды выдал нам свою тайну. Чтобы заставить людей поверить, будто он испытывает глубокую печаль в связи с отъездом дамы, влюбленным в которую он притворялся, он решил сказать об этом *alquanto dolorosamente* [пожалобнее] — иначе, по его словам, его притворству никто бы не поверил. Можно ли найти лучший способ преуспеть в этом замысле, чем написать *ламентанцу*, то есть жалоб-



ную песнь, плач? Вот вам и ассоциация с *Плачем Иеремии*, и какие слова здесь выбирает Данте! Самые священные, ибо они непосредственно описывают Страсти Христовы:

О вы, что жизнь путем любви стремите,  
Познайте и скажите,  
Чья, чья печаль равна моей печали?  
(*Новая жизнь*, VII).

Этот «путь любви», введенный в текст *Иеремии*, I, 12, причем лишь для того, чтобы удачнее свершился обман, наводит на мысль, что Данте не отличался особой щепетильностью в этих вопросах. После этого уже не удивляет, что поэт вновь заимствует голос *Иеремии* (I, 1), чтобы возвестить о смерти Беатриче<sup>1</sup>; и еще менее удивляет, что он сказал нам о Беатриче-блаженной то, что в действительности сказал.

Для разрешения этой проблемы вернее всего было бы, видимо, начать с выяснения того, что можно и чего нельзя говорить о блаженной душе. На этот вопрос я ответил бы так: можно воздавать ей сколь угодно высокие хвалы — при том единственном условии, что мы не отождествляем ее с Богом. Более того, я бы добавил: и даже если...! Ибо можно было бы без труда назвать тексты, в которых, на первый взгляд, содержится такое отождествление, пусть даже их авторы не имели этого в виду. Но для понимания слов Данте, сказанных о Беатриче, нет нужды заходить так далеко: чаще всего в них подразумевается просто сила благодати, природа и следствия которой были известны каждому христианину.

Однако для того, чтобы иметь право прибегнуть к такому принципу объяснения, нельзя начинать с априорного утверждения того, что Данте должен был думать о Беатриче. Например, если бы мы решили, что Беатриче была для Данте откровением, у нас было бы некоторое право заявить, что «для мышления Данте было бы профанацией сделать из реальной женщины символ христианского

---

<sup>1</sup> Данте, *Новая жизнь*, XXVIII.

откровения»<sup>1</sup>. Однако у нас нет никаких оснований утверждать, будто Беатриче в самом деле была для Данте символом откровения. Из того, что она не могла бы быть женщиной, если бы была символом того, символом чего не была, вовсе не следует, что она не была женщиной. Но это еще не всё. Чтобы иметь возможность сделать какие-либо выводы из всех так называемых «конкретных данных, очерчивающих контуры образа Беатриче», нужно начать с перечисления *всех* этих данных<sup>2</sup>. Этого сделано не было, и это — большое упущение. Если бы это было сделано, были бы невозможны подобные выводы, легковесные при всей их кажущейся основательности: «Определения, которые Данте прилагает к Беатриче, не являются ни равнозначными, ни взаимозаменяемыми. Все, что Данте говорит — или кажется, что говорит — о Беатриче-даме, всегда может быть отнесено к Беатриче-доктрине, но не наоборот»<sup>3</sup>. В действительности такое утверждение ошибочно, и в отношении его первой части это прямо-таки бросается в глаза. Если то, что Данте говорит о Беатриче, *всегда* приложимо к теологии, то придется признать, что теология родилась при жизни Данте, имела слаженный телесный облик; что отец теологии умер, а после смерти сего превосходного отца умерла сама теология; что смерть ее была оплакана целым городом, а тело предано погребению, но душа пребывает на небесах среди блаженных. Истина в том, что, выражаясь фамильярным языком автора приведенного утверждения, Беатриче-женщина действительно имеет «контуры», потому что она существует, тогда как у Беатриче-теологии «контуров» нет, потому что она не существует. Если бы откровение имело в «Божественной комедии» какие-либо контуры, это были бы контуры именно Беатриче-женщины, у которой оно заимствовало бы тело, грацию и улыбку. Благодаря им мы и приходим к подлинной проблеме: верно ли, что, «наоборот», слова Данте о Беатриче-доктрине не могут быть всегда отнесены к Беатриче-женщине?

Если это верно, то доказывать справедливость данного тезиса должны те, кто его поддерживает. Я охотно помог бы им, но не при-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 60.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 63–64.

помню ни одного текста Данте, посвященного Беатриче, где, как мне показалось бы, поднимается подобная богословская проблема. Возможно, потому, что я имею наивность верить: женщина, удостоившаяся лицезреть Бога, несомненно, была в высшей степени добродетельной. Более того, я думаю, что маленькая флорентийка, получившая благодать крещения, еще до обретения блаженства была существом сверхъестественных достоинств, чья духовная красота превосходит воображение. Тот факт, что я так думаю, имеет значение лишь для меня самого; но так же думал и Данте, а этот факт уже чрезвычайно важен для всякого интерпретатора его творения. Вот почему я не могу согласиться с тем, что «мы впадаем в абсурд», когда думаем, что Данте писал о некоей христианке как о «чуде Троицы, превосходящем всё, что может быть порождено природой и искусством». Такое утверждение действительно странно, особенно если оно исходит от теолога, причем такого теолога, для которого мысль Данте и мысль св. Фомы сливаются воедино. Разумеется, верно, что, если влагать в уста Данте следующие слова: «Между первым днем и последней ночью творения Бог не сотворил ничего подобного», — это «не могло быть сказано ни об одной женщине, поскольку это превышает даже ангельской природы»<sup>1</sup>. Но здесь наш богослов несколько торопится, ибо есть, по крайней мере, одна женщина, которую Бог сотворил превышает ангельской природы: это Дева Мария<sup>2</sup>. Что касается Беатриче, Данте никогда ничего подобного не говорил. Правда, в «Новой жизни», ХХІХ, он действительно сказал, что донна Беатриче *в силу подобия (per similitudinem)* означает число «девять», то есть чудо, исток которого — то есть исток чуда (*cioè del miracolo*) — пребывает именно в Пресвятой Троице. Но и св. Фома, как любой богослов, учит, что человек есть образ Божий. Более того, нет никаких затруднений в том, чтобы признать, что в некотором смысле «образ Божий присутствует в человеке в большей степени, нежели в ангеле»<sup>3</sup>. Если, как доказывает затем св. Фома, это верно в отношении всякого человека, но особенно в отношении того, кто есть *«imago per conformitatem gratiae»* [«образ в силу соот-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 63–64.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars III, qu. 27, art. 5, Resp.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, I, 99, 3, Resp.

ветствия благодати»<sup>1</sup>], и если этот образ Божий соотносится в человеке «не только с божественной природой, но и с Троицей Лиц»<sup>2</sup>, то не только Беатриче, но и любой из нас, применительно к силам природы и искусства, «*excedit omnem aliam naturam*» [«превосходит всякую иную природу»]<sup>3</sup>. В конце концов, в чем же еще пребывает источник всех превосходящих природу чудес, как не в творящей и обоживающей Троице?

Таким образом, Данте имеет полное основание восхвалять Беатриче, более того, прославлять ее в другом тексте как одно из чудес Творца: «*Questa è una maraviglia; che benedetto sia lo Signore, che sì mirabilmente sae adoperare!*» [«Она — чудо, да будет благословен Господь, имеющий власть творить столь дивно»] (*Новая жизнь*, XXVI). Но о. Мандонне имеет в виду не этот текст, а скорее другой, относимый им к Беатриче:

Между последней тьмой и первым днем  
Величественней не было деанья  
И не свершится впредь...<sup>4</sup>.

В самом деле, этот текст имел бы решающее значение, если бы имел в виду Беатриче. К несчастью, эти слова произносит сама Беатриче, говоря о таинстве Воплощения и Искупления. Так о. Мандонне, позволив возобладать над собой духу системы, дошел до того, что стал фабриковать поддельные тексты и перестал понимать очевидный смысл подлинных. Он потерял не только свой итальянский язык, но и свою теологию.

Но, прежде всего, он потерял — и вместе с ним потеряет всякий, кто пойдет подобными путями — ту глубочайшую радость, поисти-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, I, 99, 4, Resp.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, I, 99, 5, Resp.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, I<sup>a</sup> II<sup>o</sup>, 112, I, Resp.

<sup>4</sup> *Рай*, VII, 112–114; цитир. по P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 213. На той же странице о. Мандонне говорит, что к блаженной не приложимы следующие слова: «Только Бог может в совершенстве ею наслаждаться, ибо только Он имеет о ней совершенное знание». Но разве Данте мог сказать что-либо другое — или хотя бы допустить, что одна тварь способна знать другую так же совершенно, как знает ее Творец?

не доставляющую своего рода блаженство, которую приносит самому неискушенному читателю общение с гением через его творение. Заблуждаться, настаивая на том, что блаженная все еще остается женщиной и способна оставаться ею для любящего ее мужчины, — значит впасть в отношении творения Данте в абсурд, еще более гениальный, чем само это творение. Нечто подобное просматривается, но нельзя притязать на то, чтобы дополнять Данте — хотя бы и в том, на что он непрестанно намекает. Изумляются тому, как реальная женщина могла претерпеть подобное преобразование; но каким образом Беатриче могла бы преобразиться, если бы не была реальной? Удивляются также, что женщина, преображенная славой, думает, говорит и любит как женщина и все еще любима как женщина; но если бы она более не была женщиной, каким образом она могла бы стать преображенной женщиной? Здесь Данте добивается от нас, чтобы мы поняли и приняли именно тот факт, что в силу любви, которую он питал к Беатриче, она была предназначена стать его заступницей перед Богом. Если Бог мог его спасти, то именно через нее; и Бог посылает ее Данте именно потому, что тот все еще любит ее. Этот Данте, который не последовал бы ни за кем другим, за ней-то последует наверняка! И он действительно следует за ней — такой, какой она отныне стала: посредницей между его душой и Богом.

В самом деле, именно такое преобразование, связанное с небесным прославлением, претерпевает Беатриче в душе поэта. Он сам неоднократно говорит об этом, но ему не хотели поверить на слово и в конце концов лишили всякой вразумительности смысл его произведения. Что это за Беатриче, спрашивают нас, которая выставляет себя на посмешище, сперва хладнокровно покинув юного Алигьери, чтобы выйти замуж за Симоне деи Барди, а затем адресуя «гневные упреки Данте — законному мужу и добропорядочному отцу семейства!» Но замечательнее всего то, что Данте, получив от нее за всё про всё два поклона за девять лет, «по-прежнему — и более чем когда-либо — увлечен Беатриче. Какая психология!»<sup>1</sup>. Увы! В самом

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 92–93. Этот довод уже был приведен у E.V. Zappia, *Studi sulla "Vita Nuova" di Dante*, Roma, E. Loescher, 1904, p. 344. Работу Дзаппиа подвергнул критике M. Barbi, *La questione di Beatrice*, in: *Problemi di critica dantesca*, Prima serie (1893–1918), Firenze, Sansoni, 1934–XII, pp. 113–139.

деле, какая психология! Только чья? Да и может ли она быть другой, если отсутствует понимание того, что Беатриче-блаженная — все еще живая женщина: «*quella viva Beatrice beata*» [«Та живая, блаженная Беатриче»]<sup>1</sup>, но преображенная в славу; и что, встретив Данте в Чистилище, она думает совсем не о том, чтобы устроить ему сцену ревности вопреки здравому смыслу и морали! Она упрекает его совсем за другое. Не поняв этого, о. Мандонне неизбежно извратил смысл всего произведения.

Чтобы понять отношение Данте к Беатриче и отношение Беатриче к Данте, достаточно вспомнить о том, что все святые — это не только календарь. Как и множество других христиан, Данте верил, что если у него и есть шанс на личное спасение, он заключается не в заступничестве великих святых и святых всей Церкви, но в заступничестве его личного, персонального святого. Но — не забудем об этом! — Данте *знает*, что Беатриче отныне — святая в сонме святых. Так почему она не может быть для него тем, чем являются для множества христиан их близкие, о которых они *знают*, что те могут за них молиться и молятся? В своем стремлении прийти к Любви почему бы этим христианам не подумать прежде всего о тех, кого они неизменно любят и кто любит их? В жизни Данте мать, которую он потерял очень рано, примерно в возрасте шести лет, была слишком смутным образом, чтобы он мог обратиться к ней. Поистине, у него не было другой богоизбранной заступницы, на чье заступничество давала ему право его любовь, кроме этой *блаженной Беатриче*: он избрал ее своей заступницей в силу того самого инстинкта, который побуждает стольких христиан молиться своей матери. Предпринимая странствие в загробный мир, чью блаженную душу Данте надеется встретить первой на пороге небес, чтобы она вела его на небеса? Не чью иную, как душу Беатриче. И она в самом деле ждет его. Но Данте не забывает о том, что при этой встрече первое, что он должен сделать, — это исповедаться и покаяться. Чтобы узнать об этом, ему достаточно было спросить себя: каким образом всякий раз, когда, как он чувствовал, Беатриче смотрела на него, приятель Форезе Донати встречался с ее душой:

---

<sup>1</sup>Dante, *Convivio*, II, 8.

Как малыши, глаза потупив ниц,  
Стоят и слушают и, сознавая  
Свою вину, не поднимают лиц,

Так я стоял. «Хоть ты скорбишь, внимая,  
Вскинь бороду, — она сказала мне. —  
Ты больше скорби вынесешь, взирая».

(Чист. XXXI, 64–69).

Но Данте хорошо знает, на кого полагается. Когда на восьмом небе его пугает внезапное блистанье торжествующих душ, он обращается к Беатриче, словно ребенок, который инстинктивно бросается к матери — своей самой надежной опоре. Но никто не скажет об этом лучше самого Данте:

Oppresso di stupore, alla mia guida  
Mi volsi, come parvol che ricorre  
Sempre colà dove più si confida;

E quella, come madre che soccorre  
Subito al figlio palido e anelo  
Con la sua voce che il suol ben disporre

Mi disse: “Non sai tu che se’ in cielo?”

[Объят смятеньем, я направил взоры  
К моей вожатой, как малыш спешит  
Всегда туда, где верной ждет опоры;

Она, как мать, чей голос так звучит,  
Что мальчик, побледневший от волнения,  
Опять веселый обретает вид,

Сказала мне: «Здесь горние селенья»].

(Рай XXII, 1–7).

Что же говорит побледневшему испуганному малышу мать, его опора, чей голос всегда звучит как утешение? Она произносит эти божественно материнские слова: «Разве ты не знаешь, что ты на

небе?». Боюсь, что здесь мы весьма далеки от ученых построений, согласно которым Беатриче никогда не существовала, кроме как в виде символа крещения, духовного сана, низшего духовного чина, воздержания или Света славы. Но зато мы очень близки к Данте.

Если Беатриче не была реальной женщиной, любимой поэтом в течение ее земной жизни и по-прежнему живущей в его сердце после того, как она покинула этот мир; если бы она не была потеряна им на какое-то время, когда его нравственность переживала глубокий, угрожавший самому его гению кризис, а затем обретена вновь как небесная защитница, чье заступничество спасло и Данте как человека, и его труд, завещанный нам поэтом, — если бы, повторяю, Беатриче не была таковой для Данте, можно было бы сказать, что «Божественная комедия» систематически обманывала нас. Недостойно обманывала, злоупотребляя самой блистательной гениальностью для того, чтобы заставить нас поверить в придуманные исповеди, где фальшивая любовь, исполненная поддельных угрызений совести и притворного отчаяния, вступает в диалог с беспредметной надеждой. Опять-таки, в этом нет ничего невозможного; но чтобы заставить нас в это поверить, нужно это доказать. Однако любая попытка доказать это приводит к вопиющим противоречиям с наличными текстами, затем к искажению текстов ради того, чтобы придать им надлежащий вид, и, наконец, к неисчислимым нелепостям и тенденциозным софизмам, которые множатся как бы сами собой, как только мы ступаем на этот путь. Быть может, сказанного достаточно, чтобы отвлечь нас от такого намерения.

Есть тексты, в которых Данте не исповедуется публично: «Новая жизнь» и «Пир». Если бы мы располагали только ими, то должны были бы принять Данте за куртуазного поэта, которого боль утраты возлюбленной дамы привела к философии. Но у нас есть и другие тексты: вещественные доказательства, каковыми служат сонеты к Форезе, и публичное обвинение, которое Беатриче выдвигает против Данте в «Божественной комедии». Все они написаны одним и тем же человеком, но в разные периоды его жизни. Как ни оценивать эти сонеты, они лучше согласуются с тем, в чем автор «Божественной комедии» обвиняет себя, нежели с чувством, побуждающим его к самообвинению. Такое личное творение, где автор является главным действующим лицом и где мы застаем его непосредствен-



но в гуще вполне достоверных событий, окруженным друзьями и врагами, которых он называет по имени и которые нам известны по другим источникам; где мы видим его исполненным политической ярости и жажды мести, но также прощающим, испытывающим угрызения совести, полным надежд, объекты которых нетрудно опознать, — если это творение не говорит всей правды о Данте (а всей правды не знал он сам, и никто никогда не высказывает о себе всей известной ему правды), то, по крайней мере, в соответствии с изначальным замыслом автора, оно говорит правду о том, что он сам считал реальностью. Коль скоро это так, то «Новая жизнь» повествует не о падении клирика и теолога, а о жизни и любви юного поэта к его музе, которую он воспевает, теряет и вновь обретает преобразенной. Таким образом, здесь нет речи о теологии. Даже если, как я полагаю (хотя это можно оспорить), *Donna Gentile* уже символизирует философию, это произведение указывает лишь на одну функцию, которую приписывает ей сам Данте: быть его утешительницей. Чтобы узнать, что же в действительности думал Данте о философах и об их мудрости, нужно обратиться к произведению, в котором он сам прямо излагает свои мысли на этот счет: к «Пиру».



## ГЛАВА ВТОРАЯ

### ДАНТЕ И ФИЛОСОФИЯ В «ПИРЕ»

Вероятно, спорам о смысле «Пира» не суждено когда-либо закончиться. Во-первых, потому, что эрудиты весьма редко обращаются к этому произведению ради него самого. У них есть свое представление о замысле Данте. Они знают, кем была Беатриче и кем не была; они разобрались с *Donna gentile*, которая появляется в этом произведении, и ее отношениями с совсем другой дамой, тоже *gentile*, которая может фигурировать в другом произведении. Они убеждены, что Данте солгал и, чтобы скрыть свою ложь, переделал прочие произведения, устранив первоначальный текст; но они знают, каким был этот первоначальный текст, и во имя отсутствующего текста перетолковывают имеющийся в наличии. Такая маленькая игра оказывает большую помощь в том, чтобы доставлять пищу разработкам университетских кафедр, но не имеет никакого резона прекращаться, потому что слишком очевидно, что тексты Данте не всегда легко согласуются между собой в нашем уме. Может быть, однажды мы услышим вероятную версию того, как они согласуются в уме Данте; но это явно возможно лишь при одном условии: если не исказить их ради того, чтобы облегчить их согласование для нас. Между тем именно это и происходит. Поэтому дискуссии дантоведов имеют своим предметом уже не один и тот же дантовский «Пир», но множество гипотетических «Пиров», причем каждый эрудит отстаивает свой «Пир» против всех остальных, с которыми даже не может его сравнить.

Во-вторых, затруднения связаны с подлинным произведением Данте как таковым. «Пир» Данте не окончен. Согласно первоначальному замыслу, он должен был содержать общее вступление и еще четырнадцать трактатов, каждый из которых состоял бы из одного стихотворения и развернутого комментария в прозе. Данте написал лишь введение, три первых стихотворения с комментариями и еще несколько стихотворений, призванных послужить

материалом для последующих, так и не написанных, трактатов. Эрудиты не могут договориться между собой, какие стихотворения из дантовского «Сборника канцон» следует считать предназначенными для «Пира», если бы он был завершен<sup>1</sup>. В целом у нас имеются лишь четыре трактата из пятнадцати задуманных Данте; причем, если бы у нас был только второй трактат и не было четвертого, можно было бы принять за истинные те толкования, которые в свете четвертого трактата выглядят полным искажением замысла поэта. А что было бы, если бы Данте написал остальные одиннадцать трактатов? По одной этой причине всегда будет трудно прийти к абсолютно достоверным выводам относительно окончательного смысла тезисов, сформулированных в «Пире».

В-третьих, источником затруднений оказывается сам характер текста «Пира». Это — произведение, полное философских и даже богословских идей, однако написанное автором, который, строго говоря, не был ни философом, ни богословом. Когда он писал свой труд, его эрудиция в этих вопросах была еще свежеприобретенной<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О канцонах, которые Данте написал для «Пира», но так и не снабдил комментариями, см. N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Fr. Vallardi, Milano, 1931; cap. XV, t. I, pp. 337–368. Общее введение в изучение «Пира» и связанные с ним проблемы см. в *op. cit.*, cap. XXI, t. I, pp. 527–564. Время сочинения «Пира» определяется между мартом 1300 г. и маем 1308 г., но сильно варьируется у разных авторов. О тексте трактата см. Edw. Moore, *Studies in Dante*, Fourth series, Oxford, 1917: *Textual Criticism of the Convivio*, pp. 1–133, 288–295. Критическое издание текста: Dante, *Il Convivio...*, comm. da G. Busnelli e G. Vandelli, con Introduzione di M. Barbi, F. De Monnier, Firenze, 2 vol., 1934, 1937. По соображениям практического порядка я пользовался следующим изданием: DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, con Prefazione de Pasquale Papa, C. Signorelli, Milano, 1926. Это некритическое издание текста, к которому я обращался в течение многих лет и которому в конечном счете остался верен, потому что его ошибки, если они есть, имеют по крайней мере то достоинство, что являются случайными и уравнивают друг друга, а не ориентированы все в одном направлении, как в некоторых критических изданиях, вдохновенных предвзятыми толкованиями. [Трактат «Пир» цитируется преимущественно по следующему русскому изданию: Данте Алигьери, *Божественная комедия. Новая жизнь. Стихотворения, написанные в изгнании. Пир*. М., Рипол Классик, 2001. Русский перевод А.Г. Габрического. — *Прим. пер.*].

<sup>2</sup> Кроме того, следует помнить, что, по замечанию Боккаччо, Данте никогда не имел досуга, необходимого для умозрения. Помимо «безумной и безудержной

Это чувствуется по той манере, с какой он вставляет в текст фрагменты доктрин разного происхождения, не всегда сглаживая углы и не подгоняя их друг к другу надлежащим образом. Да ему и не нужно было этого делать, если принять во внимание характер «Пира»: он был задуман как произведение, популяризаторское в лучшем смысле слова. «Пир» призван был служить введением в философию для тех добропорядочных людей, которым общественные и семейные обязанности или просто материальные обстоятельства не позволяли приобщиться к этим занятиям и извлечь из них пользу, на которую они имели право. Если верно то, что мы скажем далее о философии, как ее представлял себе Данте, станет понятным, что сама идея подобного трактата органически связана с дантовской идеей философии.

В его глазах это наука мирян, без которой они не сумели бы достигнуть своих земных целей. Философия необходима им для того, чтобы жить счастливой жизнью на свой манер; следовательно, хотя бы некоторые из них должны ее знать. А поскольку они не могут спокойно отправиться учиться философии у преподающих ее клириков, хотя бы один из мирян должен написать для других введение в философию, каковым и является «Пир». Разумеется, Данте использовал эту возможность для того, чтобы выразить свои личные идеи, и, прежде всего, только что названную и наиболее важную; но по этой самой причине он всегда старался интерпретировать элементы заимствованных философских учений в соответствии не с тем содержанием или ролью, какими они обладали в изначальном контексте, а с тем, насколько они способны обосновать его личный тезис. Иначе говоря, если мы хотим понять Данте в «Пире», мы не должны ни последовательно останавливаться на каждой из позиций, по которым он проходит, ни докапываться до глубины каждой из них, ни прослеживать каждую во всех направлениях, какие она способна подсказать. Их нужно проходить вместе с Данте, тем же шагом, каким их проходит он: проходить как этапы, на каждом из

---

страсти к Беатриче», он имел жену, семью, играл видную роль в политике и — что важнее всего — прожил долгие годы в изгнании и бедности. Этими простыми фактами слишком часто пренебрегают. См. Boccaccio, *Della origine...*, IV; in: G.L. Passerini, *Le Vite di Dante*, Firenze, Sansoni, 1917, pp. 17–18.

которых можно задержаться на минуту, чтобы насладиться пейзажем, но из которых ни один не является целью пути<sup>1</sup>.

Чтобы избежать этих многообразных опасностей, всего мудрее будет следовать путем непрерывного анализа — во всяком случае, в отношении тезисов «Пира», явно образующих единый блок. Выдергивать одну фразу, чтобы основывать на ней интерпретацию произведения в целом или даже того хода мысли, к которому она принадлежит, было бы несомненной авантюрой. В написанной части «Пира» мы находим главным образом следующее: обоснование символа, под которым Данте представляет философию; исследование предмета и основных частей философии; описание воздействия мудрости на душу философа; определение взаимоотношений между философией и одной из двух властей, управляющих человеческой жизнью, — Империей. Эти вопросы переплетаются, как переплетаются они в реальности; раз двадцать они, кажется, узлом завязываются в каком-нибудь отступлении, но остаются постоянными ориентирами, ведущими всё повествование. И поскольку оно является предметом нашего собственного исследования, мы тоже должны будем придерживаться их при анализе трактата Данте.

## I. — *LA DONNA GENTILE*

Философия представлена в «Пире» символом *donna gentile* — благородной дамы. Каким образом она вошла в жизнь Данте? Начало этой истории, по свидетельству самого Данте в «Пире», связано со

---

<sup>1</sup> Об общей позиции, занятой Данте в «Пире», полезно будет прочитать весьма проникательные замечания М. Барби в его «Введении» к кричическому изданию G. Busnelli и G. Vandelli. Можно также с пользой обратиться к многочисленным философским и богословским текстам, упоминаемым в примечаниях этими двумя издателями. Однако всеми этими текстами можно пользоваться без опаски только при одном условии: под любыми аналогиями или буквальными совпадениями с текстом Данте необходимо видеть глубокие различия в мысли, которые и объясняют конкретный способ их употребления у Данте. Данте не думал — во всяком случае, мы не можем быть уверены, что думал — ни о чем другом, кроме как о написанном в его собственном тексте: вовсе не о том, о чем другие авторы говорят в сносках. Об этом порой забывают.

смертью Беатриче и уверенностью поэта в ее небесном прославлении. К этому исходному пункту он непрестанно возвращается: «*Appresso lo traspasamento di quella Beatrice beata...*» (II, 2) — «С тех пор, как преставилась блаженная Беатриче...». Следовательно, чтобы связать «Пир» с «Новой жизнью», естественно будет предположить, что к моменту, когда начинается этот новый период его жизни, Данте уже пережил видение, коим в главе XLII заканчивается «Новая жизнь». Правда, некоторые считают очевидным, что заключительная часть этого сочинения, с главы XXIX и до конца, составляет цельный фрагмент, добавленный к остальному тексту. «Все это видят, — уверяют нас, — все знают, все признают»<sup>1</sup>. Поскольку я этого не вижу, не знаю и не признаю, я оказываюсь в затруднительном положении. Будучи не в силах ни уступить очевидности, которой я не замечаю, ни оспорить то, что является очевидным для всех остальных, просто скажу: добавлен конец «Новой жизни» к изначальному тексту или нет, он остается тем, что он есть, и говорит то, что говорит. Добавление не означает выдумку и еще меньше означает ложь, измышление или фальсификацию. Итак, Данте заявил в «Новой жизни», в какой бы период его жизни это ни произошло, что ему было видение относительно смерти Беатриче; что это видение пробудило в нем желание прославить ее так, как до тех пор не прославляли никого; но что ему потребовались несколько лет, чтобы осуществить этот замысел. С другой стороны, Данте говорит в «Пире» (II, 7), что благодаря благодатному откровению самой Беатриче знает о ее пребывании на небесах; что он, думая о небесах, словно возносился туда; что этот помысел своей сладостью пробуждал в нем желание умереть, чтобы присоединиться к Беатриче, но другая мысль, противореча первой, внушала ему любить другую даму, во взгляде которой ему было обещано спасение. Эту даму Данте чуть ниже называет по имени: мудростью философов. Будучи куртуазным поэтом, Данте персонифицирует ее в образе Дамы, *donna gentile*; но на сей раз речь действительно идет не более чем о поэтическом вымысле. Данте сам подтверждает это, намеренно повторяя, что она рождена его воображением: «*E immaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva immaginare in atto alcuno, se non*

<sup>1</sup> L. Pietrobono, *Il Poema sacro*, vol. I, pp. 101–102.

*misericordioso*» [«И я *вообразил* ее в облике благородной жены и не мог *представить* ее себе иначе, как милосердной»] (II, 12). Наконец, Данте заявляет, что мы уже встречали эту даму в «Новой жизни», где она предстала перед ним в том же облике и с тем же нравом: это та самая милосердная дама, которая чуть более года спустя после смерти Беатриче попыталась утешить его. Чтобы убедиться в том, что *gentile donna*, глядящая на поэта с таким сожалением — *si pietosamente* — в «Новой жизни», XXXV, была именно философией, достаточно обратиться к «Пиру», II, 2: «Итак, приступая, я говорю, что звезда Венера на своем круге, на котором она в разное время кажется то вечерней, то утренней, уже дважды успела обернуться с тех пор, как преставилась блаженная Беатриче, обитающая на небе с ангелами, а на земле с моей душой, когда перед очами моими предстала в сопровождении Амора и заняла некое место (*prese luogo alcuno*) в моих помыслах та благородная дама, о которой я упоминал в конце *Новой жизни*». В ту пору Данте соблазнило в ней именно утешение, которое она предлагала ему в его вдовстве. Эта новая любовь, добавляет Данте, не сразу укоренилась в нем: ей противоборствовала другая мысль, «которая в образе прославленной Беатриче еще удерживала за собой твердыню моих помыслов». Тем не менее, эта дама в конце концов увлекла его — во всяком случае, на время, пока видение, о котором повествует глава XXXIX «Новой жизни», не освободило поэта от этой любви, вернув его Беатриче.

Таковы факты. Отсылая нас от «Пира» к «Новой жизни», Данте не просто позволяет нам сделать заключение от одного произведения к другому: он к этому обязывает. *Donna gentile* из «Пира» — не более чем символ; но *donna gentile* из «Новой жизни» — та же самая дама; значит, она тоже не более чем символ. Но, как и всё, что сам Данте говорит о своем творчестве, этот пункт капитальной важности тоже оспаривается. Оспаривается даже тем, кто, по общему признанию, знает творчество Данте как никто, кто рассмотрел каждую его строку под всеми возможными углами зрения и с поразительным здравомыслием; кто ведет дискуссию с учтивостью, которой никому не удастся ни атаковать, ни поколебать. Я говорю, разумеется, о Микеле Барби. По убеждению этого мэтра дантоведения, *donna gentile* из «Пира» не может быть той же самой, что и в «Новой жизни», потому что в «Пире» Данте осыпает ее похвалами,



тогда как в «Новой жизни» покрывает презрением. Так что не может быть, чтобы Данте говорил в этих двух текстах об одном и том же: «Возможно ли поверить, что эта любовь к *donna gentile*, которая в *Vita Nuova* называется *противной разуму и весьма низкой*, — та же любовь к философии, которая объявляется столь благородной в *Пире*?.. Противоречие между этими произведениями — не столько в суждении об этих двух дамах, сколько в любви, которую испытывает к ним поэт: в *Новой жизни* дама тоже *gentile*, однако помысел, заставляющий сердце уступить ей, низок (*Vita Nuova*, XXXVIII), тогда как в *Пире* он высок. Никто не говорит о *donna gentile* из *Новой жизни*, что она представлена как противная разуму: в этом юношеском произведении ‘противна разуму’ любовь к этой сострадательной донне. И она называется таковой не потому, что желание, говоря вообще и абстрактно, противно разуму, но потому, что такая любовь противна ‘постоянству’, которым должен обладать в данном случае сам разум (*op. cit.*, XXXIX). Противоречие между *Новой жизнью* и *Пиром* состоит в том, что в *Новой жизни* покинуть Беатриче ради *donna gentile* представляется не разумным, но дурным желанием и пустым соблазном (XXXIX), тогда как в *Пире* новая дама названа столь добродетельной, что ‘всякая душевная стойкость бессильна перед ней’ (III, 1). Так как в *Новой жизни* одной даме — Беатриче — противостоит другая, сострадательная и благородная, но не превышающая первую, поэт должен остаться верен своей первой любви; здесь же, напротив, речь идет о переходе к мудрости, и было бы проявлением неблагородства упорствовать в чувственной любви, сколь бы добродетельной она ни была. Ибо всюду, где сияет любовь к философии (здесь нужно точно процитировать слова Данте), ‘все другие виды любви меркнут и как бы потухают, в то время как вечный ее объект решительно побеждает и одолевает все другие предметы’ (*Пир* III, 14)»<sup>1</sup>.

Похоже, у Данте нет шансов. Если он утверждает, что Беатриче — женщина, о. Мандонне и Э. Ару говорят, что она — лишь сим-

---

<sup>1</sup> M. Barbi, *La questione di Beatrice*, in: *Problemi di critica dantesca*. Prima serie (1893–1918), Firenze, G.C. Sansoni, 1934–XII; pp. 118–119. См. того же автора: *Razionalismo e misticismo in Dante*, in: *Studi danteschi*, vol. XVII, p. 14 и pp. 17–18.

вол<sup>1</sup>; если он утверждает, что *donna gentile* — символ, Микеле Барби заявляет, что она — реальность. В итоге оказывается, что все знают, о чем говорит Данте, кроме него самого. К счастью для него и прежде всего для нас, оспаривать заключение М. Барби — не то же самое, что опровергать заявления о Мандонне. Здесь анализ настолько точен и тонок, что, если в него вкралась ошибка, должно быть достаточно наблюдений самого М. Барби, чтобы показать, в чем она состоит. Как справедливо замечает этот блестящий историк, дело вовсе не в том, что именно символизирует *donna gentile*, а в тех чувствах, которые испытывает к ней Данте. Именно поэтому из того факта, что чувства не тождественны в этих двух произведениях, никоим образом не следует, что *donna gentile* в них — не одна и та же. Здесь мы должны напомнить уважаемому мэтру тот принцип, которому он сам нас научил: даже если творения Данте похожи друг на друга, как сыновья одного отца, каждое из них существует само по себе и должно рассматриваться как самостоятельная личность. Достаточно согласиться с этой мудростью, чтобы увидеть, что названного противоречия, быть может, вовсе не существует.

Прежде всего, взглянем на факты. В «Новой жизни» Данте только что потерял Беатриче и уже знает, не дожидаясь подтверждающего видения, что она пребывает с избранными на небесах. С этого момента любить Беатриче означает любить ее пребывающей на небесах и такой, какой она пребывает на небесах. Во всяком случае, если любить ее *как должно*. Между тем другая любовь открывается перед Данте — любовь благородной и сострадательной донны, которая обещает его утешить. Данте испытывает сильнейшее искушение уступить. Фактически, если он совершил это прегрешение, он совершил его добровольно: его глаза начали «испытывать слишком сильное наслаждение, когда они ее видели» («Новая жизнь», XXXVII). Он сам упрекает себя за эту слабость: называет

<sup>1</sup> Беатриче толкуют как символ в двух противоположных смыслах. Мы видели, что для о. Мандонне она символизирует «христианскую жизнь»; а для Э. Ару, книга которого была посвящена папе Пию IX в 1853 г., Беатриче символизировала «еретическую, отступническую мысль» Данте, «воплощенную ересь», а точнее, ересь альбигойцев. См. недавнее репринтное издание этой книги: E. Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélation d'un catholique sur le moyen âge*, Paris, éditions Niclaus, 1939.

себя низким — *assai vile*, и слово *vile* обладает здесь всей полнотой нравственного смысла. Данте сражается с этим чувством так ожесточенно, что его состояние кажется ему ужасным: *questa orribile condizione*. Так поэт постепенно начинает забывать Беатриче — ту, забыть которую его должна была заставить только смерть; и в самый момент, когда «неприятель разума» готовился торжествовать, первое видение Беатриче временно изгоняет это скверное желание: *cotale malvagio desiderio* (op. cit., XXXIX). Тогда все помыслы Данте снова обращаются к Беатриче, слезы его текут вновь: он спасен.

Таковы факты. Предположим, что эта *donna gentile* была всего лишь символом философии, как утверждает Данте. Что следует из этого для нашей проблемы? Только то, что Данте, сперва любивший земную Беатриче, затем больше года хранивший верность Беатриче небесной, временно уступил искушению утешиться философией и попытался найти в этой новой любви забвение любви прежней. Но первая любовь вернулась, она вновь обрела былую силу, и отныне ей ничто не грозит. Тогда что это за скверный и противный разуму помысел, в котором обвиняет себя Данте? Это помысел *заменить* любовью к земной вещи — пусть даже такой прекрасной, благородной и блаженной, как философская мудрость, — любовь к небесному: к Беатриче и ее блаженству. Ибо речь идет именно об этом: устремится ли Данте за высшим блаженством, искать которое призывает его небесная Беатриче, или забудет его ради поисков, по следам Аристотеля, единственного земного блаженства? *Dimenticare* означает по-итальянски не только то пассивное претерпевание, которое мы называем забвением: оно несет в себе — по крайней мере, в своем корне — коннотативное значение изгнания некоторого воспоминания из памяти. В «Новой жизни» философия пытается сделать не что иное, как заставить Данте забыть, что он — вдовец, потерявший Беатриче: «*Ed ora pare che vogliate dimenticarlo per questa donna*» [«Теперь, кажется, вы (глаза) стремитесь забыть об этом из-за этой дамы»] (*Новая жизнь*, XXXVII). В этом смысле нет ничего яснее сонета из главы XXXVIII:

Душа узнать стремится ежечасно  
У сердца: «Как с тобою пленены?  
Зачем лишь ей одной внимать должны?  
Слова иные изгоняешь властно!»

Дилемма, которую ставит здесь контекст в целом, обозначена предельно ясно: или философия, или Беатриче. По завершении этого кризиса мы узнаём, что философии не удалось вытеснить Беатриче. Скверный и противный разуму помысел — изгнать Беатриче — сам оказался изгнанным. Отныне Данте не забудет ее никогда<sup>1</sup>.

«Новая жизнь» говорит только это и не требует, чтобы в ней находили нечто большее. Что было бы нужно, чтобы ее свидетельство противоречило другим творениям Данте? Для этого недостаточно, чтобы их сравнение порождало хронологические проблемы. То, что Данте называет «несколькими днями», может совершенно спокойно означать три десятка месяцев или более того. Указания на временную продолжительность в явно символическом произведении не могут оцениваться в той же системе отсчета, что и хронологические указания в «Пире» — произведении по виду историческом. Здесь важна *природа* фактов и *порядок их следования*. Чтобы какое-нибудь другое произведение Данте противоречило «Новой жизни», нужно, чтобы оно либо отрицало реальность описанного именно таким образом философского кризиса; либо отрицало конечный триумф Беатриче; либо, наконец, отрицало порядок следования событий, как он вырисовывается из «Новой жизни»: смерть Беатриче, любовь к небесной Беатриче, соблазн заменить ее любовью к философии, окончательное возвращение Беатриче. Похвалы философии, которые можно найти в других местах, при всей их преувеличенности не создают никаких затруднений. Как верно заметил Микеле Барби, дело здесь вовсе не в философии. Как и в «Пире», дама из «Новой жизни» тоже *благородна (gentile), очень красива (bella molto)*, ее любовь *весьма благородна (nobilissima)*. Данте не только спрашивает себя, не было ли это утешение послано ему самой Беатриче: эта дама кажется ему настолько похожей на Беатриче, насколько одно блаженство похоже на другое: «*Onde molte fiate mi ricordava de la mia nobilissima donna*» [«Она нередко напоминала мне мою благороднейшую донну»] (*Новая жизнь*, XXXVI). Что здесь важно, так это чувства Данте к этой донне. Итак, философия предстала перед ним, чтобы заменить Беатриче: скверное и про-

<sup>1</sup> Этот момент прекрасно изложен в книге Fr. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, Alpes, Milano, 1928, vol. II, pp. 301–302.

тивное разуму желание, если оно имело место; но Беатриче никогда не представляла перед ним, чтобы заменить философию в его душе. Значит, нет никакого противоречия между осуждением, которое Данте обращает против собственных поплзновений отказаться от Беатриче ради философии, и его последующим превознесением философии, уважающей права Беатриче. Чтобы любить обеих одновременно, ему достаточно было найти место для каждой из них и не давать им мешать друг другу. Удалось ли ему это сделать?

Во-первых, напомним, что в эпоху окончания «Новой жизни», как и в эпоху создания «Пира», вся эта история осталась в прошлом. Иначе говоря, к моменту завершения названных произведений в том виде, в каком они нам известны, Данте уже совершил этот круг: Беатриче — философия — Беатриче. Во-вторых, если в жизни Данте, как мы предполагаем, был период нравственных заблуждений, ни «Новая жизнь», ни «Пир» не содержат ни малейших намеков на этот факт. Единственный кризис, о котором здесь говорится, — это кризис, который привел Данте от любви к Беатриче к любви к философии. В-третьих, позиция, занятая Данте в «Пире», — это позиция человека, который *уже знал из благодатного откровения Беатриче*, что она пребывает на небе, но остается в своем произведении на почве философии: не исключительно, но преимущественно. Что нужно сделать, чтобы удержать эти три пункта вместе? Нужно признать их все истинными, если это возможно. И это действительно возможно. Быть может, после смерти Беатриче Данте не только предавался нечистым развлечениям, в коих здесь не исповедуется, но и пытался найти забвение в новой страсти к философии. На какое-то время ему это удалось; но затем, стараниями Беатриче, «всегда живущей в его сердце», воспоминание о любимой женщине, отныне преображенной блаженством, возвысило его от любви к философской истине к любви к истине религиозной, от которой теперь неотделима Беатриче. Но возвыситься от философии к религии не означает непременно отречься от философии: это означает превзойти ее. Итак, если попытаться определить возможную позицию Данте в «Пире», как она явствует из всего сказанного, мы придем к следующим выводам: насколько можно судить по написанным частям трактата, Данте выступает в нем как человек, уже отвоеванный небесной Беатриче и потому не сомневающийся в превосходстве ре-

лигии над философией. При этом он убежден, что на своем уровне и ради своих целей философия вполне законна, и берет на себя роль ее истолкователя. Иначе говоря, мы имеем дело с Данте, уже вышедшим из кризиса чистого философизма, в котором он честно признается; однако он не сомневается, что у философии есть свое законное место, и берется его определить.

Именно такой представляется позиция, занятая Данте в «Пире». После смерти Беатриче, в поисках лекарства от горя, он надумал обратиться к специалистам по утешению. «Я принялся, — говорит он, — за чтение этой книги Боэция, известной лишь немногим, которой он себя утешил, пребывая в заключении и будучи всеми отвергнут. Услыхав также, что Туллий написал книгу, в которой, рассуждая о дружбе, стремился утешить достойнейшего мужа Леллия по поводу смерти его друга Сципиона, я принялся читать и ее»<sup>1</sup>. Таков был исходный пункт философских интересов Данте. Еще до прочтения этих книг у него было много философских идей; но то были его собственные мысли, которые он нашел в своем собственном разуме до всякого обучения и о которых сказал, что «различал их словно во сне, как это заметно в *Новой жизни*». Отсутствие навыка поначалу мешало ему вникать в мысли Боэция и Цицерона; и в результате Данте понял лишь то, что сумел понять с тем инструментарием, каким обладал в то время: рассуждения о грамматической и литературной сторонах образования грамматика и о естественных истоках его духа<sup>2</sup>. Однако случилось так, что Данте искал утешения

<sup>1</sup> Таким образом, Данте читал Боэция, *Об утешении философией*, и Цицерона, *Леллий, или о дружбе*. Об истории создания и влияния этих произведений см. H.R. Patch, *The Tradition of Boetius. A Study of His Importance in Medieval Culture*, New York, Oxford University Press, 1935, pp. 91–92. — Ch. Favez, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1937. — P. Courcelle, *Etude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX–XV siècles)*, dans *Arch. d'Hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, 14-е année (1939), pp. 5–139.

<sup>2</sup> Об этом см. M. Baumgartner, *Dantes Stellung zur Philosophie*, SS. 49–51. — Rocco Murari, *Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti danteschi*, Bologna, Zanichelli, 1905; особенно cap. IV, IX.

Выражение «*l'arte di grammatica*» [«искусство грамматики»] следует понимать здесь в том смысле, какой вкладывало в него Средневековье, согласно Квинтилиану, *Oratoriae Institutionis*, lib. I, cap. 4: «*Haec igitur professio, quum brevissime in duas partes dividatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem,*

своей боли, а нашел нечто совсем иное. Чтение открыло перед ним существование нового языка — языка философских авторов, наук и книг. Мудрость, которую обещали философы, быстро соблазнила его; именно ее он вообразил в поэтическом символе *donna gentile* (II, 12).

Этим объясняется собственная функция и специфическая природа философии в «Пире». По существу, философия служит источником человеческого счастья и потому имеет тенденцию концентрироваться вокруг морали. Все направлено к тому, чтобы сориентировать произведение в этом направлении: во-первых, публика, к которой оно обращено, ибо речь идет о том, чтобы заставить полюбить философию благородных людей, политиков и людей действия: для них философия должна служить путеводительницей в жизни; во-вторых, главная цель самого Данте, который прежде всего искал в философии утешения и спасения. Когда она входит в его жизнь, Данте начинает любить ее именно за обещание утешения, которое читает на ее лице: «*Lo mio secondo amore prese cominciamento de la misericordiosa sembianza d'una donna*» [«Моя вторая любовь повела свое начало от исполненного жалости вида некоей дамы»] (III, 1). Короче говоря, то, что эта дама представляет для него в первую очередь, — это философия в роли утешительницы.

Ничто не могло исполнить эту роль лучше, чем философия. Одна любовь прогоняет другую, и оказалось, что само имя филосо-

---

*plus habet in recessu quam fronte promittit*» [«Это искусство, если кратчайшим образом разделить его на две части — науку о правильной речи и повествования поэтов, — имеет внутри больше, нежели обещало снаружи»]. Фактически именно литературный вкус Данте стал первопричиной того, что он обратился к понятой на гуманистический манер философии, зачарованный музыкой Цицерона. Отметим также, что Канцону второго трактата «Пира» Данте начал знаменитым стихом: «*Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*» [«Вы, движущие третьи небеса»], где третье небо, как мы увидим, символизирует риторику и где местоимение *voi* [«вы»] обозначает двигателей этого неба — прежде всего, Боэция и Цицерона: «*Boezio e Tullio, li quali con la dolcezza di loro sermone inviarono me, come detto è sopra, ne lo amore, cioè ne lo studio, di questa donna gentilissima, Filosofia*» [«...Боэций и Туллий, которые направили меня сладостью своих речей на путь любви, то есть на путь изучения благороднейшей дамы Философии»] («Пир» II, XV).

фии требует, чтобы эта наука была любовью: любовью к мудрости<sup>1</sup>. В «Пире» Данте настаивает на том, что эта любовь чиста; и заметим, что, хотя он не рассказывает всего, он не лжет в том, что рассказывает. Если, как можно было бы опасаться, и произошло нечто иное, здесь Данте говорит не о том. Поэтому Данте может с полным правом заявить, что его жизнь в единении с этой благородной дамой — «*L'unimento de la mia anima con questa gentil donna*» (то есть любовь к философии, которая его утешила и исцелила) — не имела в себе ничего неблагородного (III, 1 и 2). Именно эта любовь, как мы видели, побудила Данте посещать лекции богословов и диспуты философов. Где проходил он свое обучение? Этого мы не знаем. Решительные сторонники той версии, что он отправился в Париж, имеют полную свободу искать тому подтверждения<sup>2</sup>. Но для нас важно не это: важнее то, как душа Данте исполнялась философии в результате этих занятий.

В самом деле, Данте поистине замечательно описывает впечатление, которое произвело на него это запоздалое посвящение в фило-

<sup>1</sup> Данте, *Пур*, II, 15. См. также III, 11 и особенно III, 14: «*Filosofia per subietto materiale qui ha la sapienza, e per forma ha amore, e per composto de l'uno e de l'altro, l'uso di speculazione*» [«Материальным предметом философии служит здесь мудрость, формой — любовь, а созерцание — сочетанием того и другого»].

<sup>2</sup> Об этом см. Pio Rajna, *Per l'andata di Dante a Parigi*, in: *Studi Danteschi*, t. II (1920), pp. 75–87. Напомним, что факт пребывания Данте в Париже подтверждает G. Villani, *Cronica*, lib. IX, 136: «*Et andossene allo Studio di Bologna, e poi a Parigi, e in più parti del mondo*» [«И отправился в школу Болоньи, а затем в Париж и в другие страны света»]: G.L. Passerini, *Le Vite di Dante*, Firenze, Sansoni, p. 3. См. также Воссаччо, *Della origine...*, IX, ed. cit., p. 28, и недвусмысленный текст *Trattatello*, II, ed. cit., p. 85. Далее, Fil. Villani, *De vita et moribus Dantis poetae comici insignis*, V, ed. cit., p. 185. Таким образом, традиция стара; но неизвестно, можно ли считать свидетельства этих авторов чем-то большим, нежели простым комментарием к тексту «Пира». — Противоположные доводы см. H. Hauvette, *Etudes sur la Divine Comédie*, Paris, H. Champion, 1922, pp. 206–214. Из этих аргументов ни один не кажется мне решающим. Утверждать, что всю информацию о Франции, которая содержится в его произведениях, Данте мог собрать и в Италии, — значит утверждать, что содержание его произведений не доказывает того факта, что он был во Франции. Но оно не доказывает и того, что он там не был. Таким образом, проблема сводится к тому, доверять или не доверять свидетельству Виллани. Это — дело свободного выбора; значит, проблема остается открытой в силу самой природы определяющих ее фактов.



софию. Примерно через два с половиной года занятий новая любовь изгнала из его души всякую другую мысль и вытеснила воспоминание о первой любви. Именно тогда Данте пишет знаменитую канцону: «*Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*» [«Вы, движущие третьи небеса»], этот гимн философии. Какими титулами он наделяет ее в этом поэтическом прославлении? Данте называет ее дочерью Бога — *figlia di Dio* — и царицей универсума — *regina di tutto* (II, 12). Это довольно сильные эпитеты. Добавим, что «новая любовь» изгоняет из мыслей Данте память не только о Беатриче-женщине, земной музе поэта, но и о блаженной Беатриче: перечитаем вторую строфу этой канцоны — и увидим, что ее невозможно истолковать иначе.

Таким образом, в жизни Данте был — и «Пир» свидетельствует об этом — период страстного увлечения «этой благороднейшей дамой Философией»: *questa donna gentilissima Filosofia*. Период увлечения чистой интеллектуальной красотой знания, которое внушаемой им любовью освобождает душу от скорби; период страсти к доставляющей блаженство мудрости, которая в буквальном смысле исторгает человека из забот материальной жизни, чтобы даровать ему свет и мир. Заметим: Данте здесь не говорит о философии ни как о гарантии вечного спасения человека, ни как о подательнице земного блаженства, которое сделало бы лишним другое блаженство. То, что происходит с его душой, — совсем иного рода: открыв философию и исполнившись страстного пыла от этого открытия, Данте позабыл обо всем другом. Вот почему эта вторая любовь смогла утешить его во всем, в том числе и в утрате предмета первой любви. Только такой смысл может иметь то место, которое я хочу процитировать целиком. Оно несколько длинно; но я вспоминаю, как однажды услышал от одной итальянской певицы, что итальянский возница, когда поет, никогда не обрывает фразы: он допевает ее до конца. Так можно ли с меньшим уважением отнести к столь блестящему периоду, как этот? «А там, где в канцоне говорится: *В ней путь к сиянью рая. Кто не боится вздохов и трудов, Всегда глядеть в ее глаза готов*, подразумевается, что глаза этой жены — ее доказательства, которые, будучи направлены на очи разума, влюбляют в себя душу, освобожденную от противоречий. О вы, сладчайшие и несказанные видения, мгновенно пленяющие человеческий ум и появляющиеся в очах Философии, когда она беседует с теми, кто

возлюбил ее! Поистине в ее очах — спасение, дарующее блаженство тому, кто их лицезреет, и оберегающее от смерти в невежестве и в пороках. Там же, где говорится: *Кто не боится вздохов и трудов*, должно понимать: “Если он не боится трудностей наук и спора сомнений”, которые с самого начала возникают и множатся от взглядов этой жены, а потом, под действием постоянного, исходящего от нее света, рассеиваются, как утренние облака перед ликом солнца; и, наконец, разум, привыкший к ее взорам, становится свободным, полным уверенности, подобно воздуху, очищенному и озаренному полуденными лучами» (II, 15). За этим воодушевлением чувствуется совсем недавно пережитый личный опыт, который, быть может, еще длится: Данте прославляет философию как подательницу блаженства, ибо только что открыл радость постижения рассудочной истины и счастье обладания ею<sup>1</sup>.

В том, что радость этого открытия на время заставила Данте забыть обо всем остальном, нет ничего удивительного. Известно, сколь жарким может быть пыл неопита. Приведем пример более скромного плана, но не лишенный аналогии: кто не знает, что значит открыть для себя какого-нибудь писателя, проникнуться к нему восхищением, в течение некоторого времени читать только его, словно других авторов не существует, — вплоть до того момен-

---

<sup>1</sup> Именно к этому периоду философского опьянения, одновременному с открытием человеческой мудрости, относится текст «Пира», II, 15, где Данте говорит, что *«non dee l'uomo, per maggiore amico, dimenticare le servigi ricevuti dal minore»* [«ради большего друга человек не должен забывать услуги, полученные им от меньшего»]. Итак, существовало время, когда Беатриче была для Данте «меньшим другом», а философия — «большим». Я не разделяю удивления, которое вызывает этот текст у Л. Пьетробоно (*Il poeta sacro*, vol. I, p. 96). Знаменитый дантовед, видимо, полагает очевидным, что «возращение Данте к Беатриче», если оно имело место, должно было с необходимостью изгнать из души поэта любовь к философии. Но Данте никогда не считал, что одна любовь должна исключить другую, — не считал даже в «Божественной комедии», хотя известно, какое место отводил он в ней Сигеру Брабантскому. Был момент, когда в душе Данте иерархия этих двух видов любви перевернулась; и был даже момент забвения Беатриче; но возвращение Беатриче никогда не означало для Данте необходимости изгнать *Donna Gentile*. Это, как мы увидим в дальнейшем (гл. III), повлекло за собой исключение дантовского идеала Империи.

та, пока не наступит насыщение и автор не займет почетное место в углу библиотеки, где дремлют те, кого мы любили? Как сказал бы М. Барре, «еще один выжатый лимон». Интеллектуальные кризисы глубже, чем кризисы литературных вкусов, и длятся значительно дольше; но по существу разницы нет. Беатриче прямо обвинила кающегося грешника в том, что некогда он следовал ложному учению. Когда Данте спрашивает, почему слова Беатриче настолько превышают возможности его разума, та отвечает:

Чтоб ты постиг...что за школе  
ты следовал (*conoschi... quella scuola c'hai seguitata*),  
и видел, можно ль ей  
познать сокровенное в моем глаголе;

и видел, что до Божеских путей  
вам так далеко, как земному краю  
до неба, мчащегося всех быстрее»

(*Чист.* XXXIII, 85–90).

Коль скоро речь идет о школе и об учении, Беатриче подразумевает здесь отнюдь не дурную мораль. Более того: объясняя, почему разум Данте не в силах постигнуть ее слова, она говорит поэту, что он должен это знать, ибо следовал школе, метод которой (*vostra via* — «ваш путь») настолько ниже пути божественного слова, насколько земля ниже неба. Эти слова могут означать лишь напоминание о том, что некогда Данте слишком полагался на силы разума; при другом толковании смысл их невнятен<sup>1</sup>. Итак, по собственному,

---

<sup>1</sup> Уже давно Микеле Барби высказал предположение, что прегрешения, в которых Беатриче обвиняет Данте в *Чист.* XXX, 124–145, — по существу, те же самые, в каких она обвиняет его в *Чист.* XXXIII, 85–90. С точки зрения М. Барби, Данте виноват лишь в том, что искал суетных мирских благ. Излюбленный аргумент Микеле Барби таков: «Если *straniarsi* («отчуждение», *Чист.* XXXIII, 92) Данте есть то отчуждение, память о котором он утратил, глотнув из Леты, то как оно может быть отличным от того, которое ему ставят в вину в песни XXX и которое он столь горько оплакивал? Для чего Беатриче ждала вплоть до этого места, чтобы упрекнуть его вторично? И как Данте мог испытать забвения, не внося прежде *платы* покаяния?» (M. Barbi, *Problemi di critica dantesca*, Prima serie, pp. 134–139). С этой точкой зрения можно поспорить. Прежде всего, тот факт, что Беатриче говорила о прегрешениях Данте дважды, легче объяснить,

трижды высказанному признанию Данте, он действительно пережил этот кризис. Остается выяснить, действительно ли Беатриче в «Пире» празднует триумф. Можно предположить три ответа на этот вопрос: 1) в момент написания «Пира» Данте еще погружен в этот кризис; 2) кризис прошел, не оставив после себя следов; 3) Данте вышел из кризиса, но его мышление несет на себе его следы. Мы не имеем права выбирать из этих трех гипотез *a priori*, но можем обратиться к тексту самого «Пира» и попросить его вынести решение за нас.

---

если считать их разными прегрешениями, нежели одним и тем же. Что касается прощения нераскаянного греха, думаю, совершенно излишне прочитывать это место из *Чист.* XXX так, словно речь идет об обычной реальной исповеди. Данте не исповедуется; это Беатриче обвиняет его, а затем очищает в Лете от совершенных им грехов, и не только тех, в которых она его обвиняла. Более того, интерпретация Микеле Барби вступает в противоречие с самим текстом, а ведь именно за текстом остается в конечном счете решающее слово. В *Чист.* XXX Беатриче упрекает Данте за то, что он оказался там, где мы застаем его в начале «Божественной комедии»: пал так низко, что отныне исправить его мог только страх перед Адом. В *Чист.* XXXIII она упрекает его за приверженность к «школе», чья «доктрина», как теперь и сам Данте видит совершенно ясно, не способна следовать ее собственному «слову» и чей метод (*vostra via*) настолько же далек от Бога, насколько земля далека от неба. На это М. Барби возражает, что Данте не может быть обвинен в чрезмерной любви к философии, то есть «в заблуждении, которое нигде не обнаруживает себя в его произведениях» (*Razionalismo e misticismo in Dante*, in: *Studi Danteschi*, t. XXI (1937), p. 42). Дело, однако, не в этом, ибо тот факт, что Данте сам обвиняет себя, избавляет нас от необходимости объяснять, как это возможно. Дело прежде всего в том, что следы этого интеллектуального заблуждения неоднократно обнаруживаются в его сочинениях, и даже там, где сам Данте их не видел. Мыслитель, до конца жизни считавший сферы нравственной философии и политики автономными и обособленными — вплоть до того, что изымал их из юрисдикции теологии и Церкви, — был вполне способен пройти через кризис философизма, следом которого стал этот непреходящий сепаратизм. Есть уголок в душе Данте, который никогда не омывался водой Леты. Беатриче не заметила этого, потому что сам Данте никогда этого не замечал. Он думал, что преодолел свой философизм, когда вновь поставил христианскую жизнь и христианское откровение выше своей морали и своей философии; но он так и не согласился действительно подчинить один порядок другому, хотя соглашался иерархизировать их. — О различных предлагавшихся решениях этой проблемы см. Edw. Moore, *Studies in Dante*, 3<sup>rd</sup> Series, Oxford, 1903: *The Reproaches of Beatrice*, pp. 221–252.

## II. — ПЕРВЕНСТВО ЭТИКИ

Место, которое Беатриче занимает в «Пире», чрезвычайно любопытно, и нет ничего удивительного в том, что оно послужило поводом для самых разнообразных комментариев. Между тем в данном случае комментаторы находятся на самой твердой почве, какую только можно найти в творении Данте. В отношении любого другого вопроса можно возразить: да, именно это говорит Данте, но что сказал бы он в тех трактатах, которые не были написаны? Здесь же, напротив, мы уже имеем всё, что Данте сказал бы о Беатриче, даже если бы одиннадцать отсутствующих трактатов были им написаны. Беатриче исчезает из «Пира» в первом же трактате, и, по мысли Данте, больше не должна была появиться в нём: «И так как здесь я коснулся бессмертия души, я позволю себе небольшое отступление; ведь, рассуждая о бессмертии, хорошо будет закончить разговор о той живой, блаженной Беатриче, о которой я в этой книге, как было мною решено, говорить больше не намереваюсь» (II, 8). На основании этих слов некоторые интерпретаторы без колебаний заключают: Беатриче проиграла партию, потому что Данте воспользовался первой же представившейся ему возможностью, чтобы отделаться от нее.

Такой вывод слишком поспешен. Заявляя, что он больше не будет говорить о Беатриче *per proponimento* [намеренно], Данте наводит на мысль, что устраняет из своего произведения ту, которую не может изгнать из своих помыслов. По-французски это называется «воздержаться от разговора»: воздержаться можно лишь от разговора о том, о чем человек думает и о чем бы он очень хотел поговорить. Более того, Беатриче названа *живой*: она живет на небесах и одновременно в душе Данте, как он сам нам об этом говорит. Если свидетельствующий о том, что созерцание небесного пристанища Беатриче повергало его почти что в экстаз, решает молчать о ней, это, несомненно, вовсе не означает, что ему больше нечего сказать: это означает, что у него есть веские причины для того, чтобы больше не говорить о ней.

Это настолько верно, что подлинная проблема вовсе не в том, чтобы понять, почему Беатриче ушла из «Пира», но в том, почему она появилась в нем. Если Данте пригласил ее — пусть даже для

того, чтобы она явилась лишь на миг, — он, наверно, сделал это намеренно<sup>1</sup>. Представить «Новую жизнь» или «Божественную комедию» без Беатриче невозможно; но представить «Пир» без Беатриче ничуть не труднее, чем «Монархию». Данте собирается говорить о *donna gentile*, то есть о Философии; но философия мало что может сказать о потустороннем; а поскольку Беатриче мертва, всё, что философия может для нее сделать, — это показать, что она всё ещё жива в загробном мире, о котором у философии как таковой нет достоверных сведений. Высший дар, какой *donna gentile* могла поднести Беатриче, — это доказать, что она бессмертна. И она поднесла этот дар, после чего замолчала о ней. Но она поднесла ей этот дар лишь потому, что Данте имел прямое намерение его поднести. Весь проанализированный нами отрывок из трактата II непосредственно нацелен на то, чтобы поставить всё произведение под патронаж Беатриче и представить его как бы вдохновленным ею. Быть может, в философском трактате, как его понимает Данте, подобающее теологии место выше, чем место этой науки, и оно в самом деле выше, но так же очевидно, что оно лежит вне ее. Посмотрим, не в этом ли еще одна причина того, что Беатриче, получив от *donna gentile* полагающуюся ей честь, в соответствии со своим выдающимся рангом удаляется, оставляя философию хозяйкой в ее собственных владениях.

*Donna gentile* не замедлит констатировать этот уход. Поступая так, как подобает философии, она прежде всего берется за наведение порядка в собственном доме, указав каждой из наук подобающее ей определенное место. Прекрасный повод для того, чтобы уточнить, какое же место подобает теологии; и мы увидим, что Данте очень хорошо знал, как получить от теологии те свободы, без которых философия не смогла бы оказывать ей ожидаемые услуги.

Данте рассматривает *ex professo* проблему классификации наук в комментарии к строке стихотворения, на которой выстроен весь трактат II «Пира»: «*Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*» [«Вы, движущие третьи небеса...»]. Чтобы объяснить, что значит третье небо, нужно сперва объяснить, что значит слово «небо» в стихотворении,

<sup>1</sup> О том же см. Fr. Ercole, *Il pensiero poetico di Dante*, Alpes, Milano, 1928: vol. II, pp. 301–302.

где Данте его употребляет. *Ciel* [небо] означает науку; таким образом, разные небеса означают здесь разные науки. В самом деле, как всякое небо вращается вокруг своего центра, так всякая наука вращается вокруг своего объекта как неподвижного центра. Далее, как всякое небо освещает видимые предметы, так всякая наука освещает предметы умопостигаемые. Наконец, как, по признанию всех философов, светила влияют на соответствующим образом расположенные вещи, чтобы сообщить им те совершенства, которые они способны воспринять, так и науки сообщают нам разнообразные совершенства. Они позволяют нам размышлять об истине, которая и есть наше высшее совершенство, как говорит Аристотель в книге VI *Этики*, рассуждая о том, что истина есть благо для ума<sup>1</sup>.

Это общее сравнение не вызывает никаких проблем; но две проблемы возникают сразу, как только мы пытаемся отождествить каждую конкретную науку с каким-либо конкретным небом. Складывая науки тривиума и квадривиума, получаем семь наук;

---

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, II, 13. — Я не нашел этого текста у Аристотеля, *Никомахова этика*, VI. Напротив, Фома Аквинский говорит в *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (ed. A.M. Pirotta, Turin, Marietti, 1934): «*Et huius rationem assignat (Aristoteles), quia omnia consonant vero. Et huius ratio est, quia, ut dicitur in sexto huius, verum est bonum intellectus*» [«И причину этого указывает (Аристотель) в том, что всё согласно с истиной. А причина этого в том, что, как будет сказано в комментарии на книгу VI, истина есть благо для ума»] (ed. cit., lib. I, lect. 12, n.139). В самом деле, в книге VI, lect. 304, n. 1143 читаем: «*Quamvis enim per ista duo quandoque verum dicatur, tamen contingit quod eis quandoque dicitur falsum, quod est malum intellectus, sicut verum est bonum intellectus*» [«Ибо хотя этими двумя иногда высказывается истинное, однако случается, что иногда высказывается и ложное, которое есть зло для ума, как истинное есть благо для ума»]. Так как эта формула, которая дважды встречается в комментарии св. Фомы, отсутствует в тексте самого Аристотеля, создается впечатление, что Данте цитирует Аристотеля по этому комментарию. Можно даже предположить, что его цитата заимствована из первого из приведенных нами мест, а именно, из *In sexto huius*. Данте понимает это как *huius libri* [«его книги»], отсюда — формулировка: «*La veritade... che è l'ultima perfezione nostra, si come dice lo Filosofo nel sesto de l'Etica, quando dice che 'l vero è lo bene de lo intelletto*» [«...об истине... которая и есть наше высшее совершенство, как говорит Философ в шестой книге *Этики*, когда он утверждает, что истина есть благо для ума»] (loc. cit.). Данте считал, что св. Фома передает подлинные слова Аристотеля; поэтому он доверчиво говорит, что Аристотель так сказал.

добавив к ним физику и метафизику, этику и теологию, приходим к общему итогу в одиннадцать наук. С другой стороны, если сложить сферы семи планет, две объемлющие их подвижные сферы и неподвижное небо, заключающее в себе все остальные небеса, получаем число десять. Таким образом, одна наука оказывается лишней, и приходится приписывать каким-то двум разным наукам одно и то же небо. Кроме того, возникает вопрос о том, в каком восходящем порядке надлежит располагать науки. Так как самые высокие небеса — те, чье влияние наиболее универсально, они в то же время являются самыми благородными; значит, классифицировать науки, отождествляя их с различными небесами, означает одновременно установить между ними иерархию. Данте не только не избегает этих трудностей, но провоцирует их. Это, несомненно, свидетельствует о том, что ему было что сказать и что он искал случай, чтобы объяснить по данному поводу.

Соответствие первых семи наук и семи планет устанавливается легче всего — по крайней мере, если безоговорочно принять некоторые отождествления, достаточно неожиданные, но с необходимостью продиктованные общепринятым порядком следования семи свободных искусств. Итак, мы получаем следующую иерархию:

Тривиум	{	Грамматика	=	Луна
		Диалектика	=	Меркурий
		Риторика	=	Венера
Квадривиум	{	Арифметика	=	Солнце
		Музыка	=	Марс
		Геометрия	=	Юпитер
		Астрономия	=	Сатурн

Мы можем освободить себя от необходимости анализировать мотивы, которые оправдывают, если можно так выразиться, эти отождествления. Поскольку мы знаем, что, вполне возможно, именно этот список диктовал Данте его резоны, а не наоборот, мы можем, не нанося оскорбления Данте, считать эти резоны произвольными. Не так обстоит дело в отношении четырех последних наук и трех последних небес. Здесь встает проблема распределения



четырёх наук: физики, этики, метафизики и теологии, между тремя небесами: сферой неподвижных звезд, Кристальной сферой и Эмпиреем. Каким образом надлежит провести такое распределение?

На данный момент мы можем исключить из рассмотрения Эмпирей, поскольку в норме он не входит в естественную классификацию небес<sup>1</sup>. Эмпирей — небесная сфера, неведомая философам и мудрецам; ее существование утверждают теологи по чисто богословским мотивам. Фактически естественный универсум, за пределами которого начинается сверхъестественный мир, заканчивается Кристальной сферой. Именно на это ясно намекает Данте, когда, перечислив сферы семи планет, сферу неподвижных звезд и Кристальное небо, добавляет: «За пределами всех этих небес *католики* помещают еще одно небо — Эмпирей» (II, 3). Очевидно, что это небо не существует для мудрецов как таковых. По этой же причине мы можем временно исключить из рассмотрения теологию, ибо она тоже не является наукой о природе, познаваемой естественными средствами. Так что отложим пока рассмотрение этой науки и этого неба, не упуская из вида, что позднее и они не преминут присоединиться, и обратимся к оставшимся двум небесам и трем наукам: как распределить физику, этику и метафизику между сферой неподвижных звезд и Кристальной сферой?

Я искренне верю, что не притягиваю тексты к заданному тезису, если скажу, что, задай мы этот вопрос любому философу, близко знакомому со схоластикой, его ответ будет следующим: так как метафизика — высочайшая из наук, следует отождествить ее с наиболее возвышенным небом, то есть с Кристальной сферой; это значит, что сфере неподвижных звезд достаются физика и этика. В действительности Данте поступает совершенно иначе. Сфера неподвижных звезд, говорит он, являет нашему взору двойное зрелище: во-первых, огромное количество светил; во-вторых, Млечный путь — это белое кольцо, называемое в народе Дорогой святого Иакова. Кроме того, эта сфера являет нам зрелище одного из полюсов, тогда как другой полюс пребывает скрытым. Наконец, сфера

---

<sup>1</sup> Об Эмпирее см. Bruno Nardi, *La dottrina dell' Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in: *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, Perrella, 1930 — VIII, pp. 187–238.

звезд совершает вращение с востока на запад, а затем с запада на восток — вращение, которое едва заметно для нас.

Оценим прежде всего количество звезд, которые светят на этом небе. Египетские мудрецы говорят, что их насчитывается двадцать две тысячи. Это число составлено из трех других: двух, двадцати и тысячи. *Два* означает локальное перемещение, с необходимостью предполагающее точку отправления и точку прибытия. *Двадцать* означает перемежающееся движение, то есть изменение: в самом деле, число десять не может претерпеть изменения в сторону увеличения, кроме как через прибавление девяти других чисел или самого себя; причем наиболее прекрасным из этих изменений будет изменение, претерпеваемое десяткой через прибавление самой себя. Итак, число *двадцать*, представляющее совершенное изменение числа десять, чудесным образом символизирует физику, предмет которой — изменение. Наконец, как число *два* символизировало перемещение, а число *двадцать* — перемежающееся движение, *тысяча* символизирует третий вид движения — движение «возрастания», потому что тысяча отмечает границу, которую можно перейти лишь посредством умножения. Таким образом, число 22 000 образовано тремя числами, которые в совокупности символизируют три рода движения, составляющих объект физики — в соответствии с учением Аристотеля в главе V книги I трактата, носящего это имя<sup>1</sup>. С другой стороны, сфера звезд, являющаяся человеческому взору Млечный Путь, весьма напоминает метафизику. В самом деле, приведя несколько разных объяснений этого факта,

---

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, II, 14. Я не нашел ничего подобного в тексте Аристотеля, *Физика*, I, 5; но Данте или копиист, видимо, просто переставили цифры, ибо место, в точности соответствующее высказанной здесь мысли Данте, находится в *Физ.*, V, 1, 225 b 5–9. Таким образом, только что процитированный текст «Пира» следует читать следующим образом: «*E questi tre movimenti soli mostra la Fisica, si come nel primo del quinto suo libro è provato*» [«И только эти три движения и рассматривает физика, как это доказывается в первой главе пятой его книги»]. — Любопытно, что в комментарии к этому месту G. Busnelli и G. Vandelli (*ed. cit.* t. I, p. 216, note 8) — несомненно, потому, что не нашли ничего в *Физ.* I, 5 — пришли к выводу, что под *Физикой* следует понимать физику вообще. Но в физике вообще нет «*quinto del primo*» («пятой в первой»), то есть пятой главы первой книги.

Данте останавливается на том, которое старый перевод Аристотеля приписывает этому философу: Млечный Путь — это всего лишь скопление неподвижных звезд, столь малых, что мы не способны их различить; они и производят то свечение, которое мы называем Млечным Путем: «Так как Млечный Путь является порождением тех звезд, которых мы не можем видеть и которые познаваемы только через их действия, и так как метафизика рассуждает о первичных субстанциях, которые мы тоже не можем познать иначе, как через их действия, становится очевидным, что Небо звезд имеет большое сходство с метафизикой».

После этого блестящего доказательства для Данте проще простого доказать, что видимый полюс сферы звезд означает видимые вещи, о которых говорит физика, тогда как невидимый полюс означает невидимые субстанции — объекты метафизики; наконец, что суточное вращение неба, которое начинается и заканчивается в один день, означает тленные природы, о которых рассуждает физика, а едва воспринимаемое движение, совершаемое небом с запада на восток на один градус в сто лет, означает нетленные сущие, которые Бог сотворил в начале и которые не будут иметь конца: те сущие, которые рассматривает метафизика (II, 14).

Данте вовсю рассуждает о символическом значении этого тезиса. Стало быть, речь идет не о небрежности: Данте вполне сознавал, что делал, когда, отведя *ex aequo* [на равных условиях] второе место физике и метафизике, он возводит в наивысший ранг этику. В самом деле, именно она соответствует Кристальной небесной сфере. Аналогия очевидна, ибо Кристальная сфера есть то, что называют также Перводвигателем, а эта сфера совершенно явно связана с нравственной философией: ведь она, как говорит св. Фома в Комментарий на Вторую книгу «Этики», подвигает и направляет нас к другим наукам<sup>1</sup>. Более того, сам Аристотель пишет в книге V

---

<sup>1</sup> Св. Фома Аквинский, *In II Ethic.*, lect. I, ed. Pirotta, n. 245: «*Et ratio ordinis est, quia virtutes morales sunt magis notae, et per eas disponimur ad intellectuales*» [«И этот порядок объясняется тем, что нравственные добродетели более известны, а через них мы располагаемся к [добродетелям] интеллектуальным»]. — Признаюсь, не вижу необходимости в гипотезе, выдвинутой в связи с этим текстом в работе: A. Gilbert, *Dante's Conception of Justice*, Durham, North Carolina, 1925, p. 183, и подхваченной у G. Busnelli и G. Vandelli, *ed. cit.*, p. 223, note 5.

«Этики», что «правосудие определяет изучение наук и повелевает, дабы они не оказались заброшенными, их изучать и преподавать»<sup>1</sup>. Точно так же Кристалльная сфера, или Перводвигатель, определяет своим движением ежедневное обращение всех прочих небес: обращение, которое позволяет им каждый день получать и передавать вниз действенную силу всех своих частей. Если бы обращение Перводвигателя перестало вращать остальные сферы, то вниз проникала бы лишь малая часть их воздействия. На земле больше не было бы ни рождения животных и растений, ни различия дня и ночи; не было бы ни недель, ни месяцев, ни лет, но весь универсум лишился бы порядка, а движение прочих небес оказалось бы напрасным: «Точно так же, если бы перестала существовать нравственная философия, другие науки были бы на некоторое время скрыты от нас, и не было бы ни деторождения, ни счастливой жизни, а науки были бы написаны втуне и напрасно найдены в древнейшие времена. Таким образом, достаточно очевидно, что Кристалльное небо по своей сущности сравнимо с нравственной философией» (II, 14).

Тезис, который отстаивает здесь Данте, совершенно необычен для Средних веков. Будучи взятым в буквальном смысле, он отста-

<sup>1</sup> Я не нашел этого текста в «Никомаховой этике». Но та же идея в суммарном виде излагается в *Ethic.* I, 1, 1093 a 27—1093 b 2. Св. Фома комментирует ее, проводя различие, чтобы сохранить первенство умозрительных наук, в *In Xlibros Ethic.*, lib. I, lect. 2, ed. Pirotta, pp. 26—28. Этот текст полностью воспроизводится в изд.: G. Busnelli, G. Vandelli, ed. cit., p. 224, note 1. — Можно также сравнить формулировку Данте со следующим местом из Аверроэса: «*Videtur autem esse potissima artium, et maxime principantis: et huiusmodi quidem est ars gubernandi civitates. Etenim haec ars principatur omnibus artibus, cum determinet quas artes et scientias oportet esse in civitatibus, in quas artes et scientias oportet exercere quosdam hominum, et usque ad quem finem oportet discipulos pervenire in discendo artes. Cum igitur haec ars taliter se habeat ad reliquas artium, est principalior earum*» [«Но есть, как представляется, сильнейшее из искусств и главнейшее, и таково, несомненно, искусство управления государством. Ибо это искусство потому господствует над всеми искусствами, что определяет, каким искусствам и наукам надлежит быть в государстве, каких людей в каких искусствах и науках надлежит упражнять, и до какого предела следует доходить ученикам в обучении искусствам. Итак, поскольку это искусство именно так относится к прочим искусствам, оно — главнейшее из всех»]. Averroes, *In Moral Nichom.*, lib. I, cap. 2, в изд.: *Aristotelis Stagiritae libri moralem totam philosophiam complectentes*, Venetiis, apud Juntas, 1550; vol. III, fol. 1 v. a.

ивает первенство этики перед метафизикой: учение, которое никоим образом не может быть возведено к Аристотелю и, пожалуй, того меньше — к св. Фоме Аквинскому. В отношении этих двух философов невозможно сомневаться: для них наивысшей, первейшей и архитектурной наукой была метафизика — созерцательная, чисто умозрительная наука. Только ей ведома целевая причина всего, то есть всего лучшего во всей природе, причина причин: Бог<sup>1</sup>. Св. Фома так же твердо настаивает на этом пункте, как Данте — на противоположном: «Все науки и все искусства имеют целью одно и то же: совершенство человека, в коем состоит его блаженство. Стало быть, необходимо, чтобы одна из них управляла всеми прочими: та, которая с полным правом притязает называться мудростью», ибо она исследует наиболее универсальные начала и причины. Эта наука также наиболее интеллектуальна из всех и, следовательно, устанавливает правила для всех остальных: *est aliarum regulatrix*<sup>2</sup>.

Трудно поверить, что Данте не знал если не сами тексты, то, по крайней мере, абсолютно фундаментальный тезис, в них утверждаемый. Быть может, именно потому, что он их прекрасно знал, он сумел приспособить их к своим личным целям. В самом деле, Аристотель так превозносит метафизику, что в конце концов это начинает вызывать некоторое беспокойство. По сути дела, метафизическая мудрость есть созерцание чистых умопостигаемых сущностей, а оно предполагает полную свободу от телесных нужд и от потребностей социальной жизни. Это не столько человеческая жизнь, сколько жизнь некоего бога. Человек, заключает Аристотель, не вправе притязать на обладание подобной наукой. Не соглашаясь с поэтом Симонидом в том, что только Бог представляется достойным такой чести, Аристотель, тем не менее, полагает, что эта наука — благороднейшая из всех, потому что она наиболее божественна и, стало быть, наиболее почтенна. Метафизика более божественна, чем все прочие науки, по двум причинам: это наука, которой обладает Бог, и это наука о божественных вещах. Поэтому она — богиня наук: *dea scientiarum*, а это означает, *quod non sit humana* [что она — не челове-

<sup>1</sup> Св. Фома Аквинский, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, ed. M.-R. Cathala, Turin, P. Marietti, 1915; lib. I, lect. 2, n. 50–51.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, Prooemium.

ческая], так как обладание ею не является, строго говоря, *humana possessio* [человеческим достоянием]<sup>1</sup>.

Именно в этом, с точки зрения Данте, суть вопроса. Чтобы понять его позицию, нужно вспомнить, каков был исходный пункт его трактата. В самом деле, «Пир» всецело основывается на том принципе — или, если угодно, на том чаянии, — что благодаря философии человек способен найти утешение своим горестям в блаженстве мудрости. С этой точки зрения, вопрос о том, является ли метафизика *сама по себе* наукой, высшей или низшей по отношению к теологии, представляется несколько академичным. Какое нам дело до совершенства этой науки? Если это наука, принадлежащая Богу, она, разумеется, способна доставить Ему блаженство, но именно поэтому она не способна здесь, в земной жизни, составить *наше* блаженство. Тогда почему бы вместо того, чтобы классифицировать науки сообразно порядку их абсолютного совершенства, не классифицировать их сообразно их возрастающей способности делать блаженными нас? Поступить так означает поставить на вершину этой иерархии не самую божественную, а самую человеческую из наук: не метафизику, а этику.

Многочисленные и предельно конкретные признаки позволяют предположить, что Данте следовал именно этой линии рассуждения. «Пир» заимствует строительный материал из многих и довольно-таки разнородных источников; но если есть источник, из которого он черпал более всего, и, соответственно, влияние которого — в силу следования ему или отказа от такого следования — сообщило ему его подлинное единство, то это, несомненно, «Никомахова этика» Аристотеля. Правда, Данте, читая этот труд, обращался не только к его латинскому тексту, употребительному в то время, но и к сопровождавшим его комментариям св. Фомы Аквинского. Этим фактом нельзя пренебрегать, потому что комментарий св. Фомы, при всей его общей объективности, не мог не модифицировать перспективу, систему равновесий и ценностных соответствий в комментируемом тексте, чтобы тем самым об-

---

<sup>1</sup> Аристотель, *Метафизика*, I, 2, 982–983. — Св. Фома Аквинский, *op. cit.*, lib. I, lect. 2, п. 60, 64. То, что высшая наука должна иметь созерцательный, не деятельный характер, доказывается в п. 53.

легчить включение аристотелизма в тот доктринальный синтез, который пытался разработать св. Фома. В данном случае Аристотель может поставить выше этики и физики только примитивную естественную теологию, сведенную к ее собственным средствам и безжалостно неадекватную собственному предмету. Греческая метафизика аристотелевского типа утратила свои платоновские иллюзии: ей известно, что всё ее знание имеет чувственное происхождение, и даже если бы существовал мир Идей, доступ в него был бы ей воспрещен. Но эта метафизика еще не знала христианской надежды: божественное Откровение еще не коснулось ее, чтобы дать опору колеблющейся метафизике или дополнить ее верой, с нею не смешиваемой, но способной бесконечно расширить ее горизонты. Вот почему в иерархии наук, разработанной св. Фомой, где естественная теология подчиняется теологии Откровения, но и оказывается облагодетельствованной самим этим подчинением, умозрительная ценность и практическая действенность метафизики как науки, доставляющей блаженство человеку в его земной жизни, гораздо выше, чем у Аристотеля. Метафизическая истина, которую св. Фома называет интеллектуальным благом, сохраняет ту же природу, что и у Аристотеля, но в томизме она возрастает и умножается в доктринах божественных идей, божественного провидения, божественной воли, божественной любви, божественной справедливости и божественного всемогущества: доктринах, эквиваленты которым было бы напрасно искать в метафизике Аристотеля. Несмотря на свою врожденную недостаточность как чувственной науки об умопостигаемом, томистская метафизика имеет совершенно иной радиус действия, нежели метафизика аристотелевская, а значит, она гораздо более способна доставить метафизику блаженство в его земной жизни.

И наоборот: представим себе человека, которого чтение «Никомаховой этики» и упорные размышления над нею побудили встать на точку зрения Аристотеля. Какова была бы его позиция, обусловленная влиянием этой книги? Подобно самому Аристотелю, он непреклонно утверждал бы абсолютное превосходство *царицы наук*, которая также является наукой, свойственной Богу. Но в поисках земного блаженства он не мог бы рассчитывать на науку, которая не принадлежит ему в этой жизни. Поэтому он отвернулся бы от

того, в чем не уверен, к тому, в чем уверен, от того, что недоступно, к тому, что доступно, — коротко говоря, он стал бы искать земного блаженства в порядке действий, которые наиболее подобают человеку в его нынешнем земном состоянии. Стало быть, он искал бы его не в метафизике, подобной рассеянному свету Млечного Пути, где не различить отдельных звезд; не в этом невидимом полюсе мира, видимый полюс которого составляет физика; не в этом почти неуловимом вращении звезд, пренебрегая суточным вращением, которое явно для всех. Он искал бы его в этике, а также — поскольку человек есть животное социальное — в политике, которая регулируется этикой.

Причины такого снижения с томистского уровня на уровень Аристотеля в мышлении Данте многочисленны и сильны. Данте — человек, который страдает и в философии ищет утешения; это автор, который обращается к людям действия, чтобы научить их соотносить с философией свою, по существу, практическую, отнюдь не созерцательную жизнь; это гражданин Флоренции в один из самых смутных периодов истории города, видевшего столько смут в прошлом. И его невозможно заставить поверить в то, что человек может быть счастлив, созерцая умопостигаемое, в то время как ему уготовано утратить свое имущество, в то время как ненависть и насилие верховодят общественной жизнью, в то время как ему грозит изгнание с родины, от домашнего очага, где жене и детям предстоит в нищете жить без него. Для такого человека «Никомахова этика» должна была стать озарением и открытием: книга, автор которой так хорошо знал невзгоды гражданской смуты и умер в изгнании, в Халкиде, куда бежал из Афин, дабы не позволить афинянам «дважды погрешить против философии!» Каждая книга и почти каждая глава «Этики» — это хвала «политической» добродетели, призыв к гражданской добродетели *par excellence*, к этой созидательнице человеческого порядка и благополучия, каковой является Справедливость. Ибо справедливость — не просто частная добродетель, одна из многих; строго говоря, она есть всецелая добродетель. Если бы Данте не читал Аристотеля, его политические страсти не стали бы ни менее жгучими, ни менее сильными; но им не доставало бы того, в чем они нуждались, дабы опереться на разум, дабы выразиться в учении, но прежде всего — дабы найти лекарство от тех



зол, которые их породили. Данте знает об этом. Именно поэтому он помещает в «Пире» на вершину неба наук, свойственных человеку как таковому, ту науку, которая спасительна для человека в его нынешнем состоянии, которая, подобно Кристальному небу, служит тем перводвигателем, чье высшее влияние определяет, направляет и оплодотворяет действия всех прочих наук: Этику. Автор «Божественной комедии» не пренебрег шансом достигнуть Бога, и мы увидим, что даже автор «Пира» оставил за собой такую возможность. Но пока Данте говорит как человек, разделяющий земную жизнь с другими людьми: здесь, на земле, лучше быть совершенным человеком, чем несовершенным богом.

С того момента, как Данте открыл «Никомахову этику», такого рода мысли хлынули ему навстречу. Как того требует сам замысел книги, Аристотель неизменно рассуждает в ней с позиций нравственной жизни. Когда он определяет высшую цель человека, он определяет цель его нравственных поступков, и когда он выстраивает иерархию наук, он выстраивает ее именно с этой точки зрения. Но с этой определенной точки зрения архитектурной и высшей наукой будет та наука, которую Аристотель называет *πολιτική*; в латинском переводе и в комментарии св. Фомы она будет называться *scientia politica*, или *scientia civilis*. Эта наука направляет не только человеческие поступки, но и пользование науками, потому что предписывает, какие науки надлежит изучать, в каких городах их надлежит изучать, кто должен им учиться и до какого пункта каждый должен доходить в обучении наукам<sup>1</sup>. Но цель, которую преследует эта добродетель, управляя таким образом всеми науками и всеми искусствами: военным, хозяйственным, риторическим и прочими, — эта цель содержит в себе частные цели всех этих искусств и всех этих наук. Эта цель — благо человека, τὸ ἀνθρώπινο εὐαθόν, *humanum bonum*, как передает латинский перевод. Св. Фома предельно точен в своем комментарии, когда говорит, что «цель политики есть человеческое благо, то есть наилучшая цель в порядке человеческих вещей»<sup>2</sup>. Коротко говоря, собственный предмет «Ни-

<sup>1</sup> Аристотель, *Никомахова этика*, I, 1, 1094 а 27–1094 б 2.

<sup>2</sup> Аристотель, *Никомахова этика*, I, 1, 1094 б 7. Ср. св. Фома Аквинский, *In X lib. Ethic.*, lib. I, lect. 2; ed. Pirotta, n. 28. Мне не хотелось бы создать впечат-

комаховой этики» составляет не что иное, как природа высшей добродетели, именуемой *политиχή*<sup>1</sup>.

Таков собственный предмет «Пира» — во всяком случае, постольку, поскольку в этом труде обсуждаются и классифицируются добродетели. Здесь позиция Данте, если только он прямо не определяет ее в противоположном смысле, — это позиция философа, трактующего о человеческом благе и человеческих добродетелях как таковых. Но эти человеческие добродетели — прежде всего добродетели нравственные, так как они требуют одновременного действия двух частей составного целого по имени «человек»: его души и тела. Метафизика философа тем совершеннее, чем более философ поднимается над собственным телом и становится не столько человеком, сколько богом. Но этика и политика моралиста тем совершеннее, чем сообразнее они собственной природе человеческого существа как такового. Данте настолько убежден в этом, что не боится ввести Аристотеля в канцону, где сказано:

От корня одного берут начало —  
В них обещанье рая —  
Все добродетели, нас побуждая  
Идти в лучах светил.

ление, будто я притягиваю тексты к своей интерпретации, потому что я на самом деле не хочу этого делать. Но я этого и не делаю, когда констатирую: комментируя три строки, где Аристотель утверждает, что в нравственном порядке человеческого блага этика является высшей и архитектурической наукой, св. Фома написал два параграфа. В них он уточняет, во-первых, что этика вправе определять не содержание наук, а только их использование (*ed. cit.*, п. 27). Во-вторых, Аристотель называет «политику высшей наукой не в абсолютном смысле, а роде деятельных наук, относящихся к человеческим делам, из коих политика направлена на высшую цель. Ибо если речь идет о высшей цели всего универсума, то к ней устремлена божественная наука, высшая в сравнении со всеми прочими. Когда же Аристотель говорит, что именно политике надлежит стремиться к высшей цели человеческой жизни, которую он определяет в этой книге, то причина этого — в том, что учение этой книги содержит в себе первичные элементы политической науки» (*ed. cit.*, п. 31). Настойчивость комментатора в уточнении того различия, на которое ничто не намекает в тексте, объясняется довольно просто: Аристотель не был доктором теологии и не должен был отстаивать доктрину блаженного видения.

<sup>1</sup> Аристотель, *Никомахова этика*, I, 3, 1904 b 11.

И Этика, премудрость отражая,  
Как истину — зеркало,  
Нам только в середине указала  
Игру свободных сил<sup>1</sup>.

Комментируя текст, где он выступает одновременно в роли Аристотеля и в роли св. Фомы Аквинского, Данте следующим образом разъясняет его смысл. Этот текст означает две вещи: во-первых, то, что всякая добродетель исходит из одного начала; во-вторых, то, что под *всеми добродетелями* нужно понимать нравственные добродетели, о которых здесь идет речь. О том же говорит ссылка на «Этику»: «При этом следует иметь в виду, что нравственные добродетели более всего — наши собственные заслуги, поскольку они всецело находятся в нашей власти»<sup>2</sup>. Эта формулировка: «*però che da ogni canto sono in nostra potestade*» [«Поскольку они всецело находятся в нашей власти»], — должна послужить для нас источником света, до самой глубины высвечивающего мысль Данте в ее своеобразии перед лицом Аристотеля и св. Фомы Аквинского. Ибо его личная позиция не совпадает ни с позицией Аристотеля, ни с позицией св. Фомы. Это позиция человека, стоящего между тем и другим: человека, которого политические заботы побуждают считать высшей целью общественное благо, в соответствии с учением Аристотеля, а христианство побуждает отстаивать права трансцендентной и поистине высшей цели, в соответствии с учением св. Фомы Аквинского. Чтобы удовлетворить обе непреодолимые склонности, Данте избрал средний путь различения этих двух порядков: различения гораздо более решительного, чем у Аристотеля, у которого религиозный план едва намечен; но и не совпадающего с аналогичным различением у св. Фомы, у которого оно подразумевает подчинение одного порядка другому и служит основанием юрисдикции высшего над низшим. Данте, напротив, хотел так различить эти два порядка, чтобы обеспечить их максимальную независимость друг от друга. Вот почему он определяет добродетели как именно челове-

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, IV, Третья канцона. Ср. Аристотель, *Никомахова этика*, II, 6, 1106 а 15–29.

<sup>2</sup> Данте, *Пир*, IV, 17.

ческие добродетели. Именно потому, что они — только человеческие и никоим образом не за пределами человеческой природе, они способны направлять собственное действие человека как такового и обеспечить ему человеческое счастье, составляющее *humanum bonum* [человеческое благо] в собственном смысле: счастье человеческого действия *par excellence*, то есть правильного свободного выбора, совершаемого разумным существом. Таков смысл этой необычной классификации наук и первенства, которое в ней отдается этике. Не подлежит сомнению — и Данте знает об этом, — что есть науки более благородные, чем этика; но эти более благородные науки в то же время оказываются менее благородными, нежели эта наука о том, что может сделать человек для достижения счастья, используя чисто человеческие средства. В человеческой классификации наук первое место должно занимать самое совершенное из человеческих знаний. Должна ли на него претендовать теология? На этот вопрос ответить нетрудно. Божественная наука, несомненно, идет первой в божественной классификации наук; но, как мы увидим, она не может входить в общую классификацию наших, человеческих наук, потому что, будучи сверхъестественной по своему происхождению, она их подавляет, с ними не смешиваясь.

### III. — ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ ТЕОЛОГИИ

Нам осталось рассмотреть лишь одно небо и одну науку: Эмпирей, теологию. Следовательно, не остается ничего другого, как объединить их в пару. Можно даже сказать, что они по самой своей природе были предопределены к тому, чтобы объединиться в мысли Данте. Одним и тем же словом «небо» обозначают две сущностно разные вещи: либо небо в том смысле, в каком его понимают астрономы и философы; либо небо в том смысле, в каком его понимают богословы.

Астрономы знают девять небес: семь небес, соответствующих семи видимым планетам; небесную твердь, или небо неподвижных звезд, которое также зримо для нас; и, наконец, Кристальное небо, которое мы не видим, но которое постулируем как единственную мыслимую причину наблюдаемых следствий. Богословы знают еще

одно небо: Эмпирей. Не только астрономам оно неизвестно: можно даже сказать, что не все богословы знают о нем, потому что, согласно св. Фоме, его существование признавали только Василий, Страбон и Беда<sup>1</sup>. Что касается самого св. Фомы, он не думает, что доводы, призванные доказать существование этого неба, хорошо обоснованны, но предлагает принять эту точку зрения по причине ее богословской целесообразности. В таком случае Эмпирей нужно мыслить как некую материю, изначально сотворенную в состоянии славы, в залог будущего прославления духов. Название этого неба заимствовано у названия огня: не потому, что оно исполнено жара, а потому, что исполнено света. В таком понимании это небо слабо связано с другими небесными сферами. По словам Василия, оно находится *extra mundum* [вне мира]; по существу, это вместилище мира и покоя: *quietis domicilium*. Отсюда понятно, почему некоторые теологи, говоря об Эмпирее как о пристанище тел в состоянии славы, утверждали, что он не оказывает никакого влияния на низшие тела, принадлежащие к другому порядку — порядку естественного хода вещей. Тем не менее, сам св. Фома придерживался другого взгляда. Он полагал более вероятным, что, хотя Эмпирей и неподвижен, он оказывает воздействие на движущиеся тела. К тому же это воздействие не может быть преходящим, независимо от того, осуществляется ли оно непосредственно через движение или оказывается его косвенным результатом. Если это небо существует, оно, как было сказано, неподвижно. Но ему можно было бы приписать некое устойчивое и постоянное действие — например, поддерживающую или причинную силу, или что-либо еще в этом же роде, что подразумевает высокое достоинство<sup>2</sup>.

Такова была неизменная позиция св. Фомы в этом вопросе. Похоже, что Данте знал об этом немного больше, чем св. Фома. Поверх Кристального неба, говорит он, католики полагают небо Эмпирея, то есть пламенеющее, или светоносное небо, и полагают его неподвижным, потому что во всякой из своих частей оно уже обладает

<sup>1</sup> См. Bruno Nardi, *La dottrina dell'Empireo...*, in: *Saggi di filisofia dantesca*, pp. 204–227.

<sup>2</sup> Св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, pars I, qu. 66, art. 3, Resp. et ad 2<sup>m</sup>. — Ср. св. Бонавентура, *In II Sent.*, 14, 2, 1, 3, Concl., ed. Quaracchi, t. II, p. 356.

всем, что необходимо его материи. Это небо, говорит Данте, является причиной, в силу которой Перводвигатель (Кристалльное небо) вращается очень быстро: в самом деле, каждая часть Кристалльной сферы, непосредственно находящейся под Эмпиреем, столь страстно желает соединиться с каждой из частей сего божественнейшего покоящегося неба, что под давлением этой страсти движется с почти непостижимой скоростью: «Место, где пребывает это высшее божественное начало, созерцающее только собственное совершенство, спокойно и безмятежно. Это — местопребывание блаженных духов, по мнению Святой Церкви, которая не может сказать ложное; да и Аристотель, если правильно его понимать, видимо, намекает на это в первой книге *О небе и вселенной*. Это и есть постройка, венчающая Вселенную, в которую она вся и включена и за пределами которой нет ничего; и она не имеет никакого места, но была создана только в Первом Уме, именуемом греками 'Протоноэ'. Это и есть то великолепие, о котором говорил Псалмопевец, обращаясь к Богу: *Слава Твоя простирается превыше небес!*<sup>1</sup>.

Мы не спрашиваем себя, как Данте смог найти в трактате «О небе» утверждение о сотворении Эмпирея — божественного неба<sup>2</sup>. Важно то, что он его нашел, и что царящие там покой и безмятежность уподобляют это божественное небо богословию<sup>3</sup>. Ибо оно тоже есть приют покоя и безмятежности: «Небо Эмпирей своей умиротворенностью похоже на божественную науку, которая преисполнена миролюбия; она не терпит ни спора мнений, ни хитроумных доказательств благодаря высочайшей истине своего предмета, а ее предмет — Бог. И об этой истине Учитель и говорил своим ученикам: *Мир оставляю вам, мир Мой даю вам* (Ин 14, 27), даруя и

<sup>1</sup> Данте, *Пур*, II, 3. Ср. рассуждение, посвященное Эмпирею, в письме к Кан Гранде, *Tutte le opere...*, ed. cit., *Epist.* XVII, 24–27, pp. 440–441. — О Протоноэ см. G. Busnelli, G. Vandelli, ed. cit., p. 116, note 5.

<sup>2</sup> О тексте св. Фомы Аквинского, *In de Coelo et Mundo*, lib. I, lect. 21, который, видимо, навел Данте на мысль, что Аристотель тоже допускал существование обители блаженных, см. ed. cit., p. 118, note 1. Вся эта синкретическая космография есть скорее творение поэта, чем философа.

<sup>3</sup> «... e al cielo quieto risponde la scienza divina, che e Teologia appellata» («...а покоящемуся небу соответствует наука божественная, которую называют богословием». *Пур*, II, 13.

завещая им свое учение, которое и есть та наука, о которой я говорю. О ней говорит и Соломон: *Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа. Но единственная — она, голубица моя, чистая моя*<sup>1</sup>. Это чрезвычайно насыщенный текст. Мы попытаемся раскрыть его содержание, ибо он изобилует тончайшими намеками, требующими внимания и деликатности.

Отметим, прежде всего — важность этого момента станет ясна в дальнейшем, — отождествление теологии с учением Христа: *«dando e lasciando a loro la sua dottrina, che è la questa scienza di cu' io parlo»* [«... даруя и завещая им свое учение, которое и есть та наука, о которой я говорю»]. Без всякого намерения приписать Данте идеи, которых у него, возможно, и не было, можно почти с уверенностью сказать, что здесь имеется в виду следующее: будучи взята в ее истоке и, следовательно, в ее сущности, теология сводится к слову Божьему, переданному нам Священным Писанием. Подчеркивая, что непоколебимая достоверность Откровения придает этой науке умиротворенность, Данте добавляет, что она не должна страдать от разногласия мнений, сотрясающих другие науки. Если только не заподозрить его в полном незнании богословского учения своего времени, где, несомненно, имело место то, что он называет *«lite d'opinioni o di sofistici argomenti»* [«спором мнений и хитроумными доказательствами»], невозможно поверить, что он хотел представить в этих словах реальное состояние теологии. Данте описывает здесь теологию такой, какой она должна быть. Поэтому позволительно думать, что теология, умиротворенность которой подобна умиротворенности Эмпирея, — это идеальная теология, строго основанная на христианской вере и учении Христа.

Но это еще не все. К цитате из евангелия Иоанна Данте тотчас присоединяет цитату из «Песни Песней», смысл которой прилагает к теологии. Большинство комментаторов «Пира» не усматривают здесь никакого затруднения; некоторые даже восхищаются совершенным согласием этого текста с доктриной св. Фомы Аквинского. Однако достаточно сравнить между собой эти два понимания теологии, чтобы усомниться в их согласии.

В том параграфе «Суммы теологии», где св. Фома изъясняется

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, II, 14; *ed. cit.*, p. 60.

по этому вопросу, он тоже ставит в начале, в обоснование собственного тезиса, фрагмент из текста Писания; но это не тот же самый фрагмент: «*Misit ancillas suas vocare ad arcem*» [«Послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских»] (Прит 9, 3). Св. Фома, вне всякого сомнения, знал текст Соломона, но он его не приводит. И наоборот, Данте, вполне вероятно, знал это учение св. Фомы и этот текст из Притчей, но он предпочитает привести другой: «*Sexaginta sunt reginae, et octoginta concubinae, et adolescentularum non est numerus: una est columba mea, perfecta mea*» [«Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа. Но единственная — она, голубица моя, чистая моя»] (Песнь Песней 6, 7). Коль скоро Данте изображают столь верным и сведущим томистом, и он уж точно был сведущим, то не без причины он предпочел текст Соломона другому тексту. В самом деле, согласно символике текста, выбранного св. Фомой, другие науки суть служанки, над которыми царит теология, тогда как текст, выбранный Данте, представляет теологию чистой голубкой, но не царицей, а другие науки — царицами, но не служанками. Стало быть, этот фрагмент из «Песни Песней» превосходно иллюстрирует позицию Данте в данном вопросе.

Эта позиция, вопреки тому, во что нас хотят заставить поверить, заключается не в том, что «священная наука, теология, превосходит все прочие науки, которые следуют за ней и прислуживают ей»<sup>1</sup>. Если бы Данте хотел сказать, подобно св. Фоме, что другие науки — служанки теологии, «*quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius*», он не преминул бы процитировать тот же текст, что и св. Фома. Но текст, который он в действительности цитирует, говорит о другом: теология — голубка, потому что она позволяет в совершенстве разглядеть истину, в коей покоится наша душа. Что же до прочих наук, то «все науки он называет царицами, наложницами и девицами; эту же науку он называет голубицей... чистой»: «*tutte scienze chiama regine e drude e ancille, e questa chiama colomba... e perfetta*» (II, 14). Если считать

<sup>1</sup> То место, где св. Фома цитирует текст Прит 9, 3, содержится в «Сумме теологии», pars I, qu. 1, art. 5, Sed contra. — О предполагаемом согласии Данте в этом вопросе со св. Фомой см. P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 50. G. Busnelli, G. Vandelli, ed. cit., t. I, p. 30, note 8, говоря о слове *ancille* [слуги], отсылают к св. Фоме Аквинскому, loc. cit., без всяких комментариев, как будто Данте в этом месте просто воспроизводит учение св. Фомы.



теологию — *questa* — одной из прочих наук, то нужно будет назвать ее одной из цариц, и даже самой чистой из цариц, но не царицей над остальными. Если же считать ее отдельной от прочих наук, то «божественная наука» будет отличаться от них, как голубка отличается от царицы. Как бы мы ни толковали этот текст, мы не только не найдем в нем томистской доктрины подчинения наук теологии, но скорее обнаружим стремление его избежать. Понимать ли текст так, что есть шестьдесят цариц, из которых одна — теология, или что есть шестьдесят цариц плюс голубица, единовластие теологии, о котором учил св. Фома Аквинский, в обоих случаях оказывается разрушенным. Видимо, нужно выбирать между тезисом св. Фомы: «*aliae scientiae dicuntur ancillae huius*» [«другие науки называются служанками этой»] и утверждением Данте: «*tutte scienze chiama regine e drude e ancille*» [«все науки он называет царицами, наложницами и девицами»]. Если есть только одна царица, их не может быть шестьдесят; чтобы утверждать, что Данте пребывает в согласии со св. Фомой Аквинским, нужно довольствоваться согласием, основанным на противоречии.

Но это лишь первый знак: несомненно, весьма ценный и указывающий нам верный путь в интерпретации мысли Данте, но недостаточный для того, чтобы позволить определить эту мысль. К счастью, Данте, несмотря на осторожность в выражении своего личного мнения, редко отказывает себе в удовольствии объяснить-ся до конца. Когда речь идет о вопросах, которые задевают его за живое, он даже высказывается весьма пространно. Но решение, которое, как мы видели, он принял, ставило его в трудное положение, из которого нужно было выйти любой ценой. С одной стороны, Данте явно стремился к теологии, которая, будучи подобием мира Христова, была бы не от мира сего; вот почему он столь решительно утверждает, что она не смешивается с другими науками — даже для того, чтобы их возглавить. С другой стороны, ему было известно учение св. Фомы, которое представляло все остальные науки служанками, *ancillae*, теологии. Невозможно сомневаться в том, что Данте искренне восхищался св. Фомой и любил его: невозможно не только потому, что он отведет ему славную роль в «Божественной комедии», но и потому, что уже здесь, в «Пире», он найдет для него одно из тех слов дружеской привязанности, которые не обма-

нывают. Данте, несомненно, работал над комментарием св. Фомы, как и над текстом Аристотеля. Как тогда примирить его нежелание делать из наук, в том числе из философии, служанок теологии, с утверждением, что философия способна оказать теологии услуги, которых та от нее ожидает? Данте задал себе этот трудный вопрос, и замечательнее всего то, что он сумел в самом основании проблемы найти все необходимое для ответа.

С тем же блеском, с каким он толковал текст Соломона, Данте выполняет резкий поворот и заявляет: чтобы помогать теологии, философия должна просто существовать. Чем меньше она будет отрекаться от целостного осуществления своих прав, чем больше будет оставаться самой собой, тем больше пользы она принесет богословию. Данте понимал это не только в том смысле, что философия сначала должна существовать как философия, чтобы потом получить возможность служить теологии, что было бы подлинно томистским решением проблемы. Данте понимал это в том более радикальном смысле, что существовать в качестве философии означает для этой науки необходимым и достаточным образом помогать теологии в деле человеческого спасения.

В самом деле, что служит основанием теологии, если не вера в Откровение Иисуса Христа? И что доказывает, что мы должны верить в это Откровение? Чудеса, совершенные Христом. Но что доказывает, что мы должны верить в то, что Христос совершал чудеса? Ведь, в конце концов, многие люди испытывают величайшее отвращение к тому, чтобы верить в то, чего не видели сами, а они не видели этих чудес. Так пусть обратят взоры к философии! Эта *donna gentile* появляется здесь для того, чтобы помочь вере, то есть поддержать своим свидетельством науку, полезнейшую для спасения человеческого рода, — поддержать теологию, которая спасает человека от вечной смерти и дарует ему вечную жизнь. Но чем она может помочь Откровению? Тем, что «сама она — чудо, которое глаза человеческие могут в любое время воспринять и которое доказывает нам возможность и других чудес» (III, 7). В самом деле, по замыслу Божьему философия была от века предназначена к тому, чтобы свидетельствовать перед ныне живущими людьми в пользу веры. И философия действительно свидетельствует в пользу веры, причем не только тем светом, которым она просвещает интеллект, но

и той нравственной красотой, которой она облагораживает душу. Этим Данте дает нам понять, что мудрость своим сиянием «способна обновлять природу тех, кто ею любуется, ибо она чудодейственна. Тем самым я подтверждаю сказанное в предыдущей главе, где я назвал благородную даму помощницей нашей веры» (III, 8).

Во всем этом нет ни малейшего намека на какое-либо сотрудничество философии в деле разработки богословской науки, как ее понимал св. Фома Аквинский. Нет также ни слова о подчинении философии теологии, которое в «Сумме теологии» опиралось на текст Прит 9, 3: «*Misit ancillas suas vocare ad arcem*» [«Послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских»]. Философия предстает у Данте как сотрудница — усердная, но свободная. Своим блистанием и великолепием, свойственным ей как дочери Божьей, чудом своего собственного существования и тех следствий, которые она производит в человеке своей добродетелью, философия, это ежедневно зримое чудо, помогает нам верить в возможность чудес Христовых, которых мы не видели своими глазами. Философия — то вспомогательное средство, действенность которого в способствовании христианской вере невозможно отрицать, но которое, несомненно, не согласуется с каноном томистской апологетики. Наводить на мысль, что евангельские чудеса Христа становятся *возможными*, когда мы видим, каким божественным чудом является сияние философского познания и действенность философской морали, значит основывать достоверность чуда на красоте, принадлежащей к естественному порядку, который сам мыслится как чудо. Чьим бы учением ни вдохновлялся здесь Данте, оно, несомненно, не было учением св. Фомы Аквинского<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В своем комментарии на эти места G. Busnelli и G. Vandelli, естественно, без труда нашли тексты св. Фомы, подтверждающие, что чудеса, эти сверхъестественные факты, служат главным основанием нашей веры в сверхъестественное Откровение (*op. cit.*, t. I, p. 342, note 7); и что Бог пожелал по своей воле сотворить наш внутренний разум (*loc. cit.*, note 9). Но в примечании к этим словам: «*e questa donna sia una cosa visibilmente miracolosa*» (*op. cit.*, p. 343, note 3) они не смогли найти — и не случайно — ни одного текста св. Фомы, в котором говорилось бы, что философия есть «чудесная вещь» до такой степени, что «*faccia a noi possibili li altri*» [«делает для нас возможными другие чудеса»]. Тексты св. Фомы, приводимые двумя комментаторами для разъяснения этого

В самом деле, если попытаться определить позицию Данте, исходя из природы и функции теологии, то мы оказываемся перед лицом следующих фактов. Есть некая сверхъестественная наука, расположенная выше и вне ряда естественных наук, подобно тому как Эмпирей, это сверхъестественное небо, расположен выше и вне ряда естественных небес. Как Эмпирей не оказывает на природный мир никакого прямого воздействия, но внушаемой им любовью приводит в движение перводвигатель, точно так же, надо полагать — хотя об этом не сказано<sup>1</sup>, — Данте допускал, что теология, не оказывая прямого воздействия на философию, как бы зовет ее ввысь. Наконец, Данте нигде не указывает и не намекает на какое бы то ни было подчинение философских наук этой царице, какой является теология. Наоборот, он говорит, что есть по меньшей мере шестьдесят царственных наук, не считая наложниц и рабынь. Стало быть, все свидетельствует о том, что Данте считал теологию, в силу самого ее совершенства, вознесенной над пределами мира и отделённой от природы своим сверхприродным достоинством.

---

места, говорят, во-первых, о том, что видимые чудеса совершаются для того, чтобы укрепить нашу веру; и, во-вторых, что самое главное в чуде — вызвать наше восхищение, потому что, когда совершается чудо, нам кажется, что происходящее противоречит тому, что должно было бы произойти. Но св. Фома, высоко ценя философию, не считал, конечно, что производимые этим естественным познанием интеллектуальные и моральные следствия противоречат обыкновённому порядку природы. Когда философия производит в человеке подобные следствия, то происходит именно то, что естественно должно было бы произойти.

<sup>1</sup> Я позволю себе попросить читателя обратить пристальное внимание на следующее место, *Лир*, II, 14: «*Ancora: lo Cielo empireo...*» [в русск. пер.: «Наконец, заметим, что по своей сущности Небо-Эмпирей...», *ук. изд.*, с. 622]. Я думаю, однако, что Данте не отказал бы теологии в действенном влиянии на философию — при условии, что это влияние понимается не как прямое, а как подобное тому влиянию, которое приписывалось Эмпирею: приводить в движение, вызывая к себе любовь. Во всяком случае, уподобление теологии небу Эмпирея, как его описывает Данте, делает такое допущение по меньшей мере возможным.

## IV. — ПРЕДЕЛЫ МЕТАФИЗИКИ

Как следует из предшествующего анализа, верхняя часть схемы, представляющей классификацию наук у Данте, выглядит следующим образом:



Теология предстает здесь парящей в блистательном одиночестве, которое, как мы выясним, имеет свои пределы. Напротив, этика, подобная в этом Перводвигателю, начинает собою ряд побудительных влияний и непосредственных переходных действий, которые пронизывают всю последовательность естественных наук, вплоть до скромной, но необходимой грамматики. Будучи взяты в своей совокупности, они образуют Мудрость; а так как этика их призывает, подчиняет и направляет к их собственным целям, именно она придает им гармонию и красоту: «*La moralitade è bellezza de la sapienza*» [«Мораль есть краса мудрости»] (III, 15).

Размышляя над этим учением, мы ясно видим, почему Данте отдавал ему предпочтение, но не видим, *каким образом* он мог решить-ся его отстаивать. Все внешние влияния побуждали к тому, чтобы его отклонить: с одной стороны, это Аристотель, который всегда без колебаний помещал метафизику на вершину иерархии наук; с другой стороны — св. Фома, который настаивал на этом даже решительнее Аристотеля, так как должен был обеспечить права другой, еще более возвышенной умозрительной теологии — теологии Откровения. Поэтому непонятно, как мог Данте перевести метафизику с традиционного первого места на второе, которое он ей отво-

дит, не подвергая при этом понятие метафизики изменениям, согласующимся с этой ее новой ролью. Но Данте не только сделал это, он еще и вложил сюда сокровища утонченных рассуждений самого высшего качества, поставленных на службу совершенно конкретной, но трудновыразимой идее.

Рискуя совершить некоторое насилие над мыслью Данте, я попытаюсь сформулировать идею, на которую, как мне кажется, наводит множество текстов. Я бы сказал — подчеркнув, что эта формулировка самому Данте не принадлежит, — что метафизика, по мысли Данте, *сама по себе* остается совершеннейшей из наук, но она не такова *для нас*. Отсюда берут начало две группы текстов, равно подлинных, которые противопостоят друг другу и сражаются друг с другом от книги к книге и от комментария к комментарию; причем каждый из тех, кто участвует в этом сражении, вполне и по праву уверен в своей правоте, но забывает, что его противники тоже уверены в своей правоте, и с не меньшим правом. Но не было никакого противоречия в том, чтобы утверждать, что в силу самого своего превосходства метафизика превышает наши силы. И хотя сама по себе она — благороднейшая из наук, доступных человеку естественным путем, мы обладает ею слишком несовершенным образом, чтобы считать ее наиболее благородной из *наших наук*, то есть из тех наук, в которых скорее мы властвуем над предметом, чем предмет властвует над нами. Благороднейшая из наших наук — наука о счастье человека как такового, то есть этика; что же касается метафизики, мы, несомненно, поставили бы ее на первое место, если бы владели ею так, как владеем этикой. Единственный ее недостаток в том, чтобы она слишком хороша для нас.

Это убеждение, как мне кажется, проглядывает в большинстве тех мест, где Данте сопоставляет учения философии и теологии относительно одних и тех же проблем. Результат этих сопоставлений заключается в том, что, в конечном счете, выводы метафизики всегда совпадают с выводами теологии, но в каждом отдельном пункте божественная мудрость обладает гораздо большим и лучшим знанием, нежели мудрость человеческая. Создается впечатление, что следствием превознесения теологии у Данте стало прежде всего острое ощущение врожденной недостаточности нашей метафизи-

ки — как если бы она с большим или меньшим успехом силилась подняться к тому, что в действительности составляет собственный предмет теологии, но в этом стремлении к превосходящему ее предмету обречена оставаться своего рода ущербной теологией<sup>1</sup>.

Тем не менее, во многих случаях метафизика, даже будучи предоставлена собственным силам, с честью выходит из положения. Именно это произошло в вопросе о бессмертии души, к которому

---

<sup>1</sup> Позиция Данте в этом вопросе подчас напоминает ту, которая недавно была приписана Сигеру Брабантскому в работе: F. van Steenberghe, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, Palais des Académie, 1938. См., в частности, превосходные страницы 174–175. Некоторые формулировки Сигера — такие, например, как «*non tamen videtur quod possit ad plenum satisfieri intellectui humano*» [«однако вряд ли это может вполне удовлетворить человеческий интеллект»], или: «*homo de separatis errat faciliter et ideo decipitur*» [«Человек легко впадает в заблуждение относительно отделённых (субстанций) и поэтому обманывается»] — звучат вполне по-дантовски. С другой стороны, я не знаю у Данте ни одного соответствия тем многочисленным пассажам Сигера, где он полагает некий тезис философски неопровержимым, хотя с точки зрения веры истинно обратное: «*Et istae rationes sunt Commentatoris, quasi indissolubiles; tamen oppositum verum est per fidem*» [«И эти доводы Комментатора почти неопровержимы; однако с точки зрения веры истинно противоположное»] (*op. cit.*, p. 174). По мнению Данте, философский разум может быть подчас недалёковидным, но его необходимые выводы никогда не противоречат тому, чему учит вера. Даже в таком пункте, как невозможность спасения для добродетельнейших из язычников, Данте не говорит, что осуждение никогда не слышавших о Христе за то, что они в Него не верили, несправедливо для разума, но справедливо для веры. Он говорит, что при помощи веры разум способен увидеть, что это справедливо: «*Quaedam enim judicia Dei sunt, ad quae etsi humana ratio ex propriis pertinere nequit, elevatur tamen ad illa cum adiutorio fidei eorum quae in Sacris Litteris nobis dicta sunt, sicut ad hoc, quod nemo, quantumcumque moralibus et intellectualibus virtutibus et secundum habitum et secundum operationem perfectus, absque fide salvari potest, dato quod numquam aliquid de Christo audiverit. Nam hoc ratio humana per se justum intueri non potest, fide tamen adjuncta potest*» [«Есть такие суды Божии, к которым человеческий разум хотя и не способен подняться собственными силами, однако с помощью веры возвышается к постижению сказанного в Священном Писании — как, например, к постижению того, что никто, сколь бы ни был совершен моральными и интеллектуальными добродетелями, нравами и поступками, не может быть спасен без веры, потому что никогда ничего не слышал о Христе. Ибо сам по себе человеческий разум не может увидеть, что это справедливо, а с помощью веры может»]. *De Monarchia*, II, 7.

мысль Данте вновь и вновь обращало вечно живое воспоминание о Беатриче. Правда, философия довольствуется здесь весьма скудной пищей: «Из всех видов человеческого скотства (*bestialitadi*) самое глупое, самое подлое и самое вредное — считать, что после этой жизни нет другой. В самом деле, если мы перелистаем все сочинения как философов, так и других мудрых писателей, все сходится на том, что в нас есть некая часть, которая бессмертна». В подтверждение Данте ссылается на Аристотеля и его трактат «О душе», на каждого из стоиков, на Цицерона и его работу «О старости», на всех языческих поэтов и на все религиозные законы, принятые у иудеев, сарацин, татар и всех людей вообще, в какой бы части света они ни жили. Если бы все они заблуждались, отсюда следовало бы нечто невозможное, о чем нельзя говорить без содрогания. Это невозможное заключалось бы в том, что, хотя человек — совершеннейшее из земных живых существ, он умирал бы подобно всем прочим животным, несмотря на воодушевляющую его надежду на иную жизнь. Но если бы человек обманулся в этом своем естественном уповании, он — совершеннейшее из творений — был бы в то же время самым несовершенным. А это абсолютно невозможно, потому что в таком случае разум, это высочайшее совершенство человека, оказался бы причиной его несовершенства (II, 8)<sup>1</sup>.

В силу этого, а также других доводов, Данте совершенно уверен в бессмертии души. К их числу относится и следующий: «Все это подтверждается непреложным учением Христа, которое есть путь, истина и свет (Ин 14, 6). Путь, ибо через него мы без помех достигаем блаженства этого бессмертия. Истина, ибо она не терпит никакого заблуждения. Свет, ибо он освещает нас во мраке мирского невежества. Учение это вселяет в нас уверенность превыше всех других доводов, ибо дал его нам Тот, Кто видит и измеряет наше бессмертие. Бессмертия же мы не можем видеть в совершенстве, поскольку в нас бессмертное смешано со смертным; видим же мы его в совершенстве через веру, а через разум мы видим его сквозь мутную тень, которая возникает от смешения смертного с бессмертным. Учение это должно служить самым мощным доказательством

<sup>1</sup> Об этих доводах см. Bruno Nardi, *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, L.S. Olschki, 1938-XVI, pp. 28–42.



в пользу того, что в нас существует и то и другое. Я верую, я исповедую, я убежден, что после этой жизни перейду в другую, лучшую, туда, где живет эта прославленная дама [Беатриче], в которую душа моя была влюблена...» (II, 8).

В структуре этого текста имеется одно небольшое затруднение. Заявив, что «бессмертия же мы не можем видеть в совершенстве, поскольку в нас бессмертное смешано со смертным», Данте продолжает: «видим же мы *его* в совершенстве через веру...», и т. д. Если следовать за смыслом, то нужно понять это так: мы видим через веру, что человек бессмертен. Если же следовать за грамматикой, то надлежало бы соотнести *его* не с *vedemolo*, а с *immortel* и понять это так: мы видим его [бессмертие в нас] в совершенстве через веру. В обоих случаях смысл остается одним и тем же, ибо вопрос, которым задается здесь Данте, есть вопрос о том, имеем ли мы в этой жизни, через разум, совершенное видение *нашего бессмертия*<sup>1</sup>. От-

---

<sup>1</sup> В комментарии на это место G. Busnelli и G. Vandelli соотносят *vedemolo* [«видим его»] с *il nostro immortale* [«нашим бессмертием»] (*op. cit.*, t. I, p. 164, note 4), что правильно. Но в стремлении опровергнуть замечание Бруно Нарди (в *Giornale storico della letteratura italiana*, XCV, 83), утверждавшего, что, по мнению Данте, «аргументы св. Фомы в пользу бессмертия души не казались ему достаточными для того, чтобы придать ему абсолютную достоверность», оба комментатора настаивают на том, что эта фраза означает: мы не усматриваем разумом с полным совершенством сущность того, что в нас бессмертно. Поскольку бессмертна в нас именно душа, и поскольку св. Фома действительно отказывает нам в знании нашей души *per essentiam* [по ее сущности], Данте оказывается загнан в рамки томистской ортодоксии, из которых ему не дают вырваться. Но такая интерпретация текста неприемлема. Прежде всего, она неприемлема с точки зрения буквального смысла. В самом деле, Данте пишет: «*La quale [immortalitade] noi non potemo perfettamente vedere mentre che l'1 nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemolo per fede perfettamente...*» [«бессмертия же мы не можем видеть в совершенстве, поскольку в нас бессмертное смешано со смертным; видим же мы его в совершенстве через веру»]. Даже если перевести: «Но мы видим его (т. е. бессмертие в нас) через веру, совершенно...», очевидно, что это утверждение представляет собой ответ на предыдущее: «Бессмертия же мы не можем видеть в совершенстве...». Следовательно, здесь речь идет не о возможности увидеть сущность нашей бессмертной души, а о возможности совершенно увидеть бессмертное в нас как таковое. Еще более неприемлема предлагаемая интерпретация с точки зрения самого отстаиваемого тезиса. Ибо верно, что св. Фома отказывает нам в прямом познании сущности

вет Данте выстраивается как последовательность следующих аргументов: 1) бессмертие души есть рациональная и общепризнанная достоверность; 2) к тому же его нельзя отрицать, не допуская чудовищного противоречия в природе вообще и в природе человека, в частности; 3) тем не менее, одним только разумом мы не видим нашего бессмертия в совершенстве; 4) но видим его в совершенстве через веру. В этой веренице утверждений нет ни малейшего следа непоследовательности. Общепризнанная достоверность — убедительный признак истины, но не очевидность, потому что люди хотя и чувствуют, что они бессмертны, но не *видят* этого. Точно так же довод, основанный на естественном желании бессмертия, может убедить нас в недостоверности противоположного тезиса, но не является аргументом, опирающимся на саму природу души, — а значит, не позволяет нам *увидеть* бессмертие. Как говорит св. Фома,

---

души; но он добавляет, что можно доказать тот факт, что душа представляет собой нематериальную субстанцию. А когда это будет доказано, ее бессмертие явится как очевидность просто в силу принципа противоречия: «*Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa, unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse*» [«Но невозможно, чтобы форма отделилась от самой себя; следовательно, невозможно, чтобы субсистентная форма перестала быть»] (*Summa theologiae*, pars I, qu. 75, art. 6, Resp.). Коротко говоря, по мнению св. Фомы, философия рассматривает бессмертие души как одно из тех *общих постижений ума* [*communes animi conceptiones*], противоположное которым философски немислимо: «...*communis animi conceptio dicitur illa cuius oppositum contradictionem includit, sicut: Omne totum est maius sua parte, quia non esse maius sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet; sed naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio*» [«...общим постижением ума называется то, противоположное чему заключает в себе противоречие. Например: ‘Всякое целое больше своей части’, потому что не быть больше своей части противоречит понятию целого. Но так же и небытие разумной души не является общим постижением ума, как явствует из сказанного; а вот то, что природа разумной души нетленна, является общим постижением ума»] (*De Potentia*, quaestio disp. V, art. 4, ad 7<sup>m</sup>). Таким образом, для св. Фомы бессмертие души есть рациональная достоверность. Стало быть, когда Данте говорит, что это бессмертие лишь несовершенно усматривается разумом в земной жизни, он тем самым обнаруживает либо незнание тезиса св. Фомы, либо то, что он его знает, но отвергает. В обоих случаях Бруно Нарди, по сути дела, прав, когда говорит: Данте здесь расходится со св. Фомой.

это *знак* того, что мы бессмертны<sup>1</sup>, но не доказательство. Таким образом, Данте прямо утверждает, что мы не обладаем совершенным рациональным знанием бессмертия души, но вера совершенно убеждает нас в нем.

Каким образом надлежит классифицировать это учение? Св. Фома утвердил правило, согласно которому, если судить о достоверностях с точки зрения их причин, достоверность веры будет наивысшей. В самом деле, причиной достоверности, свойственной мудрости, науке и даже интеллектуальному постижению, является человеческий порядок, тогда как причиной достоверности веры является авторитет Бога. Тем не менее, св. Фома добавляет, что, если классифицировать достоверности с точки зрения того, что в них доступно пониманию познающего субъекта, то достоверности веры будут уступать достоверностям интеллекта — именно потому, что они превосходят интеллект. Но это не препятствует тому, что в абсолютном смысле знание, основанное на вере, остается самым достоверным<sup>2</sup>. Данте, несомненно, согласился бы со всем этим; но здесь он утверждает кое-что еще: не только то, что вера лучше разума убеждает нас в достоверности бессмертия души, но и то, что она позволяет нам видеть его в совершенстве, тогда как разумом мы видим его несколько смутно. Для св. Фомы, напротив, бессмертие души по своей сути есть не истина веры, а философская истина, более того, философская очевидность, неотъемлемая от определения души как духовной субстанции. Так можно ли приписывать св. Фоме тезис, согласно которому вера позволяет нам прозревать философские очевидности более совершенным образом, чем естественный разум? В подлинном томизме подобное утверждение не имеет смысла. «Душа человека, — пишет св. Фома, — по природе нетленна»<sup>3</sup>; стало быть, правильно определить природу души можно только в том случае, если видеть ее бессмертие с совершенной рациональной достоверностью.

---

<sup>1</sup> Св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, pars I, qu. 75, art. 6, Resp: «*Potest estiam huius rei signum accipi ex hoc...*» [«Знак этой вещи может быть также усмотрен в том...»].

<sup>2</sup> Св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, pars II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 4, art. 8, Resp.

<sup>3</sup> Св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, pars I, qu. 98, art. 1, Resp.

Быть может, это аверроизм? Но Аверроэс не признает бессмертия человеческих душ, обладающих личным интеллектом, тогда как Данте принимает как существование личных интеллектов, так и бессмертие. Стало быть, это не аверроизм самого Аверроэса. Но это и не аверроизм латинских аверроистов, которые считали, что философия естественным образом приводит к отрицанию личного бессмертия, и признавали этот тезис только в качестве догмата веры. Данте, напротив, считает, что имеются сильнеешие философские доводы в пользу личного бессмертия душ; а значит, в этом пункте знание о нем не может быть возведено только к свету веры<sup>1</sup>.

Более правдоподобно сближение позиции Данте с позицией Дунса Скота и Оккама, с точки зрения которых бессмертие души ра-

<sup>1</sup> Сравним следующие два текста. 1) Св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, pars I, qu. 98, art. I, Resp.: «*Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles: nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile*» [«Следовательно, надлежит считать, что человек по своей природе составляет как бы некую середину между тленными и нетленными творениями, ибо душа его по природе нетленна, а тело по природе тленно»]. 2) Данте, *De Monarchia*, III, 16: «*Sciendum quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium... Nam homo, si consideretur secundum utramque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est, si consideretur tantum secundum unam, scilicet corpus; si vero secundum alteram, scilicet animam, incorruptibilis est*» [«Следует знать, что человек, единственный из всех сущих, занимает середину между тленным и нетленным... Ибо человек, если рассматривать его с точки зрения обоих сущностных частей, то есть души и тела, тленен, как и если рассматривать его с точки зрения лишь одной части, то есть тела. Если же рассматривать его с точки зрения другой части, то есть души, он нетленен»]. 3) Позиция латинского аверроизма, в лице Сигера Брабантского: «*Sed nunquam invenitur Philosophus determinare de his quae sunt animae separatae et statu eius. Quare non videtur eam opinari sic esse separabilem totaliter a corpore*» [«Но Философ нигде не говорит о свойствах отдельной души и о ее статусе. Поэтому представляется, что он не считал ее таким образом полностью отделимой от тела»]. *Quaest. de anima intellectiva*, qu. VI; in: P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, 2<sup>e</sup> édit., Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, II<sup>e</sup> partie, p. 164. Данте, напротив, убежден, что Аристотель учил о бессмертии души: «*E questa massimamente par volere Aristotile in quello [sc. libro] de l'Anima...*» [«Об этом, видимо, и хочет сказать Аристотель в книге 'О душе'...»], *Пур*, II, 8. Следовательно, для Данте речь идет о философски достоверном тезисе. В этом его отличие от аверроистов; но не совсем понятно, в чем он расходится со св. Фомой Аквинским.

ционально более вероятно, чем противоположный тезис, но вполне достоверно лишь для веры. Однако и здесь нужно соблюдать осторожность: ведь позиция Данте никоим образом не подразумевает признания того, что подразумевают сходные точки зрения в учениях Дунса Скота и Оккама, в иных отношениях столь различных. Даже если Данте говорит нечто похожее, у него эта формулировка означает не то же самое, что у Дунса Скота, а у Дунса Скота — не то же самое, что у Оккама. Важнее понять Данте, чем его классифицировать. Но здесь он хочет сказать довольно простую вещь, если придерживаться того, что он действительно говорит: всеобщий разум людей, включая философов, непоколебимо убежден в бессмертии души, но не видит этого с совершенной ясностью; зато мы в совершенстве усматриваем это через веру.

К тому же в «Пире» это не единственный случай такого рода. Довольно часто Данте подчеркивает недостаточность средств, которыми располагает метафизика для достижения своих высочайших предметов. Почему же она их лишена? Не потому ли, что, по словам самого Аристотеля, наш ум не способен ничего познать сверх того, что можно воспринять чувствами и представить себе в воображении? Оказывается, однако, что ни один из высших объектов метафизики: ни чистые Умы, ни чистые умопостигаемые сущности, ни Бога, — нельзя воспринять чувствами или представить в воображении. В связи с этим, естественно, возникает вопрос: почему Бог желает, чтобы эти объекты ускользали от нашего интеллекта, и почему Ему угодно столь сурово ограничить наше познание? Если бы мы это знали, не было бы и вопроса, потому что самого этого ограничения не существовало бы. Стало быть, именно ограничение ставит вопрос и не дает нам отыскать ответ на него: «Я говорю, что из-за несовершенства той способности, которая дает интеллекту возможность воспринимать увиденное и которая есть способность органическая, а именно, воображение, наш интеллект не в состоянии подняться до некоторых вещей (ибо воображение лишено возможности помочь ему), — например, до субстанций, отделённых от материи. Имея возможность составить себе некоторое представление об этих субстанциях, мы, тем не менее, не можем ни понять, ни познать их в совершенстве. И за это нельзя осуждать человека, ибо он тут ни при чем: таким создала его универсальная

природа, то есть Бог, пожелавший лишить нас этого света в земной жизни. Рассуждать же о том, почему Бог так поступил, было бы самонадеянно» (III, 4). Это очень любопытный текст, к тому же проясняющий предыдущую проблему.

В самом деле, что говорит Данте о темноте, препятствующей нашему видению бессмертия души? Что ее причина заключена в соединении, как бы смешении души и тела в этой земной жизни. И это именно тот довод, который он здесь приводит, чтобы указать на нашу неспособность в совершенстве понять отделённые субстанции. Но мыслить душу бессмертной означает не что иное, как мыслить ее в качестве отделённой субстанции; стало быть, нет ничего удивительного в том факте, что мы к этому не способны. Отныне позиция Данте, видимо, сводится к следующему: зная от самого Аристотеля, что метафизика располагает недостаточными средствами для совершенного постижения своих высочайших объектов, Данте, в свою очередь, констатирует, что теология дарует нам для постижения этих самых объектов свет, восполняющий свет метафизики. Таким образом, Данте оказывается в таком положении, в каком оказался бы Аристотель, если бы узнал о христианском Откровении и увидел, до какой степени он был прав, когда говорил о врожденной, обусловленной чувственным началом нашего познания, ограниченности нашей метафизики.

Отсюда — крайняя сдержанность, с какой Данте всякий раз говорит об одном из тех объектов, природа которых столь радикально превосходит нашу собственную природу: об отделённых субстанциях, первоматерии, Боге<sup>1</sup>. Это и есть «хлеб ангелов»: ведь «ангел» означает здесь не что иное, как «отделённый Ум», тогда как интеллект метафизика — это ум человека, состоящего из тела и души и притязающего на познание отделённого умопостигаемого, созданного для отделённых Умов. В действительности, когда мы пытаемся

<sup>1</sup> «*Onde è da sapere che di tutte quelle cose che lo 'ntelletto nostro vincono, si che non può vedere quello che sono, convenevolissimo trattare è per li loro effetti: onde di Dio, e delle sustanze separate, e de la prima materia, così trattando, potemo avere alcuna conoscenza*» [«Поэтому следует знать, что все вещи, превосходящие наш интеллект, так что невозможно усмотреть их сущность, лучше всего рассматривать через их следствия. Рассматривая таким образом Бога, отделённые субстанции и первую материю, мы можем иметь некоторое знание о них»]. *Пур*, III, 8.

достигнуть подобных объектов, мы метим слишком высоко. Например, философы стремятся обнаружить причину, по которой небесный свод вращается с востока на запад. Они задаются вопросом о том, должны ли мы приписывать это движение действию движущего Ума или той любви, которую испытывает эта сфера к Перводвигателю. Вопрос, несомненно, хорош, но ответ на него известен только Данте: *«Dio lo sa, che a me pare presuntuoso a giudicare»* [«Один Бог ведает, а мне судить о том кажется самонадеянностью»] (II, 5). Это убеждение, глубоко укорененное в сердце Данте, — убеждение в том, что наша философская мудрость слишком коротка в сравнении с мерой чистого умопостигаемого, — объясняет, каким образом он сумел оправдать в собственных глазах низведение метафизики с вершины иерархии наук и первенство, отданное этике. В то же время мы увидим, насколько опасно систематизировать позицию Данте, исходя лишь из одного из его принципов; и насколько доктринальное равновесие, которого искал он сам, гибче и сложнее, чем то, которое обычно приписывают ему историки.

## V. — ПЕРВЕНСТВО СОЗЕРЦАНИЯ

После того как мыслитель, поместив этику выше метафизики в иерархии наук, обращается к проблеме отношения между действием и созерцанием, было бы естественным ожидать, что деятельную жизнь он поставит выше созерцательной. Данте же поступает прямо наоборот. Отсюда его интерпретаторы чаще всего заключают, что либо в первом, либо во втором случае Данте говорит не то, что на самом деле думает. Я считаю, что это ошибка, фатальная ошибка, которую совершают все те, кто хочет интерпретировать мысль Данте, сводя ее к одной из уже известных нам доктринальных позиций, занятых другими философами. В действительности после всего сказанного невозможно сомневаться в том, что Данте на самом деле поставил этику на вершину иерархии наук; но, как мы увидим, невозможно сомневаться и в том, что он действительно утвердил первенство созерцательной жизни перед жизнью деятельной. Чтобы понять смысл его учения, нужно отыскать такую точку зрения,

с которой оба тезиса с необходимостью предполагают, взаимно уравнивают и дополняют друг друга. И прежде всего нужно убедиться в том, что такая точка зрения действительно принадлежала Данте. Быть может, это непросто, но именно такова цель, к которой мы должны стремиться.

По причинам, которые мы поясним позже, Данте в этом пункте, как и во многих других, хотел сохранить верность учениям авторитетов, сведущих в предмете. И в самом деле, здесь все согласны между собой. Теология учит нас тому, что единственная совершенная красота, к которой должен стремиться человек, — это видение Бога лицом к лицу. Такое видение имеет созерцательный характер как бы по определению. Таким образом, конечное торжество созерцательной жизни над жизнью деятельной не подлежит сомнению, и одного этого достаточно, чтобы утвердить низший статус действия по отношению к созерцанию. Но тому, во что нам велит верить вера, — тому же самому нас учит и философия. В книге X «Никомаховой этики» Аристотель прямо говорит, что величайшее счастье, на которое может притязать человек, лишь изредка и на краткие мгновения обретается в созерцательной жизни<sup>1</sup>. Наконец, сам Иисус Христос учит в Евангелии Луки, что лучшую часть избрала не Марфа, этот символ деятельной жизни, а Мария — символ жизни созерцательной. Поэтому Данте без колебаний заключает: «Действительно, следует помнить, что мы в этой жизни можем обладать двояким счастьем в зависимости от двух ведущих нас к нему различных путей, одного хорошего и другого наилучшего: один из них — это жизнь деятельная, а другой — созерцательная. Последняя (хотя посредством деятельной жизни, как было сказано<sup>2</sup>, и достигается благополучие) приводит нас к более совершенному счастью и блаженству, как это доказывает Философ в десятой книге

<sup>1</sup> Аристотель, *Никомахова этика*, X, 7, 1177 а 12–18.

<sup>2</sup> Ср. Данте, *Пур*, IV, 17: «*E queste [vertudij] sono quelle che fanno l'uomo beato, o vero felice, ne la loro operazione, si come dice lo Filosofo nel primo de 'Etica' quando diffinisce la Felicitade, dicendo che: Felicitade è operazione secondo virtude in vita perfetta*» [«Это как раз те добродетели, которые делают человека блаженным, или счастливым, как говорит Философ в первой книге 'Этики', когда он определяет счастье как 'действие согласно добродетели в совершенной жизни'»]. См. Аристотель, *Никомахова этика*, I, 6, 1008 а 15–18.



‘Этики’. Да и Христос это утверждает собственными устами в Евангелии от Луки, беседуя с Марфой и отвечая ей: ‘Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно’, то есть то, что ты делаешь. И добавляет: ‘Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у нее’. И Мария, согласно тому, что написано в Евангелии перед приведенными выше словами, сидя у ног Христа, не обнаруживала никакой заботы о домашнем хозяйстве, но только внимала словам Спасителя. В самом деле, если бы захотели истолковать это в нравственном смысле, Господь наш пожелал этим показать, что созерцательная жизнь — наилучшая, хотя деятельная и хороша, а это очевидно для всякого, кто должным образом поразмыслит над евангельскими словами<sup>1</sup>. Как видим, нет ничего более традиционного, чем этот вывод.

Правда, можно спросить, и сам Данте задает себе этот вопрос, каким образом утверждаемое здесь, в трактате IV «Пира», согласуется со сказанным ранее о преимуществе нравственных добродетелей. Другими словами, почему он начал с того, что целью и плодом мудрости назвал счастье, доставляемое деятельной жизнью? На этот вопрос Данте отвечает без труда: «Каждая наука должна считаться со способностями ученика и вести его по пути, наиболее для него легкому. Посему, так как добродетели нравственные не только кажутся, но и являются более распространенными, более известными и более нужными, чем другие, и внешне им больше подражают, было бы полезно и более пристойно следовать скорее по этому пути, чем по другому. Ведь понять пчелу как производительницу меда было бы легче, чем понять ее как производительницу воска, хотя и то и другое создается ею» (IV, 17). Таким образом, Данте прежде всего подумал о тех достойных людях, которые ведут деятельную жизнь и которых «Пир» должен был обратить на сторону философии. Поэтому он предложил им в качестве цели блаженство, то есть тот род счастья, который обычно является воздаянием для

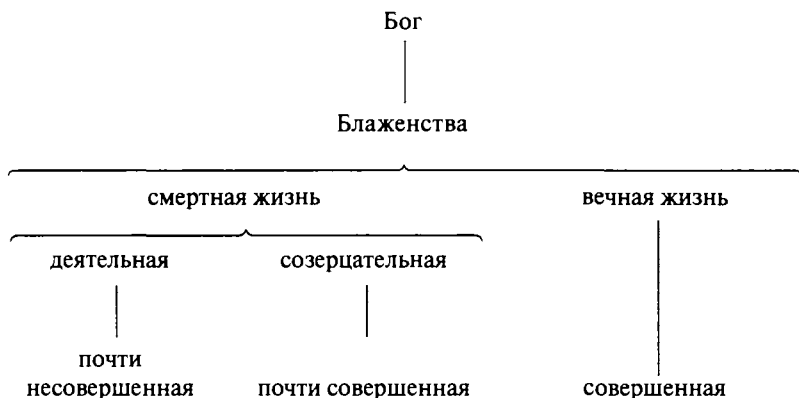
---

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, IV, 17 (русск. пер. ук. изд., сс. 418–419). — Ср. Лк 10, 38 сл. — Тексты св. Фомы и Отцов, которые приводят в этой связи G. Busnelli и G. Vandelli в своем комментарии (*op. cit.*, t. II, p. 219, note 3), подобраны с замечательной точностью.

людей данного образа жизни. Данте нет нужды отречься от своих слов: ведь хотя часть Марии лучше, часть Марфы тоже хороша. Но, с другой стороны, тот факт, что такие люди добросовестно ведут деятельную жизнь и могут ожидать награды в виде особой разновидности счастья, еще не дает им права считать, будто их часть — наилучшая. Кто знает, могут ли они даже притязать на другую часть? Мы увидим, что есть основания сомневаться в этом.

Как бы то ни было, нет оснований подозревать, что Данте не разделял всем сердцем выдвигаемый им тезис. Еще более убеждает в этом множество уточнений, не оставляющих места сомнению. Из наших двух интеллектов, говорит он, интеллект умозрительный «*è piu pieno di beatitudine che l'altro*» [«более исполнен блаженства, чем другой»]. Не только философия учит этому, но то же самое удостоверяет и аллегорический смысл Евангелия. Три женщины, которых Евангелие Марка являет нам первыми пришедшими ко гробу: Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Мария Саломия [Мк 16, 1], — символизируют три философские школы деятельной жизни: аристотеликов, стоиков и эпикурейцев. Они приходят ко гробу, то есть к нынешнему миру — вместилищу тленных вещей. Они ищут Спасителя, то есть красоту, и не находят Его; зато видят ангела, одетого в белое: это — идущее от Бога благородство, говорящее в нашем разуме. Всем трем сектам, то есть всем тем, кто ищет красоту в деятельной жизни, ангел говорит: Его нет здесь. Идите и скажите всем, кто Его ищет, что Спаситель предварит их в Галилее, — иными словами, что красота предварит нас в умозрении. Ангел говорит «предварит», потому что Бог, наша высшая красота, всегда идет впереди нас на пути созерцания: «Итак, ясно, что наше блаженство (то счастье, о котором идет речь) мы прежде всего можем найти как бы несовершенным, в жизни деятельной, то есть в применении нравственных добродетелей, а затем как бы совершенным, в применении добродетелей интеллектуальных. Оба эти действия — свободные и кратчайшие пути, ведущие к высшему блаженству, которого в земной жизни достигнуть невозможно, как это ясно из того, что было сказано» (IV, 17).

Резюмируя эти выводы в виде таблицы, мы получим следующую схему разновидностей блаженства у Данте:



Нет ничего классичнее и последовательнее такой таблицы; но мотивировки, приводимые в ее обоснование, даже будучи столь же последовательными, отнюдь не всегда столько же классичны. Нельзя не заметить, что, противопоставляя идеал деятельной жизни идеалу жизни созерцательной, Данте поместил с одной стороны, как представителей первого идеала, эпикурейцев, стоиков и *Аристотеля*, тогда как второй идеал представлен только Спасителем, Богом.

Если вспомнить о том, что было сказано о границах, положенных Данте метафизике, то мы увидим, как все начинает проясняться. В самом деле, есть три блаженства: два — для этой жизни, и одно — для иной. Но из двух блаженств земной жизни лишь одно — собственно земное и может осуществиться вполне: блаженство жизни деятельной. Что же касается блаженства созерцательной жизни, здесь оно подобно отрезку линии, конец который уходит в потустороннее. Поставить на одну сторону *Аристотеля*, философию и деятельную жизнь, а на другую сторону — Спасителя и жизнь созерцательную означает вполне ясно указать, что блаженство созерцания принадлежит не столько философии, сколько теологии. Счастье деятельной жизни квази-несовершенно; другими словами, оно совершенно для нас, потому что оно есть счастье, на которое человек может притязать в земной жизни, рассчитывая исключительно на естественные возможности философии; однако оно выглядит не-

совершенным, если сравнить его с другим счастьем, менее доступным для нас, но высшим. Напротив, счастье созерцательной жизни здесь, в земной жизни, квази-совершенно; другими словами, оно совершенно само по себе, потому что, будучи высшим счастьем, представляет собой созерцание; но для нас оно квази-совершенно, потому что состоит в созерцании предметов, которые здесь, на земле, нам недоступны. Что же касается блаженства вечной жизни, оно пребывает совершенным и наивысшим, ибо заключается в том, чтобы, наконец, созерцать свой предмет лицом к лицу.

Итак, Данте никоим образом не оспаривает внутреннего и сущностного превосходства созерцательной жизни. Напротив, он по своему утверждает его. Нельзя сомневаться и в том, что Данте допускает возможность начала созерцательного блаженства в земной жизни. Наоборот, он часто говорит, причем говорит вдохновенно, о радости, доставляемой чтением «Утешения философией» Боэция, чей созерцательный платонизм превосходно согласуется с его собственным замыслом. Он также говорит о «Книге о причинах»<sup>1</sup> и «Об интеллекте» Альберта Великого — книге, которая полна неоплатонических и арабских влияний и философское учение которой одухотворено напряженнейшим религиозным чувством. Просто Данте всегда казалось, что подобное созерцание не достигает своей цели в себе самом; для него это было созерцание, свойственное не столько человеку, сколько ангелу. Данте прямо говорит: люди, которые ему предаются, «настолько благородны и возвышаются над остальными, что подобны ангелам...Таких людей Аристотель в седьмой книге *Этики* и называет божественными» [*«...di sì alta condizione, che quasi non sia altro che angelo... E questi cotali chiama Aristotile, nel settimo de l'Etica, divini»*]<sup>2</sup>. Стало быть, можно подняться над этикой, именно

<sup>1</sup> Об этом см.: В. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca: V. Le citazioni dantesche del Liber de Causis*, Milano, Società anonima editrice Dante Alighieri, 1939-VIII, pp. 91–119; М. Baumgartner, *Dantes Stellung zur Philosophie*, SS. 64–67, с библиографическим указателем, S. 64, Anm. 3.

<sup>2</sup> Данте, *Пир*, III, 7. — Ср. Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1, 1145 а 23–25. В действительности Аристотель говорит в этом месте о добродетели, которая «превыше нас» (1145 а 9), о добродетели «героической и божественной» (1145 а 20), так что люди, ею обладающие, в силу самого избытка этой добродетели «становятся богами» (1145 а 23).

это и означает возвыситься до метафизики; но сделать это можно, лишь поднявшись над человеком. Таким образом, трансцендентность созерцания не только не противоречит первенству этики, но полагает ему основание, ибо этика-то не трансцендентна для нас. Когда Данте пишет: *ogni virtù* [всякая добродетель], он имеет в виду прежде всего нравственные добродетели, о которых идет речь в «Никомаховой этике»<sup>1</sup>, потому что — вот слова, к которым нужно

---

<sup>1</sup> Мораль «Пира» явно вдохновлена фундаментальными идеями «Никомаховой этики». Для Аристотеля цель полиса заключается в обеспечении счастья граждан. Это счастье, или высшее благо, есть наивысшая цель в абсолютном смысле (*Eth.*, I, 7, 1907 e 33). Стало быть, Данте всего лишь повторяет Аристотеля, когда представляет счастье в этой земной жизни как *ultimum*, наивысшее. Более того, согласно Аристотелю, есть два разряда людей, способных достигать одной и той же цели двумя разными путями: посредством нравственной добродетели или посредством добродетели интеллектуальной (*Eth.*, I, 13, 1103 a 3–10). В сфере деятельности совершенной нравственной добродетелью будет справедливость (*Eth.*, V, 1, 1129 b 31), потому что обладающий ею способен практиковать добродетель не только по отношению к самому себе, но и по отношению к ближнему (1129 b 32–33). В этом смысле справедливость — не часть добродетели, но совпадает с добродетелью как таковой (1130 a 9). Состояние совершенства, к которому поднимается человек добродетельного действия, есть благоразумие (*φρόνησις*), то есть практическая мудрость, — или, как часто называет ее Аристотель, политическая добродетель, *πολιτική* (*Eth.*, I, 1, 1094 a 27). В самом деле, благоразумие и *политическая* добродетель суть в точности одна и та же добродетель, взятая с той точки зрения, что она регулирует детали практической деятельности как индивида, так и полиса (*Eth.*, VI, 8, 1141 b 23–30). Превыше счастья, доставляемого благоразумием, с его практической мудростью, стоит счастье созерцательной жизни. Мы обретаем его благодаря упражнению интеллекта — самого божественного, что есть в нас. Именно в этом, говорит Аристотель, заключается совершенное счастье, *ἡ τελεία εὐδαιμονία* (*Eth.*, X, 7, 1177 a 17): выражение, которое, как мы видели, Данте смягчает, чтобы зарезервировать права блаженного видения за квази-совершенным блаженством (*beatitudine quasi perfetta*). Стало быть, блаженство созерцателя по природе иное, нежели блаженство государственного человека (*Eth.*, X, 7, 1177 b 14–15), и намного превосходит его, потому что это блаженство принадлежит тому, что наиболее божественно в человеке. Фактически это сверхчеловеческое, в буквальном смысле божественное блаженство (1177 b 24–28). Следовательно, блаженство нравственной жизни, которое является собственно человеческим, нужно поставить на второе место (*Eth.*, X, 8, 1178 a 9–14). Таким образом, философы обладают знанием правил, ведущих к двум разновидностям человеческого блаженства; но так как люди суть пленники

возвращаться вновь и вновь, — «нравственные добродетели более всего — наши собственные заслуги, поскольку они всецело находятся в нашей власти» (IV, 17).

Этот фундаментальный пункт, в отношении которого Данте столь тверд, неизбежно должен был стать одним из тех пунктов, где с особенной яркостью проявляется талант некоторых его комментаторов к «согласованию» Данте со св. Фомой. Несмотря на нагромождение текстов в их примечаниях, эти интерпретаторы не могут не признать, что, с точки зрения св. Фомы, интеллектуальные добродетели не менее свойственны человеку, чем добродетели нравственные<sup>1</sup>. Но хотя Данте и не согласуется в этом пункте со св. Фомой Аквинским, он прекрасно согласуется с Аристотелем, и даже с тем толкованием Аристотеля, которое предлагает св. Фома в комментарии на «Никомахову этику». По мнению Аристотеля, говорит св. Фома, «как нравственная добродетель, так и благоразумие принадлежат составному целому: добродетели составного целого суть собственно человеческие добродетели, поскольку человек состоит из души и тела. Именно поэтому жизнь согласно добродетелям есть человеческая жизнь — та, которую называют жизнью деятельной. Стало быть, счастье, доступное в земной жизни, есть человеческое счастье. Но созерцательная жизнь и созерцательное счастье, свойственные интеллекту, божественны»<sup>2</sup>.

Итак, позиция Данте в этом вопросе в точности совпадает с позицией Аристотеля — самой по себе и в интерпретации, предлагае-

своих страстей, законодатель должен принудить их посредством гражданского закона к соблюдению законов нравственных (*Eth.*, X, 9, 1180 а 5–12). — Очевидно, что здесь перед нами открывается идеологический костяк учения Данте: утверждение земного блаженства как высшей цели человека; различие двух блаженств — деятельного, или политического, и созерцательного, или интеллектуального; превосходство созерцательного блаженства; естественное обожение человека путем интеллектуального созерцания; призыв к главе государства обеспечить с помощью гражданских законов уважение к нравственности. Достаточно согласиться с тем, что Данте буквально следовал учению «Никомаховой этики», чтобы объяснить его общую позицию, занятую в «Пире» по отношению к философии.

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 1<sup>a</sup> 11<sup>ae</sup>, qu. 58, art. 3, Resp. — Ср. G. Busnelli, G. Vandelli, ed. cit., t. II, p. 206, note p. 205.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, *In X libros Ethic. Nic.*, lib. X, lect. 12, ed. Pirotta, n. 2115.

мой св. Фомой. Но именно потому, что это позиция Аристотеля, она не может безоговорочно совпадать с позицией св. Фомы, сколь бы точно тот ни воспроизводил ее термины. В самом деле, комментарий св. Фомы опирается на гипотезу — несомненно, приемлемую и даже разделяемую многими современными интерпретаторами, но, тем не менее, не доказанную, — что у Аристотеля действующий интеллект, будучи божественным и отделённым от тела в своих операциях, при всем том составляет часть нашей души<sup>1</sup>. Если это верно, то с этой точки зрения нетрудно объяснить все тексты Аристотеля, где совершенное счастье полагается философом в операциях умозрения<sup>2</sup>; но становится чрезвычайно трудно объяснить введенное Аристотелем противопоставление между сущностно человеческим характером нравственных добродетелей составного сущего и даруемым ими счастьем, с одной стороны, и сущностно божественным характером умного созерцания и доставляемого им счастья, с другой. Если интеллект поистине есть часть нашей души, которая сама есть часть составного целого, то созерцание остается человеческой операцией, созерцательная жизнь — человеческой жизнью, и доставляемое ею счастье — человеческим счастьем. Это настолько верно, что подлинная мысль Аристотеля как бы сама собой пробивается сквозь комментарий св. Фомы: «Итак, судя по всему, созер-

---

<sup>1</sup> «*Quidam enim posuerunt intellectum humanum esse aliquid sempiternum et separatum. Et secundum hoc ipse intellectus esset quoddam divinum. Dicimus enim res divinae esse quae sunt sempiternae et separatae. Alii vero intellectum partem animae posuerunt, sicut Aristoteles. Et secundum hoc intellectus non est simpliciter quoddam divinum, sed est divinissimum inter omnia quae sunt in nobis propter maiorem convenientiam quam habet cum substantiis separatis, secundum quod eius operatio est sine organo corporeo*» [«Некоторые считали человеческий интеллект чем-то вечным и отделённым. И с этой точки зрения интеллект есть нечто божественное: ведь мы называем божественными вещи, которые вечны и отделены [от материи]. Другие же считали интеллект частью души — например, Аристотель. И с этой точки зрения интеллект не есть нечто божественное в абсолютном смысле, но наиболее божественное из всего, что имеется в нас, по причине присущего ему наибольшего сходства с отделёнными субстанциями, в соответствии с чем его деятельность осуществляется без телесного органа»]. Thomas Aquinas, *In X libros Ethic. Nic.*, lib. X, lect. 10; ed. Pirrotta, n. 2084.

<sup>2</sup> Например, *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 7–8.

цательное счастье превосходит деятельное так, как отделённое [от материи] и божественное превосходит составное и человеческое»<sup>1</sup>.

Чтобы убедиться в отличии от Аристотеля, достаточно выслушать св. Фому, когда он освобождается от текста «Никомаховой этики» и высказывается свободно. Мы услышим, как он объясняет, следуя тексту Аристотеля, что нравственные добродетели деятельной жизни суть добродетели, человеческие по преимуществу, потому что они принадлежат составному целому. Но когда св. Фома заговорит от своего имени, он просто перевернет позицию Аристотеля и скажет, что созерцание божественных вещей интеллектом есть деятельность, в наибольшей степени свойственная человеку: «*Et quia unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 4 et 8) et 10 (cap. 7 ad fin.), ideo talis operatio est maxime propria homini*» [«А поскольку, видимо, каждый есть то, что в нем есть наилучшего, как сказано в кн. IX *Никомаховой этики* (глл. 4 и 8) и в кн. X (гл. 7, в конце), то такая деятельность в наибольшей степени свойственна человеку»]<sup>2</sup>. Сколько бы св. Фома ни ссыался здесь на аристотелевское основание, сам Аристотель никогда не делал подобного вывода. Для него жить по-человечески, τὸ ἀνθρώπευεσθαι, означает практиковать нравственные добродетели в общественной жизни<sup>3</sup>. Что же касается блаженства созерцания, оно не только недоступно человеку в своей совершенной форме, но даже если человек к нему и причастится, «так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное; и насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с любой другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью»<sup>4</sup>. Вот подлинная мысль Аристотеля, и очень трудно вычитать из нее вместе со св. Фомой, что чистое интеллектуальное по-

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *In X libros Rthic. Nic.*, lib. X, lect. 12; ed. Pirotta, n. 2116.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 3, art. 5, Resp.

<sup>3</sup> Аристотель, *Никомахова этика*, X, 8, 1178 b 5–7.

<sup>4</sup> Аристотель, *Никомахова этика*, X, 7, 1177 b 26–31 (русск. пер. Н.В. Брагинской. Аристотель, Сочинения в четырех томах, т. 4, М., Мысль, 1983).



знание «*maxime propria homini*» [«в наивысшей степени свойственно человеку»].

Чтобы определить позицию Данте в сравнении с позицией св. Фомы, достаточно сравнить то, что он говорит, с тем, что писал Ангельский Доктор в «Сумме теологии» о классификации блаженств: «Наивысшее и совершенное блаженство (*perfecta*; Данте говорит — *somma*), ожидаемое в будущей жизни, заключается всецело в созерцании как в своем начале. Что касается несовершенного блаженства (Данте говорит: *perfecta quasi*), такого, какое достижимо здесь, на земле, оно поистине заключается прежде всего и главным образом в созерцании, а во вторую очередь — в деятельности практического интеллекта, руководящего поступками и страстями, как сказано в кн. X *Никомаховой этики*, гл. 7 и 8»<sup>1</sup>. Здесь аристотелевское обличье скрывает под собой самое подлинное томистское содержание, подобно тому как в «Пире» оно скрывает под собой мысль Данте, на совпадающую в точности ни с мыслью Аристотеля, ни с мыслью св. Фомы Аквинского.

Вслед за св. Фомой, и как добрый христианин, Данте признает три ступени блаженств, взятых в абсолютном иерархическом порядке: ступень деятельной жизни — в самом низу, над нею — ступень созерцательной жизни в земном мире, и ступень блаженного видения на вершине. Зато, на сей раз вопреки св. Фоме и в согласии с подлинным Аристотелем, чьи тексты служат ему здесь куда более важными ориентирами, чем томистский комментарий, Данте утверждает, что единственное из этих трех блаженств, которое в строгом смысле свойственно человеку именно как человеку, является также нижайшим из всех: это блаженство деятельной жизни человека как составного целого, деятельность сообразно добродетели. Однако причина возвращения Данте к подлинному Аристотелю заключается вовсе не в том, что он якобы принял авероистскую интерпретацию действующего интеллекта как единой и отделённой субстанции. Подобно св. Фоме Аквинскому, Данте убежден, что, согласно Аристотелю и согласно истине, каждое человеческое существо обладает собственным личным действующим интеллек-

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 3, art. 5, Resp.

том — частью его души и таким же бессмертным, как она<sup>1</sup>. Но он также убежден, что без помощи христианского Откровения умо-зрительный интеллект достигает своей цели только весьма несовершенным образом, тогда как наш практический интеллект не нуждается в Откровении, чтобы достигнуть собственной цели. Стало быть, можно сказать, что у Данте, как и у Аристотеля, превосходящее нравственный уровень превосходит также и уровень человеческого порядка, достигая порядка божественного. Но у Аристотеля божественное, которое превосходит мораль, есть божественность созерцания, потому что сам созерцающий интеллект не принадлежит человеку как таковому, и все, что он созерцает, как таковое, есть бог. У Данте, напротив, созерцательный интеллект — это именно человеческий интеллект, но он слишком слаб, чтобы достигнуть своего предмета без превосходящего божественного света Откровения. Вот почему у Данте созерцательная жизнь хотя и считается не столько человеческой, сколько божественной, как и у Аристотеля, она считается таковой на совершенно другом основании, нежели то, на которое опирается тезис Аристотеля. У Данте созерцательная жизнь принимает «сверхчеловеческий» характер не потому, что созерцающий интеллект нам не принадлежит, а потому, что даже для достижения того хрупкого успеха, на который он может надеяться в земной жизни, он нуждается в божественном Откровении. Так что, в конечном счете, успех этого интеллекта, всецело принадлежащего нам, сам по себе принадлежит нам не всецело. И наоборот: сколько бы практический порядок нравственной жизни ни уступал по своей внутренней сущности метафизическому созерцанию, вере и блаженному видению, — или, лучше сказать, именно в силу своего низшего характера, — он сам по себе вполне самодостаточен. Ибо он состоит в том, чтобы с помощью чисто естественных и человеческих средств, а именно, нравственных добродетелей, добиваться чисто естественной и человеческой цели: счастья в этой земной жизни, в обществе, направляемом самой человеческой из добродетелей — справедливостью<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ср. Thomas Aquinas, *Tractatus de Unitate intellectus contra Averroistas*, ed. L.W. Keeler, Roma 1936, cap. I, 15, pp. 11–12; Данте, *Чистилище*, XXV 62–66.

<sup>2</sup> Данте, *Пур*, I, 12: «*E quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile: onde, avveg-*

Здесь мы приближаемся к тому, что составляло, несомненно, самую личную, я бы сказал — самую тайную мысль Данте, если бы это слово не наводило на подозрения, что он хочет скрыть то, что, напротив, не устает нам повторять, но что мы не всегда хотим слышать. Потому что эта мысль ставит Данте вне классификаций, а мы, историки, всё хотим подвести его под какую-нибудь классификацию. Между тем Данте выразил эту мысль в одном пассаже из «Пира», относительно которого невозможно ошибиться, ибо его тезис предстает там в своем наиболее крайнем и в то же время наиболее чистом выражении: это тезис о врожденной ограниченности познания интеллигибельного, ограниченности интеллекта, который в силу своей человеческой природы вынужден питаться чувственными данными.

Постулировав существование Эмпирея как требование и указание веры, Данте приступает к проблеме чистых Умов, которых народ именуется ангелами: *«le quali la volgare gente chiamano Angeli»*. Платон называл их идеями, а язычники поклонялись им под именами Вулкана, Юноны, Паллады, Цереры и множества прочих богов и богинь. Данте берется доказать, что их число намного превосходит пределы нашего воображения. В самом деле, мы узнаем об их существовании только из производимых ими следствий. Но единственные Умы, которые производят следствия, воспринимаемые нашими чувствами, — это Умы, предназначенные править миром, то есть чистые Умы, вовлеченные в деятельную жизнь. А поскольку люди тоже способны вести две разных жизни и достигать в них двух разных блаженств — деятельного и созерцательного, постольку вполне очевидно, что, помимо деятельных Умов, о чьем существовании нам известно из производимых ими следствий, имеются также Умы созерцательные, чье существование ускользает от нас, потому что они не оказывают воздействия на этот низший мир. Такова очевид-

---

*na che ciascuna virtù sia amabile ne l'uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, la quale è solamente ne la parte razionale o vero intellettuale, cioè ne la voluntade»* [«Чем более собственным является достоинство, тем оно более достойно любви. И хотя каждая добродетель в человеке достойна любви, однако более достойна любви та, которая более всего человечна. И такова справедливость, которая пребывает только в разумной, или интеллектуальной, части души, то есть в воле»].

ность, в которой никто не сомневается, будь он философом, язычником, иудеем, христианином или последователем любой другой религии. Стало быть, количество этих чистых Умов неисчислимо.

Таким образом, все доказательство Данте стоит на том принципе, что деятельный чистый Ум не может быть в то же время созерцательным. А без этого ничто не гарантирует, что, помимо деятельных Умов, которые познаваемы для нас через их следствия, имеются и другие, созерцательные, Умы, которые не действуют, а потому ускользают от нашего познания. В самом деле, это именно то, что прямо утверждает Данте, исходя в своем тезисе из абсолютного принципа, согласно которому нельзя одновременно обладать двумя разными блаженствами: *«come quella (Intelligenza) che a la beatitudine del governare non possa l'altra avere»* [«...поскольку он (Ум), обладающий блаженством правления, не может обладать другим блаженством»]. Отсюда следует, что в то время как некоторые Умы правят миром, должны быть и другие, *«fuori di questo ministerio, che solamente vivono speculando»* [«чуждые этого служения и живущие только созерцанием»] (II, 4).

Дело обстоит таким образом, словно, начиная с Эмпирея, Данте предписывает миру ангелов разделённость созерцания и действия, или, другими словами, теологии и власти. Кто созерцает, тот не правит; кто правит, тот не созерцает. Каждому — свое блаженство. Но, заметим, все это доказательство представляет собой аргумент *a fortiori*, основанный на том факте, что истинное в отношении человека должно быть тем более истинным в отношении ангела. «Если на земле человек обладает не одним только видом блаженства, но двумя, а именно, блаженством жизни общественной и блаженством жизни созерцательной»<sup>1</sup>, было бы абсурдным думать иначе об ангелах. Так что эти два блаженства не просто различны: они исключают друг друга. Нигде производимый Данте разрыв классической связи между иерархиями достоинства и иерархиями власти не обнаруживается яснее, чем здесь. Ибо Данте прямо утверждает, что созерцательные Умы более божественны и более возлюбленны

---

<sup>1</sup> «Onde, con ciò sia cosa che quella che è qui l'umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due, sì come è quella della vita civile, e quella de la contemplativa...». Данте, Пур, II, 4.

Богом, чем Умы деятельные; но именно потому, что они более возвышенны, они не правят. Таким образом, в силу непосредственно проистекающего отсюда вывода, деятельные Умы не подчиняются в своем действии Умам, чье созерцательное блаженство, подобное блаженству теологии, этой чистейшей голубицы, слишком чисто для того, чтобы они нарушили свой покой и снизошли до правления. Эта манера основывать автономию низшего порядка на самом его низшем характере типична для Данте. Я бы сказал, что мы вновь встретимся с ней, когда речь пойдет о том, чтобы обеспечить независимость Империи от Церкви, — если бы она не выполнила эту функцию только что, прямо на наших глазах. В отличие от мира св. Фомы Аквинского, мир Данте — это такой мир, где из иерархии достоинств не следует никакой иерархии юрисдикций, а следует скорее взаимная независимость.

Данте настолько глубоко проработал этот центральный пункт своего учения, что ясно разглядел и самое серьезное возражение, ставящее под угрозу его уравнищенность. В самом деле, недостаточно сказать, что собственное человеческое блаженство не состоит в созерцательной жизни, чтобы побудить человека искать и обретать счастье в нравственных и политических добродетелях. Ибо, в конце концов, еще Аристотель учил, что в этой жизни человек обретает блаженство в мудрости; но каким образом смогла бы мудрость сделать человека счастливым, если бы он вынужден был довольствоваться деятельной жизнью, причем довольствоваться именно потому, что знал бы: предметы высочайшего созерцания недоступны ему? Такое практическое счастье скорее уподобилось бы крайней нужде: не столько блаженству, сколько признанию невозможности ничего лучшего. Данте нашел ответ на это возражение: «Природное стремление к чему-либо соразмерно возможностям того, кому оно принадлежит; иначе желание противоречило бы самому себе, что невозможно; и природа порождает бы его втуне, что также невозможно... Природа же породила бы такое желание потому втуне, что оно не было бы направлено к определенной цели. Вот почему человеческие желания в этой жизни соразмерны пониманию того, что может быть здесь достигнуто, и если выходят за этот предел, то лишь в силу заблуждения, не предусмотренного природой... И так как познание сущности Бога, да и не только Бога, нашей природе

недоступно, мы, естественно, и не стремимся ее познать. Таким образом, сомнение рассеяно» (III, 15; ср. IV, 13).

Как видим, Данте радикальным образом решает здесь проблему, вокруг которой ведется сегодня столько споров: проблему «естественного желания иметь Бога». Но не будем приписывать ему столь амбициозных богословских замыслов. Просто Данте зашел в тупик, из которого ему было абсолютно необходимо выбраться; и он выбирается из него самым коротким путем. Его собственная идея, к которой он хочет подвести нас, — та же самая идея, которая одушевляет весь «Пир»: философского разума достаточно, чтобы доставить почти совершенное блаженство, на которое способно наше человеческое естество. Данте знает, что это не наивысшее блаженство; но это — наше блаженство, а значит, то самое блаженство, которым он занят в этом сочинении. Следуя логической линии своей аргументации, нацеленной на прославление философии в образе милосердной *donna gentile*, он начал с того, что поставил этику на вершину мудрости. Но с того момента, как он вспомнил о превосходстве созерцания над действием, Данте чувствовал: для того, чтобы человек обрел в деятельной жизни полное счастье, нужно избавить его от несчастья, порожденного несбыточным желанием созерцательного познания и блаженства. Потому он просто и прямо заявляет, что человек в земной жизни не хочет знать того, чего в действительности знать не может. Отныне, после ампутации неосуществимых амбиций, направленных на созерцание, человек желает знать лишь то, что может знать, и способен без задней мысли наслаждаться счастьем деятельности. Стало быть, он удовлетворен, а что такое удовлетворение всех желаний, если не блаженство? Стало быть, *donna gentile*, на которую Данте возложил обязанность обеспечить наше земное счастье, справилась со своей задачей, что и требовалось доказать.

## VI. — ФИЛОСОФ И ИМПЕРАТОР

В четвертом трактате «Пира» Данте затрагивает деликатнейшую проблему происхождения, природы и границ императорской власти. Фактически он приступает здесь к обсуждению той самой

проблемы, которой посвящена «Монархия». Однако он приступает к ней не прямо и не ради нее самой. Действительно, исходным пунктом обсуждения служит здесь проблема благородства и его правильного определения. Но вот Фридрих II Швабский, будучи спрошен о том, что такое благородство (*nobilitate*, или *gentilezza*), решительно ответил, что благородство состоит в древнем богатстве и добрых нравах: «*antica ricchezza e belli costumi*» (IV, 3). На первый взгляд, это совершенно безобидное определение, но Данте считает иначе. Во-первых, потому, что для большинства людей благородство есть нечто еще меньшее: им достаточно богатства, даже и без добрых нравов; но Аристотель учит, что мнение большинства не может быть абсолютно ложным. Во-вторых, потому, что здесь перед нами предстает удивительный феномен: император, притязающий на авторитет философа. Этот второй пункт особенно опасен, потому что император — это, конечно, очень высокая власть, но является ли он философом? Вот вопрос.

Чтобы ответить на него, нужно дойти до самого основания авторитета императора. Человек есть живое существо, живущее в обществе, потому что его природа такова, что в одиночестве он не смог бы обеспечить свои потребности и достигнуть полного развития. Стало быть, цель гражданского общества состоит в том, чтобы обеспечить счастье людей. К сожалению, человеческая душа такова, что она не знает меры в своих желаниях. Кто владеет некоторым количеством земли, хочет иметь еще больше. В этом — причина войн и раздоров между царствами, а также смут в городах, деревнях, семьях и, наконец, в отдельных людях, чье счастье оказывается под угрозой. Следовательно, чтобы устранить причину смуты, нужен один правитель, один государь, чтобы на всей земле царил лишь одна власть. Поскольку такой вселенский монарх будет обладать всем, ему нечего будет желать; стало быть, он сможет удерживать королей в границах их королевств, то есть обеспечить мир между государствами, согласие между селениями, любовь в семьях и удовлетворенность, доставляемую счастьем, для коего рожден человек. И в самом деле, везде, где есть лишь один глава, царит порядок. Коротко говоря, империя есть правление правлениями, а император — тот, кто правит всеми правящими, предписывает им законы и, встречая повиновение со стороны всех, наделяет любую

другую власть силой и авторитетом (IV, 4). Поскольку император избран по совету Бога, подобно тому как сам Бог некогда избрал к этому служению народ Рима, весь мир ясно увидит, что Бог и есть последнее основание авторитета императора. Но кому принадлежит философский авторитет? И в чем его основание?

Слово «авторитет», говорит Данте, означает «действие автора»; само же слово «автор» восходит к греческому корню αὐθεντικῶν, который означает «достойный доверия и повиновения»<sup>1</sup>. Следовательно, Аристотель, чьи слова столь достойны доверия и повиновения, — это человек, чьи слова обладают высочайшим, наивысшим авторитетом. Далее следует доказательство, которое, конечно, не добавляет ничего нового к нашему знанию Средневековья, но тон и оттенки которого не лишены некоторого интереса. Прежде всего, само провозглашение тезиса, подлежащего доказательству, звучит непривычно: «*che Aristotile sia dignissimo di fede ed' obediENZA*» [«что Аристотель в высшей степени достоин того, чтобы ему доверяли и повиновались»]. Что Аристотель был философом, наиболее достойным доверия, мало кто оспаривал в Средние века; но то, что мы обязаны ему повиноваться, есть требование, которое высказывалось гораздо реже. По правде говоря, если кто-нибудь и утверждал это прежде Данте, мне таких примеров найти не удалось. Данте не колеблется в этом пункте: все человеческие действия имеют цель — цель человеческой жизни, к которой человек устремлен, поскольку он — человек. Если найдется такой наставник и художник, который сумеет познать и показать то, что приводит нас к этой цели, он будет иметь преимущественное право на наше доверие и повиновение. Но именно таким наставником и является Аристотель: «*questi è Aristotile*»; следовательно, он в наивысшей степени достоин доверия и повиновения: «*dunque esso è dignissimo di fede e d'obediENZA*». Итак,

<sup>1</sup> Ср.: «...auctor, quando αὐθεντικῶν significat, commune est...» [«когда 'автор' означает αὐθεντικῶν, он означает общее понятие...»]. Priscianus, *Institutionum Grammaticarum libri XVIII*, lib. V, 20; ed. M. Hertz, Leipzig, Teubner, 1855, Bd. I, S. 154. Эту этимологию приводят различные грамматик: Петр Гелий (XII в.), Александр из Вилледье, *Doctrinale*; Эвард из Бетуна (XIII в.), *Grecismus*. По этому вопросу см. Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire grammaticale du moyen âge*, Paris, 1868, p. 103, note 2. Ср. Busnelli, G, Vandelli, *op. cit.*, p. 59, note 2.



намерение Данте ясно: Аристотель — это учитель, который в силу своих знаний является нашим вожатым: «*Aristotile è maestro e duca de la ragione umana, in quanto intende a la sua finale operatione*» [«Аристотель есть наставник и вождь человеческого разума, поскольку он имеет в виду его конечную деятельность»]. Разумеется, были и другие философы: Зенон, Катон, Эпикур, Сократ, Платон, Спевсипп; но «благодаря особому и как бы божественному таланту, вложенному природой в Аристотеля», именно он доводит этику до совершенства: «*la perfezione di questa moralitade per Aristotile terminata fue*» [«совершенство этики было довершено Аристотелем»]. В результате мы видим, что ученики Аристотеля, перипатетики, владываются сегодня над миром знания: «*tiene questa gente oggi lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi cattolica oppinione*» [«Люди эти благодаря своей учености управляют сегодня всем миром, и учение их вправе называться как бы вселенским мнением»]. Отсюда видно, что Аристотель есть кормчий, ведущий человеческий род к его цели<sup>1</sup>.

Из этих выражений нетрудно увидеть, каков Аристотель Данте: это моралист, занимающий в философской иерархии ту же ступень, какую в политической иерархии занимает император. Он столь же единствен в своем роде, сколь тот — в своем. Будучи монархом над многочисленными государями, он властвует, не ведая над собой никого начальствующего, над определенной областью человеческого порядка. В этом смысле великая тень, царящая в Лимбе, имеет право на почитание даже со стороны Сократа и Платона, которые всего лишь стоят к ней ближе других:

Vidi il maestro di color che sanno  
 seder tra la filosofica famiglia.  
 Tutti lo miran; tutti onor fli fanno\*  
 (*Inf.*, IV, 131–133).

<sup>1</sup> *Пир*, IV, 6. — Ср.: «*lo maestro de l'umana ragione...*» [«наставник человеческого разума...»], IV, 2. — «*Lo maestro de la nostra vita, Aristotele...*» [«Наставник нашей жизни, Аристотель...»], IV, 23.

\* В пер. М. Лозинского:

Стало бы, недостаточно сказать, что для Данте, как почти для всех мыслителей его времени, Аристотель был наивысшим философским авторитетом; следует к тому же, вслед за Данте, понимать этот авторитет как право повелевать. Бог и природа подчинили этику Аристотелю, как они подчинили империю императору<sup>1</sup>. Авторитет этого верховного философа «*è piena di tutto vigore*» [«пребывает в полной силе»], вплоть до того, что, прежде чем примирить авторитет императора с авторитетом папы, надлежит примирить авторитет императора с авторитетом Аристотеля. К счастью, это нетрудно сделать, так как эти два авторитета нуждаются друг в друге. Без авторитета философа авторитет императора рискует заблудиться; без авторитета императора авторитет философии как бы слаб. Заметим это «как бы»: Данте так боится создать впечатление, будто фактическое бессилие, которым страдает в такой ситуации философия, хоть сколько-нибудь умаляет совершенную автономию аристотелевской империи, что тотчас добавляет комментарий: «*è quasi debile, non per se, ma per la disordinanza de la gente*» [«как бы слаб, но не сам по себе, а вследствие склонности людей к беспорядку»]. Так что авторитет Аристотеля и авторитет императора не только не противостоят друг другу, но и должны объединиться. Кроме того, что мы читаем в книге Премудрости? «Итак, властители народов, если вы услаждаетесь престолами и скипетрами, то почитите премудрость, чтобы вам царствовать вовеки» (Прем 6, 21). Другими

---

«Потом, взглянув на невысокий склон,  
Я увидал: учитель тех, кто знает,  
Семьей мудролюбивой окружен»  
(Чист., IV, 130–132)

<sup>1</sup> Данте, видимо, был убежден, что в большинстве случаев кажущиеся различными мнения философов могут быть сведены к некоторому единству; а поскольку это единство достигалось за счет сведения к учению Аристотеля, то проще всего просто сразу принять это учение. Например, в вопросе об иерархии душ мы располагаем разными мнениями: Пифагора, Платона, Альгазеля и Авиценны. «Если бы каждому из этих философов пришлось отстаивать свое мнение, возможно, что истина обнаружилась бы у всех; однако, так как они с первого взгляда кажутся довольно далекими от истины, надлежит вести дальнейшее рассуждение, исходя не из их мнения, а из мнения Аристотеля и перипатетиков» (Пир, IV, 21).

словами: пусть авторитет философа соединится с авторитетом императора. Горе нынешним властителям, и еще большее горе их подданным, ибо государи, правя народами, не черпают вдохновения у Аристотеля — ни из собственных изысканий, ни из мудрого совета! И — вот они, когти льва: «Я обращаюсь к вам, король Карл и король Фридрих, и к вам, другие властители и тираны: *meglio sarebbe a voi come rondine volare basso, che come nibbio altissime rote fare sopra le cose vilissime* [лучше бы вам, как ласточкам, низко летать над землей, чем, как ястребу, кружить в вышине, взирая оттуда на величайшие подлости]»<sup>1</sup>.

Теперь представим себе, какой могла и должна была быть позиция Данте по отношению к Аристотелю, которого он сам наделил этой верховной властью. Чтобы не вступать в открытое противоречие с самим собой, Данте должен был считать, что никто не вправе оспорить ни одного тезиса Аристотеля, равно как в политике никто не вправе оспорить ни одного закона императора. Более того, он сам неоднократно наводит на эту мысль, протестуя в той же фразе против подчинения философии магистратам и империи: «*Per che io volendo, con tutta reverenza e a lo Principe, e al Filosofo portando...; nè contra l'imperiale maiestade nè contra lo Filosofo si ragiona irreverentemente...; e prima mostrerò me non presumere contra l'autorità del Filosofo; poi mostrerò me non presumere contra la maiestade imperiale*» [«Поэтому, соблюдая должную почтительность по отношению к Государю и к Философу... рассуждение мое не страдает непочтительностью ни к императорскому величию, ни к Философу... И сначала я докажу, что не покушаюсь на авторитет Философа, а затем покажу, что не покушаюсь на императорское величие»]<sup>2</sup>. Отсюда мы прежде всего видим, какими добрыми помощниками историку могут быть великие поэты — эти провидцы реальности. Мы охотно говорим: Средние века — это папа и император; теперь, предупрежденные Данте, мы будем говорить: папа, император и Аристотель. Но это еще не все. Такое трехчленное деление средневековой реальности подсказывает вывод, вся важность которого не замедлит обнаружиться: эти три монарха представляют три начала власти, абсолютно независимые

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, IV, 6.

<sup>2</sup> Данте, *Пир*, IV, 8.

в их собственной, возглавляемой каждым из них сфере. Что касается нашего спорного вопроса, отсюда явствует, что если философ, как таковой, не вправе властвовать в политике, то император, как таковой, не вправе властвовать в философии. Власть императора простирается на все, что обеспечивает совершенство человеческой жизни; стало быть, она простирается на весь порядок наших *произвольных действий*, регулирует его своими законами и правит им с такой безраздельной полнотой, что может быть уподоблена «всаднику человеческой воли»<sup>1</sup>. Но эта власть не может выйти за рамки своего порядка и править философией; напротив, это философия должна ею править. На этом Данте стоит столь твердо, что вызывает восхищение: «*per tanto oltre quanto le nostre operazioni si stendono, tanto la maiestade imperiale ha giurisdizione, e fuori di quelli termini non si sciampia*» [«Императорская власть правомочна в тех границах, в каких простираются наши действия, и за эти пределы не выходит»]. Все эти действия, поскольку они зависят от человеческой воли, могут быть добрыми или злыми, справедливыми или несправедливыми, и определяются велениями писаного закона, а значит, подчинены власти императора: именно он фиксирует то писаное суждение, каковым является закон, и гарантирует его соблюдение. Но император не правомочен за пределами того конкретного порядка, на который простирается его юрисдикция: «*A questa [ragione scritta] scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie... si stendono, siamo subietti; e piu oltre no*» [«Для составления, обнародования и исполнения этого закона и существует то должностное лицо, о котором идет речь, а именно, император, которому мы подчинены равно настолько, насколько простираются упомянутые выше собственные наши действия»]<sup>2</sup>.

Итак, из рассмотренных текстов следует, что: 1) «Пир» не ставит проблемы отношения между папой и императором; 2) он ставит, в общем виде, проблему основания *авторитета*; 3) есть два авторитета, основание которых он исследует: авторитет Аристотеля и авторитет императора; 4) основание императорского автори-

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, IV, 9.

<sup>2</sup> Данте, *Пир*, IV, 9.

тета — в Боге, чья бесконечная премудрость вложила императорскую власть в руки римского императора; 5) основание авторитета Аристотеля — в том факте, признаваемом всеми учеными людьми, что он единственный явил истинную цель человеческой жизни, которую напрасно искали другие мудрецы; 6) каждый из этих двух авторитетов единствен и суверенен в своем собственном порядке: авторитет Аристотеля — в порядке философии, авторитет императора — в порядке политической жизни народов; 7) ни тот, ни другой из этих двух авторитетов не компетентны за пределами своего собственного порядка; 8) тем не менее, нисколько этим не смущаясь, они нуждаются друг в друге: философия нуждается в империи для того, чтобы действенно управлять нравами; империя нуждается в философии, чтобы знать, каким образом управлять нравами в соответствии с истиной и справедливостью.

Если это резюме верно, то нельзя утверждать, будто «Пир» исследовал отношения между Церковью и империей сами по себе; но следует утверждать, что он заранее определил то учение, которому предстояло быть развитым относительно этого предмета в трактате «О монархии». Под угрозой отречения от собственных принципов Данте был отныне не волен говорить иное, нежели то, что ему предстояло сказать, — до такой степени, что можно считать практически установленным: автор «Пира» уже думал о том, что предстояло написать автору «Монархии». В самом деле, если упорядочить элементы, из которых составлен тезис «Пира», то тезис «Монархии» как бы сам собой займет то пустое место, контуры которого уже очертила диалектика «Пира». Есть два авторитета — Аристотель и император: радикально различных в своих функциях, радикально независимых, но тесно связанных задачей привести народы к естественной цели человека. Нигде в «Пире» не говорится, ничто не наводит на мысль, что тот или другой из этих авторитетов не вполне независим в своем порядке. Напротив, все исключает подобную гипотезу. Людские умы обязаны Аристотелю верностью и повиновением только в философии; но уж в этом порядке, где Аристотель является верховной властью, они обязаны им только ему — *sommo Filosofo* [верховному Философу]. Людские воли обязаны верностью и повиновением императору только в политическом порядке; но уж в этом порядке император, сей «всадник человеческой воли», абсо-

лютно независим<sup>1</sup>. Над тем и над другим, в каждом из соответствующих порядков, стоит лишь Бог. Император обладает верховной властью там, где философия выступает дочерью, непосредственно подчиненной его воле, — точно так же, как папа и император подчиняются философии, сколь бы суверенными ни были они все в границах своей собственной юрисдикции<sup>2</sup>.

Итак, ничто не позволяет предположить, что автор «Пира» хотя бы на мгновение задумывался о том, чтобы поставить над философом и императором другого главу, который, получив свой авторитет от Бога, контролировал бы и ограничивал их авторитет. Наоборот, Данте решительно настаивает на том, что Бог, положивший предел собственной власти, положил предел и человеческим волям, утвержденный императором: «*Si come ciascuna arte e officio umano da lo imperiale è a certi termini limitato, così questo da Dio a certo termine è finito*» [«Подобно тому, как всякое искусство и всякое человеческое действие в известных пределах ограничено императорской властью, так и эта власть заключена Богом в известные пределы...»] (IV, 9). Возможно ли вообразить, что Бог, отказавшийся от этой власти в пользу императора, захочет забрать ее обратно через посредничество папы? В самом деле, когда Бог, подчинив порядок природы законам и встроив в него порядок человеческих волей, поставил их под власть императора, Он, конечно, сделал это не для того, чтобы отобрать эту власть через кого-то другого, пусть даже во имя самого Себя: «*Dunque la giurisdizione de la natura universale è a certo termine finita, e per conseguente la particolare; e anche di costei è limitatore Colui che da nullo è limitato, cioè la prima bontade, che è Dio, che solo con la infinita capacitate infinito comprende*» [«Таким образом, действие законов вселенской природы ограничено определенными границами, а следовательно, и действие законов природы в отдельных ее областях; но и в таком случае ограничивает их то, что ничем не ограничено, а именно, изначальное благо, то есть Бог, который один толь-

<sup>1</sup> «*Si chè quasi dire si puo de lo Imperadore, volendo lo suo officio figurare con una imagine, che elli sia lo cavalcatore de la umana volontade*» [«Так что можно было бы сказать об императоре, если угодно образно представить его обязанности, что он — как бы всадник, объезжающий человеческую волю»]. *Пур*, IV, 9.

<sup>2</sup> О теории империи в «Пире» см. Fr. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 303–310.

ко и вмещает в себя бесконечность в силу бесконечной вмещающей способности»]<sup>1</sup>.

Если задаться вопросом о том, какова в этом тексте область непосредственной юрисдикции папы, то не достаёт положительных элементов, чтобы сформулировать точный ответ. Все, что мы знаем, сводится к следующему: «*Quello che è di Dio sia renduto a Dio*» [«...пусть то, что от Бога, будет возвращено Богу»]<sup>2</sup>. Тем не менее, хотя Данте прямо не устанавливает границ папской юрисдикции, мы знаем, что есть две области, на которые она не распространяется. И мы знаем это с несомненной достоверностью, потому что высший авторитет в этих областях уже был дарован Богом другим лицам, нежели верховный понтифик: естественный разум Он подчинил Аристотелю, а человеческую волю — императору. Но в естественном порядке вещей философия и империя, взятые вместе, безоговорочно господствуют над человеческой жизнью. Ничто не ускользает от их верховной власти, ибо Аристотель явил людям, в чем их естественная цель, а император подчинил этой цели их воли.

---

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, IV, 9. Стало быть, император не имеет власти ни над теологией, ни над науками, ни над техническими искусствами, потому что, хотя в нашей воле их применять или не применять, само их содержание не зависит от нашей воли. Мы не в силах сделать так, чтобы тела естественно поднимались вверх вопреки своей тяжести, или чтобы из силлогизма, послышки которого ложны, следовал истинный вывод. Зато в нашей воле «нанесение обиды и оказание помощи, или стойкость и бегство во время сражения, или целомудрие и сладострастие: они всецело подчиняются нашей воле, а потому, судя по этим действиям, нас называют праведными или грешными. Ибо они — в нашей власти, а ведь действия наши простираются настолько, насколько это доступно нашей воле. А так как во всех этих действиях существует некая справедливость, которую следует соблюдать, и некая несправедливость, которой следует избегать (справедливость эта может быть утрачена по двум причинам: либо от незнания ее существа, либо от нежелания ей следовать), то и был изобретен писанный Закон (*ragione scritta*), который ее определил и предписывал». Данте, *Пир*, IV, 9. Здесь не упоминается благодать, потому что благодать дается в помощь морали ввиду сверхъестественного блаженства, и ни для чего иного. Писанный закон, издаваемый, провозглашаемый и проводимый в жизнь императором, дается в помощь морали ввиду естественного блаженства политического животного, каковым является человек, и ни для чего иного.

<sup>2</sup> Данте, *Пир*, IV, 9. — Ср. Мф 22, 21: «...отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу».

Если однажды принять принципы, утверждаемые в «Пире», то *не остается ни одной сферы человеческой жизни, где папа мог бы притязать на какую-либо власть*. Написав этот труд, Данте должен был либо поместить папскую власть в сферу сверхъестественной жизни, либо вообще отрицать ее. Ни на единый миг он не склонялся ко второму ответу; и тогда невозможно представить себе, чтобы он мог написать *Trattato Quarto* [четвертый трактат] «Пира», не держа в уме первый ответ. Ибо все, что он говорит, делает такой ответ неизбежным и, кажется, взывает к нему как одной из тех целевых причин, которые совершают свое действие незаметно для глаз.

Обычно считают, что «Пир» написан между 1300 и 1308 гг. Четыре известных нам трактата составляют чуть более четвертой части задуманного Данте труда: он намеревался говорить о справедливости в трактате XIV, который должен был стать предпоследним в его книге. Так что мы не знаем, собирался ли он говорить о духовной власти в одной из следующих книг. Опасно пытаться описывать «философию Данте», опираясь на труд, столь далекий от завершения. Но можно, по крайней мере, с уверенностью сказать, что этот труд опирается на совершенно определенное представление о том, что такое философское познание в целом. Мудрость последовательно изображается в нем как достояние естественного человека, пользующегося своими природными возможностями. Создается впечатление, что весь трактат вращается вокруг следующих фундаментальных идей: естественную цель человека составляет счастье, которое он может стяжать здесь, на земле, упражняясь в нравственных и политических добродетелях, как их определил Аристотель в «Никомаховой этике»; если спросят, что это за добродетели и как должен жить человек, чтобы быть счастливым, то в решении этого вопроса высшим авторитетом обладает Аристотель. Но злокозненность людей такова, что они живут согласно добродетелям, только если их к этому принуждают; а если спросят, какие законы должны управлять людьми, чтобы они уважали мораль, и кто обладает властью склонить все человеческие воли к соблюдению справедливости, то следует обратить взоры к императору. Что же касается метафизики, хотя она и дает нам ощутить предвкушение созерцательного блаженства, она не в силах вполне достигнуть своей цели в этой земной жизни. Будучи более возвышенным и совершенным



само по себе, даруемое ею счастье менее полно. Только теология способна окончательно привести нас к совершенному созерцательному блаженству, однако не в этой жизни. Вот почему, безраздельно господствуя в Эмпирее душ, истина этой науки — не от мира сего; лишь в ином мире она послужит средством, которое приведет нас к лицецернию Бога.

## VII. — Дух «ПИРА»

Итак, в общей позиции, которую Данте занимает в «Пире», различимы несколько элементов. Все они традиционны, однако Данте модифицирует их и придает им новые оттенки, чтобы установить между ними равновесие способом, характерным лишь для него одного.

Именно поэтому все попытки классифицировать учение Данте, отождествляя его с какой-либо из уже известных и описанных историками позиций, неизбежно должны были окончиться провалом. Говорили о «рационализме» Данте в «Пире»; но, как справедливо заметил Микеле Барби, никто точно не знает, что обозначается этим ярлыком<sup>1</sup>. Так, говорят о «христианском рационализме» св. Ансельма, но столь же легко показать, что, если его рационализм — христианский, это не рационализм, а если это поистине рационализм, он не может быть христианским. Говорили также о том, что Данте, перевернув формулировку Ансельма: *credo ut intelligam* [верую, чтобы понимать], заменил ее формулировкой *intelligo ut credam* [понимаю, чтобы верить]<sup>2</sup>. Тогда мы получили бы Беатриче в духе Ансельма и рационалистическую *donna gentile*: живописная пара, но является ли она историческим фактом? Данте не только никогда не произносил: *intelligo ut credam*, чего не оспаривает никто, но и прямо утверждал, что он верит именно в то, чего не может уразуметь. Он не потому верит в бессмертие души, что в совершенстве постигает его, но потому, что, напротив, не постигает его в совершенстве.

<sup>1</sup> M. Barbi, *Razionalismo e misticismo in Dante*, pp. 20–21.

<sup>2</sup> *Vita Nuova*, comm. T. Casini; 3<sup>e</sup> éd., revue par L. Pietrobono, pp. 149–150.

Можно сослаться, например, на знаменитый текст из «Пира», трактат IV, 21, где Данте встает перед трудной проблемой происхождения души. Даже св. Августин, непрестанно размышлявший над ней всю жизнь, в конце концов признал, что не ведает ее решения: «*nec tunc sciebam, nec adhuc scio*» [«и тогда не знал, и теперь не знаю»]<sup>1</sup>. Что думает об этом Данте? Он тоже думает, что не знает об этом ничего. Именно поэтому он объявляет, что будет рассуждать об этом сначала «*per modo naturale, e poi per modo teologico*» [«сначала естественным, а потом богословским путем»]. С первой точки зрения — с точки зрения естественного познания, — мы обнаруживаем множество разных мнений о происхождении души; возможно, они поддаются согласованию между собой, но к чему трудиться над их согласованием, если можно просто последовать за Аристотелем! И Данте следует Аристотелю — вернее, тому, что он принимает за учение Аристотеля, после чего замечает: «Пусть же никто не удивляется, если я выражаюсь так, что это кажется трудным для понимания; мне и самому кажется удивительным, как можно охватить умом и представить себе это зарождение»<sup>2</sup>. Проследовав чуть дальше по богословскому пути, Данте строго придерживается в этом вопросе соображений сверхъестественного порядка, которые ни ближайшим, ни отдаленным образом не могут быть обоснованы средствами разума. Следовательно, позиция Данте в «Пире» не является рационализмом, который, если исходить из осмысленности этого ярлыка, полагает разум основанием веры. Данте не только признает, что разум имеет свои границы, но нигде не различает их отчетливее,

<sup>1</sup> St. Augustinus, *Retractationes*, lib. I, cap. 1, n. 3; PL 32, col. 687.

<sup>2</sup> Данте, *Пир*, IV, 21. Перед Данте здесь встает двойная трудность: говорить об этих вещах на народном языке и говорить о предмете, который столь труден сам по себе. Мы берем из этого текста только тот фрагмент, где речь идет о недостаточности философии в подобных материях — чувство, столь ясно выраженное в заключении: «*E quasi questo è tutto ciò che per via naturale dicere si puote*» [«И это примерно все, что можно сказать, следуя природным путем»]. — О том, верно ли следует Данте учению св. Фомы (*Cont. Gen.* II, 89) о вложении души или скорее вдохновляется каким-то другим учением — вопрос, прямо не относящийся к теме нашего исследования, — см. комментарий Буснелли и Ванделли в их издании «Пира», *ad loc.*, и возражения Бруно Нарди в *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, L.S. Olschki, 1938-XVI, pp. 15–28.

чем там, где их обозначает христианское Откровение. Стало быть, чтобы найти для него место в уже готовой классификации, нужно искать его в другом направлении.

Почему бы не попытаться отождествить позицию Данте с томизмом? Такая попытка предпринималась, но выиграть эту партию нелегко. Этому абсолютно противостоит различие двух блаженств в том смысле, в каком его разъясняет Данте. На мой взгляд, нет ничего более ясного, чем этот момент, когда мы дойдем до него в «Монархии»; но он уже вполне ясен и в «Пире». Если ограничиться рассмотрением иерархии достоинства, которую принимает Данте в отношении трех блаженств: жизни деятельной, жизни созерцательной и блаженного видения, то его согласие со св. Фомой будет практически безупречным. Однако мы уже отмечали, что у св. Фомы любая иерархия достоинств есть в то же время иерархия юрисдикций, тогда как у Данте, за исключением тех случаев, когда речь идет о Боге, иерархия достоинств никогда не совпадает с иерархией юрисдикций. Так, философия для него, несомненно, обладает низшей достоверностью в сравнении с теологией; но это — достоверности, принадлежащие к разным порядкам и подчиненные разным целям. Поэтому Данте вверяет философию авторитету Аристотеля, не полагая этому авторитету никаких пределов. Он именно потому столь охотно обращается к св. Фоме, в том числе в философии, что абсолютно убежден: в философии св. Фома, как и он сам, — не более чем образцовый и неизменно послушный ученик Аристотеля. Там же, где Данте уличает св. Фому в противоречии Аристотелю в философии, он покидает его и верно следует за Аристотелем. Именно так он поступает в вопросе о блаженствах. Для Данте человеческое счастье, достигаемое в этой жизни благодаря упражнению в политических добродетелях, есть самостоятельная цель, совершенно отличная от той более высокой цели, каковой является небесное блаженство, достижимое совсем другими средствами, нежели блаженство посюстороннее. Будучи абсолютно разными, эти два порядка, таким образом, полностью независимы друг от друга. Коротко говоря, мораль Данте имеет совсем иную цель и пользуется совсем иными средствами, нежели цель и средства христианской религии, — настолько отличными от них, насколько цель и средства

морали Аристотеля отличны от цели и средств Евангелия. Кроме того, это фундаментальное расхождение между Данте и св. Фомой служит основанием их не менее фундаментального противостояния в том, что касается отношений между Церковью и империей. Следовательно, в зависимости от того, имеем ли мы дело с тем или другим из этих учений, мы оказываемся в двух разных мирах: не потому, что они образованы разными элементами, а потому, что, входя в состав того или другого мира, эти элементы подчиняются разным законам<sup>1</sup>.

По этой же фундаментальной причине всегда будут напрасными попытки классифицировать учение Данте не только на основании какой-либо предвзятой идеи, но даже на основании авторитетов, на которые он сам ссылается, которых цитирует и которым следует. В самом деле, различие порядков заходит в его творчестве так далеко, что из того факта, что некий автор является для него главным авторитетом в одном порядке, можно с уверенностью заключить, что он не будет таковым в других порядках. Нужно установить классификацию небес? Это проблема астрономии; стало быть, здесь Данте последует за Птолемеем — высшим авторитетом

---

<sup>1</sup> Fr. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 299–300, отрицает, вопреки Б. Нарди, что Данте исповедовал безоговорочный рационализм, распространяющийся даже на область теологии. Я думаю, что он прав, но впадает в противоположное преувеличение, когда определяет дух «Пира» как «чисто томистский» (*op. cit.*, p. 300, note 3). Точно так же мне кажется правым — во всяком случае, в основных чертах — Л. Пьетробоно, в тех его доводах, которые направлены против Микеле Барби (*Razionalismo e misticismo di Dante*, p. 30), утверждающего, что «св. Фома всецело подчиняет нынешнюю жизнь жизни будущей, тогда как Данте стремится придать земной жизни собственную цель, пусть даже некоторым образом подчиненную — и у него тоже — жизни небесной. По сути дела, св. Фома и Данте менее далеки друг от друга, чем кажется». В действительности Данте прибегает к этому некоторым образом лишь в «Монархии», III, в конце: в тексте, к которому мы еще вернемся в главе третьей. В других местах, даже в «Монархии», Данте говорит не о подчинении, а об упорядоченности («*quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur*» — «поскольку это смертное счастье некоторым образом упорядочивается относительно бессмертного счастья»). Здесь, как и в других местах, Данте имеет в виду иерархию порядков, не санкционирующую никакого подчинения.

в этом предмете; но авторитет Птолемея не протирается далее сферы Кристального неба, где заканчивается астрономия и начинается теология. Следовательно, дойдя этого пункта, мы должны будем описывать сверхъестественное небо *«secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna»* [«согласно мнению Святой Церкви, которая не может сказать лжи», II, 3], ибо, когда речь идет о сверхприродном, говорить о нем — в компетенции уже не науки, а Откровения.

Более того, хотя Данте не намерен противоречить Аристотелю в философии, и я не знаю ни одного случая, когда бы он осознанно так поступил, он нисколько не стесняется противоречить ему в астрономии, потому что если Аристотель — Философ, то Птолемей — Астроном. К тому же сам Аристотель, по словам Данте, признает в книге XII «Метафизики», что «всякий раз, когда ему приходилось говорить об астрономии, он следовал лишь чужому мнению» (II, 3). Идет ли речь, напротив, о числе отделённых Умов? Здесь между философами и теологами нет согласия, но правы, несомненно, теологи, потому что в этих вопросах компетенция философов несовершенна. Древние заблуждались в этом пункте, где естественный разум оказывается слаб *per difetto di ammaestramento*, из-за недостатка должных наставлений. Еврейский народ знал об этом гораздо больше. Так как речь шла об ангелах, а в этом вопросе пророки были способны хотя бы частично его научить, Израиль был *«in parte da li suoi profeti amaestrato»* («отчасти наставлен своими пророками»). Что до нас, христиан, «мы наставлены тем, кто пришел от Создавшего их, от Хранящего их Владыки вселенной, то есть Христом»: *«noi semo di ciò ammaestrati da colui che venne da quello, da colui che le fece, da colui che le conserva, cioè de lo Imperadore de l'Universo, che è Christo»* (II, 5). Тот, Кто сотворил ангелов и сохраняет их в бытии, вероятно, знает, как обстоит дело; но именно Он указал нам их число; стало быть, мы совершенным образом наставлены в этом предмете.

Эта постоянная потребность в *ammaestramento*, наставлении, всякий раз получаемом от наиболее компетентного авторитета, — одна из самых характерных черт мышления Данте. Именно эта черта позднее вдохновит его на поиски вожатого и определит его выбор, значение которого окажется решающим: выбор Вергилия в

качестве вожатого на пути до Земного Рая, затем — Беатриче, и наконец — Бернарда Клервоского. Иной порядок — иная компетенция; иная компетенция — иной авторитет. Философы спонтанно теснятся в Лимбе вокруг Аристотеля, а поэты возносят хвалы Вергилию; св. Фома Аквинский возглавляет умозрительную теологию, тогда как св. Бонавентура — теологию любви. Каждый выступает в свою очередь как учитель в том, в чем он действительно является учителем, и проявляет свой авторитет в том, в чем он на самом деле является авторитетом. А где же претендующие на авторитет в том, в чем они им не обладают? Они в Аду. Можно сказать, что они сами поместили себя в Ад, нарушив священный закон божественной Справедливости, которая, сотворив конститутивные порядки природы и сверхприроды, выступает также неуклонной хранительницей авторитетов, премудро предустановленных ею для каждого из них. Нет большего преступления, чем нарушение божественного порядка; отказываться следовать Аристотелю в философии есть именно преступление, потому что философия — дочь Бога, и сам Бог пожелал, чтобы нас учил ей Аристотель. Но таким же преступлением будет для францисканца нарушение заповеди св. Франциска, для доминиканца — заповеди св. Доминика, для подданного — неподчинение императору, для христианина — непослушание Евангелию. А худшим из преступлений, из-за которого в этом мире множатся беспорядки, злоупотребления, войны и бесчисленные бедствия, будет отказ от всех авторитетов и стремление утвердить одного из них, компетентного в своем порядке, вместо прочих, равно компетентных в своих порядках. Ибо каждый авторитет — учитель в своем порядке, и даже смиреннейший из них непосредственно подчиняется одному лишь Богу.

Отсюда — то возмущение, которое мы наблюдаем, когда Данте доходит до определения *gentilezza*, то есть, в приблизительном переводе, личного благородства. Ибо это философский вопрос, и, тем не менее, Фридрих Швабский вмешивается в его решение. Император хочет быть законодателем в философии! Это очень трудная проблема, образец того, что можно назвать *апорией Данте*, поскольку в ней выражается конфликт юрисдикций и авторитетов. Весь вопрос сосредоточен в этом пункте: «*l'autoritate de la diffinitione de lo imperadore*» [«авторитетность определения, данного императором»]

(IV, 3). Однажды поставив этот вопрос, Данте вынужден исследовать его до конца: происхождение человеческого общества, его природа, его цель; происхождение империи, природа империи, цель империи, — вплоть до энергичного вывода: император, как таковой, не обладает никаким философским авторитетом. В философии императором является Аристотель, и если бы владыки мира сего склонялись перед его авторитетом с надлежащей безусловностью, они от этого только лучше управляли бы империей! «Поэтому мы отныне должны, имея на то полное право, со всей откровенностью поразить общепринятое мнение в самое сердце, повергая его ниц, с тем, чтобы, благодаря одержанной мною победе, истинное мнение воцарилось в умах тех, кому важно, чтобы этот свет восторжествовал» (IV, 9).

Если перечитать «Пир» с начала и до конца, у нас будет немало возможностей наблюдать этот подход, и — по крайней мере, на мой взгляд — мы не встретим ничего, что бы ему противоречило. Стало быть, именно из него надлежит исходить, чтобы правильно оценить позицию Данте в этом вопросе. Можно ли назвать ее аверроистской? Нет, если понимать под аверроизмом позицию самого Аверроэса, для которого философское знание было образцом совершенного знания, а вера — полезным, но грубым приближением к нему. Ничто не должно было более отвращать дух Данте, чем подобное смешение юрисдикций, которое превратило бы Беатриче в вожатую по Аду и Земному Раю, где ее сменил бы Аристотель, а его, на вершине Рая, сменил бы Пророк<sup>1</sup>. Данте не только никогда не исповедовал подчинения теологии философии, но, можно сказать, этот тезис есть отрицание учения Данте в целом, или учение Данте в целом есть радикальное отрицание этого тезиса — кому как больше нравится.

Но если автор «Пира» не является аверроистом в духе самого Аверроэса, он, может быть, является аверроистом на манер латинских последователей Аверроэса — например, Сигера Брабантского

---

<sup>1</sup> О месте Пророка в доктрине Аверроэса см. L. Gauthier, *Accord de la religion et de la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroès) traduit et annoté*, Alger, P. Fontana, 1905, pp. 48–49.

и Бозция Дакийского? Чтобы это утверждать, следовало бы привести один или несколько примеров, когда Данте поставил бы лицом к лицу два противоречивых тезиса, из которых один полагался бы необходимым для разума, а другой — истинным для веры. Насколько мне известно, в «Пире» нет ни одного подобного примера, и я не думаю, что у того, кто взялся бы его искать, есть хоть малейший шанс его найти. Зато он найдет немало противоположных примеров, где Данте с радостью отмечает совершенное согласие между философией и теологией, разумом и верой. Мы привели большую часть этих фрагментов. Но остается, по крайней мере, еще один, не менее прекрасный. Заключительная часть *Canzone terza* [Третьей канцоны], открывающей трактат IV «Пира», начинается следующим стихом: «*Contra-li-erranti mia, tu te n'andrai*» [«Ты, против заблуждающихся, в путь...»], который переводят [на французский язык] вполне точно: «Иди, моя *Contra Gentiles*». По словам самого Данте в комментарии на этот стих, «это ‘Против заблуждающихся’ и есть название канцоны, сочиненное по образцу доброго инокa Фомы Аквинского, который одну свою книгу, написанную для посрамления сбившихся с пути нашей веры, назвал ‘Против язычников’ [*Contra li Gentili*]» (IV, 30). Почему канцона называется именно так? — спрашивает Данте. Потому, отвечает он, что «каждый хороший мастер, закончив работу, должен ее облагородить и украсить в меру своих сил, чтобы выпустить свое изделие из рук более ценным и достойным славы» (IV, 30). «*Contra-li-erranti*», как и «*Contra li Gentili*», — прекраснейшее из названий, которое Данте смог отыскать. Человек, написавший эти строки, несомненно, никогда не допустил бы развода между своими разумом и верой.

Это привело бы нас к гипотезе о томизме Данте, если бы философские доктрины, которые он излагает в «Пире» — несомненно, совместимые с доктринами св. Фомы Аквинского, — не свидетельствовали столь часто о присутствии других влияний<sup>1</sup>: напри-

<sup>1</sup> Влияние Альберта Великого на Данте отмечалось неоднократно. См. Paget Toynbee, *Some obligations of Dante to Albertus Magnus*, in: *Dante: Studies and Researches*, Methuen, London, 1902, pp. 38–55. — Bruno Nardi, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, in: *Studi di filosofia dantesca*, p. 69. — Со своей стороны, E. Krebs сближает Данте в этом пункте с группой доминиканцев:



мер, трактата «Об интеллекте» Альберта Великого (III, 7); а прежде всего, если бы даже там, где Данте пребывает в полном согласии со св. Фомой, он не отличался от него одной важнейшей чертой. Приступая к этому анализу, мы спрашивали себя: коль скоро есть веские основания полагать, что автор «Пира» пережил кризис философизма после смерти Беатриче, то находился ли он все еще в этом состоянии в пору, когда создавал «Пир»? Или кризис уже бесследно остался позади? Или же — третья гипотеза — он остался позади, но таким образом, что «Пир» сохранил его видимые следы? На первый вопрос можно с уверенностью ответить: даже если Данте на самом деле пережил кризис чистого философизма, этот кризис, несомненно, завершился, когда он писал «Пир». В нем теология повсеместно предстает как некий Эмпирей, обволакивающий мир: не двигаясь, он, тем не менее, повсюду распространяет свой сверхъестественный свет. «Пир» с самого начала посвящен памяти небесной Беатриче, и хотя в нем она еще не стала тем, чем станет в «Божественной Комедии», она уже причислена к блаженным и воплощает для Данте зов свыше.

На второй из этих вопросов ответ должен быть тоже отрицательным. Ибо Данте, для которого вновь обрели смысл богословские и сверхъестественные потребности, кажется исповедующим в «Пире» не философский рационализм, направленный против теологии, а учение об автономии и самодостаточности философских

---

Альбертом Великим, Ульрихом Страсбургским, Дитрихом Фрайбергским и Бертольдом Мосбургским, см. *Scritti rari... in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Milano, 1921: *Contributo della Scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi*, pp. 86–90.

Я не думаю, что Данте примыкал к какой-либо определенной философской школе, или даже что он различал их с той точностью, какую мы пытаемся вкладывать в наши исследования Данте. Следовать за Альбертом Великим в каком-либо одном пункте, несомненно, не означало для Данте отдаляться от св. Фомы. Как справедливо отмечает Бруно Нарди, «он (т. е. Алигьери) не является ни аверроистом, ни даже томистом, ни аристотеликом, ни исключительно неоплатоником, ни чистым августианинцем». В. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le Fonti della Filosofia di Dante*, перепечатка из *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (апрель и октябрь 1911, февраль и апрель 1912) в авторском издании, Spianate (Pescia), 1912, p. 69. — Ср. M. Baumgartner, *Dantes Stellung zur Philosophie*, p. 71.

целей, взятых в их собственном порядке. А это — если Данте в самом деле пережил кризис философия — можно считать признаком долговременного влияния, оказанного этим кризисом на его мысль<sup>1</sup>. Если верно, что, несмотря на утверждение трансцендентности теологии, несмотря на то, что Данте был глубоко проникнут христианским духом, и даже несмотря на то, что он неоднократно подчеркивал совершенное согласие между своей философией и верой<sup>2</sup>, он довел томистское различие теологии и философии до их разделения, подготовившего другое разделение — между священством и империей, — если все это верно, то считать его позицию «томистской» крайне трудно. Очевидно, что Данте осуществляет в этой области свое личное начинание, на которое ничто в творчестве св. Фомы не могло его подвинуть. Можно даже спросить себя: не выражает ли решимость Данте всецело предоставить теологию теологам и безоговорочно признать за ними ту философию, которую они называют истинной, его тайную надежду на то, что, если обеспечить теологам и философам обладание тем, что для них всего дороже, они более охотно согласятся замкнуться каждый в своей области? Если человек обладает всем, чего он хотел, чего еще ему желать?

---

<sup>1</sup> Такова наша интерпретация *scuola* [«школы»] из *Чист.* XXXIII, 85. Это, разумеется, всего лишь гипотеза, но я не вижу другого решения, которое с большей непосредственностью подсказывал бы текст. — Высказывались предположения, что Беатриче, напротив, упрекает Данте за то, что он какое-то время примыкал к школе гвельфов и куриалов, согласно которой империя, это орган *ius humanum* [человеческого права], происходила не от Бога, а от греха. См. Fr. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 295–296. Но мне этот гвельфский период в мысли Данте представляется чистой гипотезой, тогда как нравственный и политический секуляризм Данте — факт.

<sup>2</sup> Об этом см. полезную подборку текстов у Микеле Барби: M. Barbi, *Razionalismo e misticismo in Dante*, in: *Studi Danteschi*, vol. XXI (1937), pp. 6–9. Можно также согласиться с этим исследователем в том, что философия Данте является одновременно человеческой и «христианской» (p. 11): ведь она, несомненно, не была бы тем, что она есть, если бы ее автор не был христианским философом. Но это философия, которая притязает на автономию как в своих целях, так и в своих средствах, потому что этого хочет христианин Данте. Философия, которая автономна потому, что является христианской, — это, конечно, отнюдь не расхожий тип христианской философии.

Быть может, возразят, что не было никакого резона требовать для философии независимости, которой она не могла воспользоваться. Но это опять-таки было бы суждением профессионального теолога или философа. Когда аверроист провозглашает независимость философии, он делает это для того, чтобы защитить свою философию от теологии, с которой, как ему известно, она расходится. Когда теолог провозглашает, что теология «пользуется другими науками как подданными и служанками», он делает это для того, чтобы обеспечить за теологией право контролировать другие науки и считать ложным всё, что ей противоречит<sup>1</sup>. Когда Данте раз и навсегда установил, что между философией и теологией царит согласие, он не защищал никакой личной философии и никакой личной теологии, но стремился обеспечить независимость философии для того, чтобы обеспечить независимость империи. Ибо Данте ясно видел — и можно сказать, что уверенность в этом никогда не покидала его, — что эти три независимости тесно связаны между собой, и существование каждой из них зависит от существования двух других. Следовательно, чистота каждой из этих областей была необходимым условием как их взаимной независимости, так и их самодостаточности. Разумеется, у истоков «Пира» стоит его личное открытие — милосердная *donna gentile* и трогательная признательность Данте ей, спасшей его от отчаяния; но если он и защищает в этом трактате какой-либо личный тезис, то это тезис о самодостаточности философии в доставлении земного блаженства. Преходящее счастье индивида, доставляемое мудростью: вот урок, преподанный нам «Пиром». Преходящее спасение человечества через империю: таков будет заключительный вывод «Монархии». Вечное спасение людей через Церковь: таково будет окончательное учение

---

<sup>1</sup> Cp. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, pars I, qu. 1, art. 5, ad 2<sup>m</sup>: «*Non enim accipit (sacra doctrina) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis: sicut architectonicae utuntur administrantibus et civilis militari*» [«Ибо она (священная наука) принимает свои начала не от других наук, а непосредственно от Бога, через откровение. И поэтому она не принимает ничего от других наук как от высших, но пользуется ими как низшими и служанками, подобно тому как архитектурные искусства пользуются служебными, и гражданская наука — военной»].

«Божественной комедии». Но поскольку эти три произведения согласуются между собой во всех своих частях, Данте никогда не мог отстаивать один из этих тезисов, не подготавливая, формулируя или даже защищая два других. Вот почему, подобно тому как мы видели его отстаивающим права империи и трансцендентность теологии в «Пире», мы видим его утверждающим автономию философии и теологии в «Монархии» — в ожидании высшего призыва к *Veltro* [Псу], прозвучавшего в «Божественной комедии», и торжественного прославления чистого философа в лице Сигера Бранбантского.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### Философия в «Монархии»

По какой бы причине автор «Пира» ни оставил свой труд незавершенным, он, несомненно, недолго черпал силы в философском энтузиазме, который один только и мог бы побудить его довести работу до конца. Автор трактата «Монархия», точная дата создания которого неизвестна<sup>1</sup>, однако, несомненно, относится к более позднему времени, до конца воодушевлялся страстной преданностью империи: она была в его глазах единственным мыслимым гарантом справедливости, мира и счастья для всего человечества. Вдохновленный этой страстью труд по своему значению гораздо выше, чем, вероятно, было бы значение того труда, который Данте оставил незавершенным, — даже в предположении, что он бы его завершил. Сам Данте сознавал это, и простое сравнение тона, в каком он высказывается в начале каждого из этих двух трактатов, не оставляет никаких сомнений на сей счет<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> О возможной дате написания трактата см. С. Foligno, *The date of the De Monarchia*, in: *Dante. Essays in Commemoration*, London, University Press, 1921. Автор считает приблизительной датой создания «Монархии» 1313 г. (*op. cit.*, p. 150). Витте (Witte) сдвигает ее ко времени до 1300 г.; Штайнер (Steiner) помещает ее между 1300 и 1303; Траверси (Traversi) доводит до 1306. Другие исследователи, возвращаясь к мнению Боккаччо, относят создание «Монархии» ко времени низложения Генриха VIII, то есть примерно к 1313 г. — Новейшее исследование этого вопроса принадлежит Кокену (E.J.J. Kocken), *Ter Dateering van Dante's Monarchia*. Instituut voor Middleleeuwische Geschiedenis der Keizer Karel Universiteit te Nijmegen, №1, 1927.

<sup>2</sup> В целом об учении, излагаемом в этом трактате, и о дискуссиях, ведущихся вокруг него, см. прежде всего: Fr. Ercole, *Sulla filosofia politica di Dante*, и *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, in: *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 231—407; обширная библиография в vol. I, pp. 38—40. О дискуссии в литературе см. В. Nardi, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, и *Tre fasi del pensiero politico di Dante*, in: *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 241—305 и pp. 309—345. Я вполне согласен с дуалистской интерпретацией, предложенной Бруно Нарди. Мне

В «Монархии» ничего не остается от робости начинающего философа, почти любителя, которая чувствуется в начале «Пира». Здесь Данте предстает уже не нищим, который сидит у ног князей мудрости и подбирает крошки с их стола. На этот раз он говорит как творец, сознающий себя таковым: «Я возымел желание... принести полезный плод обществу, открыв ему истины, не исследованные другими». К чему в очередной раз доказывать теорему Эвклида? Зачем терять время в поисках природы блага, уже раскрытой Аристотелем? Для чего заниматься апологией старости, которую столь убедительно уже защитил Цицерон? Отсюда не может выйти ничего, кроме скуки. То, что Данте осуждает в этих словах, слыш-

только представляется необходимым несколько лучше прояснить то, что называют «аверроизмом» Данте: здесь нужно внести уточнения. Кроме того, остается только сожалеть, что столь превосходный историк позволил Дж. Джентиле вовлечь себя в рискованные обобщения. Из чего это видно, что дерзость «Монархии» разбивает средневековые рамки «Божественной комедии»? (*Op. cit.*, p. 285). Если одни из этих рамок являются средневековыми, то и другие тоже, ибо это — одни и те же рамки. Бруно Нарди считает их различными, потому что, как эффектно выразился Дж. Джентиле, «Вергилий *Монархии* не ожидает никакой Беатриче» (*op. cit.*, p. 304). Но как он может ее ожидать, если в «Монархии» нет Вергилия? Кроме того, даже в «Комедии» не Вергилий ожидает Беатриче, а Данте. Подобная формулировка буквально лишена смысла. Правда и то, что Бруно Нарди заключает, опять-таки следуя за Дж. Джентиле, что «Монархия» — это первый акт восстания против «схоластической трансценденции» (*op. cit.*, p. 284). Говорить так — значит забывать о том, что император непосредственно подчиняется трансцендентному Богу. Именно потому, что он непосредственно подчиняется Богу, он получает власть не от папы. Бруно Нарди, несомненно, как историк намного превосходит Дж. Джентиле, чей имманентизм — бич этого современного итальянского эрудита, столь знающего и одаренного.

О тексте см. С. Witte, *Dantis Alighieri De Monarchia lib. III, 2<sup>e</sup> éd.*, Braumüller, Vindobonae, 1874. Французский перевод трактата: В. Landry, *Dante. De la Monarchie*, F. Alcan, Paris, 1933. — Об историческом фоне трактата см. М. Barbi, *L'ordinamento della Repubblica fiorentina e la vita politica di Dante*, in: *Problemi di Critica dantesca*, I<sup>e</sup> série, Sansoni, Firenze, 1934-XII, pp. 141–155; В. Barbadoso, *La condanna di Dante e le fazioni politiche del suo tempo*, in: *Studi Danteschi*, i. II (1920), pp. 5–74. — Мы будем цитировать «Монархию» по изданию R. Allulli, С. Signorelli, Milano, 1926. [Русский перевод цитируется по изданию: Данте Алигьери, *Монархия* (пер. с ит. В.П. Зубова). Изд-во КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. — *Прим. пер.*].

ком напоминает замысел «Пира», чтобы не задаться вопросом: не было ли основной причиной того, что этот трактат остался незавершенным, тот факт, что он навевал на автора скуку? Впрочем, это не так уж важно, ибо то, что Данте говорит непосредственно вслед за тем, гораздо более заслуживает нашего внимания. В самом деле, мы видим, что его страстная преданность делу империи питается личными амбициями мыслителя и творца, которые он и не думает скрывать. Среди всех истин — полезных, но пока еще сокрытых, которые только предстоит обнаружить, самая сокрытая и в то же время самая полезная — истина о монархии. Темнота вопроса и незначительность выгоды, которую можно было бы непосредственно извлечь из него, в достаточной мере объясняют, почему до сих пор никто не предпринял подобного разыскания. Этот вопрос остается, уточняет Данте, «*ab omnibus intemptata*» [«никогда не исследованным»]. Стало быть, Данте притязает первым «стяжать пальму победы в столь великом состязании, к вящей своей славе»: «*ut palmam tanti bravi primus in meam gloriam adipiscar*» (I, 1).

Похоже, Данте говорил правду<sup>1</sup>: не только потому, что никто до него не предпринимал теоретического обоснования вселенской империи людей, объединенных и замиренных под властью одного человека, но и потому, что сама его манера обоснования подобной империи приводила к тому, что перед лицом христианского идеала вселенской Церкви впервые утверждался человеческий идеал единственного в своем роде всеобщего земного порядка, где император играл ту же роль, что и папа в Церкви. То, что Данте называет «универсальной гражданственностью человеческого рода», «*universalis civilitas humani generis*», или просто «человеческой гражданственностью», «*humana civilitas*», не могло не вступить в конкурентную борьбу с идеалом Церкви — борьбу вселенского общества, управляемого единым главой, с другим вселенским обществом, тоже управляемым единым главой<sup>2</sup>. Кроме того, само состояние духа, в котором

<sup>1</sup> См. справедливые замечания Fr. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 25–30, особенно pp. 289–292.

<sup>2</sup> Данте был первым, кто посредством философского метода отстаивал такое понимание империи. Но существовали и другие формы защиты империи, понятой иначе. Было бы интересно выяснить, предшествует «Монархия» или нет трактату Энгельберта, избранного аббатом Адмонта в 1297 г.: Engelberti...

Данте сочинял этот труд, было совсем иным, нежели то, в котором он пребывал как автор «Пира». В «Пире» Данте хотел убедить императора не заниматься философией, кроме как подчиняясь авторитету Аристотеля. Он также надеялся убедить самих философов, что их собственная миссия — учить людей моральной добродетели, составляющей основу добродетели политической, без которой здесь, на земле, не может быть ни справедливости, ни мира, ни счастья.

Несмотря на философские притязания Фридриха II, вряд ли многие из императоров пожелали бы покуситься на авторитет Философа; к тому же Данте был достаточно убежден в ограниченности нашей метафизики, чтобы надеяться, что в один прекрасный день философы согласятся договориться с теологами. Да и теологи, вроде «доброго брата Фомы», были готовы облегчить им этот союз. Где Фома Аквинский находит философию, если не в трудах Аристотеля? Он читает ее, изучает, комментирует и растолковывает другим, как о том свидетельствует его замечательное изложение «Никомаховой этики», тщательно проработанное Данте. Все философские уступки, какие требовались теологам, св. Фома уже сделал. Отсюда

---

Admontensis, *De ortu et fine Romani imperii liber*, Basileae, Joannes Operinus, 1553. Энгельберт учит «*omnia regna et omnes reges subesse uni imperio et imperatori christiano*» [«...что все царства и все цари подчиняются единой христианской империи и императору»] (*op. cit.*, сар. XVIII, р. 98). Но у него речь идет скорее о христианском мире, объединенном верой, нежели о человечестве, объединенном разумом. Именно поэтому его император более всего напоминает солдата Церкви. Есть только одно — божественное — право, только одна вера, «*et per consequens, una sola Respublica totius populi Christiani. Ergo de necessitate erit et unus solus princeps et rex illius Reipublicae, statutus et stabilitus ad ipsius fidei et populi christiani dilatationem et defensionem*» [«...и, следовательно, только одно государство всего христианского народа. Стало быть, с необходимостью будет и только один государь и кесарь этого государства, поставленный и утвержденный ради распространения и защиты его веры и христианского народа»] (*op. cit.*, сар. XVIII, р. 99). Это позволяет обеспечить единое командование в случае войны «*tota Christianitas contra totum paganismum*» [«всего христианства против всего язычества»] (сар. XVIII, р. 101). Такой император пребывает внутри Церкви («*cum... extra Ecclesiam non sit nec possit esse imperium*» — «поскольку вне Церкви нет и не может быть власти», сар. XXIII, р. 131), а его цели подчинены целям Церкви. Подобный император мыслится скорее в духе Роджера Бэкона, нежели в духе Данте. — Та же аналогия и то же различие обнаруживаются у Данте и у Энгельберта Адмонтского в учении о двойном блаженстве.



понятно, почему Данте любит его и рассчитывает на него, надеясь прийти к согласию с теологией на столь хорошо подготовленной почве. Сам он не согласен ни на какие жертвы. Мы не знаем, каковы были его мысли во время философского кризиса, который он, видимо, пережил; но теперь кризис закончился, и я не думаю, что во всех творениях Данте найдется хоть один определенно аверроистский тезис, несомненно принятый им в качестве истинного. Для Данте философия — это Аристотель, и так как его Аристотель — это, говоря в общих чертах, Аристотель Альберта Великого и св. Фомы Аквинского, союз между философами и теологами представлялся ему легко достижимым. Фактически, благодаря самим этим великим теологам, он уже существовал, и даже тем, кто его отвергал, в конечном счете, несомненно, предстояло к нему прийти. Но установление конкордата между императорами и папами — совсем другое дело, и кто надеялся положить в его основание предварительное согласие теологов и философов, тот сильно рисковал ухудшить ситуацию с обеих сторон. Но именно так решил поступить Данте. Для того, чтобы основать свою «универсальную гражданственность человеческого рода» как естественную Церковь моралистов, противостоящую сверхъестественной Церкви теологов, он не располагал ничем, кроме философского идеала, определенного в «Пире». Как убедить теологов, что по тем же соображениям, которые заставили их предоставить философию Аристотелю, они должны предоставить империю императору? Вот проблема, решение которой Данте предложил миру в «Монархии».

Идея этой универсальной земной гражданственности, столь новая в эпоху Данте и нашедшая в нем, похоже, своего первого сторонника, сформировалась в его душе очень любопытным образом. Единственной универсальной гражданственностью, о которой в то время имели представление, была гражданственность по своей сути сверхъестественная и религиозная: Церковь, или, если угодно, христианское человечество. Церковь не только никогда не думала, что может или должно существовать человечество, объединенное стремлением к земному счастью как своей собственной цели, но и отставала со времен августиновского трактата «О граде Божиим» идеал объединения всех людей через разделяемую всеми христианскую веру и установление верховного правления папы. Следова-

тельно, для того, чтобы помыслить возможность земной универсальной гражданственности, нужно было позаимствовать у Церкви ее идеал вселенского христианского человечества и секуляризировать его. С другой стороны, провести такую секуляризацию было бы невозможно, не утвердив философию в качестве основания универсальной гражданственности всех людей, подчиненных единому монарху и стремящихся к единому блаженству в повиновении законам. Тот, кто посоветовал Александру обращаться с греками как со свободными людьми, а с варварами — как с рабами, безусловно, не считал, что все люди равно способны достигать одной и той же цели одними и теми же средствами. Стало быть, для того, чтобы обосновать свою идею, Данте должен был отыскать в философии Аристотеля такую естественную цель, которую сам Аристотель хотя и не продумал, но полного достижения которой требовало утверждение совершенного единства человеческого рода

### I. — ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА

Для решения этой проблемы Данте весьма искусно воспользовался тем подлинно аристотелевским и томистским принципом, согласно которому человек именно потому является существом общественным, что общественная, гражданственная жизнь, позволяя людям сотрудничать между собой, необходима человеку, чтобы достигнуть полноты своего развития. Данте очень удачно выбрал для себя отправной пункт: ведь св. Фома, решительно настаивавший на том, что людям необходимо объединять возможности своих индивидуальных разумов, сделал отсюда тот вывод, что наилучшим политическим режимом будет правление одного. Однако св. Фома был очень далек от представления о вселенской монархии, поэтому и завершил свое рассуждение следующим образом: «Из всего сказанного следует, что кесарь есть тот, кто правит народом некоторого города или провинции ввиду общего блага; именно поэтому Соломон говорит в Эккл. V, 8: *Universae terrae rex imperat servienti*\*»<sup>1</sup>.

\* В Синод. пер.: «Превосходство же страны в целом есть царь, заботящийся о стране». — *Прим. пер.*

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *De regimine principum*, I, 1, fin.

Даже эти слова, *universa terra*, означают для св. Фомы всего лишь всецелую территорию одного города или провинции, и происходит это потому, что сотрудничество разумов, о котором он говорит в этом месте, имеет целью (и контекст это подтверждает) обеспечить людям материальное благосостояние, в котором они нуждаются. Данте идет гораздо дальше этих *necessaria vitae* [жизненных потребностей]<sup>1</sup>, которые — по крайней мере, в его время — не требовали всеобщего сотрудничества современных механических искусств, которые сами опираются на всеобщность наук. Чтобы обнаружить у Аристотеля требование всеобщности, нужно обратиться к структуре человеческого интеллекта.

В самом деле, универсальная человеческая гражданственность необходима, если она непременно требуется для достижения человеком его высшей цели. Но человек отличается от всех прочих существ тем, что наделен *разумом*, то есть дискурсивной способностью, которая позволяет ему обретать новое знание и осмыслять его, отправляясь от постижения первых начал познания. Человек обладает так называемым «возможностным» интеллектом, который представляет собой способность постепенно приобретать знания, постигаемые благодаря свету действующего интеллекта. Другими словами, человек не есть ни чистый действующий интеллект, наподобие ангелов, ни просто животная чувственность, наподобие неразумных зверей. Он отличается от животного именно этим возможностным интеллектом, который возводит его на уровень рационального познания; и отличается от ангела тем же самым возможностным интеллектом, без которого он не смог бы стяжать этого

---

<sup>1</sup> «*Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum et non suum commodum quaerens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessariae vitae*» [«Отсюда очевидно, что сущность царского достоинства — в том, чтобы править и заботиться об общем благе народа, а не искать собственной выгоды. Поскольку же человеку приходится жить сообща, ибо он не сумел бы обеспечить себя всем необходимым для жизни, если бы остался один, сообществу многих надлежит быть тем совершеннее, чем более оно само по себе достаточно, чтобы обеспечить жизненные потребности»]. Thomas Aquinas, *op. cit.*, I, 1.

познания. Коль скоро можно сказать, что именно возможностный интеллект ставит человека выше животного и ниже ангела, значит, именно он служит отличительным признаком человека как разумного животного и определяет его как особый вид, стоящий между неразумными животными и ангельскими отделёнными Умами.

Основываясь на этом, представим себе этих человеческих индивидов, каждый из которых наделен собственным возможностным интеллектом. Каждый из них будет пытаться приобрести некоторую сумму знаний, пользуясь разумом; но те умопостигаемые познания, которые он способен обрести, представляют собой лишь бесконечно малую часть всецелого умопостигаемого знания, доступного человеческому роду. Это всецелое знание не способен одновременно актуализировать в себе ни один индивид и ни одна группа людей. Только человеческий род в целом вправе претендовать на него. Но это притязание будет успешным лишь при условии, что человеческий род существует как некая универсальная община, которая обладает своеобразным собственным бытием и для которой такое притязание было бы ее собственным делом: *«propria operatio humanae universalitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur»* [«Действие, свойственное человечеству в целом, в соответствии с которым упорядочивается великое множество людей во всей своей совокупности»]<sup>1</sup>. Специфическая цель этого действия человеческого рода, взятого в целом, такова, что ее не способны достигнуть ни один индивид, ни одно семейство, ни одна община, ни один город и ни одно царство. Ибо речь идет некоторым образом о том, чтобы в любой момент своего существования, благодаря множественности образующих его отдельных интеллектов, человеческий род всегда актуализировал всецелую потенцию возможностного интеллекта: *«proprium opus humani generis totaliter accepti, est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis»*<sup>2</sup>.

Уже в XIV в. доминиканец Гвидо Вернани посчитал возможным обвинить Данте в том, что здесь он отстаивает аверроистский тезис. Даже если он ошибался, следует признать, что все располагало к этому; к тому же я не уверен, не проявил ли Гвидо Вернани

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 3.

<sup>2</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 4.

подлинную пронизательность в этом деликатном вопросе. Прежде всего, сам Данте спровоцировал его на эту ошибку, открыто сославшись в этом пункте на авторитет Аверроэса: «*Et huic sententiae concordat Averrois in Commento super hiis quae de Anima*» [«И с этим мнением согласен Аверроэс в Комментарий к книгам 'О душе', *ibid.*]. Будучи понята буквально, эта фраза означала бы, что Данте здесь соглашается с доктриной единства возможностного интеллекта, то есть с доктриной, которая утверждает существование единого возможностного интеллекта для всего человеческого рода, как об этом учил Аверроэс в своем комментарии на трактат «О душе». Именно так понял Вернани эту фразу Данте. Можно упрекнуть его в том, что он не попытался понять ее иначе, но не в том, что он приписал ей нечто отличное от ее буквального, *ut littera sonat*, смысла: «Если так говорят, отсюда, очевидно, следует именно то, что во всех людях имеется один-единственный интеллект. Но так говорить и думать — наихудшее из заблуждений, автором и изобретателем которого является упомянутый здесь Аверроэс»<sup>1</sup>.

Следует, однако, пойти еще дальше. Данте не сослался бы на Аверроэса в поддержку своего тезиса, если бы не думал о нем в этот конкретный момент и если бы идея, здесь выраженная, некоторым образом не увязывалась с аверроистским учением о возможностном интеллекте<sup>2</sup>. И она в самом деле увязывается с ним настолько хорошо, что мы не видим никакого другого учения, которое могло бы ее подсказать. Аверроэс мыслил возможностный интеллект как единое сущее, умную субстанцию, отделённую от всякого тела, —

---

<sup>1</sup> Guido Vernani, *De reprobatione Monarchiae*, ed. Jarro (G. Piccini), Firenze, Bemporad, 1906, pp. 4, 6; 8, 10.

<sup>2</sup> Тексты Аверроэса труднодоступны, но тщательно подобранные обширные фрагменты можно прочитать в издании: G. Théry, *Autout du décret de 1210, 11: Alexandre d'Aphrodise* (Bibl. thomiste, VII), Paris, J. Vrin, 1926, pp. 58–61. — Что касается самого Данте и смысла обсуждаемого фрагмента, см. В. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 261–264. Здесь можно найти тексты Аверроэса, на которые ссылается Данте. Я решил, что здесь нет нужды воспроизводить этот превосходный анализ, точность которого такова, что его нельзя резюмировать, не исказив при этом. Его выводы представляются неоспоримыми, и мне остается здесь лишь подтвердить их доводом, основанным на самой философской сути обсуждаемых тезисов.

короче говоря, как то, что христианство называет ангелом; и учил, что для индивидуального человека познавать означает просто быть причастным к тому или иному из познаний этого интеллекта. Стало быть, в таком понимании аверроистский возможностный интеллект подсказал Данте представление о своеобразном индивидуальном человеческом роде, единство которого в любой момент конкретно реализовано и в любой момент своей длительности актуализирует всю совокупность познания, доступного человеку. Если познание составляет цель человека, то можно сказать, что в этом отделённом возможностном интеллекте человеческий род вечно и постоянно уже обладает своей целью. Так что для построения своего собственного учения Данте переформулировал тезис Аверроэса, истолковав человеческий род, то есть совокупность индивидов, существующих на земле в каждый момент времени, как эквивалент единого возможностного интеллекта Аверроэса. Если он отсылает здесь к Аверроэсу, то именно потому, что действительно находит свой отправной пункт в аверроизме; но это не значит, что он утверждается в нем.

В самом деле, заметим, что эти два тезиса сущностно различны. Для полной актуализации возможностного интеллекта Аверроэс обращается к бытию; для достижения того же результата Данте обращается к гражданственности — той универсальной гражданственности всех индивидуальных возможностных интеллектов, которой образуется человеческий род. Если бы Данте принял аверроистское учение в этом пункте, его собственная доктрина не имела бы резонанса существовать: ведь с универсальной гражданственностью или без нее цель человечества была бы вечно достигнута в постоянстве отделённого возможностного интеллекта. Когда Данте говорит об актуализации интеллектуальной потенции всего человечества — *potentia totius humanitatis*, следует понимать под этим всецелое сообщество людей, *universitas hominum*. Короче говоря, для Данте речь идет о *multitudo*: о том множестве индивидов, которое универсальная человеческая гражданственность делает способным достигнуть своей цели, навязывая ему единство, сущностно принадлежащее отделённому возможностному интеллекту Аверроэса. Но человечество Данте им еще не обладает, более того, не может им обладать иначе, кроме как признав объединяющую гегемонию императора.

Итак, абсолютно невозможно полагать, как это обычно делают, что Данте присоединяется здесь к доктрине Аверроэса; но верно то, что Данте преобразует ее с поразительной и поистине творческой оригинальностью. В отличие от Аверроэса, он говорит не как метафизик, констатирующий фактическое, основанное на самой структуре мира единство; он говорит как политический и социальный реформатор, глашатай гражданственности, которую только предстоит построить и которая, согласно его мысли, служит переходящим двойником универсальной религиозной гражданственности — Церкви. Именно через эту человеческую гражданственность человечество сможет достигнуть своей собственной цели. Данте утверждает это в начале своего труда. Эту фундаментальную идею он подает как ключ, открывающий его смысл: «Из того, что было разъяснено, становится очевидным, с помощью чего род человеческий лучше — или, вернее, лучше всего другого — достигает того, что ему, собственно, надлежит делать. А следовательно, было найдено и наиболее подходящее средство, которое приводит к тому, с чем все наши дела соотносятся, как со своею последнею целью: всеобщий мир, полагаемый в качестве исходного принципа всех последующих рассуждений. А такой принцип, согласно вышеизложенному, был необходим, подобно путеводному знаку, и к нему сводится все подлежащее доказательству, как к истине очевиднейшей»<sup>1</sup>. Вот то, что Данте полагает в качестве своего исходного начала. Если нет универсальной человеческой гражданственности, то нет и мира; если нет мира, то для человека нет ни возможности максимально развивать свою способность к познанию истины, ни, следовательно, возможности достигнуть своей цели. Вот та точка опоры, та первоначальная очевидность, к которой сводится и на которой стоит все, что Данте доказывает в «Монархии». В ней философия Данте будет по самой своей сути философией реформатора: «Итак, поскольку предлагаемая здесь материя есть материя политическая, больше

---

<sup>1</sup> «*Ex iis ergo quae declarata sunt patet per quod melius, imo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium. et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod velut in ultimum finem omnia nostra opera ordinantur, quia est pax universalis, quae pro principio rationum subsequentium supponatur. Quod erat necessarium, ut dictum fuit, velut signum praefixum, in quod quidquid probandum est resolvatur, tamquam in manifestissimam veritatem*». Dante, *De Monarchia*, I, 4.

того, поскольку она является источником и началом правильных государственных устройств, а все политическое находится в нашей власти, очевидно, что предлагаемая материя предназначена не для созерцания прежде всего, а для действия»<sup>1</sup>.

Следовательно, было бы ошибкой, как это всегда происходит с Данте, цепляться за философскую позицию, занятую им, чтобы ее преодолеть, как если бы он действительно стоял на ней ради нее самой. Разумеется, в данном пункте он кое-чем обязан философии Аверроэса. А именно, он обязан ей действительно великолепной идеей единства человеческого рода, в котором всецелое человечество в каждое мгновение достигало бы собственной цели — обладать всей полнотой интеллектуального познания, на какую оно способно. Но не следует заключать отсюда к тому, что эта идея подразумевает у Аверроэса; напротив, нужно всматриваться в то, что она означает у Данте: гражданственность, которую предстоит построить, чтобы обрести пока не существующий мир ради достижения цели, которой человечество еще не достигло. Ведь прежде, чем она будет достигнута, она должна существовать. Данте солидарен с авторитетами, к которым он обращается, лишь в той мере, в какой они подсказывают, подготавливают или подтверждают его собственное учение относительно наилучшего способа обеспечить всеобщий мир, без которого род человеческий не сможет добиться своей цели.

## II. — НЕОБХОДИМОСТЬ МОНАРХИИ

Если признать, что именно такова цель человеческого рода, то остается найти средства ее достижения. Это один из пунктов, в которых Данте охотнее всего сравнивают со св. Фомой Аквинским. Между тем прежде всего нужно заметить — и этот факт, возможно, не лишен значения, — что св. Фома никогда не ставил проблемы отношения между империей и папством. Насколько я знаю, он даже ни разу не написал слова *император*. Для этого богослова, стало быть, дело обстоит так, будто императора не существует. О ком он

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 2.



всегда говорит в своих сочинениях, так это о «государях», то есть о главах государств в более или менее широком смысле. Они могут называться по-разному: королями, герцогами, князьями и т. д., — лишь бы они обладали в своих странах высшей земной властью. Этот факт объясняется двумя причинами, о которых нам сообщают историки. Прежде всего, большинство богословов отстаивали перед лицом императора высшую власть папы в земных делах; следовательно, они естественно находились на стороне местных властей, властвовать над которыми притязал император<sup>1</sup>. Следовательно, богословы не были заинтересованы в том, чтобы приписывать императору больше умозрительного значения, чем он имел в реальности. Единый духовный глава смог бы легче осуществлять свои права над множеством малых государств и малых государств, чем над единой вселенской империей, которая воздвигла бы перед лицом папы земного властителя, чья юрисдикция по размаху равнялась бы его собственной. Даже если император существовал, лучше было сделать вид, что его не существовало. На самом деле — и это вторая причина — можно сказать, что его практически не было. «Унижение империи было столь глубоко, — писал об этом времени Анри Пиренн, — «что в какой-то момент около 1250 г. она, казалось, исчезнет совсем»<sup>2</sup>. Именно это делает столь возвышенной позицию Данте. В эпоху, когда императора не было вовсе, он сражался не за конкретного человека, но за идею. Св. Фома, видимо, не считал нужным ни гальванизировать этот труп, ни вступать в борьбу против фантомной власти, в сохранении которой была заинтересована Церковь.

Поэтому в доктрине св. Фомы можно рассматривать только то, что он говорит об отношении государя определенной страны к папе, возглавляющему вселенскую Церковь. Данте тем и отличается здесь от св. Фомы, что упорно доказывает: существование вселенской монархии, высшего земного суверена над всеми людьми, необходимо во имя философских принципов, которые сами имеют всеобщий и необходимый характер. Так как речь идет о наиболее оригиналь-

<sup>1</sup> См. H. Pirenne, in: L. Halpen, I. Sagnac, *La fin du moyen âge* (People et Civilisations, vol. VII, 1), Paris, F. Alcan, 1931, pp. 6–7.

<sup>2</sup> H. Pirenne, *op. cit.*, p. 7.

ном личном вкладе Данте в историю политической философии, это первое различие нельзя считать незначительным. К тому же очень сомнительно, что у него было продолжение. Св. Фома не может вообразить себе Церковь без папы, однако прекрасно обходится миром без императора. Но Данте не может принять мир без императора точно так же, как не может принять Церковь без папы. Потому что хочет, чтобы, когда папа будет вмешиваться в дела Флоренции<sup>1</sup>, кто-то мог бы ему ответить. Пока речь идет о столкновении между Флоренцией и папой, дело Флоренции проиграно; но если Флоренцию представляет вселенский император, все шансы переходят на сторону Флоренции. Именно для того, чтобы обеспечить государствам защитника и высшего земного арбитра, Данте мобилизует все аристотелевские принципы и выводит из них вселенскую монархию, которой у самого воспитателя Александра Македонского, конечно, и в мыслях не было.

Итак, дело Данте в этом пункте заключалось в том, чтобы воспользоваться основными доводами, которыми св. Фома и Аристотель доказывали необходимость единого главы во всяком политическом сообществе, и применить их к тому универсальному политическому сообществу, существование которого он отстаивал: к общечеловеческой гражданственности. Коль скоро существует *propria operatio humanae universitatis* [собственное дело всецелого человечества], нужно, чтобы существовала всеобщая гражданственность, в том числе для того, чтобы привести людей к этой цели. Тщательно подчеркнем, что здесь Данте заботится именно о том, чтобы обеспечить полную актуализацию человеческого интеллекта в порядке действия. Он вовсе не ставит практическую функцию разума выше созерцательной. Повторяю: Данте никогда не ставил под сомнение иерархию достоинств, утвержденную Аристотелем и подтвержденную св. Фомой. Созерцание выше действия и практических искусств; моральный порядок действия и технический

---

<sup>1</sup> Нельзя объяснить Данте через историю Флоренции: ведь флорентийцев, переживавших эту историю, было много, а Данте — один. Но события, свидетелем которых он был, несомненно, стали причиной сделанного им выбора, а его доктрина служит тому общезначимым обоснованием. См. Fr. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 274–296.

порядок созидания имеют вспомогательный характер в отношении к умозрительному порядку познания. Созерцание остается высшей целью человеческого рода, назначенной ему Верховным благом. Именно поэтому, замечает Данте, Аристотель говорил в своей «Политике», что «превосходящие своими умственными способностями по природе властвуют над другими»<sup>1</sup>. Но мораль и политика, будучи всего лишь условиями созерцания, являются его необходимыми условиями. Так же и всеобщий мир составляет если не наше блаженство, то, во всяком случае, наиболее возвышенное из его условий. Другими словами, он является наивысшим и первейшим в порядке средств. Вот почему мы должны видеть во всеобщем мире, возвешенном ангелами при рождении Христа, наилучшее средство, благодаря которому человеческий род свершает свое собственное дело. В таком понимании всеобщий мир нужно считать ближайшим средством достижения цели, указанной человечеству Богом<sup>2</sup>. Но если не будет вселенской монархии, то не будет и мира. Следовательно, вселенская монархия необходима для существования, устроения и замирения политически организованного человеческого рода.

Сколь бы любопытными ни были сами по себе аргументы, которыми Данте обосновывает свой тезис, они касаются скорее содержания его философии, чем его общей позиции в отношении к философии вообще. Поэтому просто напомним, что, опираясь на «почтенный авторитет» Аристотеля и его «Политики», Данте утверждает следующий принцип: когда многие вещи упорядочиваются «во что-то единое... должно быть что-то одно упорядочивающее или правящее»<sup>3</sup>. Этого требует не только авторитет Аристотеля, но также индуктивное умозаключение разума. В индивиде, если он хочет быть счастливым, все должно подчиняться интеллекту. В семье все должно подчиняться отцу семейства, если ее члены хотят достигнуть цели семейной жизни — приуготовлять к благой жизни.

---

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 3, в конце. Ср. Аристотель, *Политика*, I, 2, 1252 а 31–32. Но в большей мере Данте следует св. Фоме Аквинскому: *In XII lib. Metaph. Arist., Prooemium*.

<sup>2</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 4.

<sup>3</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 5. Ср. Аристотель, *Политика*, I, 5, 1254 а 28–32, а также св. Фома Аквинский: *In XII libros Metaph. Arist., Incipit*.

Тем более в поселении, в городе, в королевстве необходим единый глава, если только люди не хотят, чтобы исполнилось слово непогрешимой Истины: «Всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф 12, 25). Следовательно, если весь человеческий род упорядочен в отношении к единой цели, для блага мира необходимо, чтобы существовала монархия, то есть единое правление — правление императора<sup>1</sup>.

Среди многочисленных аргументов этого рода, которые Данте нанизывает, казалось бы, произвольно в обоснование своего тезиса, есть один, который нужно рассмотреть особенно внимательно, потому что он связан с тем, что есть наиболее глубокого и личного в мысли поэта: с его идеалом справедливости. Уже Вергилий, желая восхвалить эпоху, казалось, рождающуюся из его времени, пел в своих «Буколиках»:

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna  
[Вот уже Дева грядет, и нею — Сатурново царство]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 6. — Данте доказывает здесь, что единство управления, присутствующее в частях человеческого рода, *a fortiori* должно присутствовать в человеческом роде как целом (I, 6); что подобно тому, как части, составляющие человечество, связываются с ним едиными главами, человеческий род должен связываться единым главою с тем, частью чего он является: с миром, над которым монаршествует Бог (I, 7); что человеческий род, причиной коего является Бог, должен стремиться к максимально возможному уподоблению своей причине; следовательно, он должен быть единым, как един Бог (I, 8); что сын должен следовать по стопам отца, но человеческий род рожден — по крайней мере, как своей частичной причиной — небом, которое движимо единым Монархом (I, 9); что повсюду, где могут случаться конфликты, должен иметься судья, но возможен конфликт между государями, следовательно, должен существовать император, чтобы выступать арбитром между ними (I, 10). Именно в этом пункте своей аргументации Данте выдвигает свой решающий довод, исходящий из идеи справедливости.

<sup>2</sup> Вергилий, *Буколики*, I, 6. — Отметим мимоходом один из тех многочисленных признаков, которые позволяют понять, в каком смысле Данте считал Вергилия «мудрецом». Немалая хвала, особенно с точки зрения Данте, — представить Вергилия как пророка Справедливости в мире, замиренном императором Августом. — О средневековом понимании Вергилия см. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, La Nuova Italia, Firenze, 1937-XV; о том, как Данте понимал Вергилия, см. особенно две превосходные страницы: сар. XV, pp. 274–275.

Под «Девой» надлежит понимать Справедливость; именован «Сатурнова царства» Вергилий обозначал то блаженное время, которое называли также «золотым веком». Но мир пребывает в своем совершеннейшем устройении лишь тогда, когда в нем царит справедливость, а справедливость в нем безоговорочно царит лишь под властью единого монарха; следовательно, мир может пребывать в своем совершеннейшем устройении лишь при монархии, то есть империи. В самом деле, что такое справедливость? Взятая сама по себе, в своей собственной природе, она есть некая прямизна, или правило, исключаящее все то, что отклоняется от прямизны. Она подобна тем формам, о которых Жильбер Порретанский говорил, что они заключаются в простых и неизменных сущностях: например, в абстрактной белизне, — и которые, будучи сами по себе не способны принимать бóльшую или меньшую степень, возрастают или уменьшаются только в зависимости от своих носителей. Так и справедливость, взятая сама по себе, есть нечто абсолютное, но может возрасти или умениться в мире; когда же с ней соединяется и к ее действию примешивается меньше всего несправедливости, тогда мир обладает наибольшей справедливостью. Когда справедливость сияет в мире, можно поистине сказать вместе с Философом, что «Ни Геспер, ни Денница не бывают столь удивительны»<sup>1</sup>. Что мешает воле обладать справедливостью, так это «алчность», составляющая противоположность справедливости; а что мешает справедливой воле поступать по справедливости, так это отсутствие могущества, то есть силы: к чему и желать воздаяния каждому по праву, коль скоро это невозможно осуществить? «Чем могущественнее справедливый, тем полнее справедливость могла бы выразиться в его деяниях». Стало быть, для того, чтобы мир пребывал в наилучшем устройении, необходимо, чтобы справедливость заключалась в наиболее деятельной и могущественной воле. Ничья воля не способна к этому более, чем воля единого монарха; следовательно, если справедливость будет пребывать в таком монархе, или императоре, она достигнет своей наивысшей степени в мире, и мир будет лучше всего устроен (I, 11).

<sup>1</sup> Аристотель, *Никомахова этика*, V, 3, 1129 b 28–29. — Ср. Thomas Aquinas, *In X lib. Ethic.*, lib. V, lect. 2, ed. Pirota, n. 906.

Важнейший пункт этого доказательства составляет, несомненно, определение, которое Данте дает противоположному справедливости: «Там, где воля не вполне чиста от всякой алчности, даже при своем наличии справедливость не присутствует всецело в блеске своей чистоты, ибо носитель ее, хотя и в минимальной степени, но противодействует ей» (I, 11). Эта *cupitidas*, алчность, которую в «Божественной комедии» совершенно явно символизирует волчица<sup>1</sup>, сперва появляется у Данте не как религиозное и христианское понятие. Оно позаимствовано или, по крайней мере, подсказано Философом: «*Justitiae maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristotelis in quinto ad Nicomachum*» [«Справедливости более всего противоположна алчность, как это дает понять Аристотель в пятой книге *Никомаховой этики*»]<sup>2</sup>. Если подавить алчность, не останется ничего, что было бы противоположно справедливости. Но единственный

<sup>1</sup> Ср. М. Barbi, *Nuovi problemi di critica dantesca*, in: *Studi Danteschi*, 1938-XVII, p. 29.

<sup>2</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 11. В самом деле, Аристотель отличает ту правовую справедливость, которая есть не частная добродетель, а добродетель всеобщая, противоположность которой является несправедливостью (*Никомахова этика* V, 3, 1130 а 9–10), от справедливости как частной добродетели, противоположность которой является та конкретная форма несправедливости, которую называют «своекорыстием» (ὁ πλεονεξία см. V, 2, 1129 b 9). Вообще-то понятия алчности и своекорыстия близки, однако Данте отдал предпочтение понятию алчности — видимо, потому, что, как станет ясно из дальнейшего, то зло, которое он имеет в виду, есть именно алчность государей, жаждущих захватить себе чужие территории. Заметим к тому же, что *cupiditas* (алчность) лучше, чем *avaritia* (своекорыстие), передает основной смысл греческого πλεονεξία: желание имеет больше, чем другие, ревнивую жадность, склонную к узурпации. Об этом см.: Allan H. Gilbert, *Dante's Conception of Justice*, Duke University Press, Durham (North Carolina), 1925. Эта книга обладает не только тем достоинством, что исследует поистине капитальный пункт учения Данте, но и тем, что проясняет, через необходимое обращение к Комментарию св. Фомы на «Никомахову этику», точный смысл понятий справедливости и своекорыстия (или алчности) в текстах Данте. Даже если, что естественно, не все предложенные автором параллели между «Пиром» и комментарием св. Фомы могут быть приняты, доводы А. Х. Гилберта все же достаточно убедительны, чтобы считать, что он доказал свой тезис. В частности, см. chap. I: *The Materials for Dante's Treatise on Justice: St. Thomas' Commentary on Ethics* 5. 1–9, pp. 3–66.

способ освободить человека от всякой алчности — это утвердить того одного, кто, владея всем, не будет более алкать ничего.

Именно таков был бы единый монарх, о котором грезит Данте: суверен, юрисдикция которого ограничивалась бы только побережьем океана, то есть — поскольку в эпоху Данте флот не значил ничего — не ограничивалась бы ничем. Вселенский монарх осуществляет безграничную власть; следовательно, для него нет границы, которую он мог бы преступить. Вселенский монарх не имеет повода испытывать алчность; следовательно, он испытывает лишь любовь и милосердие. Но точно так же, как справедливость замутняется малейшим намеком на алчность, она обостряется и проясняется милосердием, то есть правотой в любви (*recta dilectio*). Стало быть, не подлежит сомнению, что при монархе, свободном от всяческой алчности, справедливость должна царить безраздельно. С необычайной решительностью Данте утверждает, что алчность по своему существу пренебрегает *самостью* людей и жаждет всего остального, тогда как милосердная любовь пренебрегает всем остальным, чтобы взискать лишь Бога и человека, а значит, человеческого блага. Но величайшее благо всех людей — жить в мире; одна лишь справедливость может дать им наслаждаться этим благом, и одна лишь милосердная любовь вселенского монарха, свободная от завистливой алчности, служит необходимым условием для воцарения справедливости. Следовательно, миру нужен единый император, который был бы для всецелого универсума подобием универсальной причины: тем больше причины, чем более она универсальна, и тем больше исполненной любви, чем более она есть причина. Возможно ли сомневаться в том, что такой монарх будет в высшей степени расположенным поступать по справедливости, если только не пренебрегать самим смыслом слова «монарх»? Если он поистине монарх, у него не может быть врагов (I, 12).

Дойдя до этого пункта, Данте безоглядно бросается в бой, ибо для него настал момент явить всему миру само основание этой свободы, которой угрожает любая алчность. Говорят, что это основание — свободная воля, и что свободная воля — это свободное суждение о том, чего надлежит желать. И это говорят верно; однако, добавляет Данте, люди повторяют эти формулы, не понимая, что они означают; это похоже на то, как наши логики насыщают свои

суждения математическими примерами: что три угла треугольника равны двум прямым, и т. д. Здесь важно понять, что суждение тем более свободно, чем более оно разумно, то есть чем более очищено от стремлений и желаний. Свободно то суждение, которое движет желанием, а не движимо им. Эта способность к самоопределению посредством разума есть наивысшее благо, дарованное человеческой природе Богом: ведь именно благодаря ему мы можем быть счастливы в земной жизни как люди и можем быть в иной жизни как боги. Только единый правитель человеческого рода способен желать блага человеческому роду, а оно состоит в том, чтобы все люди, живя каждый для себя самого, в то же время были настолько благими, насколько это для них возможно. Не такова цель, которую ставят перед собой отдельные государства. Идет ли речь о демократиях, олигархиях или тираниях, все они преследуют некие частные интересы, которым поработают людей, хотя им эта цель чужда. Вот почему Аристотель говорит в своей «Политике», что «в извращенном государственном строе хороший человек есть плохой гражданин, а в правильном строе понятия хорошего человека и хорошего гражданина совпадают». Таким образом, хорошие общества — те, в которых люди живут ради самих себя, а не ради государства, частью которого они являются. Следовательно, власть монарха необходима, если мы хотим, чтобы людьми управляли ради них самих, а не использовали их ради достижения частных целей, которые не являются их собственными целями<sup>1</sup>.

Здесь приведены лишь некоторые из философских аргументов, которые Данте подбирает с замечательной силой и изобретательностью, чтобы обосновать необходимость вселенской монархии. Мы не имеем возможности рассматривать также исторические и юридические доводы, из которых целиком состоит книга вторая «Монархии». Для нас главное — отметить глубокое различие в самой природе проблемы, поставленной у Данте, и внешне похожей проблемы у Фомы Аквинского, с которой ее часто сравнивают. В самом деле, порой рассуждают так, словно поставленный у Фомы вопрос

---

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 12. См. Аристотель, *Политика*, III, 2, 1276 b 40–1277 a 1. См. также Thomas Aquinas, *In X lib. Ethic. Aristotelis*, lib. V, lect. 3, ed. Pirota, n. 926.



об отношении государей к папам тождествен вопросу Данте об отношении императора к папе. Но это абсолютно неверно. Св. Фома не только никогда не говорил о каком-либо императоре, но, даже если бы он о нем говорил, глава римско-германской империи, которого он мог иметь в виду, лишь смутно напоминал бы того верховного главу человеческого рода, которого возносил Данте. В силу своеобразного обратного действия Данте смог поставить вселенского монарха перед лицом папы лишь при том условии, что самого этого монарха он мыслил как своего рода папу<sup>1</sup>. Разумеется, как папу земного, но, тем не менее, как главу своеобразного естественного вселенского сообщества, которое следовало бы, как своей догме, морали Аристотеля и направлялось бы к своей последней цели властью единого пастыря. Если дантовский *genus humanum* [род человеческий] является первой известной формой идеи человечества, то можно сказать, что человечество впервые предстало перед европейским сознанием как светская калька с религиозного понятия Церкви. Это одна из причин, по которой Данте изображает своего монарха как земного отца, которого его положение и функции приносят к милосердной любви и справедливости с той же необходимостью, с какой духовного отца, то есть папу, его положение и

---

<sup>1</sup> Это настолько верно, что позицию Данте могли бы без всяких изменений принять теологи — при условии, что на место императора будет поставлен папа. Именно это и сделал францисканец Франциск Майроннский в текстах, посвященных этой проблеме, и, в частности, в «Трактате о земной власти» (*Tractatus de Principatu Temporalis*), Bib. Nat., Fonds latin, 3655 и 14195. Франциск Майроннский, как и Данте, полагал, что *«in universo nostro est dare unum monarcham qui ita praesit omnibus temporaliter, quod nulli in temporalibus sit subiectus»* [«в нашем мире должен быть один монарх, который таким образом стоял бы во главе земных дел, чтобы никому в этих земных делах не подчиняться»] (*op. cit.*, ms. 3655, f. 44<sup>v</sup>). Различие лишь в том, что для Франциска этот вселенский земной монарх — папа. Если же вместо папы предпочитают поставить императора, то лучше вообще обойтись без него: *«in universo, secundum optimam dispositionem sui, non est dare, secundum rectam rationem, aliquem monarcham sui principem, videlicet in temporalibus, quando ille subsit temporaliter et etiam in temporalibus principi spirituali, ut puta Papae»* [«В мире, согласно его наилучшему расположению и правильному устройению, не нужно иметь государем в земных делах монарха, если он замещает в земной жизни и земных делах духовного государя, то есть Папу»] (*op. cit.*, Explicit). — Издание этого трактата и основных текстов Франциска Майроннского по этой проблеме уже подготовил Pierre de Lapparent.

функции — по крайней мере, если он принимает их всерьез — принуждают к духовному отцовству и святости. Именно потому, что монарх Данте, напоминающий главу огромной религиозной общины, обязан предписывать остальным людям законы, ведущие их к конечной цели, он оказывается в действительности их слугой: «*Monarcha, qui minister omnium habendus est*» [«монарха надлежит считать слугою всех»] (I, 12). Итак, этот император является слугой, подобно тому как св. Бонавентура был слугой францисканского ордена. Именно это придает проблеме совершенно новую остроту и совершенно иное измерение, чем она имела в «*De regimine principum*» [«О правлении государей»] св. Фомы Аквинского: не только из-за той громадной власти, которой должен располагать этот глава человечества перед лицом главы Церкви, но прежде всего в силу отныне данного ему права говорить как лицо, которое на своем уровне тоже облечено высшей моральной властью и несет обязанность привести к конечной цели всецелое сообщество людей, вверенное ему Богом. Наделяя, таким образом, земную гражданственность всеми атрибутами Церкви, Данте транспонировал в совершенно новую тональность классический диалог Священства и Империи. Любое сравнение между учением Данте и учениями его предшественников или современников должно обязательно учитывать этот факт, если оно не хочет обречь себя на ошибки перспективы, которые, в свою очередь, порождают доктринальные псевдосходства и ложные интерпретации.

### III. — НЕЗАВИСИМОСТЬ ИМПЕРИИ

Из книги II «Монархии» следует, что римская империя в том виде, в каком она существовала в Средние века, представляла собой законную власть, угодную Богу ради счастья людей. Но и папство равным образом предстает как вселенская власть божественного происхождения. Следовательно, вопрос в том, как согласовать между собой полномочия «двух великих светил, а именно, римского первосвященника и римского принцепса». И, прежде всего, вопрос в том, «зависит ли власть римского монарха (являющегося по праву монархом всего мира, как было это доказано во второй книге)

непосредственно от Бога, или же она зависит от наместника, или служителя Божия, под которым я разумею преемника Петра, истинного ключаря Царства Небесного»<sup>1</sup>. Я думаю, нет нужды подчеркивать слово *непосредственно*. То, что власть императора всего мира в конечном счете зависит от Бога, само собой разумеется; вопрос лишь в том, зависит ли она от него непосредственно или через посредство папы. Но это очень трудный вопрос.

Приступая к нему, важно отметить, что книга третья «Монархии» открывается цитатой из Писания. Данте прикрывается ею, словно щитом, потому что она ставит его под защиту справедливости: «*Conclusit ora leonum, et non nocuerunt mihi: quia coram eo iustitia inventa est in me*» [«Заградил пасть львам, и они не повредили мне, потому пред Ним во мне справедливость»] (Дан 6, 22)\*. Будучи собраны вместе, фразы, в которых Данте ссылается на эту добродетель, образовали бы очень длинный список, но в нем они утратили бы свой смысл. В самом деле, справедливость в произведении Данте служит своего рода темой, «лейтмотивом», который никогда не исчезает надолго, проявляясь порой в самых неожиданных формах. Если Данте хочет опереться на естественный разум, он обращается к «Никомаховой этике», книге пятой, где две справедливости — правовая и частная — чествуются с такой полнотой. Если он думает о той определенной форме человеческой справедливости, царство которой связывается с главенством Римской империи, он обращается к Вергилию — пророку золотого века, когда воцарится счастье в мире под властью Рима<sup>2</sup>. Даже если бы Вергилий был только пев-

---

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, III, 1. — В том же трактате встречается много формулировок, равнозначных этой: «*Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesiae dependere, velut artifex inferior dependet ab architecto...*» [«А те, к которым обращен весь последующий диспут и которые утверждают, что власть Империи зависит от власти Церкви так, как ниже поставленный мастер зависит от архитектора...»], III, 4. — Ср.: «*Quod autem auctoritas Ecclesiae...*» [«Что власть Церкви...»], III, 13.

\* В синод. пер.: «Заградил пасть львам, и они не повредили мне, потому что я оказался пред Ним чист» — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Dante, *De Monarchia*, II, 3. Заметим, что царь Эней упоминается здесь как суверенный отец народа по причине своей справедливости: «*quo iustior alter nec pietate fuit...*» [«Его справедливей другого не было...»]. — Ср. *op. cit.*, II, 6, где го-

цом римской справедливости, основанной на торжестве закона, он уже вполне заслужил бы, по мысли Данте, вдобавок к славе поэта славу мудреца. Но если Данте хочет высветить религиозный, священный и поистине божественный характер добродетели справедливости, он обращается к Писанию, и не только к его текстам, но и к его героям и мудрецам. Против незаконных пап Данте имеет в раю союзника, чья святость делает его непобедимым для них и чья справедливость их судит: премудрого царя Соломона, для которого Давид просил у Бога: «Даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду»<sup>1</sup>. Все виды справедливости — философская, поэтическая и христианская — мобилизуются здесь на служение императору.

Фундаментальный принцип, положенный Данте в основу всей его аргументации, гласит: «Всего, что противно намерению природы, Бог не желает» (III, 2). Ведь это сам Бог пожелал природу; следовательно, если бы, желая природу, Бог не желал того, чего с необходимостью желает природа, пришлось бы сказать, что Бог не желает того, чего желает. Более того, Данте не считает возможным по-настоящему сомневаться в том, каков будет правильный ответ на этот вопрос. В глубине души все знают, что нужно думать по этому поводу; если относительно этого пункта и ведется спор, его порождает не невежество: напротив, скорее невежество порождено спором. Между истиной и светом разума здесь встает целый сонм всевозможных страстей и чувств, воздвигая против истины трех главных противников.

---

ворится о естественной способности Рима к правлению: «*tu regere imperio populos, Romane, memento*» [«Ты же, римлянин, знай, как надо народами править...»], и I, 8: «*Certe hinc Romanos olim volentibus annis hinc fore ductores...*» [«Истинно, что с обращением годов когда-то отсюда явятся римлян вожди...»]. — Ср. *Epist.* XI, 3 императору Генриху о справедливости Августа.

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 13; цитир. Пс 71, 1–3: «*Deus iudicium tuum regi da, et iustitiam tuam filio Regis; — iudicare populum tuum in iustitia, et paupers tuos in iudicio. — Suspiciant montes pacem populo, et colles iustitiam*» [«Боже! Даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду, да судит праведно людей Твоих и нищих Твоих на суде; да принесут горы мир людям и холмы правду»]. Соломон как поборник справедливости (наряду с Даниилом, Давидом и св. Павлом) упоминается в «Монархии» III, 1. Но окончательно Данте увенчает его на небесах, со всеми подробностями и со всевозможной ясностью относительно связанной с ним символики, в «Божественной комедии», *Рай* X, 109–114. О смысле и важности этого последнего текста см. ниже, гл. IV.

Первый из них — Верховный Понтифик, наместник Господа нашего Иисуса Христа и преемник Петра, которому мы должны хотя и не всё то, что должны Христу, но всё то, что должны Петру. Быть может, Понтифик дал сбить себя с толку ревностью к власти ключей. Отнесем сюда также некоторых христианских пастырей, которые противоречат истине не из гордости, а исключительно из ревности о Церкви.

Второй, напротив, — те, в ком неистовое вожеление заслонило свет разума. Сыны дьявола, эти ложные сыны Церкви не довольствуются тем, что бросают в битву всё; они настолько ненавидят даже трижды священное имя имперской власти, что не колеблясь бесстыдно отрицают сами начала, на которых она стоит.

Наконец, третий противник — это декреталисты: люди, вообще невежественные как в теологии, так и в философии. Они не знают ничего, кроме своих пресловутых декреталий. Никто не спорит, что декреталии досточтимы; но эти люди рассчитывают на их окончательную победу и опираются на них в своем отрицании империи.

Из этих трех противников Данте начинает с устранения третьего: сам он собирается опереться не на декреталии, а на Писание, чтобы найти истину Церкви. Равным образом он устраняет, поскольку их не убедить, тех, кто ослеплен алчностью. Следовательно, противниками остаются только папа и его прелаты, которые, будучи введены в заблуждение самой ревностью о матери-Церкви, не ведают искомой истины (III, 3). Но в тот самый момент, как Данте определяет таким образом своего противника, он заранее отказывает ему в его притязаниях. Несомненно, читатель отметил мимоходом ту удачную формулировку, в которой Данте, провозглашая свою покорность папе, ограничивает ее пределы: мы должны воздавать ему не всё, что должны воздавать Христу, но лишь то, что должны воздавать Петру. Полагать этот тезис как самоочевидный означало заранее считать вопрос решенным: ведь это означало утверждать, что у Христа имеются привилегии, которых не унаследовали ни Петр, ни его преемники. Еще точнее: это означало исключить из тех привилегий Христа, которые были унаследованы Петром и его преемниками, то самое первенство в земных делах, в котором им отказывал Данте. Чтобы убедиться в том, насколько здесь высока ставка, проще всего сравнить две формулировки, в которых выражают свои позиции Данте и св. Фома:

Данте

*De Monarchia* (III, 3)

«Summus namque Pontifex, Domini nostri Jesu Christi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Christo sed quicquid Petro debemus» («...верховный Первосвященник, наместник Господа нашего Иисуса Христа и преемник Петра, которому мы должны воздавать не всё, что должны воздавать Христу, но всё, что Петру»).

Фома Аквинский

*De regimine principum* (I, 14)

«...summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino nostro Jesu Christo» («...Верховный священник, преемник Петра, наместник Христа, Римский Первосвященник, которому все цари христианского народа должны покорствоваться, как самому Господу нашему Иисусу Христу»).

В этом — вся проблема. Она сосредоточена в этих двух фразах, почти буквальная противоположность которых настолько бросается в глаза, что нельзя не задаться вопросом, не держал ли Данте в уме формулировку св. Фомы, когда записывал свою. Но как бы ни обстояло дело, тезисы, определяемые этими двумя формулировками, находятся между собой в вопиющем противоречии. Несомненно, та и другая безусловно признают верховный характер земной власти Христа. Но св. Фома учит, что Христос завещал Свое двойное царство — духовное и земное — Петру и всем преемникам Петра, которым, следовательно, все цари христианского народа должны повиноваться, как самому Иисусу Христу; для Данте же, напротив, если Иисус Христос обладал, будучи Богом, верховной земной властью, которой Он, впрочем, никогда не пользовался, эта земная власть вознеслась на небеса вместе с Ним. Папы ее не унаследовали. Между папой св. Фомы, «*qui utriusque potestatis apicem tenet*» [«который обладает верховенством в обеих властях»], и папой Данте, от которого целиком ускользает контролирующая функция земной власти, нужно выбирать: примирить их между собой невозможно<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> О проблеме земной власти пап, если ограничиться вводными трудами, см. доктринальную работу: Charles Journet, *La jurisdiction de l'Église sur la Cité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, особенно две превосходные страницы: pp. 117–118; и работу исторического характера: M. Grabmann, *Studien über der Einfluß der aris-*

Учение Данте об отношениях между священством и империей толковали почти всеми мыслимыми способами. Некоторые понимают его как учение о полной изоляции этих двух властей: каждая компетентна в своей области и абсолютно ничем не обязана другой. Другие говорят, что, вопреки видимости, Данте считает императора подчиненным папе. Третьи утверждают, напротив, что Данте подчиняет папу императору. Наконец, некоторые, недовольные столькими противоречиями, заключают отсюда, что историки лучше понимали бы друг друга, если бы сам Данте не противоречил самому себе<sup>1</sup>. Прежде чем смириться с этим отчаянным решением, следует удостовериться, какова точная природа тезисов, которые по

---

*totalischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München 1934. Я не предпринимаю здесь интерпретации томистской доктрины как таковой не потому, что считаю ее незначительной. Дело скорее в том, что, хотя для св. Фомы речь идет лишь о «косвенной» и духовной власти пап в земных делах, Данте, как я полагаю, был не согласен с ним *в этом пункте*. Чтобы он затрагивал утверждаемый здесь тезис, следовало бы придерживаться одной из следующих двух позиций: 1) что св. Фома не признавал никакой власти папы в земных делах — ни косвенной, ни прямой, каковы бы ни были его резоны; 2) что Данте признавал какую-либо форму земной власти папы над императором, прямой или косвенной, каковы бы ни были его резоны. Но сегодня, думаю, никто не придерживается первого из этих двух тезисов; второй еще имеет сторонников, но мы увидим, что его трудно придерживаться, имея в виду юрисдикцию в строгом смысле: ведь она, какова бы ни была ее природа и причина, подразумевает ту или иную форму ограничения универсальной земной власти, исключительной и абсолютной, которая в силу божественного права принадлежит императору. Если я ошибаюсь, то именно в этом последнем пункте, причем именно потому, что не вижу, каким образом можно пребывать в согласии со св. Фомой, отрицая за папой земную власть, признаваемую за Иисусом Христом. В самом деле, учение св. Фомы опирается на тот принцип, что Петр и его преемники унаследовали всецелую власть Христа. См. текст *Contra errores Graecorum* (in: *Opuscula*, éd. P. Mandonnet, t. III, p. 324), где св. Фома обосновывает этот тезис авторитетом Псевдо-Кирилла, цитируя его *Liber Thesaurorum*: «Cui [sc. Petro] omnes iure divino caput inclinant et primates mundi tanquam ipsi domine Jesu obedient» [«Перед которым (т.е. Петром), в согласии с божественным правом, все преклоняют главу и которому государи мира повинуются, как самому Господу Иисусу»].

<sup>1</sup> Hans Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri* (Wiener Staats wissenschaftliche Studien, VI Bd., 3 Heft.), Wien und Leipzig, Fr. Deuticke, 1905, Kap. VIII, S. 97–98.

видимости противоречат друг другу и которые историки стараются примирить.

Было бы в самом деле трудно утверждать, что Данте подчиняет папу императору, если он никогда не говорил ничего, что можно было бы истолковать более или менее в этом смысле. И действительно, Данте неоднократно утверждал, что император подчинен влиянию папы и даже нуждается в том, чтобы ему подчиняться, из-за того благотворного воздействия, какое это влияние производит в нем. Тщательность, с которой Данте предельно ясно подчеркивает этот пункт всякий раз, когда, казалось бы, доводит противоположную позицию до крайнего предела, — надежная гарантия того, что сосуществование этих двух тезисов, по видимости противоречащих друг другу, отнюдь не является у него следствием небрежности. Данте одновременно утверждает их именно потому, что желает утвердить их как одновременно истинные. Например, когда он обсуждает в «Монархии» классическое сравнение двух властей с двумя великими светилами, сотворенными Богом на четвертый день (Быт 1, 15–16), он не отрицает того, что империю можно в некотором смысле уподобить луне, а папство — солнцу. Следовательно, он также не отрицает, что для империи в некотором смысле благоприятно то действие, которое оказывает на нее папство, подобно тому как для луны благоприятно освещающее действие солнца. Напротив, Данте прямо утверждает: «В смысле своего лучшего и более совершенного действия она (луна) получает нечто от солнца, ибо она затем более совершенным образом (*virtuosius*) распространяет получаемый ею обильный свет. Я говорю, следовательно, что царство светское... получает (от царства духовного) то, что позволяет ему действовать лучше посредством света благодати, каковую и на небе, и на земле изливает в него благословение верховного первосвященника» (III, 4). В том же смысле надлежит понимать и знаменитое заключение «Монархии», о котором историки столько спорили, так и не придя к согласию: «Истину этого последнего вопроса не следует понимать столь строго, будто римский император ни в чем не зависит от римского первосвященника, коль скоро помянутое смертное счастье в каком-то смысле соотнобразится со счастьем бессмертных. Итак, пусть кесарь окажет Петру уважение, проявляемое



первородным сыном к отцу своему, дабы, озаренный светом отчей славы, тем доблестнее (*virtuosius*) разливал он лучи по всему кругу земному, над которым получил он власть единственно от Того, кто в руках своих держит все духовное и мирское» (III, 16, *finis*).

В то же время эта последняя фраза позволяет разглядеть другой аспект мысли Данте. Прежде всего, один лишь Бог есть абсолютный суверен духовного и мирского; следовательно, можно быть уверенными в том, что ни папа, ни император не могут претендовать на осуществление этой двойной власти. Более того, Данте позаботился о том, чтобы в этой последней фразе своего сочинения, в тот самый момент, когда он призывает кесаря проявить сыновнее уважение к Петру, уточнить, что император обладает вселенской властью от одного лишь Бога: «*Orbem terrae... cui ab Illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator*» [«...кругу земному, над которым получил он власть единственно от Того, кто в руках своих держит все духовное и мирское»] (III, 16, *finis*). Если от этой фразы вернуться к первой из цитат, станет очевидным, что они превосходно дополняют друг друга.

В самом деле, даже если оставить в стороне искусную экзегезу, посредством которой Данте справляется с библейским аргументом от двух «великих светил», сотворенных Богом на четвертый день, следует заметить, что в конечном счете он развертывает свою аргументацию так, как если бы это аллегорическое суждение имело силу. Но даже если допустить, что это так, тезис, который хочет утвердить Данте, остается в силе. Прежде всего, луна никоим образом не обязана своим существованием солнцу: «*quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole*». Отсюда с очевидностью следует, что имперская власть тоже обязана своим существованием не папе, а одному лишь Богу, непосредственно сотворившему эти две власти, так же как Он непосредственно сотворил луну наряду с солнцем. Кроме того, говоря в абсолютном смысле, луна также не зависит от солнца ни в своей силе, ни в своем действии. Ее движение имеет причиной ее собственный двигатель (отличный от двигателя солнца), и влияние, которое она оказывает, есть влияние ее собственных (а не солнечных) лучей, ибо она сама по себе обладает некоторым светом, как можно видеть в момент затмений:

«*habet enim aliquem lucem ex se*» (III, 4). Итак, намерение Данте ясно: он желает утвердить императорскую власть, которая обладала бы существованием непосредственно от Бога, не от папы; которая осуществляла бы, следовательно, такие полномочия, источник которых заключен в ней самой, а не в авторитете папы; и которая, наконец, была бы способна двигать сама себя и действовать сама по себе и от себя, в силу собственной спонтанности, не заимствуя у авторитета первосвященника начала своих собственных определений. Коротко говоря, и это решающий момент, влияние, оказываемое папой на императора, равнозначно благословиению, то есть влиянию благодати: «*lucem gratiae, quam in coelo Deus et in terra benedictio summi Pontificis infundit illi*» [«Свет благодати, каковую на небе изливает в него Бог, а на земле — благословение верховного первосвященника»] (III, 4).

Итак, в интерпретации доктрины Данте следует избегать двух ошибок. Прежде всего, можно было бы подумать, что, если влияние папы на императора ограничивается сказанным, оно сводится к самой малости. Это было бы тяжким заблуждением. Разумеется, Данте был весьма своеобразным христианином: этот сын Церкви любил дискутировать со своей матерью об условиях своего повиновения; но, как и наш Шарль Пеги, он не был средним христианином. Такие люди хотят точно знать, перед кем они преклоняют колена; но, приняв однажды решение, они преклоняют колена безоговорочно. По отношению к папе, верному своей задаче и поступающему так, как должен поступать духовный отец людей, уважение и любовь Данте беспредельны. Это подтверждается тем, что, сколь бы он ни был суров в этих вопросах, он был склонен открыто извинять тех, кто из «священнического рвения», а не из алчности, был прискорбным образом введен в заблуждение. И не только их, но и тех из их сторонников в борьбе против земной власти, которые были обмануты тем же рвением: «добрый брат Фома», видимо, вполне заслужил эту снисходительность в сердце Данте, причем Данте должен был по-настоящему любить его, чтобы простить в этом пункте. Более того, сводя проблему двух властей к частному случаю общей проблемы природы и благодати, Данте, несомненно, ставил ее так, как и следовало. От св. Фомы, у которого этот тезис

имел фундаментальное значение, Данте усвоил, что собственное следствие благодати заключается не в том, чтобы служить основанием природы, и не в том, чтобы ее подавлять, а в том, чтобы ее усовершенствовать. Он также знал, что для того же св. Фомы земной порядок существует как естественный порядок, установленный Богом в качестве такового: порядок, наделенный собственной властью ради достижения собственной цели, и дело Церкви — отнюдь не в том, чтобы этот порядок уничтожать или подменять, а в том, чтобы его восстанавливать, хранить и направлять к его сверхъестественной цели. Вообразить, что понятый таким образом порядок благодати был для Данте излишним, означает приписывать Данте то, чего он сам не думал. Быть язычником в мире Данте означало быть в нем чужаком. С другой стороны, не жить в этом мире чужаком не означало жить в нем томистом: ведь отличительной чертой мысли Данте было устранение именно тех иерархических подчинений, которые сущностно важны для томизма, и замена их простой координацией властей. У св. Фомы реальное различие порядков опирается на их субординацию и требует ее; у Данте оно ее исключает. Стало быть, здесь перед нами не христианский мир и мир языческий, а два разных устройства христианского мира. Более того, эти два устройства противопоставляются друг другу лишь потому, что исходят из одного и того же принципа: благодать предполагает природу; следовательно, чтобы не стать беспредметной, она не должна ее подавлять.

Чтобы понять структуру христианского мира, как понимал ее Данте, нужно еще раз вернуться к его учению о разделении мира на три порядка, неравных достоинством, но зависящих друг от друга каждый в своем роде: человеческий порядок, политический порядок и порядок Церкви. Иерократы и Данте сходятся в признании абсолютности фундаментального принципа, подразумеваемого философией Аристотеля, а именно: «Всё входящее в один и тот же род сводится к одному термину, который есть мера всего входящего в этот род» [*omnia quae sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omnium quae sub illo genere sunt*]. Противостояние между Данте и иерократами возникает в силу того, что они не могут договориться о числе и природе родов, которые должны быть таким образом приведены к единству.

Всякий раз, когда Данте должен уладить конфликт авторитетов, его первая забота состоит в том, чтобы определить *род* авторитетов, о которых идет речь. Действительно, разделение и автономия родов для него — абсолютное правило. Предположим, например, что мы исследуем, что именно обладает для человека авторитетом; нам нужно будет поставить этот вопрос применительно к человеку как таковому, *и ни в каком другом аспекте*. Взятый в качестве человека, человек есть то, что он есть, в силу его субстанциальной формы, которая помещает его в определенный род (живое существо), в определенный вид этого рода (разумное) и делает его субстанцией. Следовательно, то, что обладает авторитетом в роде «человек», есть единство меры, которой измеряются субстанции, именуемые людьми. Так как все люди входят в один и тот же род, они сводятся к единому термину, который и служит им мерой. Что это за термин? Это совершенный человек, идея человека, если можно так выразиться; другими словами, это модель добродетельного человека, каким его описывают последние книги «Никомаховой этики». Следовательно, если мы хотим знать, кто обладает авторитетом указывать, каким образом человеку надлежит жить *как человеку*, то мы должны обратиться к тому, кто наиболее совершенным образом осуществляет в себе человеческую природу, субстанцию по имени «человек». Это правило не имеет исключений и прилагается к любому человеку, включая императоров и пап: «*nam, prout sunt homines, habent reduci ad optimum hominem, qui est mensura omnium aliorum et idea, ut dicam, quisquis ille sit, ad existentem maxime unum in genere suo: ut haberi potest ex ultimis ad Nichomachum*» [«Ведь поскольку они люди, их надлежит сводить к лучшему человеку, который есть мера всех прочих людей и, если можно так выразиться, идея для существующего в своем роде как максимально единого, кто бы он ни был, о чем можно прочесть в последних книгах *Никомаховой этики*»] (III, 12).

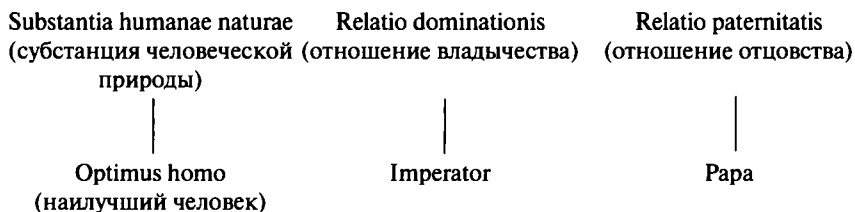
Отсюда с необходимостью следует, что, если в качестве людей император и папа должны сводиться к единству, о том и другом надлежит судить согласно иному принципу и иной мере, чем об империи и папстве. Тогда о них обоих надлежит судить в сравнении с аристотелевским добродетельным человеком, чье человеческое совершенство служит мерой и судьей присущей им степени челове-

ского превосходства. Совершенно иначе обстоит дело в отношении двух разных родов, которые они представляют. Быть императором или быть папой — нечто совсем иное, чем быть человеком. Быть императором *как таковым* означает быть наставником; быть папой *как таковым* означает быть духовным отцом. Но так же, как человек является человеком в силу субстанциальной формы, делающей его именно человеком, он является наставником или отцом в силу акцидентальных форм, делающих некоторое человеческое существо также наставником или отцом. Иначе говоря, человек является человеком и оценивается как человек в категории субстанции, но он же является наставником или отцом и оценивается в качестве таковых в категории отношения. Таким образом, папа, взятый как таковой, будет папой через акцидентальную форму папства, которая сообщает ему акцидентальное для человеческой субстанции отношение духовного отцовства; император же, взятый как таковой, будет императором благодаря акцидентальной форме императорской власти (*imperiatum*), которая сообщает ему акцидентальное для субстанции по имени «человек» отношение верховного наставника воли. Следовательно, если мы захотим свести их к единству, мы напрасно будем искать общую меру для этих двух родов, ибо ее не существует. Принцип единства и меры можно надеяться отыскать лишь в каждом из этих порядков отношений, взятых порознь: «*altera sub ambitu paternitatis, et altera sub amitu dominationis*» [«один — в порядке отцовства, а другой — в порядке владычества»] (III, 12). Отсюда — три разных порядка, разделённость которых у Данте такова, что никогда нельзя заключать от одного к другому: правилом и мерой для всех людей служит идеальный человек Аристотеля; правилом и мерой для духовных сынов служит верховный отец, то есть папа; правилом и мерой для всех подданных служит верховный владыка, то есть император. Было бы фатальной и недопустимой ошибкой желать подчинить одно из этих начал другому, как если бы они могли войти в один и тот же род или вид. В этом пункте, с которым связано всецелое учение Данте, он категоричен: «*non potest dici quod alterum subalternetur alteri*» [«Нельзя говорить, что один подчинен другому»] (III, 12). Таким образом, точно так же, как папа не имеет никого над собой в качестве папы, так император

не имеет никого над собой в качестве императора, и мудрый человек — в качестве человека.

Никого — пойдем это правильно — в земном мире. Ибо высшим термином и авторитетом, правилом, мерой и судией для всякой субстанции и для всякого отношения является Бог. Подводя итог всему сказанному, мы получаем следующую таблицу, которая суммирует распределение властей в универсуме Данте:

Deus (Бог)



Таким образом, в «Монархии» вновь устанавливается и дополняется трехчастная таблица авторитетов, намеченная в «Пире». Чтобы окончательно обосновать ее, остается показать, что авторитет императора, как и авторитет папы, *непосредственно* происходит от одного лишь Бога.

#### IV. — Два Блаженства

Чтобы утвердить свой тезис на непоколебимом основании, Данте решает высветить структуру самого человеческого существа. Единственное из всех творений, человек занимает срединное положение между тленными и нетленными сущими; именно поэтому философы по праву сравнивают его с линией горизонта, этой общей границей двух полушарий<sup>1</sup>. В самом деле, человек составлен из двух сущностных частей — души и тела. Он тленен сообразно одной из

<sup>1</sup> Dante, *De Monarchia*, III, 16. — Ср. Thomas Aquinas, *Quaest. Disp. De Anima*, art. I, Resp.

этих частей — телу; сообразно другой, то есть душе, он нетленен. Как замечает Аристотель в книге III трактата «О душе», говоря о нетленности души, «только она может быть отделена, будучи вечной, от тленного»<sup>1</sup>. Следовательно, если человек занимает срединное положение между всецело нетленными природами (отделенными субстанциями) и природами всецело тленными (неразумными животными), он сам должен, в качестве среднего термина, быть причастным природе обоих терминов. Стало быть, человек должен одновременно обладать природой тленных сущих и сущих нетленных. Но любая природа подчинена определенной конечной цели. Следовательно, если природа человека двойственна, то и цель ее тоже должна быть двойственной. На это, безусловно, возразят, что данный случай уникален; но человек действительно представляет собой уникальный случай в мире, ибо он один помещен на границу двух миров: «И так как всякая природа в итоге предопределяется к некоей цели, следует, что у человека цель двоякая. Если из всех существ он один причастен нетлению и тлению, то один он из всех существ предопределяется к двум конечным целям (*in duo ultima*): одна из них есть его цель в той мере, в какой он тленен, а другая — в той мере, в какой он нетленен» (III, 16). Иначе говоря, есть одна конечная цель человека, поскольку он обладает смертным телом, и есть другая конечная цель человека, поскольку он обладает бессмертной душой. А это означает, что у человека две конечные цели: одной он должен достигнуть в этой жизни, прежде смерти, а другой — в будущей жизни, после смерти<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *In Aristotelis librum de Anima*, lib. III, lect. 10, ed. Pirotta, n. 473.

<sup>2</sup> Здесь Данте использует формулировку, которая была ясной в его время, но может ввести в заблуждение современных читателей: «*Nam homo, si consideratur secundum utramque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est si consideretur tantum secundum unam, scilicet corpus, si vero secundum alteram, scilicet animam, incorruptibilis*» (*De Monarchia*, III, 16). Эта манера выражаться, вполне классическая, в действительности противопоставляет «составное сущее по имени человек», включающее в себя душу, поскольку она одушевляет тело, душе, поскольку она берется сама по себе и в своей собственной субстанциальности. Вполне возможно, что Данте вспоминал при этом знаменитый текст: «*Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; altera corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Utraque bonum suum habet quo vege-*

Эти *duo ultima* [две конечные цели], придающие всю полноту смысла *duo beatitudines* [двум блаженствам], о которых говорится в «Пире»<sup>1</sup>, звучат странно для слуха, привыкшего к томистскому языку. Ведь один из главных тезисов трактата «*De regimine principum*» св. Фомы заключается, напротив, в том, что человек имеет лишь одну конечную цель: вечное блаженство, к коему он призван Богом и коего может достигнуть лишь при посредничестве Церкви, вне которой нет спасения. Именно поэтому князья мира сего подчине-

---

*tatur et nutritur ut possit subsistere. Vita terrena bonis terrenis alitur, vita spiritualis bonis spiritualibus nutritur. Ad vitam terrenam pertinent omnia quae terrena sunt. Ad vitam spirituales quae spiritualia sunt bona omnia... Propterea in utroque populo secundum utramque vitam distributo, potestates sunt constitutae. In laicis... potestas est terrena. In clericis autem... potestas est divina. Illa igitur potestas saecularis dicitur, ista spiritualis nominatur... Terrena potestas caput habet regem. Spirituales potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitae spirituali attributa universa»* [«Есть две жизни: одна — земная, другая — небесная; одна — телесная, другая — духовная; одна — та, которой тело живет благодаря душе, другая — та, которой душа живет благодаря Богу. Обе обладают собственным благом, которым возрастают и питаются, дабы иметь возможность существовать. Земная жизнь насыщается земными благами, духовная жизнь питается духовными благами. Земной жизни принадлежит все земное; духовной жизни принадлежат все духовные блага... Поэтому в обоих народах, распределенных согласно обоим видам жизни, была учреждена власть. У мирян... власть земная, у клириков же... власть небесная. Отсюда первая власть называется светской, а вторая именуется духовной... Земная власть имеет главой короля, духовная власть — верховного понтифика. Власти короля подлежат все земное и созданное для земной жизни; власти верховного понтифика подлежат все духовное и всеобщие атрибуты духовной жизни] (Гуго Сен-Викторский, *De Sacramentis*, lib. II, pars 2, cap. 4; PL 176, col. 417–418). Параллелизм обоих учений очевиден, но смысл их различен. Гуго Сен-Викторский не только ничего не говорит о вселенской монархии, составляющей главный предмет трактата Данте, но и усмагривает в двух народах две стены Церкви (*loc. cit.*, cap. 3; col. 417 B), в единстве которых заключен весь преходящий земной порядок. Поэтому естественно, что Гуго не только утверждает превосходство понтификального достоинства над царским, чего не оспаривает и Данте, но и приписывает Верховному понтифику власть возводить королей на царство (*loc. cit.*, cap. 4; col. 418 D), в чем Данте ему решительно отказывает (*De Monarchia*, III, 6). — Об этой части аргументации Данте см. В. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 272–284.

<sup>1</sup> См. выше, гл. II.



ны папе, как подчинены самому Иисусу Христу, чьим наместником является папа. Здесь вполне обнаруживается связь между этими двумя парами тезисов, равно как и нередуцируемый характер их противоположности. Данте придерживается того мнения, что человек имеет две конечные цели. Если обе они конечны, то ни одна из двух не может быть подчинена другой; если они не образуют иерархии, то не образуют ее и две власти, стоящие во главе каждого из этих двух порядков. Разумеется, св. Фома не отрицал того, что естественный человек имеет естественную цель, которую должен преследовать и достигнуть в земной жизни. Более того, надо сказать, что из всех богословов Средневековья именно он сделал больше всех для утверждения этого тезиса. Этот тезис неотъемлем от различения между природой и благодатью, проходящего через все творения св. Фомы как бесконечно плодотворный принцип единства в порядке. И наоборот, различие порядков, согласно учению томизма, сопровождается единством лишь потому, что, различаясь, прядки образуют иерархию. Поэтому св. Фома никогда не признавал того, что естественная цель человека в этой жизни и есть в ней его конечная цель: ведь этой жизнью человек живет лишь в виду жизни иной, и его цель в этой жизни должна преследоваться лишь в виду цели иной жизни. С абсолютной строгостью, заранее исключаящей тезис Данте, взятый в его собственном виде, св. Фома заявляет, что конечная цель социального тела — не в том, чтобы жить согласно добродетели, а в том, чтобы головокругительным путем прийти к божественному блаженству: *«non ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam viam pervenire ad fruitionem divinam»*. После того, как цели таким образом иерархически упорядочены, неизбежно упорядочены и те, кто облечен властью вести к ним людей. Ибо те, кому поручена забота о предварительных целях, должны быть подчинены ответственным за достижение конечной цели и быть ими ведомы: *«sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et eius imperio dirigi»*.

Итак, в подлинном томизме имеется высший глава, который повелевает всеми прочими главами именно потому, что «кто ответствен за конечную цель, тот всегда повелевает (*imperare*) теми, кто

трудится над средствами достижения конечной цели»<sup>1</sup>. Таков для св. Фомы римский понтифик, верховный вожатый людей на пути к блаженному видению — этой единственной цели человека, выше которой нет ничего и в сравнении с которой все прочее остается всего лишь средством. Поскольку Данте соглашался со св. Фомой и прежде всего с Аристотелем в том, что глава — тот, кто подчиняет средства конечной цели, он мог избежать вывода, к которому пришел св. Фома, лишь отказавшись подчинить цель императора цели, которую преследует папа. Вот почему мы видим у Данте, что цель политической жизни он возводит в достоинство конечной цели, превращая таким образом императорскую власть в беспрекословный авторитет в ее собственной сфере, в «ответственного за достижение конечной цели», каковым является также римский понтифик.

Мы не знаем, имел ли Данте в виду св. Фому Аквинского, когда писал эти страницы. Но факт состоит в том, что текст «*De Monarchia*», III, 16 диаметрально противоположен тексту «*De regimine principum*», I, 13: настолько, что Данте не мог бы сделать эту противоположность кардинальнее, даже если бы намеренно пытался в этой главе опровергнуть св. Фому. Более того: примечательно, что точно так же, как он противостоит здесь св. Фоме, он противостоит и его продолжателю, Толомео ди Лукка, причем столь часто, что не подлежит сомнению: Данте имел перед глазами текст «*De regimine principum*», дополненный Толомео, то есть тот текст, который известен сегодня нам. Сам факт соответствий ничего не доказывает, ибо многие аргументы являются общими для всех иерократов; однако соответствия между двумя трактатами слишком многочисленны, чтобы их можно было приписать простой игре случая<sup>2</sup>. Как бы то ни

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *De regimine principum*, I, 14. — Ср. аналогичное учение о двойном блаженстве: Engelberti... Admontensis, *De ortu et fine Romani imperii*, Basoleae, J. Oporinus, 1553, cap. XVII, pp. 92–98.

<sup>2</sup> См. Theodore Silverstein, «*On the Genesis of "De Monarchia" II, 5*», in: *Speculum*, juillet 1938 (t. XIII, n. 3), pp. 326–349. Цель этой работы — установить, что в данном месте текст «О монархии» вдохновлен следующими сочинениями: *Determinatio compendiosa de Iurisdictione imperii*, приписываемое Толомео ди Лукка (ed. Marius Krammer, Hannover-Leipzig, Hahn, 1909) и *De regimine principum*, продолжение, написанное Толомео.

было, оппозиция между учениями Данте и св. Фомы остается самодостаточным фактом, отрицать который, видимо, невозможно<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Это правда, что св. Фома считал определение естественной цели человека относящимся к сфере естественного разума (см. G. Manacorda, *Storicismo actualista: seconda puntata*, in: *Sofia*, t. II, janvier-juin 1934-XII, . 153). Можно даже согласиться с этим автором в том, что св. Фома доказывает при помощи одного лишь разума, что конечная цель человека — лицезреть Бога (*Summa theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. II, art. 8; qu. III, art. 1, 8). Чего нам не удалось найти у св. Фомы, так это утверждения, что человек имеет иную конечную цель (*ultimum*), нежели блаженное видение. Вопрос не в том, достаточно ли одного лишь разума для обнаружения того, что это за *ultimum*, а в том, имеет ли человек в учении св. Фомы одну конечную цель или две. Насколько нам известно, св. Фома не только никогда не говорил о *duo ultima* и, в этом смысле, о *duplex finis* [двойной цели], но его доктрина исключает саму эту возможность. Когда св. Фома обращается к Аристотелю — чистому философу, он говорит нам, «*quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus dibinis qualis per scientias speculativas haberi potest*» [«что, по мнению Аристотеля, высшее счастье, какое человек может стяжать в этой жизни, есть познание божественных вещей, доставляемое созерцательными науками»] (*Cont. Gent.*, III, 44, *sub fin.*). Но вместо того, чтобы заключить отсюда, что христиане имеют две конечные цели, св. Фома делает вывод, «*quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita*» [«высшее счастье человека пребывает не в этой жизни»] (*Cont. Gent.*, III, 48). Причем речь здесь идет о конечной цели, естественным образом желанной человеку: «*Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabilitur... In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas... Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem*» [«Счастье же — конечная цель, которой естественным образом желает человек. Следовательно, естественное желание человека состоит в том, чтобы упрочиться в счастье... Но в этой жизни нет никакого надежного упрочения.... Следовательно, в этой жизни высшее счастье человека невозможно»] (*loc. cit.*). Если в этой жизни и есть естественное счастье, оно вовсе не образует цели, отличной от конечной цели, но представляет собой причастность к ней. Именно такова, говорит св. Фома, всегда была мысль Аристотеля (*loc. cit.*, ad *Potest autem aliquis...*), который, не ведая о возможности блаженного видения, «*posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo*» [«полагал, что человек достигает не совершенного счастья, а того, какое ему доступно»] (*Ibid.*, ad *Propter has autem...*). Поэтому представляется неверным приписывать св. Фоме, сближая его с Данте, выражения вроде «чисто земное спасение» (G. Manacorda, *op. cit.*, p. 153): неверным не только потому, что св. Фома их не употреблял, но и потому, что все его усилия были направлены на доказательство того, что конечная цель человека, какой ее мыслит естественный разум, покорствуется и

В самом деле, начиная с этого пункта, Данте примется выводить из принципа целевой причинности следствия, прямо противоположные следствиям у св. Фомы. Скажем так: Провидение предложило людям две конечные цели. Одна цель — блаженство в земной жизни, состоящее в упражнении собственно человеческой добродетели; другая — блаженство в жизни вечной, которое состоит в наслаждении лицезрением Бога и не может быть достигнуто одними лишь естественными силами человека, без помощи благодати. Но точно также, замечает Данте, как требуются разные средние термины для достижения разных выводов, требуются разные средства для достижения разных целей. Следовательно, мы достигнем нашей естественной конечной цели, следуя учениям философов, то есть подчиняя наши действия закону интеллектуальных и нравственных добродетелей; а сверхъестественной конечной цели мы достигнем, следуя духовным учениям, превосходящим человеческий разум, если будем повиноваться им и поступать сообразно богословским добродетелям веры, надежды и любви (III, 16).

Именно в этом конкретном пункте Данте концентрирует все свое учение в одной замечательно насыщенной фразе, каждое слово которое несет определенную нагрузку и назначает собственную функцию каждой из трех властей, между которыми распределен универсум Данте: «Хотя из этих наставлений одни открыты нам благодаря человеческому разуму, в полноте явленному нам в лице философов<sup>1</sup>, а другие — благодаря Святому Духу, который открыл

---

подчиняется цели, возможность которой явлена в Откровении. Дантовский дуализм и подразумеваемая в нем *земная конечная цель* заранее исключены у св. Фомы. Бруно Нарди отлично видел это и говорил, что здесь между Данте и св. Фомой имеется разногласие, причем оно подразумевает и другое разногласие — относительно самой природы философии (*Saggi di filosofia dantesca*, p. 282 и pp. 304–305). Я убежден в том, что в этом пункте он абсолютно прав, более того, что это неоспоримая историческая очевидность. Напротив, размышления, которыми он сопровождает эти выводы (pp. 282–283), представляются мне в высшей степени сомнительными. За текстами Данте, как и за текстами св. Фомы, стоят определенные чувства; однако оба труда подчиняются совершенной логике, выводящей следствия из разных исходных начал.

<sup>1</sup> Данте употребляет здесь весьма сильные выражения: «*Has igitur conclusions et media, licet ostensa sint nobis, haec ab humana ratione quae per philosophis tota nobis*

сверхъестественную и необходимую нам истину через Пророков, священных авторов, вечного Сына Божия Иисуса Христа и Его учеников, однако человеческая алчность заставила бы забыть и цель, и средства ее достижения, если бы люди, как кони, увлекаемые животным чувством, не были укрощены уздой и удилами» (III, 16). Нет ничего более ясного, чем это различие трех авторитетов: философии, которая наставляет нас в *целостной* истине относительно естественной цели человека; теологии, которая одна только и приводит нас к нашей сверхъестественной цели; и, наконец, политической власти, которая, обуздывая человеческую алчность, силою закона принуждает людей уважать естественную истину философов и сверхъестественную истину богословов.

Сводя вместе эти данные, мы получаем следующую таблицу, где эти два блаженства предстают столь же различными и независимыми друг от друга, сколь различны и независимы средства приуготовления к ним и две высших власти, к ним приводящие:

---

*innotuit...» (De Monarchia, III, 16). Даже аверроисты Марсилиус Падуанский и Жан Жанден в «Defensor pacis» не отважатся зайти столь далеко («Has etenim [disciplinas] quasi omnes habemus ex traditione admirabilis Philosophi et reliquorum gloriosorum virorum...») [«Почти все эти дисциплины достались нам от достойного восхитения Философа и других славных мужей...»]. Defensor pacis, I, 6, 9; ed. Pevité-Orton, Cambridge U.P., 1928, p. 25). Представляется, однако, что мы напрасно теряли бы время, пытаясь ответить на вопрос: был ли Данте последовательным рационалистом? Его текст приложим лишь к той проблеме, которая здесь поставлена. Данте явно имеет здесь в виду Аристотеля и его «Никомахову этику»; он хочет сказать, что естественный человеческий разум сам по себе, без помощи веры, достаточен для определения *всецелой моральной истины, необходимой для благоустройства империей*. Ничто другое его здесь не интересует. Когда его хотят заставить сказать этим нечто большее, как это делает Л. Пьетробонно, то провоцируют ответ, сводящий его слова к меньшему, как, например, ответ М. Барби (*Razionalismo e misticismo...*, IV, in: *Studi Danteschi*, t. XVII (1933), pp. 5–44, особенно pp. 29–31). В обоих случаях Данте вынуждают говорить не то, что он говорит на самом деле. Данте прямо учил, что вера превосходит разум во всем, что касается небесных дел: например, отделённых Умов или самого Бога; но Данте никогда не говорил, что нашего интеллекта недостаточно для достижения *естественной конечной цели в земной жизни*. Он утверждает прямо противоположное в тексте «Монархии» III, 16, который мы здесь комментируем, и в текстах из «Пира», которые мы анализировали выше.*



Если это так, собственная функция Священства и Империи предстает перед нами с полной ясностью, а радикальное различие их целей служит гарантией самой радикальной независимости, какой только можно пожелать. С одной стороны, папа с помощью откровения ведет человеческий род к вечной жизни; с другой стороны, император с помощью философии ведет человеческий род к земному счастью. Так вновь утверждается союз между философией и империей, уже провозглашенный в «Пире»: *«Propter quod opus fuit homini duplici directive secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam aeternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret»* [«Вот почему нужно было для человека двоякое руководство в соответствии с двоякою целью, а именно, со стороны верховного первосвященника, который, в соответствии с откровением, вел бы род человеческий к жизни вечной, и со стороны императора, который, в соответствии с наставлениями фило-

софскими, направлял бы род человеческий к земному счастью»] (*De Monarchia*, III, 16). Только император способен обеспечить человеческим обществам порядок и мир, без которых ни той, ни другой из этих двух целей достигнуть нельзя. Таковая собственная функция императора, указанная ему Богом; такова и власть, которую он имеет единственно от Бога, и ни от кого другого. Отсюда очевидно, что земная власть императора прямо нисходит к нему «*sine ullo medio*» [«без какого-либо посредничества»], от единственного божественного Истока, в коем берет начало любая власть. Разумеется — и Данте кстати напоминает об этом в последних строках своего трактата, — счастье сей земной жизни *quodam modo* [некоторым образом] подчинено — способом, который не уточняется — бессмертному блаженству. Следовательно, Римский император подчинен папе *in aliquo* — в чем-то, что на сей раз уточняется: первенство папы есть первенство Отцовства. «Пусть кесарь окажет Петру уважение, проявляемое первородным сыном к отцу своему, дабы, озаренный светом отчей славы, тем доблестнее разливал он лучи по всему кругу земному, над которым получил он власть единственного от *Того, Кто* в руках своих держит все духовное и мирское»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «*Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodam modo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paternae gratiae illustratus vertuosius orbem terrae irradiet, cui ab Illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator*». Dante, *De Monarchia*, III, 16. Выражение *quodam modo* неопределенно, поэтому попытки уточнить его смысл рискованны. Тем не менее, сравнение между земным счастьем и земным раем, с одной стороны, и небесным счастьем и небесным раем, с другой (*De Monarchia*, III, 16), подсказывает возможную интерпретацию. Если земное счастье так относится к небесному счастью, как земной рай — к раю небесному, то можно сказать, что первое подчиняется второму, как предвестие — предвещаемому. Но такая интерпретация — не более чем гипотеза, не подкрепленная ни одним текстом Данте. — Возможно, как утверждает В. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, p. 285, что приведенное заключение было добавлено уже после завершения трактата. Но это отнюдь не бесспорно, ибо Данте ни в чем не отступает в нем от сказанного ранее. Наоборот, эта фраза, несомненно, выражает его желание завершить трактат как можно более примирительной нотой, в то же время опередив своих противников настолько, насколько это позволяет ему его учение.

В этих заключительных строках хотели видеть запоздалую попытку дезавуировать трактат в целом<sup>1</sup>. Это означало бы читать их в неверном ключе, ибо эти последние слова оказались бы дезавуированием самого дезавуирования: «*cui ab Illo solo praeffectus est*» [«над которым получил он власть единственного от *Togo*»], уточняет Данте. Следовательно, император до самого конца остается независимым от папы в порядке императорской власти. Он получает от папы лишь благодать. Стало быть, его единственная обязанность по отношению к папе — это сыновнее уважение к отцу, цель которого благороднее той цели, достижение коей возложено на него самого, *но от которого он зависит лишь в порядке иного рода — в порядке духовного отцовства*. Напомним к тому же, каковы были основные противники Данте во всей этой книге III: «*Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesiae dependere velut artifex inferior dependet ab architecto...*» [«А те, к которым обращен весь последующий диспут и которые утверждают, что власть Империи зависит от власти Церкви так, как ниже стоящий мастер зависит от архитектора...»] (III, 4). Знает Данте об этом или нет, но здесь он опровергает именно тезис св. Фомы. Чтобы обна-

<sup>1</sup> Заключение трактата *De Monarchia* служит основным аргументом тех, кто желал бы в этом вопросе согласовать позицию Данте с учением Церкви. Таков, среди прочих, подход J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris, 1926, p. 338. За это соглашательство в значительной мере несет ответственность P. Беллармино (ср. P. Ronzy, *Bellarmin et Dante*, in: *Mélanges sur Dante*, éd. P. Mignon, *Nouvelle Revue d'Italie*, Rome, 1931, pp. 93–108, особенно pp. 106–107). — Из авторов недавнего времени Дж. Манакорда обращает этот текст против Дж. Джентиле (G. Manacorda, *Storicismo attualista: seconda puntata*, in: *Sofia*, t. II, январь-июнь 1934–XII, p. 152). Такая интерпретация означает забвение того, что, если император и получает от папы благодать, позволяющую ему эффективнее осуществлять свою власть, то саму эту власть он никоим образом не получает от него. На довод Дж. Джентиле, противопоставляющий ортодоксальному учению дантовскую идею «чисто человеческого государства». Дж. Манакорда возражает: «И где это *чисто человеческое государство*, если власть государства происходит от Бога?». Но именно потому, что император получает власть от Бога, он, с точки зрения Данте, не получает ее от папы. — Напротив, вполне объективные выводы содержатся в работе: Fr. Kern, *Humana civitas*, p. 27, n. 1, и в работе: N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opera di Dante*, Vallardi, Milano, 1931; parte II, p. 701.



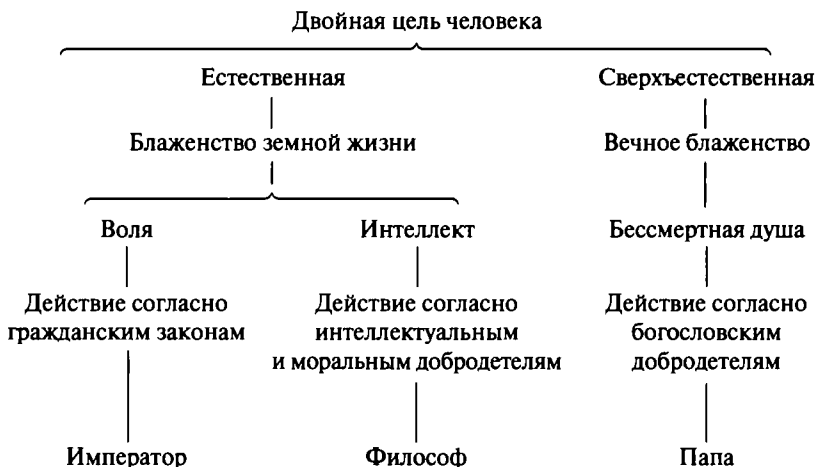
ружить в этих последних строках попытку дезавуировать трактат в целом, что само по себе было бы довольно странно, необходимо в очередной раз забыть о том, что иерархия порядков с точки зрения их *абсолютного достоинства* не сообщает вышестоящим порядкам никакой *власти* в отношении низлежащих ступеней. У Данте порядки юрисдикции образуют замкнутые системы, которые объединяются лишь в Боге.

Таким образом, трактат «О монархии» превосходно дополняет «Пир»: каждое произведение рассматривает определенную проблему и поставляет строительный материал, позволяющий связать их между собой. Отныне мир Данте предстает перед нами как система отношений власти и повиновения. Философия в нем царит над разумом, но воля философов обязана повиноваться императору, а вера — покорствоваться папе. Император единовластно царит над волями, но его разум должен повиноваться философу, а вера — папе. Папа безраздельно царит над душами, но его разум повинует философу, а воля — императору. И все трое обязаны повиноваться и верить Тому, от кого каждый из них непосредственно получает в своем порядке высшую власть: Богу, сему верховному Императору земного и небесного миров, в чьем единстве объединяются все различия.

Итак, чтобы представить в виде таблицы совокупность человеческих целей, а также управляющих ими властей, следует поставить на вершину Бога как суверенную Любовь и высший Двигатель, притягивающий к себе всеобщую человеческую гражданственность действием двух целевых причин<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Представленная таблица является таблицей юрисдикций, а не достоинств. Наиболее благородная цель — у папы, затем идет цель философа и, наконец, императора. Но отсюда не следует, что папа как таковой обладает какой-либо властью над философом или императором как таковыми. Ибо у Данте один порядок может подчиняться другому или цели другого, не будучи, однако, подчиненным его власти. Так, хотя будет истинным, что политический мир имеет целью обеспечить возможность созерцательной жизни (ср. F. Kern, *Humana civitas*, pp. 17–22 и pp. 127 ss.), отсюда никоим образом не следует (с чем согласен Керн), что политическая власть зависит от власти философа или теолога.



Чтобы убедиться, насколько велика дистанция, разделяющая в этом вопросе Данте и св. Фому, достаточно обратиться к тексту доминиканца Гвидо Вернани, в котором он выступает против выраженного в «Монархии» тезиса о «двойном блаженстве». «Этот человек, — говорит Вернани о Данте, — не должен был различать два блаженства по причине двух природ, тленной и нетленной, ибо в тленной природе не может быть ни добродетели, ни блаженства в собственном смысле. Он также говорит, что человек определен к этим двум целям Богом. На это я отвечаю, что человек не определен Богом к земному блаженству как конечной цели, ибо подобное блаженство никогда не может насытить и утолить человеческий аппетит. Даже с философской точки зрения действие таких добродетелей [т.е. нравственных добродетелей, — прим. Э. Ж.] подчинено созерцательной жизни, дабы через их посредство были усмирены все страсти, и человек мог с большим спокойствием и свободой созерцать вечное.... Следовательно, человек определен к вечному счастью как своей конечной цели; ради ее достижения он должен обратиться к ней и пустить в ход все свои блага: естественные, моральные и сверхъестественные»<sup>1</sup>. В этой критике, обращенной про-

<sup>1</sup> Guido Vernani, *De reprobatione Monarchiae*, ed. Jarro (G. Piccini), Bemporad, Firenze, 1906, pp. 42, 45. — Об этом трактате и о текстах его автора см. М. Grab-

тив Данте, нет ни одного оригинального слова, но именно поэтому она и важна для нас. Столь решительное сопротивление, оказанное Данте со стороны Гвидо Вернани, лишь выражает сопротивление всего томистского лагеря одной из самых больших опасностей, когда-либо ему грозивших.

## V. — ПОЛОЖЕНИЕ ДАНТЕ В ИСТОРИИ

Самый длинный, но и самый надежный и многообещающий путь к правильному пониманию смысла и значения политической философии Данте, особенно подразумеваемого в ней понятия философии, состоит в том, чтобы рассмотреть ее в историческом и доктринальном контексте. Если бы политическую философию можно было помыслить независимо от любой общей философии, она была бы не более чем фактом местного значения. Но дело обстоит иначе, и мы увидим, что подход Данте к этим проблемам затрагивал целый ряд других пунктов, точное определение которых важно для понимания его творчества.

Можно считать исторически верифицируемым философским законом следующий тезис: *существует необходимая корреляция между способом мыслить отношение государства к Церкви, способом мыслить отношение философии к теологии и способом мыслить отношение природы к благодати*. Если рассматривать средневековые политические учения с этой точки зрения, их можно разделить — по крайней мере, приблизительно — на три основных типа. Речь идет не о том, чтобы редуцировать хотя бы одно из них к определенному типу: разнообразие исторических конкретностей точно так же не позволяет свести себя к чистым доктринальным сущностям, как индивиды не позволяют свести себя к видовой сущности. Тем не менее, основные учения могут быть сгруппированы в определенные типы, по отношению к которым они будут разными индивидуальными реализациями, и классифицированы сообразно тому,

в какой мере они приближаются скорее к одному из них, нежели к другому.

Первый тип характеризуется доминирующим стремлением к максимально возможной интеграции порядков природы и благодати. Учения этого типа можно опознать по тому признаку, что различение природы и благодати в них имеет тенденцию смешиваться с различением зла и добра. Причина этого очевидна. Такие учения имеют сущностно религиозный характер. Будучи сосредоточенными на проблеме восстановления павшего естества, они видят в природе лишь то, что в ней нуждается в восстановлении посредством благодати, лишь раны, нанесенные ей грехом: коротко говоря, ее тленность. Чтобы правильно понять этот подход, крайне важно не превращать его в философскую доктрину. Для тех, кто его разделяет, это означало бы утверждать, что природа по своей сути зла. Но, будучи христианами, они знают, что все сущее, поскольку оно существует, — благое. Когда они говорят о природе, они говорят о ней не как философы, определяющие ее сущность, а как врачи, видящие в ней больного, которого нужно исцелить, или, вернее, как священники, видящие в ней тварь, которую нужно спасти. *Opus creationis* [дело творения] непосредственно интересует философа, но священнику непосредственно важно *opus recreationis* [дело восстановления]. Отношение к природе, которое мы описываем, есть по своей сути отношение «священническое». Как таковое, оно характеризуется тремя чертами, постоянство которых на протяжении истории примечательно: это тенденция в максимально возможной степени интегрировать порядок природы в порядок благодати, порядок разума — в порядок веры и порядок государства — в порядок Церкви.

Поскольку нас сейчас занимает именно третий аспект этой проблемы, достаточно будет обратиться к св. Августину, чтобы обнаружить его прототип. Если формулировке «политический августинизм» соответствует некая реальность, то необходимо признать: что касается политических проблем, августинизм стремится интегрировать государство в Церковь, следуя внутренней логике, которую ничто в ней не способно удержать от заключительного вывода. Два сообщества, которые любит описывать св. Августин и которые поглощают у него все прочие сообщества, — это Град Божий

и град земной. Но тот и другой являются сверхъестественными, религиозными градами и обозначаются «мистическими» именами, из которых имя Иерусалима обозначает сообщество избранных в прошлом, настоящем и будущем, а имя Вавилона — сообщество осужденных в прошлом, настоящем и будущем. Строго говоря, ни одно конкретное сообщество не может быть отождествлено ни с одним из этих мистических градов. В самом деле, нельзя сказать, что Церковь заключает в себе лишь избранных, ни даже того, что она заключает в себе всех избранных. Тем не менее, Церковь представляет собой наиболее точное конкретное приближение ко Граду Божьему, ибо она есть град от Бога. Что же до Вавилона, он есть град от мира сего и заключает в себе все языческие государства, поскольку они организованы согласно языческим законам и в виду целей, которые не являются Божьими<sup>1</sup>.

Доктрина Августина в том виде, в каком он ее сформулировал, содержала идею чрезвычайной важности: идею вселенской религиозной гражданственности. Но она ничего не говорила об универсальном земном сообществе, где Римская империя на следующий день после разграбления Рима варварами оказалась в таком положении, что не давала повода даже задумываться об этом. Поэтому Августина нельзя представлять как того, что учил о поглощении империи Церковью. Несомненно, он считал, что христианский император может и должен служить Церкви; но, будучи взятым само по себе, государство для него — не более чем переходящая ценность. Если это языческое государство, каким была древняя Римская империя, оно по своей сущности будет злым и практически отождествится с Вавилоном, тогда как Церковь отождествляется с Иерусалимом. Если же государство не всецело языческое, но терпит граждан-христиан или даже управляется главой-христианином, его члены распределятся между двумя мистическими градами, к которым они принадлежат: «Точно так же, как есть лишь один святой град — Иерусалим, есть лишь один нечестивый град — Вавилон; все

---

<sup>1</sup> Для краткости мы позволим себе отослать читателя к нашей работе: E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, ch. IV, § II: *La société chrétienne*, pp. 220–288.

нечестивцы принадлежат Вавилону, все святые — Иерусалиму»<sup>1</sup>. Что же касается государств как таковых, они далее никак не распределяются, потому что уже не тождественны Вавилону, но еще не присоединены к Иерусалиму.

С того момента, как возникла Священная Римская империя, ее интеграция в Церковь стала, напротив, невозможной в силу тех самых принципов, которые были утверждены Августином. Если языческое государство практически само по себе отождествляется с Вавилоном, то христианское государство само по себе отождествляется с Иерусалимом. После Карла Великого, в правление Людовика Благочестивого, интеграция государства в Церковь стала свершившимся фактом. В самом деле, начиная с этого времени, все большее признание получают характерные формулировки, в которых *определение Церкви включает в себя государство*. Это — новый факт, повлекший за собой серьезные последствия. По правде говоря, с того самого дня, когда богословы и канонисты стали свидетелями широкого распространения такого понятия Церкви, которое с полным правом включало в себя земной порядок, реакция вроде дантовской стала неизбежной. «Тело пресвятой Церкви Божией, — говорили, начиная с IX в., — всецело разделяется между двумя пер-

---

<sup>1</sup> Св. Августин, *Enarr. In Ps.* 86, 6; PL 37, col. 1106. — H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei...*, Leipzig, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1921, S. 102. Автор этой работы говорит, что Августин выносит земной гражданственности «регулярный смертный приговор». В действительности Августин осуждает земной град, но не обязательно земную гражданственность. Для него дурным является не преходящее, а «век сей». — С другой стороны, средневековая концепция вселенской теократии получила название «политического августинизма» (H.X. Arquillère, *Sur la formation de la "Théocratie pontificale"*, in: *Mélange Ferdinand Lot*, Paris, E. Champion, 1925; id.: *L'Augustinisme politique*, Paris, J. Vrin, 1934). Эта формулировка имеет то преимущество, что подчеркивает роль мысли Августина в доктринальном обосновании средневековой теократии. Однако ее недостаток, который отлично видел и на который указывал сам ее автор, состоит в том, что она создает впечатление, будто сам св. Августин думал об этом. Но если св. Августин и подготовил ее установление, то, по выражению H.X. Arquillère'a, «ничего не зная об этом». Впрочем, дело не в формулировке; главное заключается в том, чтобы помнить: св. Августин никогда не утверждал и даже, похоже, никогда не мыслил ничего похожего на «папскую теократию».

выми лицами: священником и королем». Этому вторит Иона Орлеанский: «Все верующие должны знать, что вселенская Церковь есть тело Христово, ее глава — сам Христос, и в ней (*in ea*) — два главных лица: священник и король. Священник тем более стоит выше короля, что он должен будет отдать отчет Богу о самих королях»<sup>1</sup>.

С того момента, как сам земной порядок интегрируется таким образом в Церковь, Град Божий оказывается представлен Церковью, но более не остается языческой империи, представляющей град земной. Следствием этого, поразительным и в то же время неизбежным, становится то, что остается лишь Иерусалим, а Вавилон исчезает. Об этом прямо говорит Оттон Фрейзингский в своем знаменитом труде «*De duabus civitatibus*» [«О двух градах»]. Отодвигая события дальше, чем это делает Августин, Оттон датирует исчезновение Вавилона приходом Константина к власти: «С этого времени, поскольку не только все люди, но и сами императоры сделались кафолическими, я пишу, как мне кажется, историю не двух градов, но, если можно так выразиться, лишь одного, который называю Церковью. Ибо, хотя избранные и осужденные совместно пребывают в одном жилище, я все же не могу назвать их двумя градами, как было сказано выше. Я должен сказать, что они в собственном смыс-

---

<sup>1</sup> Первый текст взят из Послания имперских епископов, адресованного в 829 г. (на Парижском соборе) императору Людовику Благочестивому. См. *Mon. Germ. Historica*, Leg., sect. II, vol. II, n. 196, цитир. в работе: R.W. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, London, 1903; vol. I, p. 254: «*Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus, de qua re Gelasius Romanae sedis venerabilis episcopus...*», etc. [«Итак, мы знаем, что тело всей пресвятой Церкви Божией, по словам святых Отцов, разделяется на два превосходных лица — лицо священника и лицо короля. Об этом говорит Геласий, досточтимый епископ Римского престола...»]. Это правда, что папа Геласий (492–496 гг.) отчетливо различал два порядка, но он не включал оба эти порядка в единство Церкви (см. тексты, приведенные и проанализированные в работе: Carlyle, *op. cit.*, vol. I, pp. 190–191. Ср. Robert Hull, *Medieval theories of Papacy*, London, 1934, pp. 13–28. ) — Текст Ионы см.: Jonas d'Orléans, *De Instit. Regia*, cap. I, ср. Carlyle, *op. cit.*, vol. I, p. 254, и J. Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX<sup>e</sup> siècle. Jonas d'Orléans et son "De Institutione regia"*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 134.

ле образуют лишь один град, хотя он и оказывается составным, ибо зерна в нем смешаны с плевелами»<sup>1</sup>.

Таким образом, несмотря на отождествление Града Божьего с Церковью, а града земного — с государством, государство было постепенно интегрировано в Церковь, которая отныне заключала в своей универсальности как преходящее, так и духовное. Тот же самый фундаментальный подход вновь заявляет о себе в XIII в., но на сей раз его питают и обогащают, в доктринальном синтезе Роджера Бэкона, все философские и богословские достижения эпохи. Священническая концепция мира никогда не получала более ясного и полного выражения, чем в труде этого францисканца<sup>2</sup>, который в данном пункте может быть назван анти-Данте. Универсум Бэкона предполагает вложенность порядков, при котором то, что мы называем естественным, или естественным, обретает существование и обоснование, лишь будучи включенным в сверхъестественное и религиозное. Вся мудрость сосредоточена в Священном Писании, как раскрытая ладонь сосредоточена в сжатом кулаке. То, что называют философией или правом, — всего лишь изложение и своего рода развертывание того, что Писание содержит в себе в свернутом виде. Иначе говоря, все законное и ценное, что имеется в философии или праве, сводится к тому, что может быть извлечено из Библии. В таком понимании христианское Откровение есть сама Мудрость. Именно эта Мудрость, провозглашаемая, управляемая и прилагаемая папой, и обеспечивает единство Церкви, правит сообществом верующих, обеспечивает обращение неверных и гибель тех, кого нельзя обратить<sup>3</sup>. Коротко говоря, поскольку папа обладает сокро-

<sup>1</sup> Othon de Freysing, *Chronicon*, lib. V, Prol.; lib. VII, Prol.; lib. VIII, Prol.; in: *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum, t. XX, pp. 214, 248, 247. — О труде Оттона см. L. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlichen Geschichtsanschauung*, München, 1935, Kap. II, SS. 32–50; и превосходное введение к переводу Оттона: Charles Christopher Mierow, *The Two Cities. A chronicle of Universal History to the year 1146 A.D. by Otto bishop of Freising*, New York, Columbia University Press, 1928 (Introduction, pp. 1–79; Bibliography, pp. 81–84).

<sup>2</sup> По этому вопросу см. проницательную работу R. Carton, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, J. Vrin, 1924; ch. III, *Le Savoir et la Cité Chrétienne*, pp. 82–106.

<sup>3</sup> Roger Bacon, *Opus Tertium*, cap. XXIV; éd. Brewer, p. 81. — Если обратиться к



вищем Откровения, законом мира, постольку он обладает и миром: «*habetis ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum totum habetis dirigere*» [«Вы имеете в своей власти Церковь Божью и призваны управлять всем миром»]<sup>1</sup>.

Таким образом, перед нами единая схема Мудрости, согласно которой всякая наука принимает свои начала от Откровения, в коем они содержатся. Сходным, вернее, тождественным образом, перед нами — единая схема социального устройства. Согласно этой схеме, все преходящие христианские гражданства, в совокупности образующие *respublica fidelium*, включены в духовную гражданственность Церкви, как науки включены в Мудрость, коей обладает папа — страж сокровища Откровения. Одна мудрость, один мир, одна цель.

Теперь представим себе учение св. Фомы, где порядок природы реально отличен от порядка благодати, но подчиняется ему. Логично ожидать, что наряду с реальным различием естественной и богооткровенной мудрости в нем обнаружится реальное различие преходящего и духовного порядков, государства и Церкви. Но поскольку природа иерархически подчинена благодати, необходимо также иерархическое подчинение земного духовному и государства — Церкви. Следовательно, томистская доктрина, при всех ее гораздо более тонких дистинкциях и возможностях согласия, отвергаемых доктриной Бэкона, в своих окончательных выводах точно так же противостоит учению Данте. Вместо взаимной вложенности и, так сказать, взаимопроникновения всех естественных порядков

---

этому тексту, можно заметить характерный факт: единственным вполне законным правом является в глазах Бэкона не гражданское право, а право каноническое. Одного этого факта, влекущего за собой полное подчинение государства Церкви, достаточно, чтобы поместить доктрину Бэкона в число антиподов учения Данте. По словам самого Бэкона (*Compendium studii theologiae*, cap. IV; éd. Brewer, p. 418), злоупотребление гражданским правом «*non solum destruit sapientiae, sed ecclesiam Dei et omnia regna*» [«губит не только мудрость (поскольку Мудрость есть Библия, то есть основание, канонического права. — Э. Ж.), но и Церковь Божию, и все царства»].

<sup>1</sup> Roger Bacon, *Opus Tertium*, cap. XXIV; éd. Brewer, p. 87. Ср.: «...*quoniam eius potentia coelos penetrat, purgatorium solvit, inferna conculcat, mundum comprimit universum*» [... поскольку его власть проникает небеса, расторгает узы чистилища, попирает ад, объемлет весь мир». *Op. cit.*, cap. I, p. 8.

в порядке религиозном у св. Фомы имеет место линейная иерархия порядков, основанная на линейной иерархии целей, которые все подчинены конечной цели человека. А поскольку этой целью является блаженное видение, она по своей сути религиозна. Стало быть, в томизме с необходимостью утверждается прямая власть Церкви над государством.

Тем не менее, сегодня считается, что св. Фома если не разработал, то, по крайней мере, подготовил разработку учения о «косвенном» подчинении земной власти власти духовной<sup>1</sup>. Нетрудно понять, почему такое мнение в итоге было принято. В самом деле, некоторые средневековые богословы утверждали, что папе принадлежит абсолютная и вселенская власть, которую он свободно делегирует государям, а они, получая ее от папы, осуществляют ее лишь под его контролем и силой его авторитета<sup>2</sup>. В таких учениях, стало быть, утверждается прямая земная власть папы как земного суверена над всеми прочими земными суверенами. Но это, безусловно, не так применительно к учению св. Фомы, в котором даже земная

<sup>1</sup> См., в частности, содержательный и наводящий на размышления труд: M. Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934, SS. 8—18. — См. также Ch. Journet, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, Desclée du Brouwer, Paris, 1933, pp. 138 s.

<sup>2</sup> M. Grabmann (*op. cit.*, SS. 72—76) приводит в качестве типичного примера такого подхода тексты Доминика из Сан-Северино (XV в.). Они в самом деле весьма любопытны. В них делаются следующие выводы: 1) то, что служит причиной и началом духовного, будет таковым также по отношению к земному; 2) наместник Христа, преемник Петра, есть причина и начало духовного; следовательно, и земного; 3) отказ сводить земную власть государей к власти папы означает: а) либо земная власть пап и земная власть государей не образуют никакого порядка, но это невозможно, потому что все дела Божьи упорядочены; б) либо папа обладает лишь духовной властью, а государь — лишь земной властью, что приводит нас к заблуждению манихеев, полагавших два начала в воинствующей Церкви; 4) государь есть глава земного порядка, но глава подчиненный: «*erit caput sub capite*» [«он будет главой под главой»]; 5) следовательно, не только земная власть государей происходит (*derivari*) от власти наместника Христа, но и сами их законы и статуты обладают силой лишь постольку, поскольку одобрены и подтверждены папой. — Представляется очевидным, что по своему общему тону и самим своим принципам эта доктрина отлична от учения св. Фомы Аквинского.

власть пап сущностно духовна — как по происхождению, так и по целям. Действительно, на папу возложены долг и право вмешиваться в земные дела именно ради духовной цели: потому, что он ответствен за ее достижение. Следовательно, здесь оправдано выражение «косвенная власть», поскольку оно выражает тот важный факт, что даже в земных делах папа остается духовным сувереном. Царь и священник, он является царем именно потому, что является священником.

Но это выражение нехорошо тем, что наводит на мысль, будто земная власть пап над государями — именно потому, что она по своей сути духовна — сводится к власти давать советы или вносить поправки; что она не оказывает прямого воздействия на земную власть государя как таковую; что ее область строго ограничена знаменитой формулой: *ratione peccati* [по причине греха]<sup>1</sup>. Дабы

<sup>1</sup> Эта тенденция к умалению земной власти папы у св. Фомы чувствуется даже в исторической экзегезе его текстов. Действительно, часто ссылаются на следующие утверждения: 1) св. Фома говорит, что *«In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. XVII, 21 [sic]: 'Reddite quae sunt Caesaris Caesari'»* [«В том же, что касается гражданского блага, следует повиноваться более светской, нежели духовной власти, согласно сказанному у Мф 22, 21: *Отдавайте кесарево кесарю*»]. Но при этом часто забывают добавить идущее следом: *«Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in papa qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex: sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, rex regum et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen»* [«... если только с духовной властью не сопрягается также светская власть, как у папы, коему принадлежит верховенство в обеих властях — духовной и светской, поскольку он есть священник и царь: священник вовек по чину Мелхиседека [Евр 7, 17], царь царей и господин господствующих [ср. Откр 19, 16], чье владычество не преидет, и царство не разрушится [ср. Дан 7, 14] во веки веков, аминь»]. (*In I<sup>m</sup> Sent.*, dist. 44, expos. text., ad 4<sup>m</sup>, последняя фраза книги II). Таким образом, папа является главой *utriusque potestatis* [обеих властей], и даже в земных делах надлежит скорее повиноваться ему, нежели светской власти. 2) Цитируют также следующее знаменитое высказывание: *«Ius autem divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione»* [«Божественное право, которое существует по благодати, не отменяет человеческого права, существующего на естественном основании»]. Но св. Фома отвечает этими словами на вопрос: *Utrum infideles possunt habere praelationem vel dominium supra fideles?* [«Могут ли неверные иметь предпочтение или господство над верующими?»]. Ответ гласит,

убедиться в том, насколько эта концепция чужда св. Фоме, достаточно вновь поместить эту частную проблему в общий контекст — контекст отношений природы и благодати. Именно потому, что у св. Фомы всегда утверждалось реальное различие порядков, у него имеется прямая иерархия этих порядков. Следовательно, папа обладает земной властью над государями по способу превосходения, в силу его высшей духовной власти. На что распространяется эта земная власть? На любую деятельность государя, которая каким бы то ни было образом и в какой бы то ни было мере затрагивает конечную цель человека: ведь за нее отвечает папа. Итак, поскольку цель политического устройства подчинена религиозной и сверхъестественной цели Церкви, постольку глава Церкви, как таковой, есть глава государей, в том числе в земных делах. Но мы зря тратили бы время, если бы пытались *a priori* определить в некоей общей формуле, когда, почему, как и до какой степени папа имеет право вмешиваться в жизнь государства. Судить об этом дано одному лишь папе. Лишь он сам, в зависимости от тех или иных конкретных обстоятельств, высказывает или не высказывает, осуществляет или не осуществляет свое право вмешиваться в земные дела, чтобы обеспечить людям достижение положенной Богом конечной цели, к которой он ведет их как наместник Иисуса Христа на земле.

В этом смысле нет ничего более ясного, чем сравнение, проводимое самим св. Фомой между языческим порядком, иудейским

---

что не следует позволять неверному утверждать свою власть над верующими; что верующие, уже находящиеся под властью неверного, не имеют права выйти из его власти сами по себе в силу принципа, сформулированного в приведенном высказывании; но что папа, сам не будучи подданным никакого государя, имеет право лишить этого языческого государя власти над христианами. Это право папа может использовать или не использовать, в зависимости от того, как посчитает нужным поступить, подобно тому как Христос однажды пожелал уплатить кесарю пошлину, которой не был ему обязан, *ad scandalum vitandum* [во избежание соблазна] (*Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 10, art. 10, Resp.). Таким образом, любое утверждение автономии земного подтверждает у св. Фомы верховенство папы именно потому, что, будучи преемником и наместником Петра, папа является главой обеих властей — светской и духовной. Различие между «прямой» и «косвенной» властью весьма существенно теоретически, но практически для государя безразлично, низложит ли его папа прямо или косвенно: в любом случае он будет низложен.

порядком и порядком христианским. Здесь вполне обнаруживается вся суть проблемы. Какова конечная цель человека — преходящая или духовная? Если она преходяща, то государи должны повелевать священниками; если она духовна, то священники должны повелевать государями. Во всем этом речь идет не о прямой или косвенной власти, а об иерархической подчиненности средств по отношению к цели. Вот почему в христианстве, и только в христианстве, государи подчинены священнику таким образом, что папа как таковой обладает верховной властью над государями как таковыми. Ниже приводится сравнительная таблица, изображающая эти отношения в том виде, в каком их представляет текст «*De regimine principum*» св. Фомы, кн. I, гл. 44.

Языческий священник	Еврейский священник	Христианский священник
Имеет целью получить от демонов земные блага	Имеет целью получить от Бога земные блага	Имеет целью подучить от Бога небесные блага
Священники подчинены царю	Священники подчинены царю	Цари подчинены священникам

Таковы, если взять их в чистом виде, принцип учения св. Фомы и следующий из него вывод. Принцип гласит: «*Ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et eius imperio dirigi*» [«Те, кому надлежит заботиться о достижении предварительных целей, должны подчиняться тому, кому надлежит заботиться о достижении конечной цели, и управляться его властью»]. Вывод: «*In lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti*» [«Согласно закону Христа, государи должны подчиняться священникам»]. Ибо, как повторит св. Фома в книге I, главе 15, «цель, ради которой мы живем в настоящем, есть небесное блаженство; следовательно, дело государя — организовать жизнь своего народа таким образом, чтобы облегчить ему достижение небесного блаженства. Следовательно, государь должен предписывать то, что ведет к небесному блаженству, и запрещать противоположное, насколько это

возможно». Каким же образом государь обретет знание обо всем этом? — Постигая божественный закон, учить коему обязаны священники. Стало быть, в иерархии этих властей нет никакого разрыва: «*Tanto est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur*» [«Правление тем превосходнее, чем оно более подчинено высшей цели»]. Но конечная цель человека — блаженство в Боге; а чтобы привести человека к этой цели, нужен государь, который сам будет не только человеком, но Богом: это Иисус Христос — или его преемник, Римский понтифик, «коему должны подчиняться все государи христианского народа, как самому Господу нашему Иисусу Христу». Как бы мы ни поворачивали это учение, невозможно вычитать из него то утверждение Данте, что папа не обладает никакой земной властью над империей. Оно говорит прямо противоположное, и никакие попытки привести к согласию эти две доктрины не смогут устранить их взаимного противоречия.

Если это верно, то линия доктринального разрыва, разделяющая сторонников земного владычества пап и их противников, проходит не между Роджером Бэконом и Фомой Аквинским, а между Фомой Аквинским и Данте. Под давлением политической страстности Данте единство средневекового христианского человечества, управляемого папами, резко ломается посередине. Отныне император может преследовать свою собственную цель, не ожидая от главы Церкви ничего, кроме благословения. Будучи изгнана из земного порядка в целом, власть Римского понтифика оказывается ограниченной исключительно порядком благодати. Этот папа, о котором идет речь у Данте, — папа, уже не властный низлагать государей, — весьма отличен от папы св. Фомы Аквинского<sup>1</sup>. К тому же в позиции

---

<sup>1</sup> В силу самого факта, что Данте ограничивает власть Церкви чисто духовной областью, он естественно сближается со всеми, кто в каком бы то ни было смысле пытался утвердить вневременный характер Церкви. Таков, например, св. Бернард (см. превосходное исследование E. Jordan, *Dante et saint Bernard*, in: *Bulletin du Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, Oct. 1921, № 4, pp. 267–330). Тем не менее, не следует отождествлять их позиции: ведь для духовных авторов важна прежде всего чистота Церкви, тогда как для Данте не менее важна независимость империи. Чтобы отождествить эти две позиции, потребовалось бы установить, что св. Бернард отказывал папе Евгению III во всяком *праве* вмешательства в земные дела, а

Данте весьма примечательно то, что он, с присущей ему похвальной глубиной мысли, понимал: *полностью изъять земное из юрисдикции духовного невозможно; во всяком случае, невозможно полностью изъять философию из юрисдикции теологии*. Именно потому, что Данте ясно это видел и отчетливо выразил, он занимает кардинально важное место в истории политической философии Средних веков. Ведь если бы философский разум, на который опирается император<sup>1</sup>, оказался в итоге хоть в какой-то мере подчиненным авторитету богословов, папа через них вернул бы себе власть над императором, которую у него пытаются отнять. Повелевая разумом, он тем самым повелевал бы волей, направляемой разумом. Таким образом, разделение Церкви и империи с необходимостью предполагает раз-

---

этого, насколько мне известно, так и не было установлено. Вот почему трудно согласиться с тем, что Данте довольствовался повторением примерно того же, что уже было высказано св. Бернардом (E. Jordan, *Dante et l'idée de 'Virtù'*, in: *Mélanges sur Dante*, éd. M. Mignon, Rome, *Nouvelle Revue d'Italie*, 1931, p. 92), и тем более с тем, что Данте забыл о «различии между естественным и сверхъестественным» (*op. cit.*, p. 91): наоборот, он только о нем и говорит. — Согласимся и с тем (P. Fournier, *Le De Monarchia de Dante et l'opinion française*, in: *Bulletin du Comité français catholique...*, № 3, juillet 1921, pp. 155–158), что абсолютизм Бонифация VIII и некоторых иерократов отчасти объясняет реакцию Данте; однако он не объясняет этой реакции всецело, потому что для Данте любая земная власть папы по определению избыточна. Верно, что, как говорит E. Jordan (*art. cit.*, p. 319, note 10), доктрина Данте остается «теократией»; но она исключает даже след «пресвитерократии», чем отличается не только от учений об абсолютной земной власти пап, но и от учения св. Фомы Аквинского.

<sup>1</sup> Высказывалось мнение, что здесь Данте, сам того не ведая, подошел к знаменитой утопии Платона: государству, которым правят философы (Fritz Kern, *Humana Civitas. Staat, Kirche und Kultur: eine Dante-Untersuchung*. Koehler, Leipzig, 1913, S. 5). Это не совсем точно. Данте прямо заявляет, что философы не способны управлять государством; это одна из причин, по которым он говорит о необходимости императора, который правил бы всеми людьми, в том числе философами. Тот факт, что Данте призывает императора править согласно философии, не означает, что править должны философы. Сущность позиции Данте, которую в силу какого-то исторического заговора упорно пытаются свести к некоей другой позиции, воспрещает императорской власти как таковой доступ к философии, а философа как такового в равной мере исключает из управления государством. Даже когда император-философ управляет согласно философии, он обладает властью над волями подчиненных ему людей не благодаря своей мудрости, а благодаря одному лишь Богу.

деление теологии и философии; вот почему Данте, подобно тому как он разделил надвое единство средневекового христианского человечества, разделяет надвое единство христианской мудрости, этого объединяющего начала и уз, связующих христианский мир. И в том, и в другом жизненно важном пункте этот предполагаемый томист нанес доктрине св. Фомы Аквинского смертельный удар<sup>1</sup>.

Перед лицом этих неоспоримых фактов становится понятным, почему некоторые интерпретаторы Данте истолковали его учение как определенно аверроистское<sup>2</sup>. На сей раз мы ближе к цели, но о каком аверроизме идет речь? Об авероизме самого Аверроэса? Первая причина усомниться в этом состоит в том, что основные тексты Аверроэса, посвященные месту религии в государстве, видимо, оставались неизвестными Данте и его современникам, поскольку не были переведены с арабского на латинский. Кроме того, достаточно обратиться к трактату «Согласование религии и философии» или к той части «Опровержения опровержений», где речь идет об этих проблемах, чтобы оказаться в совершенно ином мире, нежели мир Данте, где его собеседниками были Роджер Бэкон и св. Фома Аквинский. Общеизвестный факт состоит в том, что Аверроэс не признавал иной абсолютной истины, нежели истина чисто философская, полученная посредством необходимых доказательств разума. Ниже крайне узкого круга философов, которые одни только и способны возвыситься до познания такого рода, Аверроэс помещает более многочисленный класс теологов, жадных до вероятностей, поставляемых диалектикой, но столь же не способных к необходи-

<sup>1</sup> Было бы важно опубликовать текст неизданного комментария Гвидо Вернани на «Никомахову этику» (*Cod. Vat. Lt. 1172, fol. 1r — 90r*; указ. в изд.: M. Grabmann, *Stuiven über den Einfluß...*, S. 90). В нем Гвидо, как представляется, пронизательно отмечает следующий существенный пункт. В lib. I, dist. 2, cap. 3 он говорит «*De opinione loquentium moraliter de felicitate*» («о мнении рассуждающих о счастье с позиций морали»), тогда как в dist. 4 он говорит «*De felicitate secundum veritatem*» («о счастье сообразно истине»). В самом деле, политические учения сходятся или расходятся в этой моральной дистинкции в зависимости от того, сходятся они или расходятся в вопросе о священстве и империи.

<sup>2</sup> «Философ, проникнутый аверроизмом настолько, насколько может быть таковым христианин: таким предстает Данте в своем трактате *De Monarchia*». B. Landry, *Dante: De la Monarchie*, Paris, F. Alcan, s.d., p. 52.



мым доказательством, сколь и не имеющих желания подниматься до них. Еще ниже располагается толпа простецов, слепых и к диалектической вероятности, и к рациональной достоверности, чувствительных исключительно к риторическому убеждению и к уловкам ораторов, умеющих возбудить их воображение и страсти<sup>1</sup>. В такого рода учении, о котором справедливо сказано, что это «наиболее глубокий из когда-либо существовавших комментариев к прославленной формуле: *народу нужна религия*», ни на мгновение и ни в каком смысле невозможно, чтобы философия подчинялась религии. Прямо наоборот, скорее религия в нем оказывается в подчинении у философии<sup>2</sup>. Собственная роль религии, в которой она к тому же абсолютно незаменима, заключается здесь в том, чтобы учить народ мифам, которые посредством угроз или обещания наслаждений заставили бы его жить согласно порядку и добродетели. Таков, например, догмат о будущей жизни, с его карами и воздаяниями, присутствие коего в великом множестве различных религиозных сект имеет глубокий смысл. Смысл этот таков. Философы могут прекрасно доказывать рациональным путем, что нужно жить согласно добродетели, но возымеют ли их доказательства воздействие на громадную толпу тех, кто не в силах их понять? Только религия способна совершить это чудо — научить массу людей истине, насколько она доступна их разумению, причем научить именно в той форме, в какой она способна их убедить. Так пусть же она учит народ телесному воскресению, мукам и карам в будущей жизни, молитвам, жертвоприношениям и всему тому, что считается необходимым для нравственного воспитания людей<sup>3</sup>, ибо именно в этом и состоит собственная функция религиозных

---

<sup>1</sup> По этому вопросу см. прежде всего L. Gauthier, *Accord de la religion et de la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroès)*, P. Fontana, Alger, 1905; и Averroes, *Destructio destructionum*, Disputatio Quarta, in: Aristoteles, *Opera omnia*, Venetiis, apud Juntas, 1550, t. IX, f. 63. — Наиболее полное и взвешенное исследование вопроса принадлежит Л. Готье: L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur le rapport de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909. — Самое общее введение в проблему содержится в работе: E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Ch. Scribner's, New York, 1938, chap. II, pp. 38–53.

<sup>2</sup> Об этих формулировках см. L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 11.

<sup>3</sup> Averroes, *Destructio destructionum*, loc. cit.

догматов: обеспечить возможность благоустройства государства, цивилизуя его членов.

То, что подобное учение абсолютно неприемлемо для христианина, очевидно; именно поэтому, даже если Данте его знал или мог знать, он не мог его принять. Все в нем противилось этому, в том числе сам его сепаратизм. Ничто не могло быть более болезненным для его уважения к полной независимости порядков, чем это аверроистское подчинение религиозного порядка порядку философии и утверждение его служебной роли по отношению к моральным или политическим целям. Данте ни на миг не сомневается, что благороднейшую цель человека составляет блаженное видение в вечности и что Церковь, единственным главой которой является папа, призвана вести нас к этой цели. Автор «Монархии», как и автор «Божественной комедии», отнюдь не считает бессмертие души, воскресение тел, Ад и Рай просто мифами, полезными для достижения политических и нравственных целей. Коротко говоря, для Данте существует иной, сверхъестественный порядок, значимый сам по себе, и средства достижения его собственной цели равно обязательны для всех людей, включая философов.

Если у Данте и присутствует аверроизм, и если это не аверроизм самого Аверроэса, то не подражает ли он позиции латинских аверроистов XIII в. — Боэция Дакийского или Сигера Брабантского? На вопрос, поставленный таким образом, чрезвычайно трудно ответить «да» или «нет»: трудно по той простой причине, что, если Данте и учил чему-то вроде политического аверроизма, именно его «Монархию» надлежало бы считать, при нынешнем состоянии наших знаний, первым и, может быть, наиболее совершенным свидетельством существования такого движения. Нет ни одного известного нам аверроистского политического трактата, который предшествовал бы «Монархии». Этот факт, разумеется, не доказывает того, что Данте не испытал вдохновляющего воздействия аверроизма. Возможно, что аверроистские политические сочинения, написанные ранее труда Данте, будут однажды обнаружены. Нет также ничего невозможного в том, что на Данте оказали влияние беседы или даже учения, от которых не осталось письменных свидетельств, но плодом которых явилась «Монархия». В самом деле, в часто цитируемом тесте Пьер Дюбуа сообщает нам, что Сигер Бра-

бантский провел в Париже публичный диспут по одному вопросу, заимствованному из «Политики» Аристотеля<sup>1</sup>. Но так как мы не знаем, как долго существовало такое учение, насколько широко оно было распространено и каково было его содержание, а также не знаем, затронуло ли оно Данте, и если да, то каким образом, все то, что мы можем сказать по этому вопросу, ограничивается догадками. А поскольку мы ничего не знаем, лучше воздержаться от разговоров об этом.

Зато, напротив, законно задаться следующим вопросом: не была ли «Монархия» Данте по своим принципам и по тому, как она их применяет, в некотором — и, возможно, весьма оригинальном — роде одним из выражений средневекового латинского аверроизма? Отвечая на этот вопрос, прежде всего надлежит помнить, что латинский аверроизм по самой своей сути был констатацией фактического разногласия между некоторыми выводами философии, которые считались рационально необходимыми, и некоторыми учениями христианского откровения, которые считались истинными в силу авторитета слова Божьего. Но ни в «Монархии», ни в «Пире» мы не находим никаких подтверждений тому, что Данте когда-либо принимал, как рационально необходимый, хотя бы один философский вывод, находящийся в разногласии с христианским догматом. Он не только никогда не учил о вечности мира и единстве действующего интеллекта, не только не отрицал бессмертия души и воздаяния в будущей жизни, но и всегда утверждал, что выводы философии — по крайней мере, насколько она компетентна в этих

---

<sup>1</sup> Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, éd. Ch.-V. Langlois, pp. 121–122, цит. в работе: P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 141, note 6. Вот текст П. Дюбуа: «*Ad haec facit id quod super Polytica Aristotelis determinavit praecellentissimus doctor philosophiae, cuius eram tunc discipulus, magister Segerus de Brabantia, videlicet quod: Longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probes viris; quoniam non sunt nec esse possunt aliqui viri tam probi quin possibile sit eos corrumpi passionibus irae, odii, amoris, timoris, concupiscentiae*» [«К этому относится то, что определил применительно к 'Политике' Аристотеля знаменитейший учитель философии, учеником коего я был в ту пору, магистр Сигер Брабантский, а именно: *Государству лучше управляться правильными законами, чем порядочными мужами. Ибо некоторые мужи не бывают и не могут быть настолько порядочными, чтобы их не испортили страсти гнева, ненависти, любви, страха, вожделения*». Ср. Аристотель, *Политика*, III, 16, 1287 a 18–20.

вопросах — следуют в том же направлении, что и доктрины христианского откровения. К тому же отметим, что Данте и не мог думать иначе, не рискуя нарушить равновесие собственного учения, коль скоро оно целиком опирается на абсолютную достоверность: ту достоверность, которую все виды власти, равно имеющие своим источником Бога, развивали каждая согласно собственной природе и в уверенности в своем взаимном согласии. В действительности разум и вера Данте находятся между собой в конфликте не более, чем вера и разум св. Фомы Аквинского. Данте менее св. Фомы уверен в способности разума к доказательствам, когда речь идет о делах естественной теологии; он обращается к вере несколько чаще, чем это делает теолог; но он всегда делает это для того, чтобы подтвердить или дополнить выводы философии, и никогда для того, чтобы их опровергнуть. Следовательно, если конфликт, который обычно называют конфликтом «двойственной истины», сущностно свойствен аверроизму, то учение «Монархии» вряд ли можно назвать авероистским.

Почему же тогда, несмотря на все это, невозможно перечитывать последние главы этого трактата, не думая о латинских авероистах? Несомненно, из-за разделения порядков, которое утверждается в них с такой силой и действительно составляет одну из характерных черт аверроизма. Однако в случае Данте речь идет о разделении не просто бесконфликтном, но гармоничном. Влияние, оказанное Аверроэсом, было столь обширным, глубоким и многообразным, что нельзя с уверенностью утверждать, что Данте его избежал. Здесь история сталкивается с психологией, образующей один из ее пределов. Если вспомнить о кризисе философизма, некогда пережитом поэтом, и о месте, которое он позднее отведет в «Божественной комедии» Сигеру Брабантскому, возникает соблазн рассматривать формальный и содержательно непротиворечивый сепаратизм порядков, которому учил Данте, как доброкачественную и предельно ослабленную форму материального и конфликтного сепаратизма латинских авероистов того времени. Поэтому скажем, если угодно, что в истории средневекового аристотелизма позиция Данте в отношении философии естественным образом занимает свое место между св. Фомой Аквинским и аверроизмом, осужденным в 1277 г., который, с его сепаратизмом порядков, при-

влекал Данте по личным соображениям. Но при этом всячески подчеркнем, что, если в этом конкретном пункте Данте, возможно, и видел в аверроизме своего союзника, его позиция не выводится ни из доктрины Аверроэса, ни из учения кого-либо из известных нам латинских аверроистов.

Прежде всего, Данте не принял философии аверроистов. Затем, если сепаратизм Данте и был мотивирован целями политической философии, ни один из известных нам аверроистов не был его предшественником на этом пути, и ни один, насколько я знаю, не последовал за ним<sup>1</sup>. В этом нет ничего удивительного. Коль скоро

---

<sup>1</sup> Если Марсилий Падуанский, как предполагают, находился под влиянием аверроизма, то сравнение его «*Defensor pacis*» [«Защитника мира»] с «Монархией» позволяет увидеть, насколько Данте отличается от политических аверроистов. Прежде всего, хотя Марсилий рассматривает проблему вселенской монархии как чуждую его предмету, он невольно с такой настойчивостью перечисляет возражения против нее, что не оставляет сомнений в своей враждебности этой идее (*Defensor pacis*, dict. I, cap. 17, part. 10; ed. W. Previtte-Orton, Cambridge, 1928, p. 94). Марсилий согласен с Данте в различении порядка государства, управляемого исключительно философией, и порядка Церкви, управляемого исключительно Откровением (*op. cit.*, dict. I, cap. 4, part. 3, p. 12). Но, во-первых, Марсилий считает необходимость священства недоказуемой; а во-вторых, хотя он время от времени благоразумно напоминает в двух словах о пользе религии для будущей жизни (о которой, впрочем, философии ничего не известно), вся тяжесть его аргументации приходится на тезис Аверроэса, согласно которому религиозные догматы были выдуманы (*finxerunt*) философами и законодателями, дабы улучшить людей и обеспечить мир в гражданском сообществе. См. тот пространный и ясный фрагмент, в котором фигурирует эта фраза: «*Cessabantque propter haec in communitatibus multae contentiones et iniuriae. Unde pax etiam seu tranquillitas civitatum sufficiens pro statu praesenti saeculi difficile minus servabatur, quod expositione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant*» [«По этой причине в общинах прекратились многие распри и несправедливости. В силу этого стало легче соблюдать мир и спокойствие государств, достаточные для века сего, в чем и состояла конечная цель знающих людей, предложивших такие законы или религиозные учения»]. (*Defensor pacis*, dict. I, cap. 5, part. 11, pp. 19–20). Это — Марсилий в чистом виде: религиозные догматы облегчают установление мира в государствах мира сего; следовательно, не нужно упрекать его в забвении существования другого мира. Но в этом и заключалась конечная цель, которую ставили перед собой законодатели, провозглашая эти догматы; следовательно, их цель не могла заключаться в том, чтобы открыть людям доступ к иному миру. В каждом существенном пункте

позиция Данте с необходимостью подразумевает, что философия Аверроэса ложна, ибо она противоречит христианской вере, невозможно объяснить, каким образом влияние Аверроэса могло бы породить политическую философию вроде дантовской. То же самое справедливо и в отношении латинского аверроизма. Империя, по мысли Данте, находится в совершенном согласии с Церковью лишь потому, что философия, с которой император согласует свои законы, находится в согласии с теологией, которой учит папа. Поскольку в латинском аверроизме философия и теология пребывали в разногласии друг с другом, он не мог ни служить основанием для единства дантовского мира, ни быть терпимым к нему.

Следовательно, нельзя исключить той гипотезы, что, поставив свою личную проблему политической философии, Данте сам же и выстроил ее решение при помощи тех материалов, которые предоставил в его распоряжение Аристотель. Эта гипотеза тем настойчивее предлагает себя нашему вниманию, что позиция Данте в отношении философии не сводима ни к какой другой. Каковы бы ни были влияния, следы коих она несет на себе, доктрина Данте столь же мало является заимствованием, сколь мало является им его ответ на проблему священства и империи. Правда, Аристотель никоим образом не был в состоянии помочь автору «Монархии» ответить на вопрос, который в греческой цивилизации не мог быть поставлен. Даже если Данте читал «Политику» Аристотеля, в чем нет уверенности<sup>1</sup>, она не могла продиктовать ему решение его проблемы. То

---

высказывание Марсилия раскрывает то, что и содержалось в нем изначально. Данте никогда не придерживался того истинно аверроистского тезиса, что цель религий — это некая земная цель; для него это означало бы извращение религии, против которого он неустанно боролся. — О политической доктрине Марсилия см. C.W. Previt -Orton, *Marsilius of Padua*, in: *Proceeding of the British Academy*, vol. XXI, London, 1935, библиография p. 35, note 1.

<sup>1</sup> См. A.N. Gilbert, *Had Dante read the Politics of Aristotle?*, in: *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. XLIII, № 3 (sept. 1928), pp. 602–613. Автор, прочем, не настаивает на том, что Данте не читал «Политики»; он лишь утверждает, что приводимые им цитаты можно объяснить заимствованиями из Эгидия Римского и Фомы Аквинского. Не претендуя на разрешение этого вопроса и даже склоняясь к тому выводу, который делается в этой весьма полезной работе, я бы, однако, заметил, что не все цитаты Данте из «Политики» обнаруживаются в текстах, которые автор рассматривает в качестве его

же самое следовало бы подчеркнуть и в отношении «Никомаховой этики», о которой нам известно, что Данте читал и обдумывал ее, а также комментарии к ней св. Фомы Аквинского. Тем не менее, вероятно, что именно вдохновению, испытанному во время этого чтения, Данте обязан рождением идеала земного порядка, независимого от Церкви и преследующего свою собственную конечную цель под единым водительством разума. Коль скоро Аристотель считал возможным земное счастье, доставляемое естественной добродетелью справедливости, почему бы этой конечной цели греческого полиса не оставаться таковой для империи XIV в.?

Данте не просто знал «Никомахову этику», он ее очень любил<sup>1</sup>. И настолько хорошо сознавал эту любовь, что вложил в уста Вергилия в «Божественной комедии» слова: «*la tua Etica*» [«твоя Этика»] (Ад, XI, 80). Если, как о том свидетельствует все творчество Данте, он горел пламенным желанием земной справедливости и мира, нетрудно понять, что он должен был считать своего рода Библией законодателя эту во всех отношениях замечательную книгу, в которой даже сквозь христианизирующий комментарий св. Фомы столь ясно сияет идеал земного человеческого счастья, достигаемого исключительно практикой естественных добродетелей. Какие только обетования ни слышал Данте в совершенных формулировках, в коих св. Фома резюмировал подлинную мысль Аристотеля! «*Finis politicae est humanum bonum, idest optimus in rebus humanis*»<sup>2</sup> [«Цель политики есть человеческое благо, то есть цель, наилучшая в человеческих делах»]; «*...unde ad ipsam [artem civilem] maxime pertinet considerare finem ultimum humanae vitae, tanquam ad principalissimam*» [«...поэтому ему (гражданскому искусству), как первейшему, в высшей степени подобает рассмотрение конечной цели человеческой жизни»]<sup>3</sup>. Разве «Монархия» не требует от политики обеспечить достижение именно этой «конечной цели человеческой жизни» — цели конеч-

---

возможных источников. Следовательно, вопрос остается открытым вплоть до получения новой информации. Цитаты из «Политики», присутствующие в «Монархии», содержатся в следующих местах: I, 3, 5, 12; II, 3, 7, 8. Цитаты из «Этики»: I, 3, 11, 13, 14, 15; II, 2, 3, 8, 12; III, 10, 12.

<sup>1</sup> См. выше, гл. II.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, *In I Ethic. Nic.*, lect. II, ed. Pirotta, n. 29.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, lib. I, lect. II, n. 30.

ной, хотя и земной? Но разве не мораль является той наукой, которая служит основанием политики? И разве не «Никомахова этика» является той книгой, в которой сосредоточена мораль? Мысль Аристотеля настолько ясна, что даже поправки в христианском духе, внесенные св. Фомой, не препятствуют ее выражению: «Следует знать, что Аристотель называет политикой первейшую из наук, но не в абсолютном смысле, а в роде деятельных наук, относящихся к человеческим делам, конечную цель коих и рассматривает политика. Ибо если говорить о конечной цели всего универсума, ее исследует божественная наука: именно она будет главнейшей из всех наук. Но Аристотель утверждает, что именно политике надлежит рассматривать конечную цель человеческой жизни; и если он определяет эту цель в своей книге [о морали], то именно потому, что ее предмет заключает в себе первые начала политической науки»<sup>1</sup>.

Замечательна честность св. Фомы: хотя долг богослова обязывал его при случае напомнить, что высшей наукой должна быть наука о высшей Цели, а значит, теология, он, будучи объективным комментатором, не забывает сделать следующий вывод: *«dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae»* [«Но Аристотель утверждает, что именно политике надлежит рассматривать конечную цель человеческой жизни»]. Данте не требовалось ничего большего, чтобы выстроить собственный труд. Права теологии могли подождать в уверенности, что они будут соблюдены, если только за Данте будет признано право усматривать в человеческой жизни конечную цель, достижимую исключительно средствами естественной морали и политики. Не обстояло ли дело так, что замечательная скромность св. Фомы как комментатора Аристотеля наводила Данте на мысль, что Ангельский доктор и сам признавал некую «конечную цель» человеческой жизни, осуществимую в этом мире благодаря политической справедливости и морали? Психологически в этом нет ничего невозможного, но мы никогда не узнаем этого наверняка. Если он ее признавал, то восхищение понятным таким образом св. Фомой со стороны Данте было бы еще легче объяснить. Но в таком допущении нет никакой необходимости. Даже если Данте ясно видел модификации, внесенные св. Фомой в док-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, lib. I, lect. II, n. 31.



трину Аристотеля, он, тем не менее, находил эту доктрину несравненно более ясной в комментарии св. Фомы, чем в темном латинском переводе, послужившем предметом комментария. Именно благодаря комментарию Данте овладел этим учением, пренебрегая всем прочим: овладел как благом, принадлежавшим ему по праву.

Если признать реальность влияния, оказанного «Никомаховой этикой» Аристотеля на формирование политической философии Данте<sup>1</sup>, ее существенные черты будет нетрудно объяснить. Столь поразительное сходство позиции Данте с позицией латинских авероистов представляет собой, видимо, один из тех случаев, когда, как в случае Эразма и Лютера, два противника на практике согласно выступают против общего врага, но по совершенно разным мотивам. За подобными фактическими соглашениями порой скрываются глубокие противоречия; немало их и между Данте и авероизмом. Среди положений, осужденных в 1277 г. Этьеном Тампье, нет ни одного политического тезиса в собственном смысле. Зато имеются более двухсот физических, метафизических и моральных утверждений, о которых нельзя сказать, что Данте не признавал ни одного из них; но среди них есть некоторое количество тезисов, которые он прямо отвергал, а также несколько тезисов, недвусмысленно отрицающих его учение. Возьмем, к примеру, тезис 176: «Не существует других возможных добродетелей, кроме добродетелей приобретенных или врожденных». Или тезис 157: «Когда человек достаточным образом упорядочен в уме и чувстве посредством

---

<sup>1</sup> Иные соображения, однако совместимые с нашими, см. в работе: M. Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934. Автор различает здесь три концепции отношения Церкви к государству, параллельные трем основным позициям средневековой схоластики по отношению к философии Аристотеля. Это: 1) концепция Альберта Великого и Фомы Аквинского: самостоятельность и независимость философского порядка, за исключением тех областей, где речь идет о вероучении и христианском понимании мира. В политике это ведет к доктрине косвенной власти папы над земными делами; 2) концепция латинского авероизма: абсолютное разделение философии и теологии, что в политике ведет к абсолютному разделению двух властей; 3) тотальное подчинение философии богословию, что ведет к тотальному подчинению государства Церкви (*op. cit.*, SS. 6–7). — Нужно лишь добавить, что, с точки зрения Данте, первая позиция практически тождественна третьей.

интеллектуальных и моральных добродетелей, о которых говорит Философ в *Этике*, он достаточным образом расположен к вечному счастью». То, что выражено в этих утверждениях, с точки зрения Данте должно было выглядеть чудовищным смешением порядков. Если тезисы аверроистов истинны, то все учение Данте ложно. Кроме того, если оспаривать тот факт, что выводы философии *всегда* пребывают в согласии с теологией, то здание дантовского мира окажется потрясенным в самом его основании, ибо по этой причине сделаются невозможными мир и спонтанное согласие между тремя управляющими миром автономными властями.

Следовательно, экономнее всего было бы считать позицию Данте не особой разновидностью латинского аверроизма, а попыткой обосновать политический сепаратизм посредством аристотелевской морали<sup>1</sup>. Отсюда стало бы понятным, почему Данте вместо того, чтобы разделять теологию и философию ради их противопоставления, разделял их ради того, чтобы привести их к единству и согласию. В результате универсум Данте остается типично христианским, но христианским по-своему, не сводимым ни какому другому известному типу христианского универсума Средневековья. Благодать в нем не поглощается природой, как, например, у Роджера Бэкона, и не пронизывает природу изнутри, как у св. Фомы Аквинского; она не устраняется во имя природы, как у Аверроэса, и не противопоставляется природе, как у латинских аверроистов вроде Сигера Брабантского. Скорее следовало бы сказать, что она превосходит природу достоинством и равна ей авторитетом. Той и другой

---

<sup>1</sup> Быть может, не будет лишним уточнить, что я предлагаю это решение не как наиболее удобное с точки зрения воображения, но как наилучшим образом согласующееся с текстами. Вездесущность «Никомаховой этики» у Данте гарантируют этому решению объективное основание. К тому же любые соображения относительно того, что Данте мог быть приверженцем той или иной конкретной аверроистской доктрины, учеником того или иного конкретного учителя-аверроиста, что он испытывал влияние со стороны той или иной аверроистской интерпретации «Этики» или «Политики» Аристотеля, вполне могут быть возможными и даже правдоподобными, но в данный момент нет ни возможности это доказать, ни необходимости это предполагать. Вот почему, отнюдь не отрицая этих гипотез, если видеть в них именно гипотезы, я придерживаюсь минимума допущений, необходимых для объяснения личной позиции Данте, взятой во всей ее сложности.

гарантировано совершенное согласие, которое ничто не способно поколебать, если только природа и благодать будут соблюдать границы своих областей, установленные для них самим Данте<sup>1</sup>. Император у Данте владеет ключами от Земного Рая, папа же — только тем ключом, который открывает людям Царство Небесное. Но в этом мире власть папы — не от мира сего: в нем он господствует, с ним не смешиваясь.

В таком понимании доктрина Данте едина как поток мысли, истекающий из одного истока; в ней чувствуется присутствие личной инициативы, стоящей за каждым из ее тезисов. Это одна из причин, по которым ее, строго говоря, невозможно классифицировать. Идеалы универсальной монархии, универсальной философии и универсальной веры вполне независимы каждый в своем порядке, но, тем не менее, пребывают в совершенном согласии между собой в силу единого истока их собственной спонтанности. Ничего подобного этому не найти ни в Средних веках, ни в любой другой эпохе человеческой истории. Было бы нетрудно отыскать сторонников согласия между этими тремя порядками через подчинение двух из них третьему, но Данте хочет согласовать их, сохраняя их независимость. Было бы также нетрудно найти сторонников независимости трех порядков, которая сопровождается их разногласием в выводах или даже в началах; но Данте хочет сохранять их независимость в согласии. Вот почему понятие справедливости служит как бы основной пружиной всего его труда: ведь такое социальное тело не смогло бы просуществовать и мгновения, если бы не твердая воля каждой из заинтересованных сторон — воля к тщательному соблюдению прав властей, ограничивающих ее собственную власть. Следовательно, для идеала Данте характерна глубокая вера

---

<sup>1</sup> Быть может, именно это породило то странное представление, что в «Монархии» и в «Рае», этих «двух своих творениях, различных по языку и стилю, Данте предлагает обновленный краткий синтез *De civitate Dei* св. Августина, влагая новую жизнь в христианскую философию истории». N. Vianello, *Il trattato della Monarchia di Dante Alighieri*, Genova, 1921, p. 51. Если, строго говоря, еще можно вести речь о том, что Данте ставит Церковь вне времени и тем самым приводит ее в состояние августиновского Града Божьего, то в возведении земного политического счастья в ранг конечной цели невозможно найти ничего августиновского. Это — тезис, который св. Августин с ужасом бы отверг.

в гармонию трудов Божьих, если только они сохраняют верность собственной природе. Так желание справедливости непрестанно сопровождается у Данте безграничным превознесением свободы. Свобода по своей сути является для него правом каждого сущего поступать согласно собственной природе, под эгидой спасительных властей, которые его оберегают и позволяют ему достигнуть своей цели. Ибо нужно, чтобы наша воля подчинилась воле императора, дабы мы освободились от тирании пап; и точно так же нужно, чтобы наша вера подчинилась власти папы, дабы освободиться от тирании императоров.

Уникальность учения Данте отчетливо выражена в парадоксальной интерпретации знаменитого текста книги Бытия, 1, 16: «*Fecitque Deus duo luminaria magna, luminare maius, ut praeesset diei; et luminare minus, ut praeesset nocti*» [«И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью»]. Ни у кого не возникало сомнения в том, что речь идет о солнце и луне; поэтому можно было спорить о том, кто был солнцем — папа или император. Но никому и никогда не приходило в голову утверждать, что Бог сотворил два солнца: одно — для освещения пути земного мира, другое — для того, чтобы явить нам путь Божий. Но именно это и скажет Данте в заслуженно прославленных стихах из *Чист.* XVI, 106—108:

Soleva Roma, che il buon mondo feo,  
 Due Soli aver, che l'una e l'altra strada  
 Facean vedere, e del mondo e di Deo\*.

Эти стихи, в которых коротко суммировано учение дантовской «Монархии» о разделении властей<sup>2</sup>, прекрасно выражают своеобразие учения Данте в отношении к предшествующим позициям. Раз-

\* В пер. М. Лозинского:

Рим, давший миру наилучший строй,  
 Имел два солнца, так что видно было,  
 Где божий путь лежит и где мирской.

<sup>2</sup> Дерзость этой преднамеренной модификации общепризнанного библейского символа справедливо подметил Алессандро Д'Анкона: А. D'Ancona, *Scritti Danteschi*, G.C. Sansoni, Firenze, s.d., pp. 325—326.

личение пути земного и пути Божьего, каждый из которых освещается собственным солнцем, точно соответствует различению двух конечных целей, к коим император и папа ведут человечество в «Монархии». Поэтому Гвидо Вернани нельзя упрекнуть в пренебрежении доктринальным значением этого труда, когда в конце своего «Осуждения 'Монархии'» [*De reprobatione Monarchiae*] он обличал его особенный характер. Со слишком ощутимым раздражением, однако верно нащупывая главные пункты учения, Гвидо обвиняет Данте в том, что он приписывал особое блаженство тленному человеку, в котором нет ни добродетели, ни блаженства в собственном смысле; что он, следовательно, считал человека расположенным от Бога к этому блаженству, в коем видел иную конечную цель, нежели блаженство небесное; и что из того факта, что империя и папа непосредственно зависят от Бога, он сделал тот вывод, что первый не зависит от второго<sup>1</sup>. Поразительно, что эти тезисы, из которых по меньшей мере первые два столь явно противостоят томизму, сегодня могут рассматриваться как почти неотличимые от учения св. Фомы. Не только доминиканец Гвидо Вернани и францисканец Гульельмо ди Сардзана считали иначе, но и папа Иоанн XXII осудил «Монархию» на сожжение в 1329 г., а в 1554 г. этот труд оказался в Индексе запрещенных книг. И хотя в XIX в. он был оттуда исключен<sup>2</sup>, вряд ли можно поверить, что между XVI и XIX вв. учение Данте изменило свою природу. Несомненно, было просто решено, что политические обстоятельства настолько изменились, что это учение по большей части перестало быть вредоносным; но не составляет труда представить себе обстоятельства, в которых оно могло бы вновь быть сочтено таковым.

Но если политическая философия Данте и противостояла томизму, это, судя по всему, объяснялось отнюдь не абстрактными соображениями, религиозными или метафизическими. Искать источник вдохновения «Монархии» в этом направлении означает,

---

<sup>1</sup> Guido Vernani, *De reprobatione Monarchiae*, ed. Jarro.

<sup>2</sup> О совокупности этих фактов см. N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, cap. XXV, t. II, pp. 680–681. — О роли итальянских протестантов в распространении этого труда см. Piero Chiminelli, *La fortuna di Dante nella Cristianità riformata*, Bilychnis, Roma, 1921, pp. 62–73.

вероятно, удалаться от того единственного пути, на котором у нас есть шанс его найти. Скорее Данте выполняет здесь свою собственную функцию — политического реформатора и исправителя ошибок<sup>1</sup>. Прежде всего, он хочет устранить то, что представлялось ему чудовищной несправедливостью: узурпацию имперской власти папой. «Алчные» и декреталисты, нападающие на «Монархию», — это именно те, кого «Божественная комедия» отправит в ад: ведь эти люди предадут не только ту власть, на которую посягают, но и ту, которую представляют. Подобно тирану, использующему власть в личных целях, клирик, использующий Откровение в земных целях, совершает преступление, и даже тягчайшее из преступлений — предательство Святого Духа: «*O summum facinus, etiamsi contingat in somniis, aeterni Spiritus intentione abuti!*» [«О высшее преступление, остающееся таковым, даже если оно только приснится, — извращать вечного Духа!»]<sup>2</sup>. Данте потому и мыслил столь личным образом природу и роль философии, что представление, которое он себе о них составил, требовалось для решения столь же личной проблемы, стоявшей перед ним в «Монархии». Следовательно, и толковать его нужно, имея в виду дантовский идеал вселенской империи, а не доктрину Аверроэса или св. Фомы.

---

<sup>1</sup> Именно эта роль судьбы сообщает единство множественным элементам, составляющим мысль Данте, и не позволяет ей быть мыслью, разделенной в себе самой. Сложность позиции Данте, а также — в меньшей степени — принцип ее единства выразительно подчеркивает В. Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle*, F. Alcan, Paris, 1929, pp. 193–195.

<sup>2</sup> Dante, *De Monarchia*, III, 4.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### Философия в «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ»

Исследовать позицию Данте относительно философии, выраженную в «Божественной комедии», означает неизбежно столкнуться с проблемой, которую ставит присутствие в Раю аверроистского философа Сигера Брабантского. Можно было бы посвятить обширный том рассмотрению всех уже предложенных критикой решений. К тому же потребовалась бы немалая одаренность, чтобы сделать читаемой подобную книгу, равно как требуется немалая наивность, чтобы, в свою очередь, взяться за этот вопрос, столь часто обсуждавшийся — и со столь незначительным успехом.

В самом деле, эту проблему, строго говоря, решить нельзя. Ее основные данные представляют собой две неизвестных величины, так что историки сходятся между собой в том, что произвольно определяют значение одной из них, отталкиваясь от предполагаемого значения, приписанного другой. Иначе говоря, если бы мы, с одной стороны, знали наверняка мысль Данте, а с другой стороны, знали наверняка мысль Сигера Брабантского, было бы довольно просто узнать, что именно Данте думал о Сигере Брабантском. Но, к несчастью, дело обстоит иначе. Поэтому остается с равной вероятностью доказывать либо то, что Данте был аверроистом, поскольку он поместил известного аверроиста в Рай; либо то, что Сигер Брабантский уже не был аверроистом, когда Данте поселил его в Раю, поскольку Данте аверроистом не был, но, тем не менее, поместил Сигера в Рай. В результате каждый историк обвиняет другого либо в том, что он приписал Сигеру нечто, что было необходимо для оправдания его собственного Данте, либо в том, что он приписал Данте нечто, что было необходимо для оправдания его собственного Сигера Брабантского. Но это еще не самое страшное. Помимо этого, каждый историк стремится доказать, что все его противники впадают в эту ошибку, и лишь он один ее избежал. — Тогда, скажут нам, зачем вообще вести речь о вопросе, который даже невозможно

сформулировать? — Затем, ответил бы я, что он, к несчастью, неизбежно встает всякий раз, когда мы пытаемся определить, какова же была позиция Данте в отношении философии; а сделать это необходимо, если мы хотим придать конкретный смысл «Монархии» и «Пиру». Вот почему, диагностировав ошибки, совершенные большинством моих предшественников, я, со своей стороны, приступаю к совершению собственных ошибок.

### I. — Томизм ДАНТЕ

На пороге этой новой проблемы мы вновь встречаемся, причем неизбежнее, чем когда-либо прежде, с мощным дантоведческим синтезом о. Мандонне. Что делает его в данном случае особенно любопытным, так это тот факт, что, в отличие от остальных, этот превосходный историк не начинает с подделки игральных костей, чтобы обеспечить себе выигрыш. Будучи равно убежденным в том, что Данте был томистом, а Сигер — аверроистом, он, следовательно, столкнулся с этой проблемой в ее жесткой антиномической форме, в которой, как можно опасаться, она вообще не решаема. При этом позиция Данте, выраженная в «Божественной комедии» в отношении философии вообще, предполагается известной: принимается, что она была — по крайней мере, в целом — позицией томиста, и что Данте проявлял интерес к Сигеру Брабантскому отнюдь не потому, что симпатизировал его аверроизму.

Отсюда возникает необходимость хотя бы однажды рассмотреть прямо и непосредственно доказательство томизма Данте, которое неоднократно формулирует о. Мандонне. В самом деле, у него это доказательство служит звеном целой системы символической интерпретации, в которую оно, так сказать, встроено. Чтобы Данте был томистом, нужно, чтобы в «Божественной комедии» фигурировали именно три главных действующих лица; чтобы этих действующих лиц было именно три, нужно, чтобы их число определялось символикой Троицы; чтобы их число определялось именно таким образом, нужно, чтобы эта символика пронизывала «Божественную комедию» вплоть до ее глубинной структуры. Никто не оспаривает того, что Данте неоднократно прибегает к символизму. Он



не только прямо говорит об этом<sup>1</sup>, но это и само по себе очевидно. Никто не оспаривает и того, что Данте, подобно всем, кто прибегает к символизму, отнюдь не символизирует что угодно посредством чего угодно. Мы уже приводили тому показательные примеры и можем привести еще. Следовательно, по необходимости вступая в дискуссию с о. Мандонне по поводу символизма, о котором он ведет речь, я делаю это не потому, что считаю символизм невозможным в принципе, ибо в этой области нет ничего невозможного; и не потому, что Данте представляется мне не способным на него, ибо в этой области он был способен на все. Истинная цель этой дискуссии состоит в том, чтобы показать: именно потому, что любой символизм произволен, у нас нет права приписывать Данте символические соображения, относительно коих нет уверенности, что он их действительно имел. Можно стоять предположения относительно его произвольного символизма всякий раз, когда мы знаем наверняка, что он имел место; но остережемся добавлять к его произволу наш собственный. И прежде всего, не будем приписывать ему именно тот произвол, какой нам нужен, чтобы оправдать ту конкретную интерпретацию его мысли, верность которой мы пытаемся установить. Если однажды мы ступим на этот путь, все пропало. Чтобы освободиться от чар символической диалектики о. Мандонне, абсолютно необходимо исследовать данные, на которые опираются его умозаключения, и правильно оценить их достоверность. Это поистине вдвойне неблагодарная работа. В самом деле, никакой символизм не является невозможным, никогда нельзя доказать, что Данте не принимал или не мог принять что-либо из того, что ему приписывают. Следовательно, нам остается лишь неприятная работа показать, что вместо того, чтобы основывать своей тезис на символизме, найденном у Данте, о. Мандонне слишком часто находит у Данте символизм, нужный ему для подкрепления собственного тезиса. Я говорю: слишком часто, но не всегда. Несомненно, произвольность большого количества аргументов заставляет нас быть скептиками, в том числе в отношении даже тех аргументов, которые способны устоять перед критикой. Если бы данные стольких ошибочных умозаключений были истинными, выводы из них

---

<sup>1</sup> Dante, *Epist. XVII a Can Grande*, n. 7; in: *Tutte le opere...*, ed. cit., p. 437.

были бы неопровержимы; но, поскольку их предпосылки ложны, они были бы неопровержимы лишь случайным образом. Как же тогда удостовериться в том, что даже те выводы из символических умозаключений, данные которых верны, не являются неопровержимыми тоже лишь случайным образом?

### А. — Число Беатриче

Как мы уже видели, говоря о «Новой жизни», для о. Мандонне установленным фактом является то, что образ Беатриче был «скроен по едино-троичной модели»<sup>1</sup>. И наш экзегет добавляет: «Дантоведы обнаружили несколько весьма любопытных случаев появления числа три; тем не менее, они не обратили должного внимания на его постоянную соотношенность с единицей. Так, в Песни XXX (3 × 10) *Чистилища* Данте впервые встречает Беатриче, которая является ему в Земном раю, в той грандиозной сцене, где Беатриче говорит: 'Guardami ben; ben son, ben son Beatrice!'<sup>\*</sup>. Беатриче, это совершенное выражение Троицы, поскольку таинство Троицы представляет собой главный элемент христианского Откровения, — Беатриче трижды повторяет слово *ben*, чтобы выразить, что она есть чудо Троицы, как было сказано в *Vita Nuova*<sup>2</sup>.

Как узнать, действительно ли таково было намерение Данте в этом фрагменте? Быть может, трижды повторив в *Чист.* XXX, 73 слово *ben*, Данте всего лишь употребил обычный прием, состоящий в том, чтобы, сказав нечто, потом дважды повторить сказанное в знак настойчивости. Образец такого приема — выражение «нет, нет и нет!», или, если угодно привести пример из Шаплена: «Шинон, Шинон, трижды Шинон!»<sup>\*</sup>. Но и у самого Данте мы находим близкий пример в той же Песни XXX *Чистилища*, в стихах 49–51:

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris, 1935, p. 221.

<sup>\*</sup> В пер. М. Лозинского: «Взгляни смелей! Да, да, я — Беатриче». — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 198–199.

<sup>\*</sup> Жан Шаплен (1595–1674) — французский поэт и литературный критик XVII века. Шинон — замок в долине Луары. — *Прим. пер.*

Ma Virgilio n'avea lasciati scemi  
di se, Virgilio, dolcissimo padre,  
Virgilio a cui per mai salute die'mi\*.

Скажем ли мы, что и это троичное упоминание имени Вергилия служит еще одним образом Троицы? Если мы этого не скажем, то почему это нужно утверждать о слове *ben*? Возможно, это повторение ничего не символизирует. Но о. Мандонне на этом не останавливается. Он заявляет: то, что применимо к числам 1 и 3, применимо также к их кратным. Следовательно, 10 и 100 «суть проявление того же порядка, что и единица, а девять и двадцать семь обладают той же природой, что и три. Это следует из представлений древних о свойствах чисел. Кроме того, Данте подталкивали к употреблению этого подобия триединства его собственные представления. Числа один и три располагали слишком ограниченными возможностями, чтобы удовлетворить все художественные и доктринальные потребности его труда. Кратные этих чисел давали ему свободу действия, и он ей в полной мере воспользовался»<sup>1</sup>.

О. Мандонне воспользовался ей в еще большей мере. Так, он утверждает, что «Беатриче именуется в *Vita Nuova* двадцать один раз, то есть семь раз по три. Она именуется шестьдесят три раза в *Комедии*, то есть в три раза больше, чем в *Vita Nuova*, и семь раз по девять. Достаточно вспомнить о символике этих цифр и об их связи с Беатриче, чтобы почувствовать их красноречивость»<sup>2</sup>. — Да, но нет более лживого красноречия, чем красноречие цифр, особенно когда они ложны. В «Новой жизни» Беатриче названа не двадцать один раз, а двадцать три раза полным именем и один раз уменьшительным — *Биче*. Ни двадцать три, ни двадцать четыре не составляют трети от шестидесяти трех<sup>3</sup>. А если бы и составляли, ничто не до-

\* В пер. М. Лозинского:

Но мой Вергилий в этот миг неожиданный

Исчез, Вергилий, мой отец и вождь,

Вергилий, мне для избавленья данный. — *Прим. пер.*

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 195.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 189.

<sup>3</sup> Если времени мало, самый быстрый способ проверить эти цифры состоит в том, чтобы прочитать самому весь текст *Vita Nuova*, отмечая каждый случай

казывало бы, что это соотношение не является результатом случайности. В самом деле, о. Мандонне учитывает лишь то, что именно эти цифры, точны они или нет, кажутся подтверждающими его тезисы. Но почему бы не сказать и о других цифрах? Если одни цифры признавать подтверждающими его тезис, то другие должны рассматриваться как его ослабляющие. Например, о. Мандонне полагал, что обнаружил значимое соотношение между числом упоминаний имени Беатриче в «Новой жизни» и в «Божественной комедии». Такого соотношения не существует; но даже если бы оно и существовало, что это доказывало бы? Почему выбраны именно эти сочинения? Почему, например, не взять три части «Божественной комедии», как поступает о. Мандонне, подсчитывая другие слова? Просто потому, что эти числа уже не подсказывают никакого соотношения. А между тем, если и существует такое число упоминаний имени Беатриче, которое могло бы ему-то научить нас относительно «Божественной комедии», то это именно чисто упоминаний имени Беатриче в «Божественной комедии». К сожалению, на сей раз случай этому не благоприятствовал: два упоминания в *Аде*, семнадцать упоминаний в *Чистилище* и сорок четыре в *Рая*<sup>1</sup>. Два-семнадцать-сорок четыре: из этих чисел ничего не извлечь. Это и есть та единственная причина, по которой о. Мандонне ими не интересуется. Так что вся эта красивая богословско-арифметическая диалектика лишена основания. Мы обязаны ей творческому воображению не Данте, а самого о. Мандонне.

Кроме того, в ней можно усомниться и *a priori*, видя, каким образом о. Мандонне подбирает различные термины, символику

---

употребления имени Беатриче. Именно это мы и проделали. Если время есть, можно попытаться установить то же самое число, воспользовавшись работой E.S. Sheldon, A.C. White, *Concordanza delle Opere italiane in prosa e del Canzoniere di Dante Alighieri*, Oxford, University Press, 1905. Учитывая, сколько времени требуется, чтобы воспользоваться этим ученым конкордансом, невозможно вообразить, сколько же времени потребовалось, чтобы его составить. — Вот результаты наших собственных подсчетов: *Vita Nuova*, II, V (2 раза), XII, XIV, XXII (2 раза), XXIII (3 раза), XXIV (4 раза), XXVIII, XXXI (4 раза), XXXIX (2 раза), XL, XLI, XLII.

<sup>1</sup> Об этих числах см. G.A. Scartazzini, *Concordanza della Divina Commedia di Dante Alighieri*, Brockhaus, Leipzig, 1901, art. *Beatrice*, p. 17.

коих пытаются вычислить. Почему выбраны именно эти, а не другие термины, с не меньшим успехом способные послужить предметом расчетов? Почему он не упражняется в проницательности на таком, например, слове, как *Amore* [Любовь]? Да потому, что это слово не удастся включить ни в одну комбинацию чисел. *Amore* часто упоминается в *Аде*, в том числе для обозначения Бога: «*La somma Sapienza e il primo Amore*» [«...полнотой Всезнания и первую Любовью...»] (*Ад*, III, 6); но в соответствии с рассуждениями, которые, как мы увидим, прилагаются к слову «воля», «любовь» вообще не должна была фигурировать в *Аде*. Точно так же следовало хотя бы попытаться рассчитать термины *luce, natura, sustanza, fede, ragione, operanza, bontade* и многие другие, прежде чем формулировать какие-либо заключения о такого рода фактах. В самом деле, представляется разумным допустить, что, даже если можно обнаружить некие — предположительно значимые — численные соответствия в употреблении определенных слов, остается нерешенным вопрос о том, объясняются ли подобные факты случайностью или выражают преднамеренный замысел поэта. Единственный способ ответить на этот вопрос заключался бы в том, чтобы сравнить их с другими словами, близкими к первым по смыслу и по той важной роли, которую они играют в «Божественной комедии». Но ничего подобного здесь не сделано. Отсюда в тех случаях, о которых мы только что говорили, рождается впечатление произвольности в подборе терминов, а также аргументов, призванных обнаружить символический смысл в количестве употреблений того или иного термина со стороны Данте.

### В. — Глагол «улыбаться»

По словам о. Мандонне, Данте «шестнадцать раз употребляет в «Комедии» глагол «улыбаться». Один раз — в *Аде*, где он напоминает о том, что в естественном порядке, символизируемом цифрой 1, смех есть собственный признак человека. В *Чистилище* сверхъестественный порядок еще не достигает степени совершенства: здесь глагол *улыбаться* употреблен шесть раз. В *Рае* же он употребляется девять раз: символ вполне ясен»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 189.

Это правда, что глагол *улыбаться* употреблен лишь однажды в *Аде* (*Ад*, IV, 99), шесть раз в *Чистилище* (*Чист.*, II, 83; III, 112; XII, 136; XXI, 109; XXVII, 44; XXXIII, 95) и девять раз в *Рае* (*Рай*, I, 95; II, 52; III, 24, 25, 67; XI, 17; XXII, 135; XXXI, 92; XXXIII, 49). Хотя эти числа верны, это ни в коей мере не решает вопроса о том, каков их смысл и есть он вообще. Видимо, о. Мандонне соблазнился пропорцией 6:9, которая в самом деле может быть удовлетворительно приложена к *Чистилищу* и *Раю*; но единственный случай употребления *улыбаться* в *Аде* должен был создать для него немало затруднений. Самым естественным объяснением того факта, что данное слово употребляется в этой части «Комедии» лишь однажды, причем в Лимбе, было бы то, что ад — это место, где слишком мало поводов для улыбок. Но в столь прозаическом объяснении нет никакого символизма. Поэтому о. Мандонне предпочитает думать, что число «один» отсылает здесь к естественному порядку и что причина такой отсылки — в том, что человеку свойственно смеяться. — Наше первое возражение на этот счет состоит в том, что ад был сотворен Богом не для того, чтобы поместить в него все по природе свойственное человеку; а второе возражение — в том, что улыбаться и смеяться — разные вещи. Если бы Данте хотел символически обозначить человеческую природу через ее собственный признак, это следовало бы сделать посредством глагола *ridere* [смеяться], а не *sorridere* [улыбаться]. Но хотя форма *riso* присутствует в бессмертном фрагменте из *Ада* (V, 131)\*, *ridere* не встречается в нем ни разу. Если нам ответят, что эти два слова практически равнозначны, то в *Чистилище* их нужно подсчитывать вместе. Я насчитал девять случаев (*Чист.*, I, 20; VI, 48; XI, 82; XX, 108; XXI, 122, 127; XXV, 103; XXVIII, 67, 76); может быть, их и больше, но, сколько бы их ни было, пропорция 1:6:9 уничтожается. Единственный способ избежать этого следствия состоит в том, чтобы поступить, как поступает о. Мандонне: допустить, что «улыбаться» означает «смеяться» в Лимбе, но «смеяться» не означает «улыбаться» ни в *Чистилище*, ни в *Рае*. Сколько сложностей и сколько натяжек, чтобы обеспечить столь скромный результат!

\* В пер. М. Лозинского (*Ад*, V, 134): «...прильнул к улыбке дорогого рта».

С. — Символика «*intelletto*»

Точно так же Данте в «Комедии», добавляет о Мандонне, «тридцать раз употребляет слово *intelletto*: шесть — в *Ade*, двенадцать — в *Чистилище*, двенадцать — в *Рае*. Дело в том, что разумение осужденных лишено *ben dell'intelletto* [значительной части интеллекта]. С другой стороны, число тридцать, как мы знаем, служит символом философии; но науки суть собственное свойство и достояние человеческого разума; отсюда — число упоминаний»<sup>1</sup>.

Здесь о Мандонне опять-таки не приводит ссылок. Зато «Конкорданс» Скартаццини указывает двадцать восемь случаев употребления слова *intelletto* в «Божественной комедии»<sup>2</sup>: пять в *Ade*, двенадцать в *Чистилище* и одиннадцать в *Рае*. Но допустим, что подсчеты о Мандонне точны; как он докажет, что Данте пожелал символически обозначить недоступность видения Бога для интеллекта осужденных именно числом «шесть», полученным в результате умножения совершенного числа «три»? Говоря совсем уж строго, понятно, что слово *intelletto* могло быть употреблено в *Ade* лишь однажды, чтобы символизировать интеллект в его естественном состоянии. Было бы еще понятнее, если бы оно не употреблялось здесь вовсе, как, например, не употребляется слово «воля». Но число «шесть» не подсказывает здесь никакого внятного смысла, и сам о Мандонне тоже его не предлагает. То же самое можно сказать о равенстве двенадцати и двенадцати в *Чистилище* и *Рае*. Предположим, смысл шестикратного упоминания интеллекта в *Ade* состоит в том, что интеллект лишен видения Бога. Но почему он назван двенадцать раз в *Чистилище*, где все еще не располагает таким видением, и двенадцать раз в *Рае*, где он таким видением располагает? Последовательность 1:6:9 была бы понятна; последовательность 6:12:12 абсолютно не понятна. Если же, что вероятно, точны подсчеты Скартаццини: 5:12:11, проблема не встает вообще.

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 189.

<sup>2</sup> G.A. Scartazzini, *Concordanza della Divina Commedia*, p. 74.

## D. — Символика «воли»

«Как добрый томист, — продолжает о. Мандонне, — Данте употребляет слово *воля* лишь десять раз, то есть на три раза меньше: ведь интеллектуальная способность является ведущей. Воля не упоминается в *Аде*, потому что осужденные и бесы не имеют воли к достижению собственной цели. Они хулят Бога, имея не желание, но ненависть. Один раз воля упоминается в *Чистилище*, где она не имеет собственного объекта, и девять раз — в *Рая*»<sup>1</sup>.

На сей раз читатель оказывается в еще большем затруднении, чем обычно: ведь о. Мандонне не только не приводит ссылок, но даже не говорит, какое итальянское слово он переводит французским *volonté*. В самом деле, у нас есть выбор между тремя формами: *volontà*, *volontade* и *volontate*. О каком из них идет речь? Узнать это невозможно. В примечании о. Мандонне просто отсылает нас к «Дантовской энциклопедии» Скартаццини. Отсюда приходится сделать вывод, что «Энциклопедия» Скартаццини не согласуется с его же «Конкордансом». Если мы обратимся к этому последнему труду, то обнаружим семь случаев употребления слова *volontà*, причем одним из них будет вариант *volontate*. Если пренебречь вариантами и объединить все три формы, то мы получим тринадцать случаев, а не десять: объединение *volontà* и *volontade* дает нам два раза для *Чистилища* и восемь для *Рая*, отнюдь не равно одному и девяти. Объединив *volontade* и *volontate*, мы получим один раз для *Чистилища* и пять раз для *Рая*, но один и пять не равны одному и девяти<sup>2</sup>. Как ни комбинировать эти числа, невозможно свести их к тем, которые указывает о. Мандонне.

Но, опять-таки, допустим, что мы согласимся с предлагаемыми подсчетами. Что же, спрашиваем мы, они могут означать? *Sorridere* фигурирует в *Аде* один раз, потому что человеку свойственно смеяться; *intelletto* употребляется шесть раз, потому что интеллект лишен видения Бога; *воля* не употребляется ни разу, потому что воля осужденных фиксирована на зле. Тем не менее, осужденные все еще обладают волей, иначе они не могли бы ненавидеть Бога. Сле-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, pp. 189—190.

<sup>2</sup> G.A. Scartazzini, *Concordanza della Divina Commedia*, p. 166.



довательно, она должна быть упомянута: либо один раз, как «собственный признак человека», либо шесть раз — столько же, сколько интеллект. То же самое замечание относится к единственному упоминания воли в *Чистилище*. Воля не имеет здесь своего объекта, это правда; но ведь интеллект душ в Чистилище тоже не имеет своего объекта. Почему же интеллект упомянут шесть раз, а воля — только один, если эти две способности находятся в одинаковом положении? О последовательности 0:1:9, как и о предыдущих последовательностях, можно сказать, что они, строго говоря, не означают ничего. Тот факт, что тезис о Мандонне торжествует при любых подсчетах, позволяет утверждать, что какое угодно число может символизировать что угодно.

#### Е. — Действующие лица священной Поэмы

Все это были бы пустые споры, если бы о Мандонне не распространил свой метод на гораздо более важную проблему — проблему действующих лиц «Божественной комедии». На сей раз под вопросом оказывается не только структура текста, но и глубинный смысл произведения. Чтобы определить число главных действующих лиц священной поэмы, а также их функции, было бы естественным начать с объективного анализа произведения и с извлечения элементов той информации, которую оно содержит на этот счет. Сам о Мандонне, возможно, думал, что он так и поступает. Фактически же *единотроичность* его концепции с самого начала определила для него решение вопроса. В самом деле, с его точки зрения, эта проблема связана с проблемой символизма у Данте. Общая *единотроичность* произведения требовала, чтобы в ней присутствовали три главных действующих лица, каждое из которых было бы наделено тремя основными функциями. Это для о Мандонне так же ясно, как то, что трижды три равно девяти, и он задолго до того назвал нам имена этих трех персонажей. Никакое возражение не могло бы заставить его не то что изменить свои взгляды, пусть даже в малейшей степени, но хотя бы просто обратить на себя внимание. Все, что было сказано выше по поводу его концепции, для него остается мертвой буквой. В последней своей работе о Данте о Мандонне буквально повторяет то, что было сказано в первых публикациях:

«Актеры первого и второго плана, а также простые статисты образуют многочисленную труппу дантовского театра; но значимость их ролей определена безупречным сценическим искусством. Между ними существует ценностная градация, которая может быть названа совершенной. На сцене царят три главных персонажа: Данте, Вергилий и Беатриче»<sup>1</sup>. Чтобы определить сравнительную значимость этих персонажей, о. Мандонне применяет простой критерий, который и заставил его их выбрать. Заметим, что это тот самый критерий, согласно которому актеры измеряют важность своих ролей: их длина. «Данте в любом случае является действующим лицом, поскольку поэтический элемент *Комедии* задуман как вымышленное странствие Данте, и Поэт участвует в нем от начала и до конца. Вергилий принимает участие лишь в странствии через Ад и Чистилище, вплоть до пределов Земного Рая. С этого момента на смену Вергилию приходит Беатриче, она и становится вожатым Данте»<sup>2</sup>.

Этот критерий, безупречный с точки зрения человека театра, выглядит довольно-таки неожиданным в устах богослова, который и к Данте подходит как к богослову. В самом деле, нетрудно заметить, что богословская значимость роли, отведенной каждому из этих актеров, обратно пропорциональна их театральной значимости. Данте выступает главным действующим лицом драмы, но он — самый пассивный из ее героев, ведомый всеми вожатыми. Вергилий фигурирует лишь в 65 песнях, но как учитель и вожатый Данте. Беатриче участвует только в 25 песнях, но представляет в них сверхъестественную реальность, бесконечно более высокую, нежели реальность Данте и Вергилия. Если между персонажами «Комедии» и наблюдается «ценностная градация, которая может быть названа совершенной», приходится высказать весьма серьезные сомнения в

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 204. — Тот же тезис утверждается в статье *Dante théologien*, опубликованной в *Revue des Jeunes*, 25 mai 1921 p. 379; ср. *Ibid.*, pp. 391–392; и в статье *Theologus Dante*, опубликованной в *Bulletin du Comité catholique français pour la célébration du VI centenaire de la mort de Dante*, № 5, Janvier 1922, p. 490.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *Theologus Dante*, p. 490; этот же текст воспроизводится в *Dante le théologien*, p. 204. — Об этом см. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1924; Préface, p. 6.

отношении критерия, заставляющего считать роль Данте в четыре раза более важной, чем роль Беатриче. Но о. Мандонне, безусловно, имел свои резоны вести подсчет именно таким образом: ведь если измерять важность ролей не их длиной, а их теологической значимостью, здесь окажется не три главных действующих лица, а четыре: Данте, Вергилий, Беатриче и св. Бернард Клервоский. Но о. Мандонне не желал ни принимать четырех главных действующих лиц, ибо это не соответствовало бы *единотроичности* «Божественной комедии», ни сводить число персонажей к трем последним, ибо это означало бы ограничить томизм Данте. Стало быть, ему нужно было придерживаться своего первого критерия, что он и сделал.

Поступив таким образом, о. Мандонне не только по своему вкусу установил иерархию между персонажами «Комедии», но в буквальном смысле устранил одного из них. Это целиком и полностью произвольное устранение, которое можно объяснить, но не оправдать, ибо оно искажает богословскую структуру священной поэмы. Среди главных действующих лиц разыгрываемой драмы нужно прежде всего поставить особняком Данте — странника из иного мира, которым руководят различные вожатые. Из этих вожатых первую роль надлежит отвести Беатриче, так как она — не просто вожатый, но тот, кто посылает Данте прочих двух вожатых. Последними идут двое вожатых, посланных Беатриче: в начале пути это Вергилий, в конце — св. Бернард. Нетрудно продемонстрировать истинность этих пунктов. Прежде всего, именно Беатриче ведет лодку, вернее, флот; по словам Данте, она — его адмирал (*Чист.* XXX, 58), который командует любыми действиями. Именно она побудила Вергилия к действию: «*Io son Beatrice che ti faccio andare*» («Я Беатриче, та, кто шлет тебя», *Ад* II, 70), и она же, когда придет время, подвигнет св. Бернарда: «*A terminar lo tuo disiro, misse Beatrice me del loco mio*» [в пер. М. Лозинского: «К тебе твоим я послан другом, / Чтоб ты свое желанье завершил»] (*Пап* XXXI, 65–66). Кроме того, очевидно, что Данте акцентирует главные этапы своего потустороннего странствия появлением или исчезновением своих вожатых. В самом деле, имеется преднамеренное соответствие между следующими эпизодами: 1) появлением Вергилия: *Ад*, I, 79: «*Or se' tu quel Virgiglio...?*» [«Так ты Вергилий...?»]; 2) исчезновением Вергилия в момент, когда ему на смену является Беатриче: *Чист.*, XXX, 31–57; 3) исчезновени-

ем Беатриче в момент, когда ей на смену является Бернард: «*Credea veder Beatrice, e vidi un sene*» [«И некий старец... на месте Беатриче мне предстал»] (Паў, XXXI, 59). Стихи, в которых Данте возвещает эти смены вожатых, явно подчеркивают их соответствие: «*Volsimi alla sinistra col rispitto... per dicere a Virgiglio*» [«Я глянул влево... сказать Вергилию...»] (Чуц., XXX, 43–46), и «*Volgeami con voglia riaccesa per domandar la mia donna*» [«Я обернулся, волей вновь пылая, и госпожу мою спросить желал...»] (Паў, XXXI, 55–56). Перед нами — взаимосвязанные события, обретающие полноту смысла лишь через связующие их отношения. Что это за смысл?

Как мы, безусловно, помним, о Мандонне абсолютно уверен в том, что Беатриче — не более чем символическая фикция (1). Наступил момент, когда мы должны более внимательно взглядеться в значение, которое он ей приписывает, и взвесить факты, на которых основана предложенная им интерпретация. За пределами Рая, говорит нам о Мандонне, Беатриче символизирует веру, и сам Данте прямо заявил об этом в том месте Чуц., XVIII, 48, где мы читаем, что «дело веры» — Беатриче: «*Beatrice ch' opera è di fede*» (2). «Поэтический смысл, — заключает отсюда известный историк, — состоит в том, что Беатриче есть создание веры... Но в подлинном смысле она есть сама вера». Боюсь, что это неверный смысл. Мне кажется, что «*ch' opera è di fede*» означает не то, что Беатриче «есть дело веры», а, скорее, другое: «поскольку это — дело веры». Скартаццини правильно понял это место в своем Комментарии: «Я могу говорить с тобой об этом предмете лишь постольку, поскольку разум способен его познать; в том, что превышает пределы человеческого разума, поскольку это — дело веры, всецело положишься на Беатриче, которая тебе это разъяснит». Здесь нет речи о том, что Беатриче — «создание веры»; Данте просто хочет сказать, что вера говорит ее устами. Скажем и мы вместе с ним, что здесь Беатриче — не символ, а скорее та, кто растолковывает Данте веру в божественное откровение, кто ведет человека к его конечной цели — блаженному видению.

Но в «Божественной комедии» Беатриче не является ни абсолютно первой причиной, ни абсолютно последней целью. Она послана к Данте божественной любовью: «*Amor mi mosse, che mi fa parlare*» [«Меня сюда... свела любовь, я говорю, любя»] (Ад, II, 72), и должна через богопознание привести его к божественной любви. Коротко

говоря, Беатриче приходит от любви и идет к любви. Именно поэтому Данте с замечательным мастерством изначально подчеркнул, что, как только он начал ощущать первые порывы экстатической любви, он начал забывать Беатриче. И Беатриче не только не обижается, но сама радуется этому, ибо она, подобно вере, пришла лишь для того, чтобы затем исчезнуть. Этот примечательный эпизод фигурирует в тексте *Рая*, X, 52–60, где Беатриче призывает поэта возблагодарить Бога, Солнце ангелов. Преисполнившись благочестия от этих слов, Данте обращается душой к Создателю:

E si tutto amore in lui si mise,  
Che Beatrice eclissò nell' obbligo

[И так моя любовь им поглощалась,  
Что я о Беатриче позабыл].

Беатриче лишь улыбалась. Но это первое затмение Беатриче любовью ясно возвещает ее окончательное затмение, которого она сама желала и которому была причиной. Это она пошлет к Данте святого Бернарда, чтобы тот привел его к финальному экстазу — венцу его странствий в потустороннем мире, конечной цели священной поэмы и залогу конечной цели человека. Стало быть, сама Беатриче не может привести Данте к завершению странствия. Замысел поэта абсолютно ясен, и Пьетро Алигьери, комментируя творение отца, не заблуждается относительно смысла этого фрагмента: «*Fingendo se relinquit a Beatrice. Figura est, quod per theologiam Deum videre et cognoscere non possumus, sed per gratiam et contemplationem. Ideo mediante sancto Bernardo, idest contemplatione, impetratur a Virgine gratiam videndi talia, quae per scripturas percipi non possunt*» [«Вообразив, что оставляет Беатриче. Это означает, что мы можем видеть и познавать Бога не посредством теологии, а посредством благодати и созерцания. Поэтому он через святого Бернарда обретает от Девы благодать узреть то, что не может быть воспринято через писания»]<sup>1</sup>. Как Беатриче предшествовал Вергилий, поскольку вера еще не была необходи-

<sup>1</sup> P. Alighieri, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, G. Piatti, Firenze, 1845, p. 729.

мой, и как на смену Вергилию приходит Беатриче в момент, когда естественного света стало недостаточно (*Чист.*, XXX, 73 ss.), так она, в свою очередь, исчезает, уступая место св. Бернарду, в тот миг, когда дело, приуготованное познанием, должно быть довершено любовью (*Рай*, XXXI, 192). Это верно, что для Данте, как и для св. Фомы, небесное блаженство по своей сути есть видение Бога, за которым следует любовь<sup>1</sup>; но, тем не менее, необходимо, чтобы сначала любовь привела человека к блаженству. Вот почему Данте с почти непогрешимой уверенностью вручает довершение своей поэмы в руки св. Бернарда, этого исполненного любви экстатического боговидца:

Tal era io mirando la vivace  
Carità di colui, che in questo mondo,  
Contemplando, gustò di quella pace

[Так я взирал на рвение святое  
Того, кто, окруженный миром зла,  
Жил, созерцая, в неземном покое]

(*Рай*, XXXI, 109–111).

Вряд ли это правильный метод — перерывать самые обычные формулировки Данте в поисках гипотетических символов, закрывая глаза на столь очевидные факты, как только что приведенные. Длина ролей, порученных действующим лицам «Божественной комедии», — это еще не все. Общая структура поэмы требует, чтобы любовь дополнила веру и увенчала ее, подобно тому как вера дополняет разум и просвещает его. Конечно, роль св. Бернарда коротка, но она имеет решающее значение: ведь без нее поэма осталась бы незавершенной. Будет ли преувеличением причислить св. Бернар-

<sup>1</sup> В этом пункт о. Мандонне абсолютно прав: *Dante le théologien*, p. 274, где содержится отсылка к *Рай*, V, 709 и XXVIII, 109–111. Данте, безусловно, выбирает томистскую и интеллектуалистскую концепцию блаженства, в противовес аффективной концепции францисканцев. Перед нами тот конкретный и важный случай, когда мы можем говорить о томизме Данте. Но даже здесь, где для этого есть полные основания, о. Мандонне упрощает дело, заключая, что, по мнению Данте, «конечное блаженство принадлежит интеллекту».

да к главным действующим лицам «Божественной комедии», коль скоро его нельзя удалить из нее, не обезглавив поэму? Не думаю. Более того, я считаю, что роль св. Бернарда в глазах о. Мандонне обрела бы капитальное значение, несоизмеримое с ролями других персонажей, если бы Данте доверил ее св. Фоме Аквинскому.

В этом вся проблема. Экзегетическая акробатика о. Мандонне мотивирована именно желанием доказать необходимо томистский характер теологии Данте. Если в «Божественной комедии» имеются три главных действующих лица, это, очевидно, объясняется требованием *единотроичности* Данте; но неумолимо последовательная и универсальная в своем приложении *единотроичность* требует любой ценой устранить св. Бернарда Клервоского. Коль скоро для него больше не находится места, Беатриче может больше не бояться соперников; она и не должна их иметь, ибо с абсолютным торжеством Беатриче связано абсолютное торжество св. Фомы Аквинского.

Разумеется, на взгляд того, кто видит вещи такими, какими они предстают перед любым читателем «Божественной комедии», св. Фома и его теология занимают в ней почетное место, о чем мы еще будем говорить. Тем не менее, это не единственный богослов в поэме, ибо, даже если обойти молчанием св. Бернарда, наряду с доминиканским Доктором в ней присутствует св. Бонавентура. Таким образом, Данте включил томистскую теологию в «Божественную комедию», но нельзя утверждать, что он включил «Божественную комедию» в томистскую теологию. Между тем о. Мандонне, как очевидно, стремился доказать именно это. Для него Данте — «верный последователь Фомы Аквинского», и его главное творение, «Божественная комедия», «принадлежит к богословскому порядку по своим целям, предмету и самой поэтической форме»<sup>1</sup>. Понятно, что убежденный в этой мысли интерпретатор Данте спонтанно предпринимает все необходимое для того, чтобы устранить факты, которые потребовали бы от него внести нюансы в эту формулировку. Понятно и то, что он сверх меры превозносит факты, поддер-

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, pp. 277–278. — О предпосылках того, что было справедливо названо «легендой о Данте-томисте», и о методах, которыми пытались ее обосновать, см. B. Nardi, *Sighieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, ex. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, in: B. Nardi, *Spianate* (Pescia), 1912, pp. 11–12.

живающие его тезис. Так, нам сказали о том, что после Вергилия вожатым Данте становится Беатриче, но нам ничего не сказали о другом факте — о том, что после Беатриче его вожатым стал св. Бернард. По той же причине, как мы видели, св. Фома отождествляется с теологией, а томистская теология — с самим Откровением. После этого в «Божественной комедии» уже не остается места ни для каких нетомистских элементов любого происхождения, что и требовалось доказать.

### Ф. — Голос святого Фомы

В самом деле, вот один из любимых доводов о. Мандонне в защиту врожденного томизма Данте, вначале кажущийся поистине решающим: «Наконец, для того, чтобы не осталось никаких сомнений относительно мысли Поэта, и так уже ясной во всех ее деталях, Данте заявляет, что *речь Фомы Аквинского подобна речи Беатриче*:

Per la similitudine che nacque  
Del suo parlare e di quell di Beatrice»<sup>1</sup>.

Этот довод и вправду был бы решающим, если бы предлагаемый о. Мандонне перевод текста Данте не был столь свободным. В буквальном переводе эти два стиха Данте означают: «Из-за подобия, которое рождалось / из его речей и речей Беатриче». Мы охотно согласимся с тем, что это неясно, но в том-то и дело, что лишь при чтении перевода о. Мандонне ни у кого не возникает сомнений относительно имеющей здесь место темноты. Но темнота действительно имеет место, и на ней успешно испытывалась проницательность комментаторов.

Чтобы понять смысл этих двух стихов, поместим их в контекст:

В округлой чаше от каймы к середине  
Спешит вода иль изнутри к кайме,  
Смущенная извне иль в сердцевине.

<sup>1</sup> В букв. пер.: «Из-за подобия, которое рождалось / из его речей и речей Беатриче» (Рай, XIV, 7–8). P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 267. — См. *Dante théologien*, in: *Revue des Jeunes*, 1921, p. 395; *Theologus Dantes*, in: *Bulletin du Jubilé*, № 5, p. 521; *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, 2 éd., Louvain, 1911, t. I, p. 299, note 1.



Мне этот образ вдруг мелькнул в уме,  
когда умолкло славное светило  
И Беатриче тотчас вслед Фоме

В таких словах начать благоволила, —  
Настолько совершенно к их речам  
Уподобленье это подходило.

(*Рай*, XIV, 1–9).

Что здесь оправдывает такой перевод, так это прежде всего контекст. Если бы Данте хотел сказать, что «речь Фомы Аквинского подобна речи Беатриче», было бы невозможно понять, почему сходство этих двух голосов наводит на мысль о воде в некоей округлой чаше, где круговые волны бегут от центра к кайме или от каймы к центру, в зависимости от того, привести ли воду в движение в середине чаши или по краям. Напротив, это становится вполне понятным, если вновь поставить персонажей в ту позицию, в какую их помещает Данте в начале песни XIV *Рая*. Данте и Беатриче находятся в центре двух концентрических венцов Блаженных. Фома Аквинский пребывает в одном из этих венцов. Он хочет говорить к ним; поэтому его голос доносится, как волна, идущая от каймы чаши к ее центру. Едва Фома закончил говорить, слово берет Беатриче, чтобы ответить ему, и ее голос распространяется в противоположном направлении, словно волна, идущая от центра чаши к ее краям<sup>1</sup>. Следовательно, переводить *similitudine* нужно, безусловно, так, как это с полным правом сделал Скартаццини в своем комментарии: «*Per il fatto simile, che avvenne, del parlare di S. Tommaso e di Beatrice*», то есть:

<sup>1</sup> Именно такой смысл придает этому месту Пьетро Алигьери: «...*sicut percutendo unum vas, puta bacile plenum aqua, in suo centro, idest in medio, undatio vadit ad extrema; et e contra percutendo illud idem vas extra, undatio vadit ad dictum centrum, ut per experientiam patet, ita locutio Beatricis, quae erat contra auctorem, ut centrum, in illis choreis et rotis iuit, et responsio rediuit, quails dicit textus*» [«...подобно тому как при постукивании по чаше или тазу, полному воды, в центре, то есть в середине, волна идет к краям, и, наоборот, при постукивании по внешнему краю той же чаши волна идет к указанному центру, как явствует из опыта, — так речь Беатриче, находившейся лицом к лицу с автором в центре, ушла к тем круговым хорам, а оттуда пришел ответ, как гласит текст»]. P. Alighieri, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, G. Piatti, Firenze, 1835, p. 646–647.

«По причине сходного [с предыдущим] факта, возникающего из речей св. Фомы и Беатриче».

Такая интерпретация согласуется по смыслу с текстом в целом; следовательно, она предпочтительнее интерпретации о. Мандонне, которая не связана ни с чем и даже делает текст невнятным. Если согласиться с этим пунктом, придется заключить, что Данте никогда не говорил, будто голос св. Фомы подобен голосу Беатриче: скорее эти два голоса произвели сходные разнонаправленные движения, чем и было подсказано приведенное сравнение. Следовательно, о. Мандонне был неправ, когда утверждал, прежде чем процитировать эти стихи: «К тому же Данте ясно выражает свою мысль, когда после долгой речи Фомы слово берет Беатриче: поэт заявляет, что имеется сходство в речах между Фомой и Беатриче, то есть между теологией великого доктора и самой христианской верой, коль скоро нельзя отличить голос одного от голоса другой»<sup>1</sup>. Отцу Мандонне уже мало заставить Данте утверждать, будто эти два голоса схожи; он хочет, чтобы голос Беатриче был голосом веры, а голос Фомы — голосом самой теологии, и чтобы их было невозможно различить: формулировка, которую на сей раз никакими ухищрениями не извлечь из текста. Этот ценный аргумент, согласно которому Данте считал томистскую теологию и веру почти неразделимыми, означает не что иное, как абсурд, коему он и обязан своим существованием.

Нам нет нужды вновь обсуждать природу дантовского томизма; единственный вопрос, который здесь для нас важен, — это вопрос о том, каковы его пределы и какова его суть. До сих пор у нас были основания считать, что томизм Данте, вопреки тому, что иногда утверждают, был лишен целостности и исключительности. Теперь мы должны рассмотреть другую последовательность фактов. Это рассмотрение ощутимо приблизит нас к нашей проблеме и непосредственно подготовит ее решение.

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. 1, p. 209, note 1.

## II. — КРИТИКА НИЩЕНСТВУЮЩИХ ОРДЕНОВ

Знаменитый отрывок из *Рая*, XI, 124–239, где Данте устами св. Фомы критикует в доминиканском ордене некоторые тенденции, вызывавшие у него неприятие, принадлежит к числу фрагментов, породивших самые разные интерпретации. О. Мандонне привержен одной из самых старых, относительно которой, однако, нет уверенности в том, что она верна. Стало быть, нам следует, в свою очередь, взяться за эту проблему, причем потребность в этом тем настоятельнее, что, если принять толкование о. Мандонне, придется либо тотчас опровергнуть его собственный тезис, либо, подобно самому о. Мандонне, вовсе не считаться с истолкованными таким образом текстами.

Начнем с того места «Комедии», где Фома Аквинский берет слово и представляется Данте:

Я был одним из агнцев, что идут  
За Домиником на пути богатом,  
Где все, кто не собьется, тук найдут.

(*Рай*, X, 94–96).

Скартаццини в комментарии к этому месту правильно разъясняет: «Я принадлежу к Ордену проповедников, основанному св. Домиником, чье правило, если его верно соблюдать, приводит человека к христианскому совершенству... Мы приближаемся к христианскому совершенству, если не сбиваемся с начертанного основателем правильного пути, погнавшись за ложными благами мира». Тогда проблема заключается в том, чтобы точно выяснить, в чем же Фома упрекает свой орден, «*u' ben s'impingua, se non si vaneggia*» [«где все, кто не собьется, тук найдут»]? Даже если переводить *vaneggia* как «сбиваться с пути», «преследовать ложные блага» или «гнаться за тщетой мира сего», проблема остается: о какой тщете идет речь?

К счастью, это разъяснил сам Данте. Он придавал большое значение этому стиху, на который в первый раз ссылается в следующей песни (*Рай*, XI, 22) и который полностью воспроизводит вторично в *Рае*, XI, 139, подчеркивая, что речь идет именно о его разъяснении. В самом деле, это разъяснение начинается с первых строк *Рая*, XI, и проходит через всю песнь XI, чтобы завершиться следующим вы-

водом: доминиканцы предают идеал своего основателя в той мере, в какой они отворачиваются от духовных целей и в какой бы то ни было форме обращаются к мирскому.

Эта тема возвещается уже в первых двенадцати стихах песни XI. Все еще взволнованный встречей с прославленными Учителями, которых Фома Аквинский назвал ему в конце песни X, Данте восклицает:

О смертных безрассудные усилья!  
Как скудоумен всякий силлогизм,  
Который пригнетает ваши крылья!

Кто разбирал закон, кто — афоризм,  
Кто к степеням священства шел ревниво,  
Кто к власти чрез насилье иль софизм,

Кого манил разбой, кого — нажива,  
Кто, в наслажденье тела погружен,  
Изнемогал, а кто дремал лениво,

В то время как, от смуты отрешен,  
Я с Беатриче в небесах далече  
Такой великой славой был почтён

(*Рай*, XI, 1–12).

Итак, нас предупреждают, что отныне Данте будет говорить как человек, судящий с высоты четвертого неба: он собирается неотступно требовать безупречной чистоты духовного ордена.

Именно в этом состоит его замысел, и Данте тотчас побуждает Фому Аквинского к тому, чтобы тот его высказал: я вижу, о чем ты думаешь; у тебя два затруднения. Прежде всего, ты спрашиваешь себя, что я хотел сказать этими словами: «*U' ben s'impingua, se non si vaneggia*». Затем, ты хотел бы знать, почему я сказал о царе Соломоне, что не было другого человека, столь же великого, как он: «*A veder tanto non surse il secondo*» (*Рай*, XI, 19–27). Итак, Фома Аквинский должен разъяснить Данте эти два затруднения.

Церковь есть мистическая невеста Христа. Чтобы соединить Церковь с ее божественным женихом, Бог послал ей двух вожа-

тых: один — св. Франциск, пылающий любовью подобно серафиму; второй — св. Доминик, блистающий светом мудрости подобно херувиму (*Рай*, XI, 37–39). Фома берет на себя труд поведать о жизни св. Франциска, подобно тому как Бонаventura в песни XII поведает о жизни св. Доминика. К тому же, замечает Фома, кого бы ни славить из этих двух, тем самым будет прославлен и другой (*Рай*, XI, 40–42). Это важная ремарка: она объясняет, почему Фома, описав францисканский идеал, затем опирается на него, чтобы подвергнуть порицанию некоторых доминиканцев. С той точки зрения, которая выражена в этой песни, оба ордена практически взаимозаменяемы, так как, несмотря на различающие их нюансы, они разделяют общий идеал. В самом деле, в своей хвалебной речи св. Франциску Фома прежде всего делает упор на его браке с Бедностью (*Рай*, XI, 55–75), этой доселе неведомой и плодотворной драгоценностью, служить которой и любить которую он завещал перед смертью своим братьям (*Рай*, XI, 112–114).

Таким образом, св. Франциск Фомы Аквинского — образцовый пример полного отречения от мирских благ. Суди же, добавляет тотчас Фома, каким достойным товарищем был ему св. Доминик в их совместном усилии привести в надежную гавань ладью св. Петра! А ведь именно Доминик

...нашей братьи положил основу;  
И тот, как видишь, грузит добрый груз,  
Кто с ним идет, его послушный зову.

Но у овец его явился вкус  
К другому корму, и для них надёжней  
Отыскивать вразброд запретный кус.

И чем ослушней и неосторожней  
Их стадо разбредется, кто куда,  
Тем у вернувшихся сосцы порожней.

Есть и такие, что, боясь вреда,  
Теснятся к пастуху; но их так мало,  
Что холст для ряс в запасе есть всегда.

И если внятно речь моя звучала,  
И ты вослед ей со вниманьем шел  
И помнишь все, что я сказал сначала,

Ты часть искомого теперь обрел;  
Ты видишь, как на щепки ствол сечется  
И почему я оговорку ввел:

‘Где тук найдут все те, кто не собьется’.

(*Рай*, XI, 121–139).

Конец этого отрывка представляет собой одно из тех мест, многочисленных у Данте, которые даже читатель-итальянец вынужден переводить, чтобы понять. Мы принимаем ту интерпретацию последних трех стихов, которую предлагают Беккариа и Бертольди. Принять ее нас побуждают два соображения. Во-первых, возьмем две темных строки:

E vedrai il corregger che argomenta,  
U' ben s' impingua, se non si vaneggia

[И почему я оговорку ввел:

‘Где тук найдут все те, кто не собьется’]

(v. 138–139).

Здесь последний стих, где Данте цитирует самого себя, с необходимостью зависит от одного из двух слов предыдущего стиха: либо от *corregger*, либо от *argomenta*. В переводе, который предлагаем мы, стих 139 зависит от *corregger*: ввел «оговорку (или поправку)... кто не собьется». В переводе, который предлагает о. Мандонне и к которому мы тотчас обратимся, стих 139 остается в подвешенном состоянии и не связывается с предыдущим. Во-вторых, мы предпочитаем такой перевод, потому что он гораздо лучше согласуется с нашим тезисом. Итак, сохраним именно это перевод и выведем из него общий смысл песни XI: Бог даровал Церкви св. Франциска и св. Доминика ради одной и той же цели — призвать ее к почитанию собственной духовной природы и к пренебрежению мирскими благами.

Чтобы понять перевод этих двух стихов, который предлагает о. Мандонне, следует заменить чтение *corregger* (поправка) на равным

образом засвидетельствованное чтение *corregier*. Кто читает это слово — не думаю, что в итальянском языке имеется другой пример его употребления, — тот воспринимает его как сокращение от гипотетического *corregiero*, которое, в свою очередь, образовано по модели *cordigliero*. Подобно тому как *cordigliero* обозначает «препоясанного веревкой», то есть францисканца, *corregier[o]* должно обозначать «препоясанного ремнем», то есть доминиканца. Тогда смысл фрагмента будет следующим: «Ты видишь, как на щепки ствол сечется, и как человек, препоясанный ремнем, предается бесплодным спорам (*e vedrai il corregier che argomenta*). Вот почему я сказал: тот тук найдет, кто не впадет в тщету»<sup>1</sup>. Несомненно, если бы можно было увериться в том, что слово *corregier* существует, стих 138 было бы очень легко перевести. «Доминиканец, который предается спорам», дает вполне удовлетворительный смысл. Но, во-первых, существование такого слова остается сомнительным, что уже вызывает беспокойство<sup>2</sup>; а во-вторых, если перевести стих 138 таким образом, то невозможно перейти к стиху 139. В буквальном переводе тогда получается следующее: «Ты увидишь человека, препоясанного ремнем, который спорит, или тук найдет тот, кто не впадет в тщету». О. Мандонне не мог не видеть этой проблемы: ведь он переводил это место. Поэтому он вышел из положения, добавив еще одно звено к тексту Данте: «Ты увидишь человека, препоясанного ремнем, который предается бесплодным диспутам. Поэтому я сказал: тот тук найдет, кто не впадет в тщету». Невозможно произвести эту необходимую сварку более искусно; но сам факт, что выбранное о. Мандонне прочтение требует сварочных работ, — не в его пользу.

Ниже мы рассмотрим причины, сами по себе весьма основательные, которые побудили о. Мандонне последовать этому гипотетическому чтению, хотя оно подрывает его собственный тезис.

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, t. I, p. 296.

<sup>2</sup> О. Мандонне верно говорит (*op. cit.*, t. I, p. 297, п. 2), что *corregier* — это всего лишь калька с латинского слова *corrigerus = corrigiam gerens* [носящий ремень], подобно тому как *cordelier* происходит от *cordigerus = cordam gerens* [носящий веревку]. Но мы уверены, что французское слово *cordelier* существует, тогда как того факта, что аналогичную этимологию можно предположить для гипотетического итальянского *corregier*, еще не достаточно, чтобы доказать, что это слово существует на самом деле.

Пока же предоставим слово о. Мандонне и выслушаем, какие выводы он отсюда извлекает: «Окончание этого отрывка стало настоящим бедствием для комментаторов: они не улавливали буквально-го смысла этих двух стихов, потому что не понимали конкретного смысла критики, влагаемой Данте в уста Фомы Аквинского<sup>1</sup>. Великий учитель упрекает свой орден, призвание которого всецело доктринально, за то, что многие в нем возжаждали новой пищи, то есть мирских знаний и учености. Вместо того, чтобы сомкнуться вокруг Доминика, предаваясь изучению Писания и благочестию, они уклонились на пастбища философии и мирских наук... Ты видишь, говорит св. Фома, что мои слова означают 'препоясанного ремнем, который предается спорам', то есть вкусу к диспутам и чрезмерной аргументации. И Фома заключает, буквально повторяя стих, комментарием к которому служит весь этот фрагмент: 'Тот тук найдет, кто не впадет в тщету'. То есть в ордене Доминика находят тук священного учения, или священной науки, те, кто не впадает в тщету неумеренного изучения мирских наук, которые хотя и не тщетны сами по себе, но, по крайней мере, рождают тщету»<sup>2</sup>.

Остается только поражаться тому, сколько всего можно усмотреть в двух стихах, но, разумеется, не Данте это в них вложил. Песнь XI *Рая* имеет линейную структуру, которая никоим образом не позволяет включить в нее это сложное рассуждение. В самом деле, последовательность идей здесь такова: 1) Данте чувствует себя освобожденным благодатью от вкуса к земным вещам; 2) Фома, читая мысли Данте, объявляет, что разъяснит ему смысл ограничения, положенного им собственной хвале доминиканцам: *se non si vaneggia*; 3) чтобы разъяснить этот смысл, он напоминает Данте, что Бог даровал Церкви святого Франциска и святого Доминика; он, доминиканец, произнесет хвалу Франциску, но восхвалить одного означает восхвалить и другого; 4) Фома возносит хвалу св. Франциску, прежде всего — его идеалу бедности; 5) он критикует доми-

<sup>1</sup> Таким образом, сам о. Мандонне продвигается от того, что он считает смыслом этой критики, к смыслу, который он приписывает этим двум стихам. Излишне подчеркивать, что подобный метод, противоположный обычному порядку, опасен.

<sup>2</sup> P. Mandonne, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 297–298.



никанцев, которые, предавая идеал своего основателя, бегут за новой пищей; 6) отсюда — ограничение, положенное им возносимой хвале: *se non vaneggia*. Нет ничего проще, чем этот порядок, и смысл его — в том, что, напомнив: хвалить одного означает хвалить и другого (*Рай*, XI, 4–41), Фома Аквинский критикует доминиканцев во имя идеала бедности. О. Мандонне замечает, что доминиканское призвание «всецело доктринально». Оно действительно таково, но не «всецело». Доминиканский орден исповедует бедность точно так же, как и орден францисканский. Следовательно, возможно, что Фома напоминает своим собратям о соблюдении доминиканского идеала бедности, воспользовавшись, как поводом, хвалой св. Франциску. Это тем более возможно, что Данте заставляет Фому сказать о св. Доминике (*il nostro patriarca*), что он был *deigno collega* [достойным товарищем] св. Франциска, что они вместе вели в надежную гавань ладью св. Петра (*Рай*, XI, 138–140). Впрочем, это еще не самый сильный довод. Но так как самый сильный довод должен сам собой предстать перед нами при анализе Песни XII, допустим на время, *dato non concesso*, что интерпретация о. Мандонне верна. Что из нее следует, с точки зрения занимающей нас проблемы?

Из нее следует, что Данте заставляет св. Фому упрекать доминиканцев в чрезмерной преданности мирским наукам. В устах автора стольких комментариев к Аристотелю и богослова, столь искушенного в философии, этот упрек звучал бы поистине удивительно. Впрочем, это сразу же отмечает о. Мандонне: «Данте здесь — лишь эхо того, что говорится вокруг него... При этом он не являет себя ни вполне независимым, ни вполне способным к суждению. Именно это приводит его, незаметно для себя самого, к непоследовательности во взглядах. В самом деле, есть противоречие в том, чтобы выбрать Фому Аквинского, которого Данте считает идеалом верного и здравого богословия, для порицания результата его собственных трудов»<sup>1</sup>. Как и во многих других местах, историк вводит свою

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, pp. 298–299. — В подтверждение противостояния Данте умозрительному богословию приводили также стихи *Рая*, V, 76–77: «У вас есть Ветхий, Новый есть завет, / И пастырь Церкви вас всегда наставит; / Вот путь спасенья, и другого нет». В действительности весь контекст, демонстрирующий священный характер обетов, доказывает, что некоторые послабления, позволенные евреям (*Рай*,

собственную бессмыслицу в изучаемый труд и его же упрекает за нее как за противоречие. В действительности Данте не заставлял Фому произносить ни слова против мирской учености; против нее выступает лишь «препоясанный ремнем» спорщик: мифический персонаж, введенный в стих 138 Песни XI неудачным выбором неудачного урока. Данте не несет за это ответственности; так не будем упрекать его в противоречии, которого он не допускал.

Было бы тем более неуместным обвинять Данте в непоследовательности, что здесь он действует с величайшим искусством. Именно это искусство ввело в заблуждение о. Мандонне и многих комментаторов, кроме него. Ибо верно, что Данте упрекал доминиканцев в злоупотреблении некоторыми мирскими занятиями, но он делает это в песни XII и выбирает своим глашатаем Бонавентуру. Представив Франциска и Доминика соработниками в одном и том же деле, кем они и были в действительности, Данте поручает Фоме напомнить во имя св. Франциска, что доминиканцы тоже приняли обет бедности, а Бонавентуре — напомнить во имя св. Доминика, что францисканцы тоже являются проповедниками веры. Такая строгость замысла, в сочетании с уверенностью в исполнении, есть признак гения. Убедимся же сначала в том, что это подтверждается текстом Данте.

Как только Фома умолкнул, в начале Песни XII небесные пляска и пение возобновляются, затем останавливаются снова (Рай, XII, 1–21). Тогда берет слово душа из второго круга: душа Бонавентуры, которого божественная любовь побуждает, в свою очередь, держать речь «*dell' altro duca*» [«о другом вожде»], то есть о св. Доминике (Рай, XII, 22–23). Чтобы яснее обрисовать свой замысел, Данте заставляет здесь Бонавентуру повторить то, что уже было сказано Фомой Аквинским: «Говоря об одном, следует говорить и о другом, чтобы подобно тому, как они вместе сражались (*si che com'*

---

49–51), непозволительны для христиан: ведь ими правит не только Ветхий, но и Новый завет, а также учительство Церкви. Кроме того, Данте слишком явно почтил умозрительное богословие в лице св. Фомы и св. Бонавентуры, чтобы питать какое-либо недоверие по отношению к нему. Опасение внушает, как и в других местах, *алчность*, что явствует из стиха, непосредственно идущего следом: «*Se mala cupidigia altro vi grida*» [«А если вами злая алчность правит...»] (Рай, V, 79).

*elli ad una militaro*), вместе сияла и их слава» (*Paū*, XII, 34–36). Невозможно сильнее подчеркнуть тот факт, что оба ордена связаны общим делом, и вполне оправдано судить о каждом из них с точки зрения другого: ведь это означает все еще судить о каждом ордене с его собственной точки зрения, ибо у них — один и тот же идеал.

И действительно, Бонавентура начинает хвалу св. Доминику с напоминания о том, что для спасения пошатнувшейся Церкви Бог послал своей невесте в помощь двух воинов, которые делом (*al cui fare* — св. Франциск) и словом (*al cui dire* = св. Доминик) должны были собрать вместе рассеянный народ (*Paū*, XII, 37–45). Отсюда начинается хвала св. Доминику, полная такого множества подсказок, что непонимание ее смысла непростительно. Хвала св. Франциску превозносила его любовь к бедности; хвала св. Доминику превозносит *его дух веры*. Для нас вопрос не в том, как именно современный доминиканский историк представляет себе «доктринальное призвание» своего ордена; для понимания Данте нам важно знать, как сам Данте представлял себе доминиканский идеал. А для него св. Доминик был прежде всего пылким возлюбленным христианской Веры: «*l'amoroso drudo della Fede cristiana*» (*Paū*, XII, 55–56). С самого рождения душа этого святого воителя, чуткая к своим, непреклонная к врагам, была настолько исполнена живой веры, что мать, носившая его во чреве, могла пророчествовать будущее. Подобно тому как св. Франциск взял в супруги Бедность, св. Доминик взял в супруги Веру в ее истоке — крещении. Эта добродетель отдавала ему себя, чтобы его спасти; он же отдавал ей себя, чтобы ее защитить (*Paū*, XII, 61–63). Рожденный для трудов на ниве Господа, младенец был пророчески назван Домиником. В самом деле, первая любовь, которая в нем открылась, была любовью к первым наставлениям Христовым. Часто его, молчаливого и бодрствующего, кормилица находила лежащим на земле, как если бы он говорил: «Я для того пришел» (*Paū*, XII, 73–78). Первое наставление Христово (Мф XIX, 21) есть бедность. Данте явно хочет здесь со всей возможной силой подчеркнуть, что этот воин Веры был также возлюбленным бедности. Таким образом, Данте решительно отстаивает единство идеала обоих орденов, что очевидно для сколько-нибудь внимательного читателя.

Не менее верно и то, что св. Франциск и св. Доминик служили этому идеалу каждый по-своему: Франциск — любовью, Доми-

ник — мудростью. Данте выразил это в песни XI, в словах, по праву ставших знаменитыми:

L' un fu tutto serafico in ardore;  
L' altro per sapienza in terra fue  
Di cherubica luce uno splendore

[Один пытал пыланьем серафима,  
В другом казалась мудрость так светла,  
Что он блистал сияньем херувима]

(*Рай*, XI, 37–39).

Но этот свет мудрости, которым сиял св. Доминик, был, как мы уже знаем, светом Веры. Следовательно, чтобы выполнить миссию, возложенную на него Данте и к тому же дивно ему соответствующую<sup>1</sup>, Бонавентура должен оказать доминиканцам ту же услугу, какую только что оказал францисканцам Фома Аквинский: напомнить им о соблюдении их собственного идеала. Сыны св. Доминика исполнены ревностного стремления к Мудрости, подобно их отцу? Они правы! Но «не ради благ, манящих продолжать / нелегкий путь» каноника Генриха Сузо<sup>2</sup>, а ради любви к манне небесной Доминик в малое время сделался великим учителем (*Рай*, XII, 82–85). Стало быть, хвала св. Доминику сплетает воедино две темы — безразличие к земным благам и Мудрость, причем обе берут начало в одном источнике — вере: «*Poi con dottrina e con volere insieme, con l'officcio apostolica si mosse*» [«Потом, познания вместе с волей двинув, / Он выступил апостольским вождем»] (*Рай*, XII, 97–98). Во имя этого идеала и св. Бонавентура, в свою очередь, будет критиковать францисканцев, которые, оставив пути св. Франциска, тем самым оставляют и пути св. Доминика. Именно так поступают, к несча-

<sup>1</sup> Об этом см. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1924; ch. II: *La critique de la philosophie naturelle*.

<sup>2</sup> Данте говорит: «Non... diretto ad Ostense ed a Taddeo» [«не... путь Остийца и Фаддея»] (*Рай*, XII, 83). *Остиец* — это каноник Генрих Сузо. Что касается *Фаддея*, в нем комментаторы видят либо юрисконсульта из Болоньи, либо врача из Флоренции (см. *La Divina Commedia*, комментарий Скартаццини, *loc. cit.*). Как бы то ни было, эти два имени символизируют стремление к мирским наукам ради земных благ.

стью, спиритуалы и последователи Матфея из Акваспарты: первые ограничивают Правило, вторые теряют его из вида. Что касается меня, добавляет оратор, «Я — душа Бонавентуры из Баньореджо, который в великих трудах всегда ставил земные заботы на второе место» (*Рай*, XII, 127–129; в стихотворном переводе М. Лозинского: «Я жизнь Бонавентуры, минорита /из Баньореджо; мне мой труд был свят, / И всё, что слева, было мной забыто»). И далее он представляет окружающих его Учителей, причем в этом сонме Иоахим Флорский занимает место, аналогичное месту Сигера Брабанского среди спутников Фомы Аквинского.

Если взять песни XI и XII *Рая* в том виде, в каком они предстают перед нами, они своей симметричной структурой образуют единый блок и подлежат единому толкованию. Данте написал их для того, чтобы отстоять не первенство духовного, что было бы банальностью, а первенство *исключительно духовного призвания нищенствующих орденов, которым Данте поручает напоминать Церкви об исключительно духовном характере ее миссии*. Этот второй тезис не только не банален, но и связывается в сознании Данте с его самыми глубокими интересами и самой живой страстью. Общим смыслом, который он вкладывает в только что проанализированные тексты, объясняется их содержание. В самом деле, оба великих ордена должны полностью воздерживаться от погони за земными целями: этого требует их общий идеал. Но при этом тип апостольства, вверенный Данте каждому из них, создает и особого рода обязанности; вот почему Данте властью св. Франциска позволяет себе устами доминиканца напомнить *прежде всего* о бедности в стремлении к небесным благам, а властью св. Доминика — напомнить устами францисканца *прежде всего* о духе Мудрости в стремлении к истине, которую являет Вера.

Будучи восстановлены в том, что представляется их подлинным смыслом, тексты Данте совсем иначе, нежели это имеет место у о. Мандонне, ставят проблему Сигера Брабанского. О. Мандонне заботит доказательство того, что, поместив Сигера в Рай, Данте вовсе не замышлял «сатиру против доминиканцев или нечто ей подобное»<sup>1</sup>. В подтверждение этого пункта о. Мандонне постарался

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 300. Здесь выдвигаются аргументы против первого тезиса Гастона Парижского.

показать, что Данте не мог чинить препятствий ордену, к которому в действительности питал «глубокую симпатию». Мог ли он оказать ему бóльшую честь, нежели отождествить голос св. Фомы с голосом Беатриче? Правда, Данте, казалось бы, обвиняет орден в пренебрежении Мудростью откровения ради культивирования мирских наук, но в этом он противоречит сам себе, и эта небольшая несообразность нисколько не умаляет его восхищения доминиканцами. Стало быть, он вовсе не потому заставляет Фому Аквинского проносить хвалу Сигеру Бранбантскому, что испытывает к нему антипатию, что и требовалось доказать.

Это можно было бы продемонстрировать и ценой меньших издержек, ибо, разумеется, Данте взял на себя подобную ответственность не из столь низких побуждений. Но главный дефект аргументации о Мандонне заключается не в этом. Скорее он заключается том неявном предположении, что Данте не мог испытывать по отношению к доминиканцам иного чувства, кроме желания выставить их в сатирическом свете. Но весь проанализированный текст явно свидетельствует о том, что Данте адресовал им упрек столь же тяжкий, сколь и определенный: упрек в измене духовному порядку из стремления к земным благам, и прежде всего — в измене Мудрости веры ради юридических штудий<sup>1</sup>. А нам известно, какое употребление канонического права Данте ставил доминиканцам в вину: он не прощал им того, что они канонически оправдывали первенство папы перед императором. Пусть эти монахи занимаются своим делом! Пусть вернутся к доктринам веры, ибо в этом их назначение! Только это их и касается, причем касается только их.

Гипотеза, к которой мы в результате приходим, состоит в том, что во всем этом споре Данте руководствовался заботой о полной

---

<sup>1</sup> Это именно те два главных противника, с которыми Данте имел дело в «Монархии». Если вывести за скобки тех, кого вводит в заблуждение безрассудная ревность о Церкви, остаются: 1) «*quidam alii quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinsit*» [«некоторые другие, в ком упорная алчность угасила свет разума»]; 2) «*tertii, quos Decretalistas vocant, qui theologiae ac philosophicae cuiusque inscii... Imperio derogant*» [«третьи, именуемые декреталистами, которые, не зная никакой теологии и философии... оспаривают значение Империи»] (*De Monarchia*, III, 3). Стало быть, здесь не ведется спора ни о философии, ни о теологии, пусть даже ошибочных.

независимости земного порядка от посягательств порядка духовного. Мы рассмотрели песни X–XIII *Рая* как единый блок, но к нему имеется предисловие, о котором мы не сказали ни слова и которое представляет собой заключение песни IX. Достаточно прочитать его в свете проведенного анализа, чтобы понять его значимость:

Твоя отчизна [Флоренция], стебель окаянный  
Того, кто первый Богом пренебрег  
И завистью наполнил мир пространный,

Растит и множит проклятый цветок,  
Чьей прелестью с дороги овцы сбиты,  
А пастырь волком стал в короткий срок.

С ним слово Божье и отцы забыты,  
И отдан Декреталиям весь пыл,  
Заметный в том, чем их поля покрыты.

Он папе мил и кардиналам мил;  
Их ум не озабочен Назаретом,  
Куда раскинул крылья Гавриил.

Но Ватикан и чтимые всем светом  
Святыни Рима, где кладбище тех,  
Кто пал, Петровым следуя заветам,  
Избудут вскоре любодейный грех»

(*Рай*, IX, 127–142)<sup>1</sup>.

Это напоминание о пророчестве, которым открывается «Божественная комедия» (*Ад*, I, 97–102), приходит как раз вовремя, чтобы уточнить общий смысл трех последующих песен. Именно в этом

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 289–295. К предыдущим работам G. A. Scartazzini, C. Cipolla и Cl. Baerumer, на которые ссылается о. Мандонне, следует добавить последнюю по времени работу B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della Filosofia di Dante*, in: Spianato (Pescia), 1912 (ex. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, апрель и октябрь 1911, февраль и апрель 1912). На сс. 1–9 представлены некоторые другие интерпретации двух приведенных терцин о Сигере Брабантском.

свете мы должны толковать различные проблемы, которые ставят перед нами эти песни, и прежде всего проблемы, связанные с присутствием на небе Учителей царя Соломона и философа Сигера Брабантского.

### III. — Премудрость Соломона

Анализ песен XI и XII *Рая* удостоверяет их единство. Однако мы должны вернуться к этому анализу в том пункте, в котором мы его прервали, ибо он явно остался незавершенным. Мы помним, что в начале песни XI, читая тайные мысли Данте, Фома Аквинский различил в них два вопроса: что означает ограничение, положенное хвале доминиканцам: *se non si vaneggia*; и почему Фома сказал, что никогда не было царя более мудрого, чем Соломон: *non surse il secondo?* У нас уже есть ответ на первый вопрос, но на второй мы все еще ожидаем ответа. Понятно, что не просто так Данте поставил эти две проблемы рядом и связал их между собой. Он был хозяином собственного текста; оставить в нем трудные места, чтобы взять на себя обязанность их разъяснить, означало обеспечить себе при расшифровке этих загадок возможность развить те идеи, которые он носил в сердце. Сам факт, что Данте поставил эти два вопроса одновременно, наводит на мысль, что ответы на них неким тайным образом сопрягались в его душе, и что анализ песни XIII, возможно, позволит нам выявить характер этой связи.

После речи Бонавентуры танец и пение двух небесных гирлянд возобновляются. Эта чисто поэтическая интермедия наполняет тридцать первых стихов песни XIII. Затем Фома Аквинский возобновляет свою речь, прерванную песнью XII и вмешательством Бонавентуры. Возвращаясь к теме разговора, заданной самим Данте, Фома напоминает поэту, что второй из заданных Данте вопросов еще ждет ответа: «Раз один из двух снопов / Смолочен, и зерно лежать осталось, / Я и второй обмолотить готов» (*Рай*, XIII, 34–36). В самом деле, при мысли о полноте премудрости, вложенной Богом в Адама и Марию, Данте удивляется тому, что ранее сказал Фома: «Что равного не ведала второго / Душа, чья благодсть в пятый круг вошла» [то есть Соломон] (*Рай*, XIII, 46–48). На что Фома отвечает,



что все сущее, смертное и бессмертное, есть лишь отблеск Слова, рожденного Отцом и неразрывно связанного с Ним и с Духом Святым объединяющими их узами любви. Совершенство этой Троицы отражается в девяти сонмах ангелов, а оттуда нисходит до низших и тленных субстанций. Материя этих субстанций и напечатленная в ней форма не всегда равны; вот почему материя сияет большим или меньшим блеском в зависимости от совершенства воспринятой формы. Так, например, два дерева одного вида могут приносить плоды разного качества. Это верно также в отношении людей и людского ума: «*E voi nascete con diverso ingegno*» [«И разный ум вам от рожденья дан»] (Рай, III, 72). Если бы этот воск, каковым является материя, был приготовлен совершенным образом, и небесная сила воздействовала на него в наивысшей степени, то оттиск напечатлеваемого в нем чекана был бы виден во всей отчетливости. Но природа никогда не бывает совершенной; она творит подобно художнику, который владеет своим искусством, но действует нетвердой рукой. Если же случится так, что Любовь (Святой Дух) напечатлеет в творении чистую идею (Слово) высшей Силы (Отца), то сотворенное таким образом сущее достигнет полноты совершенства. Так была сотворена земная персть, которой Бог придал все совершенства вылепленного из нее Адама. Так была сотворена Дева, от коей предстояло родиться Иисусу Христу:

И в том ты прав, что естество земное  
Не ведало носителей таких  
И не изведает, как эти двое.

(Рай, XIII, 85–87).

Сколько объяснений по столь малому поводу, скажет кто-нибудь. Это правда. *A priori* нельзя отрицать, что Данте мог написать этот богословский пассаж в пятьдесят стихов для собственного удовольствия. В любой поэзии есть своя игра, и игра Данте присутствует здесь вполне. Но он никогда не забывает своей цели, и здесь он возвращается к ней на наших глазах. Если бы, продолжает Фома, я ничего не добавил к уже сказанному, ты мог бы с полным правом спросить меня: «Так в чем премудрость Соломона несравненна?». Предупреждая этот ожидаемый вопрос, Фома заранее отвечает:

Но чтоб открылось то, что сокровенно,  
 Помысли, кем он был и чем влеком,  
 Он, услыхав: 'Проси!' — молил смиренно.

(*Рай*, XIII, 91–93).

Прервав ненадолго наш анализ, приведем библейскую сцену, упоминаемую в этом последнем стихе: «В ту ночь явился Бог Соломону и сказал ему: проси, что Мне дать тебе. И сказал Соломон Богу: Ты сотворил Давиду, отцу моему, великую милость, и поставил меня царем вместо него. Да исполнится же, Господи Боже, слово Твое к Давиду, отцу моему. Так как Ты воцарил меня над народом многочисленным, как прах земный, то ныне дай мне премудрость и знание, чтобы я умел выходить пред народом сим и входить; ибо кто может управлять сим народом Твоим великим?» (1 Пар 1, 7–10).

Быть может, здесь мы уже начинаем различать цель, к которой нас ведет Данте. Это удобный случай сказать о том, что под цветами скрываются шипы. В тексте Библии Данте призывает нас обратить внимание на слова: «Премудрость... чтобы я умел выходить пред народом сим». Другими словами, он хвалит Соломона не столько за то, что тот попросил мудрости, сколько за то, что, будучи царем, он попросил себе именно царской мудрости. Сам Данте разъясняет это:

Я выразил не темным языком,  
 Что он был царь, о разуме неложном  
 Просивший, чтобы истым быть царем

(*Рай*, XIII, 94–96).

Означает ли это, что в глазах Данте воздержание от философствования — большая заслуга для царя, как и для папы? Судя по тому, что мы читаем далее, именно так. Ведь Соломон просил о мудрости

Не чтобы знать, в числе их непреложном,  
 Всех движителей; можно ль заключить  
 К *nesesse* при *nesesse* и возможном,

И можно ль *primum motum* допустить,  
 Иль треугольник в поле полукружья,  
 Но не прямоугольный, начертить.

Так вот и прежде речь клонил к тому ж я:  
Я в царственную мудрость направлял,  
Сказав про мудрость, острие оружья.

И ты, взглянув ясней на 'восставал',  
Поймешь, что это значит — меж царями;  
Их — множество, а круг хороших мал».

(Рай, XIII, 97–108).

Кажется ясным, как это отмечается в комментарии Скартаццини, что Данте «хвалит здесь Соломона за то, что он попросил ума, дабы хорошо судить свой народ и править им, вместо того чтобы просить долгой жизни, или богатства, или победы над врагами. Данте хвалит его за то, что он не просил умения решать проблемы метафизики, диалектики и геометрии, которые в эпоху Данте составляли рай схоластиков». При всем том остается вопрос: почему Данте посчитал нужным разъяснить нам все это? Ведь, в конце концов, очевидно, что Соломон для него — лишь символ: символ истины, которой он хочет нас научить. И эта истина — не сводится ли она к следующему: как я просил монахов сохранять преданность премудрости веры, так я прошу царей довольствоваться, в качестве мудрости, царским благоразумием, в коем они нуждаются, дабы хорошо управлять своими народами. Коротко говоря, потребовав от монахов предоставить империю императору и заняться теологией, Данте побуждает императора предоставить науку мудрецам и довольствоваться справедливостью. Ибо Соломон уже присутствовал в мышлении Данте, когда в трактате «О Монархии», I, 14 Данте хвалил его молитву к Богу: «*Deus, iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis*» [«Боже! Даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду», Пс 71, 1].

Это вывод уже подсказывает нам определенную интерпретацию присутствия Сигера Брабантского в Раю. В самом деле, не станем забывать, что Сигер присутствует в числе тех, кого Фома Аквинский представляет Данте. В этом малом сонме сам Фома, Дионисий Ареопагит, Исидор Севильский, Боэций, Беда, Петр Ломбардский, Ришар Сен-Викторский и Альберт Великий символизируют Теологию: разумеется, не вовсе чуждую науке, но чистую от любых

мирских целей. Здесь же присутствует и один правовед, Грациан, но это объяснимо: ведь вместо того, чтобы злоупотреблять каноническим правом, прилагая его к мирскому порядку, он утвердил «и тот, и этот суд» (*Рай*, X, 105). Стало быть, автор «Декрета Грациана» символизирует в Рае уважение к гражданскому праву и к каноническому праву, при сохранении различия в их компетенции. Здесь же присутствует и пятый свет — Соломон, которого Данте без колебаний называет прекраснейшим из всех: «*La quinta luce, ch' era tra noi piu bella*» («Тот, пятый, блеск, прекраснее чем каждый / из нас...») (*Рай*, X, 109). Теперь мы знаем, почему это так. За этими учителями, стремящимися лишь к духовной премудрости, за этим правоведом, не применяющим каноническое право к мирским целям, за этим мудрым царем, строго придерживающимся своего царского дела, появляется наконец — последним, но на небе и в том же ряду, что и остальные, — загадочный персонаж: Сигер Брабантский, философ, который стремился следовать исключительно своему философскому делу. Посчитаем ли мы, что Данте поместил его сюда случайно? И можно ли противиться тому предположению, что и он присутствует здесь как символ независимости определенного фрагмента мирского порядка: символ того, что мы называем *философией*? По крайней мере, мы видим, что контекст в целом подводит именно к этой мысли. Но прежде чем принять такое решение проблемы, мы должны удостовериться в том, что никакой другой ответ не соответствует с большей или хотя бы равной точностью имеющимся данным.

#### IV. — Символизм СИГЕРА БРАБАНТСКОГО

То, что Данте поместил Сигера Брабантского в Рай и вложил хвалу Сигеру в уста св. Фомы, — это проблема четвертого неба, или неба Солнца, то есть пристанища тех, кто был мудр мудростью, требуемой для выполнения их функций. Здесь присутствует св. Фома; представив Данте окруживших его блаженных, начиная с Альберта Великого, стоящего от него справа, он доходит до последнего, стоящего слева:

Тот, вслед за кем ко мне вернешься взглядом,  
Был ясный дух, который смерти ждал,  
Отравленный раздумий горьким ядом:

То вечный свет Сигера, что читал  
В Соломенном проулке в оны лета  
И негодным правдам поучал».

(*Рай*, X, 133–138).

Последний стих, «*sillogizò invidiosi veri*», невозможно перевести буквально. Единственное ясное слово из трех, его составляющих, — *veri*: Сигер учил истинам. *Sillogizò* означает, что эти истины были основаны на разуме; следовательно, речь идет о рациональных истинах. *Invidiosi* сохранило здесь один из смыслов латинского *invidiosus*. *Dux invidiosus erat* означает: вождь был непопулярен, он был объектом ненависти. Я выбрал перевод *importunes* [«неугодные»], потому что это слово позволяет передать *invidiosi*, не прибегая к перифразе; его следует понимать в том смысле, что на истины, которым учил Сигер, смотрели косо, и они навлекли на него враждебность со стороны современников. Впрочем, не так уж важно, на каком буквальном переводе мы остановимся, ибо смысл фразы ясен. Скартаццини и Ванделли вполне уловили этот общий смысл в своем комментарии: «*Sillogizò*: аргументировал, доказывал посредством силлогизмов *invidiosi veri*, то есть ненавистные истины, навлекшие на него зависть и ненависть». Эта интерпретация послужит нам основой для обсуждения.

Было бы утомительным приводить уже высказывавшиеся многочисленные объяснения присутствия Сигера на небе. О наиболее старых версиях можно с полным правом сказать, чтобы они принадлежат к начальному периоду исследования творчества Данте. В книге о Мандонне содержится краткое изложение и весьма точная критика многих из них. После о Мандонне необходимость в их повторном критическом рассмотрении отпала, тем более что его книга о Сигере Брабантском заставляет нас поставить проблему совсем иначе. В самом деле, благодаря о Мандонне мы можем теперь составить себе довольно точное представление об этом персонаже. Если согласиться с тем, что введение этого философа в Рай должно

было иметь в сознании Данте некое философское значение, то проблема ставится по-новому с тех пор, как мы получили возможность прочитать некоторые сочинения Сигера Брабантского. Именно из этих сочинений, а не из заключений историков, которые никогда их не читали, надлежит отныне исходить.

Если оставить в стороне текст, недавно опубликованный под именем Сигера, хотя его авторство вызывает сомнения<sup>1</sup>, то из безусловно подлинных сочинений Сигера наибольший интерес для нас

---

<sup>1</sup> См. *Quaestiones in Libros Aristotelis de Anima*, in: F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. I, Louvain, Institute supérieur de Philosophie, 1931, pp. 121–156. Этот трактат, направленный против Аверроэса, решает кардинальную проблему единства интеллекта. Атрибуция этого трактата Сигеру была оспорена Бруно Нарди: B. Nardi, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in: *Giornale critico di Filosofia Italiana*, t. XVII, 1936, pp. 26–35, и t. XVIII, 1937, pp. 160–164. Затем проблема была комплексно рассмотрена в работе: F. Van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, Palais des Académies, 1938. — Было бы преждевременным пытаться пресечь этот спор. Он касается вопроса, который *de facto* и *de iure* должен быть решен сам по себе, независимо ни от каких других соображений. Поэтому я не могу не спрашивать себя, что произойдет с моими собственными выводами в зависимости от того, считать ли истинными выводы Б. Нарди или Ф. Ван Стеенбергена. Если прав Б. Нарди, то Сигер Брабантский остается аверроистом, которого описал о. Мандонне, и проблема Данте-Сигера по-прежнему ставится в терминах, в которых мы ее обсуждали. Если же прав Ф. Ван Стеенберген, то Сигер Брабантский в конце концов отказался от аверроистского тезиса о единстве действующего интеллекта и в своих «Вопросах» к трактату «О душе», подлинность которых как раз и является предметом дискуссии, и принял точку зрения св. Фомы Аквинского (*op. cit.*, pp. 154–160). Очевидно, что в таком случае вся проблема Данте-Сигера должна предстать в новом свете, а выводы нашей собственной работы окажутся под вопросом. Поэтому всего мудрее будет дожидаться окончания этого спора, а пока усвоить себе мудрое замечание Ф. Ван Стеенбергена о выводах истории: они «временны и подвержены изменениям» (*op. cit.*, p. 40). Так что, надеюсь, читатель не будет удивлен тем, что после прочтения последней книги Ф. Ван Стеенбергена о Сигере мы ничего не изменили в нашей интерпретации, где всё обстоит так, словно обсуждаемые «Вопросы» к трактату «О душе» не подлинны. В самом деле, подлинность текстов, на которые опирается наше обсуждение, признается всеми единодушно; Б. Нарди отрицает подлинность вопросов, которые мы не учитываем, а сам Ф. Ван Стеенберген, будучи персонально уверенным в их подлинности, тем не менее, не считает ее абсолютно доказанной. См. ниже, *Пояснение пятое*.

представляют его «Вопросы об умной душе». Достаточно их беглого просмотра, чтобы понять, что Сигер Брабантский принадлежал к группе так называемых «латинских аверроистов» и был, вероятно, одним из самых вдумчивых ее представителей. В этих «Вопросах», отмеченных блестящим философским дарованием, Сигер заявляет, что будет обсуждать стоящие перед ним проблемы исключительно с точки зрения разума. В Сигере нет ничего от экстремиста: он вовсе не рационалист, бунтующий против веры, и не тот, кому доставляет радость констатировать разногласие между собственными разумом и верой. Он не ищет конфликтов, а примиряется с ними. Будучи магистром факультета искусств Парижского университета, он преподавал философию, и ничего больше. Когда выводы, к которым приводила его философия Аристотеля, противоречили учению веры, Сигер ограничивался тем, что утверждал эти выводы как философские, в то же время придерживаясь того, что истинными являются именно учения веры<sup>1</sup>.

Следовательно, Сигер не претендует на то, чтобы найти в философии последнее слово о природе человека или о природе Бога. Он просто хочет выяснить, как именно учил об этом Аристотель<sup>2</sup>, то

---

<sup>1</sup> «*Hoc dicimus sentisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus: sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententia Philosophi, praeferre volentes, sicut et in aliis quibuscumque*» [«Мы говорим, что так думал Философ о соединении умной души с телом; однако охотно отдадим предпочтение, как и в любых других вопросах, мнению святой католической веры, если мнение Философа окажется ему противоположным»]. *Quaest. de Anima Intellectiva*, III, P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, pp. 156–157. — Отметим вдобавок, что Сигер обладал глубоко аналитическим умом, и вопрос о том, чему учил Аристотель, никогда не сливался для него с другим вопросом — о том, чему учил Аверроэс. См. qu. VI, p. 162: «*Dicendum est secundum expositionem Commentatoris et forte intentionem Aristotelis...*» [«Следует сказать, согласно толкованию Комментатора и, возможно, мнению Аристотеля...»].

<sup>2</sup> «*Dicendum, sicut et a principio dictum est, quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuit opinio Philosophi de ea*» [«Наложит сказать, как и было сказано в начале, что наше намерение состоит не в разыскании истины о душе, а в том, чтобы выяснить, каково было мнение Философа о ней»]. *Quaestiones de Anima*, VI, op. cit., t. II, p. 163. (Ср. *Prologus*: «... *quid circa praedicta sentiendum est, secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes...*» — «...как надлежит думать относительно ска-

есть естественный разум, заранее прекрасно понимая, что разум должен часто заблуждаться при обсуждении превосходящих его проблем, и что в случае конфликта между философией и Откровением истинным будет то, что открыл людям сам Бог. Тем не менее, одно дело — личные намерения Сигера, и совсем другое дело — то, чем они неизбежно должны были казаться его противникам. Философы и богословы, чьи рациональные выводы пребывали в согласии с учениями веры, не могли не быть враждебными к его позиции. Для них, не знавших в своем мышлении никаких конфликтов, была непостижима идея, согласно которой выводы разума могут быть одновременно необходимыми и ложными. В «Прологе» к списку тезисов, осужденных в 1277 г. Этьеном Тампье, прямо говорится, что *фактически* преподаватели, представлявшие свои выводы как выводы естественного философского разума, тем самым учили им как истинным. Добавляя, что заключения естественного разума не обязательно истинны, они оказывались между Сциллой и Харибдой, ибо необходимые выводы разума необходимо истинны. Следовательно, с точки зрения противников Сигера, его позиция вынуждала его, хотел он этого или нет, к признанию двух противоположных истин — истины разума и истины веры: *«Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam sed non secundum fidem catholicam, quasi*

---

занного согласно свидетельствам испытанных философов, не по нашему утверждению...»). — «...*Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum diligenter considerandum est, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendere potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicentur multiplicatione corporum humanorum*» [«...Умножается ли умная душа с умножением человеческих тел, это надлежит тщательно рассмотреть с точки зрения философа, и насколько это постижимо для человеческого разума и опыта, доискиваясь не столько истины, сколько мнения философов, ибо мы действуем как философы. Потому что несомненно, что, согласно истине, которая не может лгать, умные души умножаются с умножением человеческих тел»]. Qu. VII, t. II, p. 164. Ср. qu. III, t. II, p. 153–154: *«Quaerimus enim hic solum...»* [«...ибо мы доискиваемся только этого...»]. — Сравним формулировку Сигера: *«secundum veritatem, quae mentiri non potest»* [«согласно истине, которая не может лгать»] и формулировку Данте: *«secondo che la santa Chiesa vuole, che non può dire mensogna»* [«согласно воле Святой Церкви, которая не может лгать»]. *Convivio*, II, 4.



*sint duae contrariae veritates*» [«ибо они называют их истинными согласно философии, но не согласно вере, как если бы это были две противоположные истины»]<sup>1</sup>.

Таково происхождение доктрины «двойственной истины», которую общее мнение приписывает аверроистам, но которой они не учили: она была навязана им противниками<sup>2</sup>. Впрочем, как бы ни обстояло дело в этом пункте, для нас здесь важно то, что общее мнение, безусловно, считало Сигера Брабантского представителем этой доктрины, которой противостоял св. Фома Аквинский. Отсюда — проблема: как и почему Данте заставил св. Фому отозвать в этом существенно важном вопросе свое собственное учение и прославить Сигера Брабантского? Понятно, что эта проблема привлекла внимание дантоведов, ибо от ее решения зависит глубокий смысл творения Данте.

Приступая в свою очередь к этому вопросу, о. Мандонне был заранее убежден в двух пунктах, которые воспринимались им как исходные данные проблемы. С одной стороны, он сам первый показал, что «Сигер исповедовал чистый философский аверроизм»; с другой стороны, он считал несомненным, что «Данте явно осудил аверроизм», вплоть до того, что «вся философия Данте есть прямая противоположность философии Аверроэса»<sup>3</sup>. Если называть «чистым аверроизмом», что вполне законно, учение латинских аверроистов (не самого Аверроэса), то первый тезис неоспоримо истинен. Второй, напротив, вызывает множество затруднений. Мы рассмотрим их ниже. Пока просто отметим, что, признавая эти два тезиса, о. Мандонне принял на себя обязательство объяснить: каким об-

<sup>1</sup> *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 543. Ср. св. Фома Аквинский, *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*, заключение ко всему трактату, после слов: «*Est etiam maiori admiratione...*», in: *Opuscula omnia*, éd. P. Mandonnet, t. I, pp. 68–69.

<sup>2</sup> Этот вывод был одновременно сформулирован В. Nardi, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d' Abano*, ex. *Nuova Rivista Storica*, V, 203, Milano, Albrighti Segati, 1921, pp. 34–35, и мною: Е. Gilson, *La doctrine de la double vérité*, in: Е. Gilson, *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 51–75. Ср. F. Sassen, *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, in: *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, t. XXXIII (1931), pp. 170–179. Что касается личной позиции Сигера, см. его тонко нюансированные размышления, *op. cit.*, p. 173–175.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 301–302.

разом поэт, будучи томистом и противником аверроизма, мог заставить св. Фому прославить такого аверроиста, каким был Сигер Брабантский? На вопрос, поставленный таким образом, существует лишь один удовлетворительный ответ: «Судя по всему, Данте не знал учений Сигера Брабантского»<sup>1</sup>.

Вообще говоря, в этом нет ничего невозможного. Можно так считать, как можно считать, напротив, что Данте знал Сигера достаточно близко, чтобы быть его учеником<sup>2</sup>. Возможно, подроб-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, t. I, p. 301.

<sup>2</sup> Эта гипотеза, высказанная Э. Ренапом (E. Renan, *Averroès et l' Averroïsme. Essai historique*, 9e éd., Paris, Calmann-Lévy, 1935, p. 272), была подхвачена в иной форме Соломоном Райнахом: S. Reinach, *L' enigma de Siger*, in: *Revue historique*, t. CLI (1926). Эта статья воспроизводит доклад, прочитанный 4 сентября 1925 г. в Академии надписей и литературы. Главный вывод автора состоит в том, что Данте лично познакомился с Сигером в Италии: около 1282 г. Сигер «встретил этого прекрасного вдумчивого молодого человека, принадлежавшего к весьма состоятельной в то время флорентийской семье, и давал ему уроки, зарабатывая этим себе на жизнь. Именно он приобщил Данте к чтению Альберта и Фомы, их общего учителя Аристотеля, великого комментатора Аверроэса», и т. д. Даже если согласиться с С. Райнахом в том, что этот «романный сюжет» правдоподобен, это, тем не менее, лишь романский сюжет, а история не может быть перечнем чисто возможных прошлых. — Напротив, С. Райнах вполне справедливо подметил некоторые факты, на которые важно обратить внимание. Вот главные из них, несколько иначе сформулированные и дополненные: 1) Сигер Брабантский считал Альберта Великого и Фому Аквинского не только теологами, но и крупнейшими философами своего времени: «*Dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas...*» [«Говорят самые выдающиеся мужи в философии, Альберт и Фома...»], *De anima intellectiva*, III, in: P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, p. 152; 2) с точки зрения августинианских теологов, сам св. Фома был подвержен влиянию Аверроэса; в осуждении 1277 г. «два десятка тезисов... более или менее прямо затрагивают учение Фомы Аквинского» (P. Mandonnet, *op. cit.*, t. I, p. 231); 3) существует совершенное согласие между Сигером и св. Фомой в признании того, что Философом по преимуществу является Аристотель. Если они не всегда соглашались друг с другом в его интерпретации, они очень часто пребывают во взаимном согласии против общих противников; 4) хотя св. Фома не допускает, что философия способна доказать выводы, противоречащие вере, он решительно настаивает на том, что философия и теология отличны друг от друга по виду. — Не желая извлечь из этих фактов больше того, что в них содержится, мы должны, тем не менее, признать, что с определенной точки зрения св. Фома и Сигер не выглядят раз-

ности учения Сигера о душе были известны Данте не так хорошо, как они известны о Мандонне, а нам — благодаря ему. Можно даже согласиться с тем, что нельзя установить, насколько хорошо Данте знал эти учения. Но даже если согласиться со всем этим, что еще не доказывает, что Данте совсем ничего не знал об учении Сигера, проблема остается. Понять, что Данте *мог* поместить Сигера в Рай, не означает понять, *почему* он его туда поместил. Если Данте, помещая Сигера в Рай, совершил оплошность, спрашивается: почему он ее совершил? Вот в чем вопрос.

Можно предположить, например, что эта оплошность чисто случайна. Правда, Данте обычно не называет имен собственных, не имея на то некоторых оснований; но случай Сигера мог быть исключением. Однако поверить, что Данте совершил эту ошибку случайно, мешает то, что он совершил ее дважды, и при столь похожих обстоятельствах, что невозможно не усмотреть в этом признака преднамеренности. Впрочем, это известный факт: в песни XII *Рая* (стихи 139–141) Бонавентура так же, как Фома Аквинский, представляет, в свою очередь, окружающих его Учителей. Среди них находится «*il calavrese abate Gioacchino, / di spirito profetico dotato*» [...вещий Иоахим, / который был в Калабрии аббатом]. Это явный выпад против Фомы Аквинского, недвусмысленно отказывавшего Иоахиму Флорскому в пророческом даре<sup>1</sup>; но еще больший выпад против Бонавентуры, который считал Иоахима справедливо осужденным невеждой и которого Анджело Кларено обвинял в том, что он предал суду и приговорил к тюремному заключению Иоанна Пармского, своего предшественника на посту генерального министра ордена, за то, что тот исповедовал учение Иоахима<sup>2</sup>. Допустить, что Данте совершил две ошибки такого масштаба, причем

---

деленными тем радикальным противоречием, которое наша более щепетильная историческая наука констатирует между ними. Такой противник, как Джон Пеккам, был бы восхищен, видя их столь связанными между собой (см. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 258); по противоположным мотивам такой противник теологизма, как Данте, мог считать их сближение естественным.

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *In IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 3.

<sup>2</sup> E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1924, pp. 25–26.

одинаковых по своей природе, означало бы слишком мало доверять его суждению.

К тому же достаточно немного вчитаться в тексты, чтобы убедиться в том, что Данте в обоих случаях очень хорошо знал, о ком он говорит. Представить Иоахима как пророка означало придать ему именно то качество, которое отвергали за ним брат Бонаventura и брат Фома, видевшие в нем лишь лжепророка. Что касается Сигера, обилие подробностей, с которыми Данте его описывает, убеждает в том, что он не заблуждался насчет своего персонажа. Если он не знал о нем всего, то, по меньшей мере, знал, почему поместил его в Рай. То, что Данте нам говорит о Сигере, можно суммировать следующим образом: это был преподаватель философии факультета искусств Парижского университета, пострадавший за то, что учил некоторым истинам, и с тех пор ждавший смерти, которая все медлила. Оставим в стороне проблему смерти Сигера Бранбургского, которая не затрагивает нас непосредственно<sup>1</sup>; все прочее поддается исторической верификации. Сигер преподавал философию в Париже; мы до сих пор имеем возможность прочитать многие из его трудов; он был одним из философов, против которых были направлены осуждения 1270 и 1277 гг.; ему было назначено предстать перед трибуналом инквизитора Франции, Симона де Валя, 23 октября 1277 г.<sup>2</sup>; и хотя к этому времени он, вероятно, уже обратился в бегство, одного этого назначения достаточно, чтобы оправдать определение «*invidiosi*» [«неугодные»], которое употребил Данте, говоря об истинах, *veri*, коим учил Сигер. Каковы бы ни были последующая жизнь и конец этого магистра, факт состоит в том, что его университетскую карьеру сломало осуждение 1277 г. Следовательно, сви-

<sup>1</sup> Об истории последних лет жизни Сигера, которые по-разному реконструируются различными историками, см. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 262–286. — S. Reinach, *L'énigme de Siger*, in: *Revue historique*, t. 151 (1926), извлечение, pp. 9–14. — Если бы специалисты пришли к выводу, что именно Данте был автором поэмы *Il Fiore*, то фрагмент, повествующий о смерти Сигера, обладал бы для нас капитальной значимостью (*Il Fiore*, XCII; in: Dante, *Tutte le opere...*, ed. cit., p. 200). Но авторство поэмы остается сомнительным, и мы не обращаемся к этому тексту.

<sup>2</sup> Цитированный текст воспроизводится в работе: P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 255, note 1.

детельство Данте о Сигере исторически корректно. Но признание тезиса о. Мандонне предполагает, что Данте, зная, что Сигер был философом и что этот философ был осужден за некоторые из своих философских мнений, осмелился провозгласить эти осужденные мнения истинными, даже не зная, в чем они состояли<sup>1</sup>.

Такое предположение маловероятно. Тем не менее, историческая строгость о. Мандонне привела его к еще более невероятной позиции. Текст Данте настолько очевидно проводит ту мысль, что Сигер царит на небе в качестве философа, что даже о. Мандонне не мог этого не заметить. А коль скоро он это заметил, его безупречная добросовестность и талант заставили его признать это, причем признать с полной ясностью. Но так как о. Мандонне придерживался того мнения, что Данте не знал учения Сигера, он пришел к мысли, что Данте поместил Сигера на небо, *потому что* Сигер был философом, *хотя* Данте не знал, в чем конкретно заключалась его философия<sup>2</sup>.

Этот тезис не только неправдоподобен, он еще и противоречив. Ведь если Данте выбрал Сигера как представителя философии, он сделал это, как превосходно показывает сам о. Мандонне, именно тому, что хотел поставить рядом с Фомой воплощение ученой философии, «представителя современной мирской науки — ари-

---

<sup>1</sup> Это возражение уже высказывалось против о. Мандонне со стороны Бруно Нарди, причем исчерпывающим образом: B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in: *Riv. di Filosofia neo-scolastica*, февраль-апрель 1912; оттиск, p. 65–66.

<sup>2</sup> E. Gebhardt, напротив, предложил удачное объяснение, но отбросил его как неправдоподобное: «Объяснение, согласно которому Сигер в качестве философа мог думать иначе, нежели в качестве христианина, будучи абсурдным прежде всего с точки зрения средневекового сознания, еще более сгустило бы это облако неясностей» (*L'Italie mystique*, Hachette, Paris, 5<sup>e</sup> éd., 1906, p. 328). Следовательно, «остается лишь одно решение проблемы: искупление учителя, его великое несчастье, о коем свидетельствует поэма *Il Fiore*, где Сигер умирает в стенах злосчастного Орвьето; быть может, даже пытки или насилие, сократившие его жизнь» (*op. Cit.*, p. 328). — Вопрос о смерти Сигера, связанный с интерпретацией текста *Il Fiore*, дополненного сегодня другими источниками, не относится к нашей проблеме. Об этом см. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 263–264 и 280–286. — S. Reinach, *L'enigme de Siger*, in: *Revue historique*, t. 151 (1926), ex., pp. 11–13.

стотелизма. Вот почему Данте отводит Сигеру место по левую руку от Фомы Аквинского, тогда как Альберт Кёльнский, учитель и наставник Фомы, находится от него по правую руку. В действительности Сигер здесь как бы замещает Аристотеля, которому не было доступа в Рай. То, что Данте хотел поставить рядом со св. Фомой представителя мирской науки, настолько очевидно, что он позаботился о подробной характеристике Сигера, дабы никому не пришло в голову, что тот был теологом»<sup>1</sup>.

Следовательно, Данте, по меньшей мере, знал о Сигере то, что тот был одним из очень редких современных ему магистров, способных символизировать чистую философию, то есть аристотелизм, чуждый любой богословской озабоченности. Другими словами, тезис о Мандонне, уступающего в этом пункте очевидности текстов, требует, чтобы Сигер символизировал философскую позицию, которую не мог символизировать богословствующий философ Фома Аквинский. Но такое разделение теологии и философии, которое символизирует здесь Сигер Брабантский, лежит в самой основе заблуждений, за которые этот философ был осужден в 1277 г. Следовательно, нельзя сказать вместе с о. Мандонне, что Данте пожелал прославить в лице Сигера мирскую философию в ее отличии от теологии, имплицитно не подразумевая при этом, что Данте был осведомлен о философско-богословском сепаратизме Сигера. Тогда вывод напрашивается сам собой. В любом случае то, чего Данте, может быть, и не знал о философии Сигера, не могло бы объяснить, почему он поместил его в Рай: основанием для такого выбора послужило не то, чего Данте не знал, а то, что он знал. Но нам вполне справедливо говорят, что, по замыслу Данте, Сигер должен был представлять философию без теологии. Следовательно, Данте должен был, по крайней мере, знать, что этот магистр придерживался строгого различения между философским и богословским порядками. Высказывания Сигера на этот счет были истинными, *veri*; именно за них он и пострадал: они были *invidiosi* [неугодными]<sup>2</sup>. Но

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 307.

<sup>2</sup> Здесь уместно отметить, что, вопреки мнению Ф. Ван Стеенбергена (*Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 182), гипотеза, согласно которой Сигер Бра-

Данте, по меньшей мере, считал Сигера достойным славы за то, что тот придерживался этого радикального различия между двумя порядками, и поместил его в Рай именно потому, что так считал.

Решения, наиболее очевидные для мыслящего их разума, утрачивают силу, как только их сформулируешь. Может быть, и это решение, в свою очередь, окажется ложным и будет добавлено к и так уже длинному списку ложных решений этой проблемы. Но у него, по крайней мере, есть три достоинства: 1) оно устанавливает позитивное основание для прославления Сигера со стороны Данте; 2) оно отождествляет это основание с символической функцией Сигера в Раю Данте; 3) оно определяет эту функцию через то, что сам Данте говорит о ней. Видимо, трудно добиться от самого Данте более внятного ответа на вопрос, который ставит перед нами его творение, и это, как мне кажется, гарантирует его правильность.

---

бантский в конце концов обратился в томизм, не могла бы с легкостью объяснить хвалу, возносимую Сигеру св. Фомой. Если новые «Вопросы» к «De anima», которые ему приписывают, подлинны, то проблема Данте-Сигера лишь встает в новой форме. Ее основные данные таковы: 1) изначально будучи аверроистом, Сигер Брабантский в конце концов оставил это учение и между 1275 и 1277 гг. присоединился к общей позиции св. Фомы, сделавшись его «почитателем и даже последователем» (*op. cit.*, pp. 78–79, 183); 2) отказавшись от аверроизма между 1275 и 1277 гг. Сигер был, тем не менее, осужден за аверроизм в 1277 г.; 3) получив приказ явиться к Симону де Валу, инквизитору Франции, 23 ноября 1277 г., Сигер пускается в бега, вместо того чтобы предстать перед инквизитором и предъявить свои подлинные «*Quaestiones*», с очевидностью свидетельствующие об отказе от доктрины Аверроэса; 4) осужденный в 1277 г. за аверроизм, от которого он уже отрекся, Сигер Брабантский, однако, с этой даты перестает что-либо писать (*op. cit.*, p. 79). Он умолкает именно в тот момент, когда переходит на ортодоксальные позиции и может свободно говорить все, что захочет; 5) осужденный в 1277 г. за учения, которые он сам в это время считал ложными, Сигер прославляется в Рае Данте как человек, некогда пострадавший за учения, которые сам св. Фома провозглашает истинными (*invidiosi veri*). Таким образом, получается, что в то время как исторический Сигер вовсе не обращался в томизм, св. Фома в поэме Данте обращается в аверроизм, от которого он сам некогда отвратил Сигера Брабантского. Я не говорю, что в такой постановке проблема неразрешима; я лишь говорю, что сторонникам обращения Сигера в томизм еще придется столкнуться с некоторыми трудностями. Их нужно преодолеть, прежде чем удастся разрешить эту проблему, несколько поспешно объявленную ими уже решенной.

Тогда можно задаться вопросом: почему же до сих пор никто этого не увидел? Вопрос некорректен, потому что в действительности о Мандонне это увидел. Поэтому скорее следует спросить: почему, увидев это, он этого не принял? Причина, вероятно, кроется в подчас упрощенном понимании символизма Данте. «Божественная комедия» полна воплощенных смыслов не менее «Романа о розе», но в ней они выражены по-другому. Вместо того, чтобы использовать метод холодных аллегорий и представить нам персонафицированные абстракции, такие, как Алчность, Справедливость, Вера, Богословие, Философия, Данте представляет нам символы, то есть репрезентативные персонажи: Беатриче, Фому Аквинского, Сигера Брабантского, Бернарда Клервоского. То была замечательная художественная находка, по-настоящему гениальная: населить поэму целым сонмом живых людей — носителей духовных значений, таких же конкретных и живых, как они сами. Удивительная поэтическая удача, каковой является «Божественная комедия», вполне оправдывает эту технику, и если она порой и вводила в заблуждение интерпретаторов Данте, он сам за это ответственности не несет: ведь он писал свое творение не для будущих историков итальянской литературы, а для удовольствия и наставления своих читателей.

Двойственность природы персонажей «Божественной комедии» почти неизбежно порождает оптическую иллюзию, которой следует остерегаться всем интерпретаторам. Каждый из этих персонажей есть некая историческая реальность, призванная выполнить определенную репрезентативную функцию. Следовательно, делая свой выбор, Данте должен был принимать во внимание прежде всего то, чем эти персонажи были в истории. Он не мог символически обозначить что угодно посредством чего угодно, и нетрудно понять, почему язычник Аристотель представляет философию в Лимбе, а христианин Сигер — в Раю, или почему Фома символизирует умозрительную теологию, а Бернард Клервоский — мистику единения. В самом деле, решения Данте почти всегда исторически оправданы; если же они не оправданы историей, они оправданы легендой, и я не припомню ни одного случая, когда присутствие персонажа не объяснялось бы конкретным замыслом. Однако есть и другой аспект



проблемы, в равной мере требующий нашего внимания: *любой персонаж «Божественной комедии» сохраняет от своей исторической реальности лишь то, чего требует его репрезентативная функция, назначенная ему Данте.* Следовательно, чтобы правильно понять эту поэму, нужно помнить, что Вергилий, Фома Аквинский, Бонавентура, Бернард Клервоский живут в ней собственной жизнью, которая оправдывает их присутствие в поэтическом мире Данте, и никакой другой. Разумеется, эти персонажи остаются тесно связанными с исторической реальностью, имя которой они носят, но они удерживают от этой реальности лишь то, что они сами обозначают. Отсюда — второе правило интерпретации, которое хорошо бы запомнить: *историческая реальность персонажей Данте имеет право влиять на их интерпретацию лишь в той мере, в какой она необходима для их репрезентативной функции, которую им назначил сам Данте и ради которой он их выбрал.*

Когда об этом задумываешься, становится очевидной необходимость этого правила для самого Данте. Если бы он поступал иначе, его труд не был бы возможен. Он заставляет св. Фому или св. Бонавентуру произносить хвалу не героям духа, спонтанно выбранным для прославления исторических Фомы или Бонавентуры, а тем, кого должны были прославить сами Фома или Бонавентура «Божественной комедии» в соответствии с той конкретной функцией, которую возложил на них Данте. Именно это позволяет поэту бестрепетно выполнить свою роль судьи и во имя божественного правосудия восстановить на небе тот порядок ценностей, который на земле извратили страсти или невежество людей. Его глашатаи не имеют иной функции, кроме как донести до нас слово самого Данте, и это настолько верно, что Данте не упускает случая преподать им урок. Как скажет другой поэт, Фому и Бонавентуру в Раю в конце концов переменяла вечность. Это уже не те люди, какими они были некогда, это их чистая поэтическая функция, которая отныне будет диктовать им их речи.

К этим проблемам не удастся подступиться иначе, не впадая в многочисленные и грубые неправдоподобности. Бонавентура прославляет на небе, как вдохновенного пророка Божьего, того самого Иоахима, против которого он столь ожесточенно боролся на земле.

Если подходить к проблеме исключительно со стороны реальных исторических персонажей, придется признать, что либо Данте не имел никакого представления о расстановке сил внутри францисканского ордена, либо, имея об этом представление, он решил дать отпор земному Бонавентуре и заставить его публично отозвать свое мнение устами небесного двойника. Но Данте был превосходно осведомлен о внутреннем положении дел в ордене; он точно определяет позицию, которую занимал в нем св. Бонавентура, когда заставляет его требовать возврата к подлинному правилу св. Франциска, равно далекому и от ригоризма Убертина Казальского, и от попустительства Матфея из Акваспарты (*Рай*, XII, 124–126). О том, что францисканские сторонники Иоахима в значительной мере рекрутировались из спиритуалов Убертина Казальского, было известно в XIV в. любому клирику. Утверждать, что Данте не знал об этом и написал все то, о чем идет речь, в неведении истинного положения дел, означало бы делать из *Theologus Dante* невежду и безнадёжного путаника. С другой стороны, Данте не только оказал брату Бонавентуре весьма высокую честь, выбрав его глашатаем эмоционального богословия францисканцев; он очень точно воздал ему также его собственную честь, на которую этот богослов имел право. Я готов признать, что Данте не смог отказать себе в том, чтобы преподать Бонавентуре маленький урок, но у него вовсе не было намерения аннулировать тем самым высокую честь, которую он в этот самый момент воздавал Иоахиму Флорскому.

К тем же затруднениям мы приходим, если предположить, что, напротив, Данте хотел устами Бонавентуры узаконить учение Иоахима в целом. Тот и другой могут совместно обитать в дантовском Раю и играть в нем свои роли только потому, что, вступив в Рай, они оставили у его врат всё противопоставлявшее их на земле. Это не извращенный взгляд на небеса, но это взгляд недостаточный. Даже для того, чтобы вступить в дантовский Рай, требуются позитивные основания. Иоахим и Бонавентура могут вместе пребывать в нем лишь потому, что выполняют в нем не только совместимые, но и сходные функции. Но отличительная черта дантовского Бонавентуры («*che ne' grandi office sempre pospuosi la sinistra cura*» — «Мне мой труд был свят, / и всё, что слева, было мной забыто», *Рай*, XII, 128–

129) состоит в том, что, будучи одним из самых высоких иерархов Церкви, он отстаивает первенство духовного. Если поставить рядом с ним другого борца-экстремиста за то же дело, кого выбрать? Францисканского «спиритуала», каким был Убертин Казальский? Нет. Ведь Убертин был францисканцем, и, стало быть, его наставником был св. Франциск, а страстная приверженность Данте верности делала ему ненавистной позицию францисканца, позволившего себе нарушать устав, согласно которому он принес свои обеты. Не имеет значения, в каком направлении совершается нарушение: «*Uno la fugge ed altro la coarta*» [«...где твердят открыто, / что слишком слаб устав иль слишком строг», *Рай*, XII, 125–126], то есть в обоих случаях вершится произвол. Со своей стороны, Иоахим Флорский не просто превозносил чистоту духовного: он был ее пророком. Таким образом, в представлении Данте Иоахим мог символизировать ту же тенденцию, что и Бонавентура, но он символизировал ее иначе и таким способом, который был особенно важен для Данте. Автор «Вечного Евангелия», всегда ставивший духовное созерцание выше действия, возвещал наступление третьего эона человечества — эона любви и свободы, когда иерархическая структура видимой Церкви будет поглощена Церковью духовной. Эта всецелая «детемпорализация» Церкви полностью отвечала политическим пристрастиям Данте. Именно ее и символизирует Иоахим на небе: ее, и ничего, кроме нее. Так что не нужно удивляться тому, что мы обнаруживаем здесь Иоахима, последнего в ряду тех, кого называет брат Бонавентура, как Сигер был последним среди названных Фомой Аквинским. Это правда, что исторический Бонавентура решительно отказался произнести хвалу Иоахиму; тем не менее, он перевел его пророчества в ортодоксальный план, а это — верный знак их тайного родства; к тому же здесь говорит Бонавентура самого Данте. Кардинал и князь Церкви, этот Бонавентура и на небе продолжает свидетельствовать о первенстве духовного; следовательно, что бы он ни думал об этом на земле, его долг — вечно свидетельствовать в защиту Иоахима, пророка нового эона, когда всецелая спиритуализация Церкви станет свершившимся фактом.

Случай Сигера и случай Иоахима связаны между собой. Рассматривать Фома и Сигера в полноте их конкретной исторической

реальности означало бы впутываться в серию невозможностей. Сигер был аверроистом, а Фома сражался с аверроизмом, как и Бонавентура сражался с иоахимизмом. Сигер признавал, что разум не всегда согласуется с верой; Фома это отрицал. Сигер признавал, что философия склоняется к единству возможностного интеллекта, Фома отбрасывал этот тезис. Та идея, что исторический св. Фома мог прославлять исторического Сигера, не имеет никакого подпадающего определению смысла, если только не видеть в ней оплошность Данте, саму по себе необъяснимую, или не допустить, что, прославляя интеллектуалистскую теологию томистского типа, Данте своей хвалой Сигеру хотел подчеркнуть, что эта превозносимая им теология потерпела полный провал. Иначе обстоит дело, если редуцировать Фому и Сигера к их чисто поэтической функции. Прежде всего, представить св. Фому символом интеллектуалистской теологии доминиканцев означало сделать безупречный выбор. Далее, между ним и Сигером имеется то же глубокое родство, что и между Бонавентурой и Иоахимом: оба отличают философию от теологии, оба — интеллектуалисты, оба — почитатели и комментаторы Аристотеля; и хотя св. Фома нападал на аверроизм, он достаточно почерпнул из трудов Аверроэса, чтобы его попытались подвести под то же самое осуждение 1277 г., которое обрушилось на Сигера Брабантского. Будучи значительными, эти исторические сближения даже не обязательно должны были присутствовать в своей совокупности. Чтобы заставить Фому Аквинского прославить Сигера, Данте было необходимо и достаточно одного: то, что в «Божественной комедии» символизирует Фома Аквинский, могло бы стать подтверждением того, что в ней символизирует Сигер Брабантский. Именно так и обстоит дело. Теология томистского типа не только совместима с философией, принимающей свои начала исключительно от естественного разума: она ее требует; а так как Данте требует того же по личным причинам, которые мы изложили выше, он, несомненно, вполне сознавал, что делал, когда влагал в уста Фомы Аквинского хвалу чистому философу Сигеру Брабантскому.

Следовательно, о. Мандонне буквально коснулся истины во всей ее полноте, когда писал по этому поводу: «Даже если Данте

знал Сигера Брабантского лучше, чем мы предположили, в соответствии с данными, которые выглядят весьма убедительно, мы склонны думать, что это не заставило его отказаться от того, чтобы в лице Сигера персонифицировать философию<sup>1</sup>. Чтобы уловить эту истину в момент, когда она предстает перед нами, достаточно вполне довериться очевидному свидетельству текста. Если без всяких оговорок просто признать вслед за о. Мандонне, что Данте доверил такую роль Сигеру, несмотря на то, что этот магистр был «предан изначально ложным философским учениям», то либо становится непонятным, почему Данте хвалит Сигера за то, что тот учил *veri*, истинам; либо мы приходим к гипотезе, что Данте не знал, чему же, собственно, учил Сигер. В любом случае мы впадаем в неразрешимое противоречие. Стало быть, чтобы учесть все данные проблемы, недостаточно признать, что Данте мог поместить Сигера в Рай, невзирая на его учения; нужно идти дальше и сказать, что Данте поместил его в Рай *потому, что Сигер учил некоторым истинам, дорогим для Данте*. Нам скажут, что это было сделано несколько дерзко, но ведь уготовил же Данте привилегированное место в Аду для папы Бонифация VIII. И это была не просто столь же большая дерзость: это была *та же самая* дерзость. Бонифаций VIII должен пребывать в *дантовском Аде* по той же причине, по какой Сигер должен пребывать в *дантовском Рае*, ибо заблуждение, отправившее первого в ад, было противоположностью истины, которую второй с полным правом представляет в раю. Это заблуждение состоит в том, что духовное имеет власть над земным; эта истина состоит в том, что теология, будучи духовной мудростью веры, отнюдь не властвует над земным порядком посредством философии. Стало быть, из числа

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, t. I, p. 307. — Эти строки безупречны, но их нужно было придерживаться. А о. Мандонне принимается следом доказывать, что, по сути дела, тот способ, каким Сигер примирял веру и разум, не был «абсолютным препятствием к вхождению Сигера Брабантского в Рай». Но в действительности вопрос не в этом, ибо, во-первых, мы не знаем, пребывает ли Сигер Брабантский в раю или нет: мы знаем только, что он пребывает в *Рае* Данте; а во-вторых, не достаточно констатировать, что это учение не препятствовало Данте поместить Сигера в рай: нужно еще выяснить, не из-за этого ли учения Данте его туда поместил.

истин, которым учил Сигер и за которые его прославляет Данте, нам известны по меньшей мере две следующие: философия есть наука чистого естественного разума; теология, эта мудрость веры, не имеет власти ни над естественной моралью, ни над политикой, основанием которой служит мораль. Сигер Брабантский, этот мученик чистой философии, был в глазах Данте достоин ее представлять.

Конечно, можно возразить, что св. Фома Аквинский не рекомендовал бы тот способ, каким Сигер употребил эту философскую независимость<sup>1</sup>. Это верно. Анализируя «Пир», мы видели, что способ, каким сам Данте использует свою независимость как

<sup>1</sup> Уместно заметить, что, напротив, Сигер не испытывал ни малейшего смущения, оказавшись в компании Фомы Аквинского и Альберта Великого, которых он считал лучшими философами своего времени: «*Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas*» (*Quaestiones de Anima*, in: P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, p. 152). Кроме того, Сигер не выдвигал никаких возражений против теологии св. Фомы, ибо не считал себя теологом и безоговорочно принимал христианскую веру в качестве истинной. Наконец, даже там, где его философия расходилась с его верой, Сигер не всегда был догматически уверен в своих философских выводах. Так, по фундаментальному вопросу единства возможного интеллекта он заключает: «*Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem superat*» [«И поэтому я говорю, по причине трудностей в предпосылках и некоторых других, что меня давно одолевали сомнения, чего надлежит придерживаться в указанной проблеме с точки зрения естественного разума, и каково было бы мнение Философа по названному вопросу. И в таком сомнении надлежит прилепиться к вере, которая превосходит любой разум»] (*op. cit.*, t. II, p. 169). Таким образом, перед тем, кто хотел бы обсудить все возможные гипотезы, встала бы весьма сложная проблема. Если вслед за о. Мандонне признать, что Данте говорит в «Божественной комедии» как теолог, тот факт, что он не отрицает в ней единства возможного интеллекта, сам по себе ничего бы не доказывал: ведь, несомненно, Сигер и сам считал этот тезис предвзятным с точки зрения теолога. О позиции Сигера в этом вопросе см. превосходную работу: W.J. Dwyer, *L'Opuscule de Siger de Brabant "De aeternitate mundi". Introduction critique et texte*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1937. Ср: «*Haec autem dicimus secundum opinionem Philosophi, non ea asserendo tanquam vera*» [«Но мы говорим это согласно мнению Философа, не утверждая этого в качестве истинного»], p. 42, l. 5.6.

философа, гораздо более напоминает способ св. Фомы Аквинского, нежели Сигера. Но мы также могли видеть, разбирая трактат «О монархии», что по крайней мере однажды в жизни, причем в решающем пункте, Данте вынужден был провести разделение философии и теологии даже более радикально, чем это сделал св. Фома Аквинский. Именно здесь уместно вспомнить о правилах интерпретации, которые мы сформулировали, и рассмотреть обитателей дантовского мира согласно тем законам, которые им правят. Безусловно, верно, что исторический Фома Аквинский никогда не поддержал бы хвалу Сигеру, которую его заставляет произнести Данте; но тот Фома Аквинский, который отказался бы ее произнести, тем самым признал бы власть теологии над моралью; а поскольку они связаны друг с другом, он заранее оправдал бы все посягательства духовного на земное, включая посягательство папы на империю. Я ни одной минуты не оспариваю того, что так поступил бы исторический Фома Аквинский; но, чтобы войти в *Рай*, он должен был оставить свою пристрастность у его врат. Отказавшись довести различие философии и теологии не вплоть до учения о двойственной истине, которого сам Сигер никогда не придерживался, но вплоть до радикального сепаратизма, который был нужен Данте, св. Фома Аквинский утратил бы право символизировать в «Божественной комедии» доминиканскую мудрость веры, и его присутствие в ней оказалось бы необоснованным: коротко говоря, он сам исключил бы себя. Это не единственный случай, когда дантовский символизм преобразует субъекта, выступающего его носителем. Замкнутый мир священной поэмы подчиняется внутренним закономерностям, которые не совпадают с закономерностями истории; когда законы этих двух миров вступают в конфликт, именно законам истории приходится уступить.

Точно понять тот или иной философский тезис — уже нелегкое дело. Но к тому же нет уверенности в том, что поэма, пусть даже настолько полная всевозможных идей и тезисов, как полна ими «Божественная комедия», была написана для того, чтобы в ней усматривали философию. Когда художник трудится ради истины, его собственная манера служения истине состоит не столько в том, чтобы ее доказывать, сколько в том, чтобы дать ее почувство-

вать. Следовательно, в интерпретации «Божественной комедии» художественная точка зрения имеет неоспоримое преимущество перед всеми остальными: не только в том, что касается определения общего смысла произведения, но и применительно к проблематике средств, использованных Данте при создании своего творения. Персонажи, населяющие «Божественную комедию», тоже подпадают под это правило интерпретации. Так как это персонажи исторические, мы не можем обойтись без истории в попытке установить намерения поэта. Невероятный массив эрудиции, сконцентрированный в примечаниях к хорошему итальянскому изданию Данте, представляет собой для большинства читателей — и, во всяком случае, для автора этих строк — необходимый источник. Без этих примечаний мы лишь редко или смутно знали бы, о ком и о чем идет речь. Но хотя они в целом помогают нам увидеть или догадаться, почему Данте возвел того или иного персонажа в достоинство символа, эти исторические указания вводят нас в опасный соблазн — объяснять дантовский символизм через историю, вместо того чтобы объяснять у Данте историю через символизм. В произведении искусства, каковым является «Комедия», сам этот символизм выражается средствами искусства. Когда, как мы думаем, нам удалось опознать некоторые из этих средств благодаря доводам, побудившим поэта выбрать Данте и Сигера в качестве символов, а затем уравновесить их парой Бонаventura-Иоахим Флорский, будет мудрым на этом остановиться.

Разумеется, нетрудно вообразить гораздо более простые решения этой проблемы, но, пожалуй, не так легко будет найти такое решение, которое лучше отвечало бы всем данным, не входя в противоречие с самыми непосредственными очевидностями. Но в соответствии с тем, что нам известно наверняка, мы должны одновременно признать следующее: Данте знал об осуждении Сигера; он заставил св. Фому говорить так, словно и тот знал об этом, заставил св. Фому прославлять Сигера за то, что тот пострадал из-за истин, *veri*; Данте поместил Сигера в ту же небесную сферу, в какой он прославляет Грациана и Соломона за их различие духовного и земного; он включил этот эпизод в ту часть «Божественной комедии», которая целиком посвящена превознесению чистоты духов-



ного порядка и его отделённости от порядка земного; наконец, сам Данте добивался полной независимости философии как необходимого условия полной независимости империи от Церкви. Таковы факты. Чтобы их объяснить, невозможно ограничиться лишь исторической точкой зрения. Ни св. Фома, представляющий Сигера как блаженного, ни сам Данте, побуждающий св. Фому беатифицировать Сигера, не принимали содержания учения, за которое Сигер был осужден в 1277 г. Тем не менее, у Данте в двух терцинах речь идет именно о Сигере, подвергшемся осуждению и пострадавшем за истину. Возможно ли обнаружить в учении осужденного Сигера нечто, что мог бы прославлять в качестве истины св. Фома, причем так, чтобы это не выглядело вопиюще неправдоподобным<sup>1</sup>, и что

---

<sup>1</sup> После того, как эта работа уже была написана, Ф. Ван Стеенберген продвинулся намного дальше в этом направлении. Как я сказал, проблема действительной истории — пришел ли Сигер в конечном счете к томизму, пусть даже в самом общем смысле, — не может быть здесь рассмотрена. Защищая свою интерпретацию доктринальной эволюции Сигера против возражений Б. Нарди, которые остаются весьма серьезными, Ф. Ван Стеенберген настаивает на том факте, что Сигер был довольно-таки нетвердым аверроистом, что он, несомненно, находился под влиянием Альберта Великого и Фомы Аквинского, и что, даже если ограничиться только несомненно подлинными сочинениями Сигера, его аверроизм постепенно смягчался после 1270 г. (F. Van Steenberghe, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, pp. 171–176). Даже если абстрагироваться от нерешенного вопроса о подлинности «*Quaestiones de anima*», относительно которых возражения Бруно Нарди побудили автора признать, что их принадлежность Сигеру не является несомненной, как это считал М. Грабманн, но всего лишь вполне вероятно и, пожалуй, морально достоверно (*op. cit.*), — даже при этом условии то, что пишет Ф. Ван Стеенберген (*op. cit.*, pp. 182–183) об интеллектуальной близости и общности доктринальных интересов св. Фомы и Сигера, мне кажется вполне справедливым. Как я уже сказал, эти факты объясняют, почему Данте мог выбрать св. Фому для прославления Сигера Брабантского как блаженного, и почему он не мог, не впадая в абсурд, поручить эту роль св. Бонавентуре. Но даже если признать достоверным, что в конечном счете Сигер обратился в томизм, остается верным, что Сигер до самого конца «ставил рядом выводы философии и положения веры» (*op. cit.*, p. 174). Хотя мой св. Фома и св. Фома Ф. Ван Стеенбергена не вполне совпадают, думаю, мы оба согласны в том, что эта позиция не является томистской. Но это именно та позиция, сторонником которой объявляет себя сам Данте — в тех пределах, которые мы установили, анализируя тексты «Пира».

сам Данте считал существенной истиной, — и что в то же время заслужило бы Сигеру место на небесах рядом с Грацианом и Соломоном? Мы видим лишь один ответ, отвечающий этим условиям: разделение разума и веры, земного и духовного. Вот почему мы можем вполне правдоподобно усмотреть в нем ту причину, по которой Данте поручил Сигеру эту роль.

Итак, из текстов «Божественной комедии» мы заключаем, что: 1) проблема, поставленная беатификацией Сигера, является частью более общей проблемы отношения между духовным и земным; 2) Сигер представляет здесь не содержательный аверроизм, а разделение философии и теологии, подразумеваемое латинским аверроизмом; 3) собственный философский сепаратизм Сигера был в глазах Данте лишь побочным следствием разделения между земным и духовным, между Церковью и Империей, к которому стремился он сам.

Если все это так, то было бы равно ложным говорить как о Данте-томисте, чтобы вывести отсюда его предполагаемую позицию в отношении философии, так и о Данте-аверроисте, чтобы вывести отсюда его предполагаемую позицию в отношении теологии. Кто захочет охватить взглядом все творение Данте, исходя из одного из этих пунктов, тот натолкнется на непреодолимые препятствия. Текст «Божественной комедии» скорее наводит на мысль о Данте — моралисте и реформаторе, берущем на вооружение любые тезисы, которых требует его реформаторство и его мораль. Мы не знаем, кем был *Veltro* [Пес], и если он был тем, кому предстоит прийти, то, может быть, несколько наивно давать имя этому мессии. Зато благодаря текстам мы знаем наверняка, что Данте с самого начала своего творения возвещает его приход, и мы знаем, какую миссию он на него возлагает: миссию свершения справедливости. Мы даже знаем наверняка, в чем состоит дело справедливости: в том, чтобы упорядочить каждое человеческое устройство, воздав земное империи, а духовное — Церкви. *Veltro*, спаситель Италии, уничтожит Волчицу — символ алчности, этот корень несправедливости (*Ad*, I, 100–111). Когда Данте возносится на небо Юпитера, небо мудрых и праведных правителей, эти блаженные духи выстраиваются в фигуру, принимающую форму стиха Писания: «*Diligite iustitiam, qui*

*iudicatis terram*» [«Любите справедливость, судьи земли»] (Прем 1, 1). После того, как была образована буква М, последняя в слове *terram*, они перестраиваются в новую фигуру — имперского орла, символа империи, которая должна наконец обеспечить торжество справедливости (*Рай*, XVIII, 115–123). Торжество над чем? Над алчностью и несправедливостью. Но над чьей алчностью и несправедливостью? — Папы Иоанна XXII, губителя виноградника Церкви, за который умерли апостолы Петр и Павел (*Рай*, XVIII, 130–132). Не будем обманываться: речь имперского орла о правосудии выступает здесь строгой параллелью к речам, которые позднее произнесут св. Фома и св. Бонавентура о духовной природе целей Церкви (*Рай*, XIX, 40–49). Каждому порядку — своя функция. На земле представителем божественной Справедливости *par excellence* является не кто иной, как император.

Именно этой пылкой страстью к земной справедливости, которую осуществляет империя, нужно, несомненно, объяснять то, как Данте использует философию и теологию. Противник, мысль о котором неотступно преследует его, — это клир, предающий свою священную миссию, чтобы узурпировать миссию императора:

Ahi, gente che dovesti esser devota  
E lasciar seder Cesare in la sella,  
Se bene intendi ciò che Dio ti nota!

[О вы, кому молиться долженствует,  
Так чтобы Кесарь не упал с седла,  
Как вам господне слово указывает].

(*Чист.*, VI, 91–93).

Будь то священники, монахи или папы, Данте преследовал это ненавистное племя с безжалостной яростью. Подобно тому, как он вербовал святых в свои соратники, поэт не колеблется призвать в палачи самого Бога. Исполненный страстной воли к служению<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Понять, каким образом страстное отношение Данте к власти уживается с его страстной же независимостью по отношению к тем, кто ее предает, можно,

этот глашатай справедливости не терпит даже мига, в течение которого божественной власти не служат так, как, по его убеждению, надлежит ей служить. Творец и верховный законодатель собственного универсума, Данте своей беспрекословной властью назначает в нем каждому его место. Сигер Брабантский и Иоахим Флорский пребывают в нем не там, где св. Фома и св. Бонаventura определили им быть на земле, но там, куда они должны были их поместить по справедливости. И такая справедливость, будучи справедливостью Данте, по необходимости есть также справедливость Бога.

Это может служить достаточным основанием для того, чтобы не систематизировать священную поэму вокруг любой другой темы; но его не достаточно для того, чтобы систематизировать ее даже вокруг этой темы. Будучи поэтическим творением, «Божественная комедия» бесконечно обширнее и богаче политических пристрастий ее автора<sup>1</sup>. Взятая как целое, она превозносит все божествен-

---

лишь помня о том, что в его глазах всецелое величие суверена заключается в служении. Стало быть, в основе этих его реакций, по видимости противоположных, лежит одно и то же базовое чувство. Выше всех прочих благ Данте ставит свободу, делающую нас счастливыми в этом мире и уподобляющую нас богам в мире ином. Он желает власти императора именно потому, что «*existens sub Monarcha est potissime liberum*» [«живущий под властью монарха наиболее свободен»]. В самом деле, вселенский монарх освобождает индивида от любых частных служений (демократий, олигархий или тираний). Следовательно, собственная функция императора — в том, чтобы обеспечивать индивидуальные свободы посредством постоянного арбитража, который позволяет ему осуществлять его верховная власть. Таким образом, император распоряжается средствами, ведущими к этой цели, но сам он является служителем этой цели и всех тех, кому поручено к ней вести: «*Hinc etiam patet, quod quamvis consul sive rex respectu viae sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium procul dubio habendus est*» [«Отсюда явствует также, что хотя консул или король, если говорить о них, имея в виду движение к цели, являются господами над прочими, то с точки зрения самой цели они являются слугами, в особенности же монарх, которого, без сомнения, надлежит считать слугою всех»] (*De Monarchia*, I, 12). Поэтому Данте вправе требовать для каждого суверена полноты власти, которой тот имеет право обладать в силу своей функции; если же суверен предаст ее, Данте вправе осуждать его, во имя этой же самой функции, тем безжалостнее, чем она выше.

<sup>1</sup> Я не говорю и не думаю, что, как это утверждали, «Божественная комедия» вдохновлена прежде всего политикой. Это верно лишь в отношении трактата

ные права: безусловно, право императора, но и право философа, и право папы, ибо все эти права солидарно выражают живую справедливость Бога. И здесь «Божественная комедия» предстает как художественная проекция зрелища того идеального мира, о котором мечтал Данте, где все величества были бы почтены согласно их рангу и где все предательства понесли бы кару, как они того заслуживают<sup>1</sup>. Коротко говоря, это страшный суд средневекового

---

«*De Monarchia*». Основная интенция поэта была поэтической: написать поэму; сюжет поэмы — теологический: конечная судьба человека (*ultima regna*); объект, который он имел в виду, рассматривая эту тему, — моральный: призвать людей к почитанию справедливости — матери свободы. При том сюжете, который выбрал Данте, он не должен был упускать случая подвергнуть бичеванию тот вид несправедливости, от которого более всего пострадал и в котором усматривал причину стольких зол: посягательство духовного на земное! Вот почему, даже если политическая мысль Данте не является основной темой поэмы, она присутствует в «Божественной комедии» повсюду. Всякий раз, когда она в ней возникает, мы чувствуем жар подлинной человеческой страсти; отсюда рождаются величественные инвективы Данте и неправедные красоты, коими изобилует его полемика.

<sup>1</sup> Здесь мы вновь приходим, не только не стремясь к этому, но и не думая об этом, к интерпретации «Божественной комедии», которую предложил сам Данте в *Epistola XVII* к Кан Гранде делла Скала. В течение столетий это письмо считалось подлинным; затем его подлинность была оспорена, затем снова признана. Решить этот вопрос надлежит эрудитам-дантоведам. Мне, по крайней мере, представляется, что это письмо превосходно разъясняет дух и самую сущность «Божественной комедии»: «*Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus. Nam de illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est: homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem Iustitiae praemianti aut puniendi obnoxiius est*» [«Следовательно, предмет всего произведения, понятого буквально, — статус живых существ после смерти, взятый в абсолютном смысле. Именно об этом ведет речь и вокруг этого разворачивается вся поэма. Если же понять поэму аллегорически, то ее предмет — человек как заслуживающий или не заслуживающий, по свободному суду Справедливости, награды или кары»] (*Epist.* XVII, 8). С философской точки зрения, говорится в art. 16 того же письма, это творение *морального характера*, нацеленное не на умозрение, а на действие. Отметим эту полезную подсказку — не делать из Данте преимущественно метафизика или физика, нежели моралиста. За исключением нескольких тезисов, которые не вполне достоверны, можно считать почти совершенной таблицу политических позиций Данте, составленную G. Papini, *Dante vivant*, tr. fr. Juillette Bertrand, Grasset, Paris, 1934; Livre IV, ch. XXXVI, *Les*

мира, где Бог, прежде чем вынести приговор, запрашивает досье у Данте.

Конечно, идеологическая арматура «Божественной комедии» не объясняет ни ее рождения, ни ее красоты; но она в ней присутствует, и только она одна позволяет понять содержание поэмы. Вергилий в ней царит в Лимбе среди поэтов, а Аристотель — среди философов, но Бонифацию VIII уготовано место в Аду, тогда как Манфред, умерший отлученным от Церкви, терпеливо ждет в Чистилище, что молитвы его дочери сократят годы, пока еще отделяющие его от лицезрения Бога. Дело в том, что, как говорил Виллани, этот Манфред был «врагом святой Церкви и монахов и захватывал церкви, как некогда его отец». У его преступлений и преступлений Бонифация VIII нет общей меры: один освободил Церковь от благ, коими она не должна была обладать, и поэтому может избежать осуждения; другой же покусился на величество империи, поэтому для него спасение невозможно. Те же самые законы того же самого универсума Данте объясняют и присутствие Сигера рядом с Фомой Аквинским; вернее, они требуют его, ибо этого требует распределение властных полномочий у Данте. Все указывает на то, что Данте надлежит приписывать именно те фундаментальные убеждения, о которых мы вели речь, ибо именно они одушевляют все его творение. «Пир» восстановил во всей полноте нравственный авторитет философа перед лицом императора; «Монархия» восстановила во всей полноте политический авторитет императора перед лицом папы; «Божественная комедия» отстаивает права и обязанности тех и других, но Данте, как и в предыдущих сочинениях, не довольствуется их обоснованием *de jure*, исходя из абстрактного понятия божественной справедливости. Магией своего искусства он заставляет нас увидеть в деле саму эту Справедливость — вечную хранительницу законов мира, который она сберегает таким, каким он был сотворен. Именно она доставляет праведным блаженство в любви, и она же в гневе обрушивает кары на нечестивых. Более чем верно, что она не всегда кажется нам соразмерной в своих при-

---

*deux Soleils*, pp. 191–197. О Данте как прежде всего моралисте см. превосходные формулировки Р. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 138, pp. 143–145.

говорах; но, в конечном счете, эта божественная справедливость есть не что иное, как справедливость Данте. А ведь наша задача в том и состоит, чтобы понять это творение и этого человека, а не судить их.

Если по своему существу эти выводы верны, то общая позиция Данте по отношению к философии была не столько позицией философа, культивирующего философию ради нее самой, сколько позицией судьи, желающего воздать ей должное, чтобы получить от нее компенсацию, которой вправе ожидать от нее мораль и политика: философский камень земного человеческого счастья. Следовательно, Данте ведет себя здесь, как и везде, где он обращается к созерцанию, как поборник общественного блага. Его собственная функция состоит не в том, чтобы развивать философию, и не в том, чтобы учить богословию, и не в том, чтобы осуществлять имперскую власть, а в том, чтобы призвать эти главные авторитеты к взаимному уважению, коего требует их божественное происхождение. Каждый раз, когда под влиянием алчности кто-либо из них выходит за рамки, установленные Богом для данной области, он восстает против власти не менее священной, чем его собственная, и узурпирует ее юрисдикцию. Таково наиболее распространенное и губительное преступление против справедливости — этой самой человеческой и самой возлюбленной из добродетелей, тогда как бесчеловечнее и ненавистнее всего несправедливость во всех ее формах: предательство, неблагодарность, ложь, воровство, обман и грабеж<sup>1</sup>.

В таком понимании добродетель Справедливости предстает у Данте как прежде всего верность основным авторитетам, которые их божественное происхождение делает священными. А несправедливость, напротив, предстает как любое предательство этих авторитетов, о которых сам Данте всегда говорит лишь для того, чтобы подчиниться им: философии и ее Философу, империи и ее Императору, Церкви и ее Папе. Когда он нападает — и с каким ожесточением! — на кого-либо из представителей этих главных авторитетов, он делает это с единственной целью: защитить

---

<sup>1</sup> Данте, *Пир*, I, 12.

один из них от того, что он считал заблуждением его представителя. Суровая свобода Данте по отношению к властям рождается из его любви к великим духовным реальностям; он обвиняет власти в том, что они губят эти реальности, если не соблюдают их пределы: узурпируя полномочия другой, каждая из них не столько губит саму себя, сколько узурпацией уничтожает сами эти полномочия. Конечно, можно спорить о том, каким было само понятие Данте об этих главных авторитетах и об их соответствующих юрисдикциях; но после того, как это понятие было принято, у нас уже нет права ошибаться относительно природы чувств, его вдохновлявших. Те, кто обвиняет Данте в гордыне, плохо вчитываются в его инвективы: ведь их нетерпимость есть проявление страстной воли к подчинению, которая и от других требует такой же воли к подчинению. Данте обрушивает свой вердикт на противника не из чувства личного превосходства, которое он якобы себе приписывал: его побуждает к этому высота, на которую он возносит три своих главных идеала. Осуждая его, мы осуждаем их. Мучением этой великой души было то, что она непрестанно восставала против того, что любила более всего в мире и чему жаждала служить: против пап, предающих Церковь, и против императоров, предающих империю. И тогда инвективы Данте обрушиваются на предателя, ибо в этом мире, где худшим из зол является несправедливость, худшая несправедливость — это предательство, а худшее из предательств — это предательство не благодетеля, но главы. Любое предательство такого рода колеблет мироздание, потрясая те самые авторитеты, на которых оно зиждется у Данте и которые, вкупе с порядком, обеспечивают его единство и благоденствие. В самой глубине дантовского ада скрывается нечестивейший — Люцифер, предатель своего Творца; а трое проклятых из проклятых, кому Люцифер гарантирует вечную кару, — тоже предатели из предателей: Иуда Искариот — предатель Бога; Брут и Кассий — предатели Цезаря. Можно ли заблуждаться относительно смысла этой страшной символики? Разумеется, предать величие Бога — большее преступление, чем предать величество императора, но речь идет об одном и том же, о преступлении из преступлений: о предательстве величества.



Таким образом, убедиться в том, что Данте презирает больше всего в мире, означает в то же время понять, что он ценит более всего: верность властям, установленным от Бога. Это слишком часто забывают, комментируя его творения, и особенно их философское, богословское и политическое содержание. Было бы напрасно пытаться обнаружить того единственного учителя, учеником которого он был. У Данте имелось как минимум три учителя одновременно. В самом деле, в каждом порядке он неизменно признает верховенство того, кто возглавляет данный порядок: Вергилия — в поэзии, Птолемея — в астрономии, Аристотеля — в философии, св. Доминика — в умозрительном богословии, св. Франциска — в богословии любви, св. Бернарда — в мистическом богословии. Вероятно, можно найти и других его вожатых. Не имеет значения, кем они были конкретно, ибо в каждом случае можно быть уверенными в том, что Данте следует за самым великим. Таково, судя по всему, то основание, которого всегда придерживался, делая выбор, единственный по-настоящему подлинный Данте. Если, как нас уверяют, существует некая «объединяющая точка зрения» на его поэму, она не тождественна ни какой-то определенной философии, ни политическому делу, ни даже теологии. Скорее всего, мы найдем ее в присущем Данте глубоко личном чувстве справедливости и в той лояльности, которой оно взыскует. Творение Данте — не система, но диалектическое и лирическое выражение его всецелой верности.



## ПОЯСНЕНИЯ

### I — Поэты и их музы

Может показаться дерзостью взяться за сюжет, по видимости столь фривольный, в рамках работы, имеющей серьезный вид. Но я думаю, что этот сюжет составляет самую суть всех споров между эрудитами о реальности или ирреальности Беатриче. За всеми аргументами о. Мандонне (Орден проповедников) кроется изумление перед тем фактом, что благоразумный человек, каким, несомненно, был Данте, мог так превозносить женщину. Это не укладывается в голове. Для безупречного монаха, каковым был о. Мандонне, религиозное призвание имело значимость, не сопоставимую с любовью. Поэтому он считал, что разъясняет «Новую жизнь», когда сделал из Беатриче объект такого пыла, каким может пламенеть духовный человек, оставаясь разумным и не впадая в безумие.

Случай о. Мандонне — крайний, но не единственный. Более того, таких примеров немало. Почти все интерпретаторы, усматривающие в персонаже Беатриче всего лишь символ, занимают примерно такую же позицию; да и другие литературные героини, помимо Беатриче, вызывали такое же недоверие. Возможно ли поверить, что разумный человек мог дрожать, пылать, лишаться чувств, почти умирать из-за девушки, потом женщины, которая никогда не подала ему ни малейшей надежды и с которой он, судя по всему, даже не пытался заговорить? Беатриче умирает, но Данте продолжает ее любить и превозносит выше, чем когда-либо. Данте женится, становится отцом семейства, но по-прежнему любит Беатриче. Все это побуждает нас спросить себя: а мог бы я в подобных обстоятельствах любить женщину с такой же силой и с таким же постоянством? Ответ: нет. Отсюда мы тотчас делаем вывод, что и Данте никогда так не любил никакой женщины. Остается отыскать, что же могло обо-

значать для Данте женское имя, которое никогда не было именем женщины. Отсюда берет начало та чередка Беатриче, которые не были Беатриче: священническое призвание Данте, вера, теология, благодать, империя, францисканская духовность иоакимитов, свет славы, альбигойская ересь или активный интеллект.

К неправдоподобию реальности Беатриче добавляется другое неправдоподобие — универсальность встающей здесь проблемы. Петрарка любил Лауру. Идет ли речь о Лауре де Нов или о другой женщине, и звалась ли она Лаурой или нет, не так уж важно. Важно то, что Петрарка в течение многих лет любил одну и ту же женщину, сначала молодую и в расцвете красоты, потом постаревшую, поблекшую от болезни и многочисленных родов, наконец умершую; любил, несмотря на то, что не только ничего не получил от нее взамен, но даже когда просил о самом невинном утешении, она ему отказывала. В обоих случаях перед нами одна и та же длительная страсть поэта к женщине, которую он воспевает, одно и то же отсутствие плотских последствий этой страсти и, судя по всему, одно и то же согласие любимой женщины принимать любовное прославление, которому, если бы она этого действительно хотела, был бы, вне всякого сомнения, незамедлительно положен конец. Но Лаура в самом деле существовала. В «*Secretum*» [«Моя тайна»] Петрарка точно описал свои чувства в ней, не оставляющие никаких сомнений. Он ее добивался, она ему отказала. Таких отказов не принимают от мифа. Почему бы и Беатриче тоже не существовать?

Быть может, эти колебания объясняются просто тем, что произведения искусства, созданные людьми искусства и для целей искусства, в конце концов неизбежно становятся объектами исследования со стороны рафинированных ученых и профессоров? Этот факт очевиден, а его последствия катастрофичны. Пока не будет принят закон, под угрозой штрафа запрещающий публиковать шедевры в сопровождении школярских комментариев, заставлять выучивать наизусть краткие пересказы «Береники»\* или перелagать для детей прозой басни божественного Лафонтена, нам придется мириться с тем, что литература в целом у всех вызывает отвращение. Зло только усугубляется оттого, что по настоянию неразумных

---

\* «Береника» — трагедия Ж. Расина. — Прим. пер.

писателей наше школьное образование, помимо классиков, дополняют современные авторы. После прохождения в школе Бодлера и Верлена (а на подходе — Клодель и Валери) кто еще наберется смелости их читать? Отныне литературу нам подносят в чаше, края которой смазаны желчью.

Чтобы избежать деформаций, которым подвергает шедевры профессиональный подход со стороны множества профессорско-историков<sup>1</sup>, следовало бы ввести изучение психологии художника. К несчастью, в рамках психологии, этой довольно-таки сумбурной дисциплины, психология художника отнюдь не составляет исключения. Лишь немногие психологи были художниками, а те немногие художники, которые могли бы считаться психологами, творят лучше, чем анализируют. Тем не менее, создается впечатление, что здесь, в случае Данте и Петрарки, мы различаем нечто вроде особой разновидности чувства: в нем любовь настолько срастается с творческой деятельностью художника, что становится невозможным представить одно без другого. Разумеется, художник — тоже человек. Он может любить, как и другие, может уступать позывам самого обыкновенного плотского влечения, стремиться к покою и безмятежности взаимной супружеской любви, — короче говоря, жить как художник и любить как человек<sup>2</sup>. Но он способен также любить как художник, ибо ему необходима некая эмоция или страсть, чтобы высвободить творческую мощь. Разумеется, и эта любовь не отделена от плоти, как и другие виды любви, но вовсе не обязательно ее должно сопровождать плотское удовлетворение; более того, чтобы эта любовь длилась, часто даже полезно, чтобы ей было в этом отказано. Шарлота фон Штайн и Христиана Вульпиус сыграли разные роли в жизни Гёте: та, которая была его музой, не стала той, на которой он женился. Генрих Гейне женился на Матильде Мира, но

---

<sup>1</sup> Что касается другой области — пластических искусств и принятой в них техники, см. замечательную работу Henri Focillon, *La vie des formes*. Paris, E. Leroux, pp. 53–55.

<sup>2</sup> Чтобы дальнейшее было понятнее, напомним, что современники Данте всегда представляли его себе страстным и даже сластолюбивым человеком. Этот великий поэт, помимо великой учености и мужества, обладал, как говорят, «великим сладострастием, и не только в молодые годы, но и в зрелости». Воссассио, *Della origine...*, ed. cit., с. 22, p. 51.

Камилла Зельден, *Мушка*, вызывала у него совсем другое чувство. Рихард Вагнер, безусловно, любил Минну Планер, и еще больше Козиму Лист, на которых был женат, — но не так, как любил Матильду Везендонк и, может быть, в меньшей степени, Юдифь Готье. Совершенная муза дарит каждому из любящих ее людей то, чего он от нее ждет: Вагнеру — «Тристана» и «Нюрнбергских мейстерзингеров», Везендонку — ребенка.

Когда люди искусства ближе к нам по времени и когда они более охотно рассказывают о себе, мы узнаем их несколько лучше, чем их предшественников. Вероятно, великие творцы довольно похожи между собой, несмотря на разделяющие их столетия, и поэтому благодаря одним мы можем кое-что понять в других. Рихард Вагнер выразил эту мысль в общем виде: «Мои поэтические представления всегда предшествовали моему практическому опыту, причем настолько, что я должен считать свое нравственное развитие всецело обусловленным ими». Трудно показать яснее, что жизненные ситуации не объясняют творений Вагнера, но сами объясняются ими. Неизбежно огрубляя, можно сказать, что художник воспринимает жизненные ситуации как материал для возможных творений, и что именно для наилучшего осуществления этих творений он ставит себя в эти ситуации. В действительности дело обстоит сложнее. Опера «Риенци» в той же мере объясняется революционностью Вагнера, в какой и сама объясняет ее. Чтобы проклясть золото Рейна, Вагнеру не было нужды впасть в нищету, а приобретенное со временем буржуазное благополучие, возможно, умерило бы символизм Тетралогии. Но это не умаляет истинности того, что в эмоциональном порядке, о котором мы ведем речь, слова Вагнера, судя по всему, точны и с почти несомненной достоверностью подтверждаются применительно к «Тристану».

В самом деле, мы знаем из неоспоримых свидетельств, что замысел «Тристана» сложился у композитора еще до того, как он познакомился с Матильдой Везендонк, но не был воплощен. Как же так случилось, что некоторое время спустя Вагнер оказался в ситуации, в точности соответствующей ситуации его создания: между Изольдой, которая его любит и которую любит он, и королем Марком, с которым его связывают столь крепкие узы благодарности, что он не может любить, не предав? Сам Вагнер говорил в то время:

«Необычное и странное положение, в котором я нахожусь теперь по отношению к Тристану, нетрудно разглядеть. Откровенно признаюсь, никогда еще идея столь полно не воплощалась в опыте». Не будем доискиваться большего, ибо композитор тут же добавляет: «Вопрос о том, в какой мере идея и опыт заранее взаимно мотивируют друг друга, столь деликатен, столь сложен, что поверхностное знание способно дать о нем лишь неполное и абсолютно искаженное представление»<sup>1</sup>. Само затруднение, которое испытывает артист в этом пункте, гарантирует истинность того, о чем он говорит. Перед нерасторжимыми узами, связующими в нем жизнь музыканта и жизнь человека, Вагнер отказывается от всякого анализа, который ему к тому же было бы весьма затруднительно осуществить.

Проблема еще более усложнится, если к изучению поэта добавить изучение его музыки. Здесь документы еще более редки. Ими также опаснее пользоваться, ибо музыки, как правило, пишут мемуары, лишь перестав быть музами. Тогда они искренне убеждены, что это они написали «Разочарованных»\* или «Мудрость и судьбу»\*\*. Ревнивые музы ужасны. Однако ничтожество посредственных муз не дает нам права пренебрегать ролью муз выдающихся — тех, которые, изначально вступая в игру, умеют не только участвовать в ней, никогда ей не отдаваясь, но и вести ее: они входят в нее ровно настолько, чтобы побудить художника завершить произведение, которое тот носит в себе и от которого только они могут его освободить. Именно такой была, судя по всему, Матильда Везендонк, о которой вполне справедливо сказано: «Эта пронизательная женщина знала, что их любовь могла выжить лишь ценой отречения от нее, — и такова была, несомненно, цена *Тристана*»<sup>2</sup>. В самом деле, когда «Тристан» был завершен, любовь Матильды к Вагнеру тихо

---

<sup>1</sup> Эти тексты собраны в издании: Guy de Pourtalès, *Wagner. Histoire d'un artiste*. Paris, Gallimard, 1932, p. 244. Эта прекрасная книга полностью соответствует своему названию: ее автор действительно повествует о Вагнере как об артисте; именно это делает ее столь поучительной с точки зрения стоящей здесь перед нами проблемы.

\* Роман Пьера Лоти (1850–1923) — *Прим. пер.*

\*\* Книга Мориса Метерлинка (1862–1949) — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Guy de Pourtalès, *Wagner*, p. 250.

угасла, как если бы в полном смысле слова достигла своей *конечной цели*.

Поэтому, думаю, вовсе не пустое дело — говорить о некоей разновидности любовной страсти, которая у художника становится частью творческого процесса: ее длительность, ритм, собственная жизнь не сопоставимы с тем, что обычно называют любовью. Среди очень немногих художников, которые интересовались этой проблемой, на первое место следует поставить Чарльза Моргана\*, чей роман «Спаркенброк» не только сам по себе является шедевром, но и предлагает, с точки зрения нашей проблемы, обширный материал для размышления. О Спаркенброке говорили, что в нем соединились Байрон и Шелли. Вне всякого сомнения; но в нем соединились также Вагнер, Чарльз Морган и, вообще говоря, все художники, осознающие внутреннюю взаимопринадлежность искусства, любви и смерти. Из этих трех видов самоотдачи смерть — наиболее полный дар, как бы предвещаемый двумя другими; он также, несомненно, есть наиболее плодотворный и богатый дар. Но плоды других даров нам заметнее, и, может быть, не столь уж сложно понять, почему в жизни артиста они так часто сопряжены. Для Джорджа Харди, за которого вышла замуж Мэри в романе Чарльза Моргана, она была чем-то совсем другим, чем для Спаркенброка, которому не будет принадлежать никогда. Разрываясь между любовью к мужу и страстью, привязывающей ее к Спаркенброку, она чувствует себя живущей в обмане; но прежде всего она переживает человеческую беду тех муз, которые любят и страдают для того, чтобы другой творил. Но не защищает ли ее от Спаркенброка сам гений того, для кого она служит вдохновением? Чтобы в нем бурлило вдохновение, она должна быть любима. Если бы Мэри была женой Спаркенброка, как долго она высвобождала бы в нем творческое вдохновение? Безусловно, долго; может быть, даже всегда; но более вероятно, что лишь на протяжении того времени, которое потребовалось, чтобы Козима Вагнер уступила место Юдифи Готье.

Чему нас учит все это относительно Данте и Беатриче? Признаюсь: абсолютно ничему. По крайней мере, ничему такому, что я мог

---

\* Морган, Чарльз Лэнгбридж (1894—1938) — англ. писатель; драматург — *Прим. пер.*



бы объяснить тем, кто сам этого не видит. В этих историях все выглядит так, словно принцессы вдохновляют поэтов тем сильнее, чем они недоступнее. Можно сказать, что со времен куртуазной любви и до наших дней творческий инстинкт поэтов защищал от них самих животворные эмоциональные источники их искусства, выбирая те из них, которые были им недоступны. Конечно, я не считаю невозможным, чтобы муза художника была всецело порождена его воображением<sup>1</sup>. Но даже когда она существует в реальности, именно он творит ее как музу. Не менее верным остается и то, что во все времена, и, видимо, прежде всего, хотя и не исключительно, среди певцов любви некоторые взращивали, лелеяли, культивировали в себе страсть, необходимую для рождения их творений. Будучи менее плотской, эта страсть была бы бесплодной; будучи удовлетворенной, она угасла бы — и действительно угасала всякий раз, когда, овладевая своей недоступной принцессой, поэт умирал. Когда же поэт имел счастье или мудрость обнимать лишь свое чувство, он создавал свое творение, а вместе с ним — если она существовала — и свою музу. Те, кто говорил, что никогда в мире не существовало такой женщины, как Беатриче Данте, были бы правы, если бы Данте и его творчество не составляли части мира; но это не доказывает, что женщина, которую Данте сделал своей Беатриче, никогда не существовала. Те, кто говорит, что такая любовь, как у Данте к героине «Новой жизни» и «Божественной комедии», неправдоподобна, вполне правы; но ведь и «Новая жизнь», и «Божественная комедия» тоже были неправдоподобны, пока Данте их не написал, — а ведь они существуют. Вероятность любви Данте к Беатриче должна с полным правом представляться нам равной вероятности того, что мы пишем о двух шедеврах, ею вдохновленных.

---

<sup>1</sup> Эта точка зрения прекрасно выражена в мемуарах Carlo Casella, *Poesia e Storia*, in: *Archivio storico italiano*, vol. II, disp. 3, 4, 1938-XVII. Здесь автор с блеском и твердостью в суждениях обсуждает интерпретации поэзии трубадуров, предложенные филологами, слишком равнодушными к поэтической сущности комментируемых ими творений.

## II — О двух родах символов у Данте

«Случай Данте удивителен! Это — автор, которого неустанно читают, изучают, но так и не могут понять»<sup>1</sup>. В этом разочарованном замечании много верного, но ответственность за факт, по поводу которого в нем выражается сожаление, лежит не на одном Данте. Отчасти в этом виноват настрой, с которым приступают к его творению. Некоторые приписывают поэту энциклопедические познания в умозрительных науках, этике и свободных искусствах своего времени. Еще хронист Виллани говорил о нем: «*Fue sommo poeta e filosofo e rettorico perfetto*» [«Он был великим поэтом, и философом, и безупречным ритором»]<sup>2</sup>. Допускаю, что красноречие Данте не уступало его поэзии, но именовать его великим поэтом и философом означает приписывать ему не только гений, необходимый для создания его творений, но и гений Фомы Аквинского и Альберта Великого. Превращать «Божественную комедию» в подобный кладезь учености — значит в действительности обречь себя на то, чтобы утонуть в нем.

Другим источником искусственных трудностей служит застарелое и столь часто встречаемое у интерпретаторов Данте убеждение в том, что в построении «Божественной комедии» поэт следовал «ультрасистематическим» путем. О Мандонне пишет: «Данте

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 15, note.

<sup>2</sup> G. Villani, *Cronica*, lib. IX, 136, in: G.L. Passerini, *Le Vite di Dante*, Firenze, G.C. Sansoni, p. 3. Разумеется, Виллани не претендует здесь на строгость выражения. Не следует также понимать буквально столь часто цитируемые первые два стиха из эпитафии, сочиненной Джованни дель Вирджилио для гробницы поэта:

Theologus Dantes nullius dogmatis expers,  
Quod foveat claro philosophia sinu...

[Данте, теолог-поэт, во всех искушенный доктринах,  
Мудрость земную стяжал и благосклонность Камен].

Эта эклога, полный текст которой приведен у Боккаччо (*Vita di Dante*, 12; in: G.L. Passerini, *op. cit.*, p. 192) и из которой о. Мандонне позаимствовал название и эпиграф для своей книги, — всего лишь поэтическая эклога. Не приписывать Данте исчерпывающего знания теологии и философии его времени вовсе не означает не отдавать должного его обширным познаниям.

довел дух систематизма до степени неправдоподобия»<sup>1</sup>. Быть может, следовало бы подумать, что, коль скоро приписываемый Данте дух систематизма доходит до неправдоподобия, неправдоподобно ему его приписывать. Однако этого не делают. Отсюда и рождаются эти оккультные и герметичные Данте, чьи творения вняты лишь тому, кто обладает к ним ключом. К несчастью, каждый посвященный полагается на свой собственный ключ, а поскольку нет двух посвященных, которые имели бы одинаковые ключи, их диалог с «Божественной комедией» лишь затемняет ее смысл.

Именно здесь выходит на сцену, чтобы еще более усилить эту неразбериху, понятие символа. Те, кто считает творение Данте не только превосходно выстроенным, что, безусловно, соответствует истине, но и следующим в своем построении закону системы, а это уже совсем иное дело, — те повсюду с необходимостью обнаруживают следствия этой системы. Чтобы прийти к такому результату, нет ничего удобнее, чем усмотреть в поэме символизм в его множественных разветвлениях, благодаря чему всегда можно приписать тексту Данте тот смысл, которые он должен представлять с точки зрения усматриваемой в нем системы. На сей раз, однако, это заблуждение не абсурдно, ибо у Данте, несомненно, в значительной мере присутствует символизм. Вполне понятно, что его интерпретаторы расходятся между собой в понимании смысла этих символов и даже в понимании того места, которое они занимают в его произведении. Но, судя по всему, даже в этом пункте трудности искусственно умножаются сверх необходимости.

Из того факта, что в своих произведениях Данте использовал риторические формулировки, к коим обязательно обращался любой писатель, был сделан вывод, что Данте изучал и затем применял таблицу «модусов» литературного выражения, составленную св. Фомой в комментариях на Псалмы и на «Сентенции» Петра Ломбардского<sup>2</sup>. Точно так же на том основании, что Данте при-

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 14. — Другие интерпретаторы настаивают, напротив, на изменениях в плане, на нестыковках и противоречиях, которые мнятся им в композиции «Божественной комедии». См., например, H. Hauvette, *Etudes sur la Divine Comédie*, Paris, H. Champion, 1922, pp. 1–64.

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *Dante le théologien*, pp. 153–162. — В доказательство этого пункта о. Мандонне показывает, что Данте использовал в своем произведении рито-

нимал классическую для теологов дистинкцию буквального, аллегорического (или мистического), морального и анагогического смыслов<sup>1</sup>, посчитали возможным повсюду искать аллегорический смысл, вплоть до того, что буквальный смысл оказался погребен под бременем символов, которыми его нагружают. То, что у Данте присутствует символизм, причем в великом избытии, очевидно; однако мы гораздо лучше пойдем собственную природу этого символизма, исходя из текста дантовского творения, чем из правил Тихония\*. Одно дело — сформулировать правила, позволяющие разъяснять различные смыслы Библии: то, чем занимается экзегет; и другое дело — пользоваться этими правилами, как и поступает Данте, при создании текста поэмы, объяснять которую предстоит другим.

Не подлежит сомнению, что в своем творении Данте применял фундаментальный принцип толкователей Библии: в «Божественной комедии», как и в Писании, знаками служат сами вещи. Но представляется, что в этих двух случаях символы нельзя объяснять одинаково, ибо сами символизируемые реальности имеют разную природу. Говоря точнее, населяющие поэму и обозначенные собственными именами люди выглядят в своем символическом значении сущностно иными, нежели все прочие реальности, наделяемые тем или иным духовным смыслом<sup>2</sup>. Если это верно, то для

---

рические «модусы», перечисленные св. Фомой. Но они не были изобретением св. Фомы. Чтобы употреблять эти модусы: контрверсивный, молящий, хвалебный, повествовательный и т. д., — не было необходимости их изучать. Более того, Данте мог с ними познакомиться, изучая грамматику. Обширный список этих модусов содержится в *De Oratore* Цицерона или, в более удобном для обозрения виде, у Квинтилиана: *Oratoriae Institutiones*, lib. III, cap. 4. Ср. Dante, *Epistola XVII* (a Can Grande), art. 9, in: *Tutte le opere...*, Firenze, G. Barbera, 1919, pp. 437–438.

<sup>1</sup> Данте, *Пур*, II, I. Ср. *Epistola XVII*, art. 7, *ed. cit.*, p. 437.

\* Тихоний Африканский (ум. 390–400 г.) — один из основоположников христианской экзегетики, автор «Книги о семи правилах для исследования и нахождения смысла св. Писания» — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Даже мифические существа и персонажи романов или поэм, упоминаемые Данте, рассматриваются им как реальные люди; о некоторых из них трудно сказать, до какой степени сам Данте считал их реальными. Например, тот факт, что некий персонаж носит имя Миноса, не мешает Данте считать его

установления их значения нельзя пользоваться тождественными методами.

Возьмем несколько примеров. Хотя интерпретаторы Данте не всегда согласны между собой относительно смысла «сумрачного леса», льва, рыси и волчицы, они все молчаливо исходят из того, что символика этих существ имеет простую природу. Что бы они ни означали, они означают лишь какую-то одну вещь, которая остается по виду одной и той же, сколь бы многообразными ни были способы ее приложения. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что практически между комментаторами Данте гораздо больше согласия в отношении символики вещей, чем символики персонажей его творения. Например, *selva oscura* [сумрачный лес] в начале «Божественной комедии» означает, несомненно, грешную жизнь человека. Скажем ли мы «грех», «порок», «грешная жизнь», это не имеет значения, ибо глубинный смысл остается тождественным. С этой точки зрения также не имеет значения, говорить ли о первородном грехе или о грехе актуальном<sup>1</sup>: прежде всего потому, что одного

---

древним критским царем, который был судьей в языческом Аиде и остался им в христианском Аде. Но здесь, как и в других местах, я говорю только о тех персонажах, которых, по словам Данте, он знал лично или по их делам. И я должен обратить внимание на тот факт, что, если Беатриче — не более чем вымысел, то, возможно, у нас есть и второй аналогичный случай: Мательда. Ее отождествляют с ветхозаветной Премудростью: L. Pietrobono, *Matelda*, in: *Il Giornale dantesco*, vol. XXXIX, nuova serie, IX. Annuario dantesco 1936. Firenze, L. Olschki, 1938, pp. 91–124. Позволю себе признаться, что представленное здесь весьма хитроумное доказательство меня не убеждает; но так как я сам не изучал этого вопроса, мои ощущения относительно этого пункта ничего не значат. Я не могу преодолеть впечатления странности, которое оставляют у меня эти предлагаемые нам списки вожатых Данте, где все, кроме двух, — реальные люди. Например, когда перечисляют Вергилия, Беатриче, Мательду, Катона, Стация, св. Бернарда и Деву Марию, я всегда спрашиваю себя: почему выбраны пять реальных людей и два или один — в зависимости от вкуса — мифический персонаж? Коль скоро Данте представляет их нам именно как реальных людей, и почти все они действительно таковы, нужны очень сильные контрдоводы, чтобы признать двух из них всего лишь вымыслом. Опять-таки, я высказываю только мое впечатление, не более того.

<sup>1</sup> Antonio Santi, *L'ordinamento morale e l'allegoria della Divina Commedia. L'Allegoria*, Firenze, Remo Sandron, 1924: *La Selva*, pp. 11–15. — Напротив, проблема становится капитальной, если, отождествив «сумрачный лес» с первородным гре-

не бывает без другого, а также потому, что глубинная символика опять-таки остается тождественной: речь идет о грехе.

Это наблюдение можно также отнести к Холму, Солнцу, трем зверям и, вообще говоря, к бесчисленным символам, смысл которых просматривается без особого труда. Безусловно, есть и другие символы, относительно которых никогда не было согласия; но абсолютное большинство интерпретаторов, судя по всему, сходятся в том, что рысь символизирует сладострастие, лев — гордость, а волчица — алчность, или, в техническом и полном смысле слова, своекорыстие<sup>1</sup>. Разумеется, сладострастие, гордость и своекорыстие, в свою очередь, разделяются на виды, но все эти виды входят в один и тот же род, а этот общий род и есть то, что обозначается данными символами. Но их общий характер оказывается чистой фикцией, или, если угодно, просто образом, с которым Данте решил раз и навсегда связать определенное значение. Лес и волчица — это поэтические вымыслы, которые поэт предлагает нам и просит принять в качестве таковых. Для простоты допустим, что все символы такого рода образуют первое семейство. Тогда мы скажем, что в произведении Данте символические фикции, как правило, облакаются одним простым смыслом, который остается однозначным во всех его многообразных приложениях со стороны поэта и который, следовательно, может обозначаться одним словом.

---

хом, мы захотим сказать, что у Данте орел, или император, призван довершить освобождение людей от последствий первородного греха, от которых искупительная жертва Христа освободила их не вполне. Именно этот тезис отстаивал Джованни Пасколи в серии получивших сегодня широкую известность работ. См. прежде всего: G. Pascoli, *Sotto il velame*, Messina, 1900, и *La Mirabile Visione*, Messina, 1902. Тезис Пасколи был подхвачен и развит Луиджи Валли: L. Valli, *L'Allegoria di Dante secondo G. Pascoli*, Bologna, Zanichelli, 1922. — Эти утверждения были решительно оспорены Франческо Эсколе: F. Escole, *A proposito di una recente interpretazione della "Divina Commedia"*, in: *Il pensiero politico di Dante*, Milano, Alpes, 1927, vol. I, pp. 213–266; также см. *Il significato della Croce e dell' Aquila nella "Divina Commedia"*, in: *op. cit.*, pp. 269–351. Критику этих утверждений см. также в работе: Michele Barbi, *Nuovi problemi della critica dantesca*, in: *Studi Danteschi*, Firenze, 1238-XVII, pp. 5–28.

<sup>1</sup> Библиография, посвященная символике трех зверей, содержится в работе: Antonio Santi, *op. cit.*, p. 32, n. 2. Сам автор принимает эту классическую интерпретацию, *ibid.*, pp. 32–39.

Реальные персонажи, которых Данте вводит в «Божественную комедию», в некотором смысле тоже могут и должны рассматриваться как облеченные символическим смыслом. Это зримые и внушительные типы духовных реальностей, которые подчас превосходят реальных людей. Однако этот случай глубоко отличен от предыдущего. Как только мы поняли, что Орел символизирует Империю, мы не ожидаем от этого символа никаких сюрпризов — по той простой причине, что бытие орла, о котором идет речь, сводится к бытию в качестве символического образа Империи. Совсем иначе обстоит дело с Данте, Вергилием или св. Бернардом Клервоским. Нам говорят, что Данте символизирует *homo viator*, человека, совершающего странствие своей земной жизни. Несомненно, так; но Данте символизирует человека-странника потому, что в действительности им является. За поэтическим вымыслом «Божественной комедии» мы обнаруживаем человека, рассказывающего свою собственную историю и свой собственный человеческий опыт — опыт освобождения от порока действием божественной благодати:

Tu m'ai di servo tratto a libertate  
[Меня из рабства на простор свободный...].  
(*Пай*, XXXI, 85).

Quinci su vo per non esser più cieco  
[Я вверх иду, чтоб зренья обрести].  
(*Чист.*, XXVI, 58).

Эти стихи, как и множество других, которые мы уже приводили и которые могли бы привести, подразумевают изначальную реальность повествования и персонажей, которые в нем встречаются. Вергилий в «Комедии» тоже ведет себя как живой человек, с которым у Данте установились определенные личные отношения; то же самое можно сказать о св. Бернарде Клервоском. Таким образом, символическое значение этих персонажей по необходимости оказывается сложным: ведь они остаются самими собой, и слово «символ» не может прилагаться к ним в том же смысле, в каком оно прилагается к чистым фикциям. Волчица не просто символизирует алчность, но, если отнять у нее этот символизм, в ней ниче-

го не останется от нее самой, кроме внешнего облика. В подобных случаях именно смысл творит символ. Если же речь идет о Вергилии, истинным будет обратное, причем до такой степени, что, забыв об этом, мы рискуем глубоко ошибиться относительно смысла «Божественной комедии». Это верно, что Данте выбрал Вергилия и св. Бернарда, чтобы изобразить их как репрезентативные типы духовных реальностей; это верно также применительно к св. Бонавентуре и св. Фоме Аквинскому, царю Соломону и Грациану, Иоахиму Флорскому и Сигеру Брабантскому, а также множеству других персонажей. Однако здесь уже не смысл творит символическое бытие, а символическое бытие творит свой собственный символ. Коротко говоря, каждый из них символизирует прежде всего именно то, чем сам и является.

Поэтому было бы абсурдным начинать с вопроса о том, что символизирует Вергилий, чтобы толковать текст, исходя из символического значения, которое мы решили бы ему придать. Такой метод годится для волчицы; всякий раз, когда мы ее встречаем, будет правильным переводить этот символ просто и ясно: алчность. Но он не годится для Вергилия: этот персонаж играет в «Божественной комедии» сложную роль, аналогичную той, которую он действительно играл в жизни Данте и проявления которой обладают свободным, разнообразным, часто непредвиденным единством, свойственным индивидуальному живому существу.

Именно потому, что интерпретаторы Данте забывали об этом, они так часто искали в этом персонаже некую простую и однозначную символику, подобную символике волчицы, рыси или орла. Чего только не воображали! Из Вергилия хотели сделать символ имперской власти, человеческого разума, философии, безблагодатного природного порядка, и т. д. Нет ничего проще, чем выдумать множество подобных интерпретаций, но мы напрасно теряли бы время, ибо Вергилий, как и любой другой реальный человек, не сводим к абстрактному и голому символу. Этому противятся его гражданское состояние и свидетельство о рождении. Он не рожден символическим значением, но сам рождает его. По крайней мере, если мы не хотим читать «Божественную комедию» шиворот-навыворот, мы должны всегда идти от того, что в ней делает и говорит Вергилий, к тому, что он символизирует, а не наоборот. Так что



Вергилий здесь — высочайший из поэтов, но не Поэзия; мудрец, но не Мудрость; образцовый представитель естественных добродетелей и нравственного достоинства, но не Философия. Если на вопрос о том, что символизирует Вергилий, мы хотим получить односложный ответ, как в случае простых поэтических фикций, то на такой вопрос нет ответа. На него можно дать двадцать ответов, каждый из которых будет выглядеть единственно верным и исключаящим другие, но в силу этого они будут противоречивыми. Быть может, более мудрым будет отказаться от этой игры, в которой исследования творчества Данте теряют больше, чем выигрывают.

Прежде всего, следовало бы отказаться от нее в отношении Беатриче. Я критиковал — быть может, более сурово, чем требовалось — некоторые из символических толкований Беатриче, не предложив никакого собственного толкования. Конечно, можно рассудить, что это слишком легкий метод. Сожалею, но из невозможного не следует никакого вывода. Те, кто в принципе считает Беатриче не более чем поэтическим вымыслом, имеют основание ставить проблему ее символики так, как если бы речь шла о символике волчицы или орла. Именно это они и делают, пытаясь отыскать в ней простой и однозначный смысл, когда, например, видят в Беатриче Теологию, Веру, Благодать, Откровение, богословские добродетели, Созерцательную Жизнь в ее трансцендентности по отношению к жизни деятельной, Сверхъестественную жизнь и т. д. Даже если придерживаться наиболее правдоподобных символических толкований, их имеется бесконечное множество, но ни одно из них не отвечает всем данным проблемы — именно потому, что каждый из авторов этих толкований упорно держится за своё, не стремясь и не приходя к согласию с другими толкованиями, но и не устраняя их.

Что нужно сделать, чтобы выйти из затруднения? Вернуться к золотому правилу, предложенному Микеле Барби: «Важнее всего — понять поэзию Данте». Отсюда естественно следует второе правило: «То, что вне сознания поэта, для нас не может иметь значения». Что именно в данном случае находится в сознании поэта? То, что Беатриче — это блаженная душа женщины, которую он некогда любил. Для Данте бессмертие души обладает абсолютной достоверностью, поэтому актуальное существование Беатриче для него несомненно. Несомненно для него и то, что Беатриче пребывает

среди блаженных, а следовательно, обладает всеми привилегиями и всеми духовными добродетелями, подобающими ее состоянию. Удивительно ли, что она выполняет у Данте множество функций, которые ей приписывают? Богоизбранница, о славе которой, как мы знаем, размышляет Данте, она способна быть орудием его нравственного исправления и религиозного спасения. Она способна действовать на его стороне, ибо блаженные ясно видят с небес всё происходящее на земле и могут вмешиваться в наши дела в согласии с тем, чего желает божественное правосудие<sup>1</sup>; и хотя обычно они так не поступают, в исключительных обстоятельствах это бывает<sup>2</sup>. Беатриче способна заступаться за Данте перед Богом, причем тем успешнее, что ее любовь безупречно совершенна; более того, Данте может законным образом ей молиться, ибо она — святая, а всем святым, *non solum superiores, sed etiam inferiores* [не только высшим, но и низшим], надлежит молиться<sup>3</sup>. Ссылаться на св. Фому Аквинского в поддержку этих утверждений необходимо лишь для того, чтобы напомнить: речь идет о подлинно христианских утверждениях, ибо любой христианин знает, что дело обстоит именно так. Чтобы знать это, Данте не нужно было быть тем *theologus Dante*, которым несколько злоупотребляют.

Коль скоро это верно, мы можем понять «Божественную комедию» так, как понимал ее сам Данте, лишь при условии, что будем рассматривать как вымысел то, что для него самого было лишь вымыслом, и как реальность — то, что он сам мыслил как реальность. Те, кто не разделяет веру Данте, тем не менее, не освобождаются от обязанности читать его творение как творение верующего. Те, кто разделяет его веру, но не чувствует реального присутствия мертвых, позволившего Данте жить в мысленном общении с ними, не имеет права на этом основании рассматривать Вергилия и Катона так, как если бы они для самого Данте были тем, чем являются для его интерпретаторов. Во избежание этой ошибки не следует заниматься поисками ярлыка для того, что символизирует Беатриче, и сводить ее к имени, обозначающему этот символ. В произведении Данте,

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 89, art. 8, Resp.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 108, art. 8, ad 2<sup>m</sup>.

<sup>3</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 83, art. 11, Resp., ad 4<sup>m</sup>.

которое мы пытаемся понять, Беатриче есть некто, а не нечто: существо, которое Данте представляет нам как реального человека и которому, как живому существу, присуща сложность<sup>1</sup>.

В самом деле, перед нами — блаженная душа, которая наслаждается видением Бога лицом к лицу, которая заступает и молит за того, кто ее любит, которая вступает в действие, чтобы открыть ему глаза на его прегрешение и привести его к конечной цели. Могли ли нам представить ее, не обращаясь к понятиям небесного блаженства, созерцания, богословских добродетелей, веры, благодати, короче говоря, всего того, что в совокупности определяет христианскую жизнь в ее совершенстве? Стало быть, все это правильно отмечается и ассоциируется с личностью Беатриче; но было бы произволом заключать отсюда, что Беатриче и *есть* Свет Славы, или Теология, или Созерцательная Жизнь, или любое другое из этих понятий. У нас даже нет права заключать, что она есть Христианская Жизнь, взятая в целом. Святость этой богоизбранницы точно так же не позволяет нам сводить ее к этим понятиям, как святость св. Франциска, св. Доминика или св. Бернарда не позволяет сводить их к подобным абстракциям.

### III — О политическом и религиозном идеале Данте

Лучшие интерпретаторы Данте согласны между собой в том, что проблема отношений между Церковью и империей составляет средоточие всех политических исканий Данте; но между ними нет согласия относительно природы этих отношений. В частности, это касается Микеле Барби и Бруно Нарди — двух историков, чье мнение в этом вопросе для нас чрезвычайно весомо и разногласие между которыми — по этой же самой причине — нас особенно смущает.

---

<sup>1</sup> Устав от фантастических интерпретаций множества историков, мы с удовлетворением читаем столь справедливые, столь полные христианского и человеческого понимания страницы о. Агостино Джемелли: A. Gemelli, O.F.M., *Beatrice e Vergilio. A proposito dell' interpretazione filosofica del poema dantesco*, in: *Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Milano, Vita e Pensiero, 1921, pp. 140—155.

Чтобы объяснить для себя их противостояние, прежде всего обозначим его причину. Она заключается, на мой взгляд, не столько в их анализе текстов, относительно которых М. Барби и Б. Нарди согласны друг с другом, сколько в некоторых личных тенденциях, побуждающих проецировать эти тексты в противоположных направлениях. С точки зрения Бруно Нарди, независимость государства от Церкви с необходимостью предполагает автономию разума от теологии. Со своей стороны, я думаю, что этот превосходный историк в данном вопросе прав, ибо и мне абсолютная независимость государства от Церкви представляется невозможной, если философия, которой руководствуется государство, сама подчинена власти Церкви<sup>1</sup>.

Но Бруно Нарди не останавливается на этом. Уступая естественному движению собственной мысли, он добавляет, что в результате Данте пришел «к той разновидности политического аверроизма, которой чуть более десяти лет спустя предстояло, напротив, стать отправным пунктом для политических доктрин Марсилиа Падуанского»<sup>2</sup>. Здесь перед нами, считает Б. Нарди, разбивается скорлупа средневекового мышления и выходит на свет мышление ренессансное. Безусловно, «Божественная комедия» вернется в этом пункте к средневековой постановке проблемы, но, по крайней мере, «Монархия» свободна от нее. Таким образом, в этом тексте, по словам Дж. Джентиле, Данте восстал против «схоластической трансценденции».

Прежде всего, представляется очевидным, что Бруно Нарди выходит здесь далеко за пределы того, что позволяет ему утверждать его проницательный анализ текстов Данте. Пожалуй, я оставлю в стороне поднятый им вопрос о возвращении «Божественной комедии» к предшествующей по отношению к «Монархии» точке зрения. В самом деле, ответ на него зависит от следующей проблемы: действительно ли утверждать независимость разума от веры означает *ipso facto* восставать против «схоластической трансценденции»? Вовсе не обязательно. Можно признавать абсолютную независи-

<sup>1</sup> См. выше, гл. III. — Ср. В. Nardi, *Il concetto dell' Impero...*, in: *Saggi di filosofia dantesca*, p. 284.

<sup>2</sup> В. Nardi, *ibid.*

мость разума от теологии, в то же время признавая его тотальную зависимость от Бога. Но именно таково учение Данте. Следовательно, вывод Дж. Джентиле и Б. Нарди не соответствует посылкам, из которых его хотят извлечь.

Но можно ли, по крайней мере, утверждать, что Данте приходит «к некоей разновидности политического аверроизма»? Здесь мы опять-таки оставим в стороне совсем другую проблему: был ли аверроизм, к которому приходит Данте, тем самым аверроизмом, из которого будет исходить Марсилиус Падуанский? Я так не думаю, но это совсем другой вопрос<sup>1</sup>. Как бы ни обстояло дело с этим последним пунктом, коль скоро речь идет о «разновидности» аверроизма, о каком именно аверроизме идет речь? С проницательностью и честностью, делающими ему честь, Бруно Нарди замечает, что Данте, «проявив неслыханную дерзость мысли, сплавил с богословской доктриной чисто аверроистские элементы и не впал в ересь. Так, он смог извлечь из аверроистской теории выгоду для своего политического тезиса, избежав необходимости подписаться под тезисом о единстве интеллекта и вечности человеческого рода»<sup>2</sup>.

Сказано как нельзя лучше. Но отсюда следует, что аверроизм Данте — это такая разновидность аверроизма, в которой прямо отвергаются два аверроистских тезиса по преимуществу: вечность человеческого рода и единство активного интеллекта. Что же остается собственно аверроистского в позиции Данте? Радикальное различие двух целей человека? Может быть, но это утверждение само нуждается в уточнении. Данте, безусловно, не разделял тезиса 176, осужденного в 1277 г.: «*Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia*» [«что счастье достигается в этой жизни, а не в иной»]. Он также не соглашался с тем — и мы неоднократно подчеркивали это, — что земное блаженство выше и совершеннее небесного. И наоборот, он, безусловно, соглашался с предельным характером каждого из этих блаженств, взятых в их собственном порядке; с различием и радикальной взаимной независимостью разума, ведущего к одному блаженству, и веры, ведущей к другому; с соответствующей незави-

<sup>1</sup> См. выше, гл. III.

<sup>2</sup> В. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, p. 266.

симостью империи от Церкви; наконец, с совершенной гармонией средств и целей империи под властью христианского Бога.

Стало быть, вопрос сводится к тому, можем ли мы называть «аверроизмом» такого рода учение. Со своей стороны, я долгое время склонялся к этому. В самом деле, не подлежит сомнению, что практикуемое Данте разделение порядков — вполне в духе аверроизма. Но когда дело дошло до письменных высказываний по этому вопросу, я должен был признать, что совершенная гармония разделённых порядков у Данте есть факт, не имеющий аналогий в истории аверроизма. Коротко говоря, в этом аверроизме не удастся обнаружить ни одного из фундаментальных тезисов, которым учил бы Аверроэс и которые принимались бы латинскими аверроистами в качестве необходимых, даже вопреки теологии и христианскому Откровению. Так что, если строго придерживаться этого фактического ограничения, аверроизм Данте действительно представляет собой «разновидность авероизма», но разновидность чисто формальную и бессодержательную. Имеет ли смысл все еще называть его аверроизмом? Как я уже сказал, я так не думаю; но, если угодно, можно обозначить этим именем учение Данте, если только не приписывать Данте аверроистские тезисы или аверроистские тенденции, чуждые его творчеству и его духу.

Против этого Данте-аверроиста, бунтующего против схоластической трансценденции, Микеле Барби не мог не выступить с протестом. Он сам далек от того, чтобы отрицать новизну тезиса Данте, но с полным правом выступает против тех, кто усматривает за положениями «Монархии» натурализм и рационализм чуть ли не ренессансного или даже нововременного типа, противостоящий христианству Средневековья: «Когда говорят о политическом мышлении Данте... следует проявлять осторожность и не отрывать его от религиозного мышления Данте. Всякий раз, когда осуществляют или пытаются осуществить такой отрыв, это наносит очевидный вред интерпретации. Чтобы понять, насколько необходимо удерживать один из этих элементов в тесной связи с другим, достаточно помнить, что общество, для которого писал Данте, было *христианским* обществом, что его философия — христианская, и что даже там, где речь идет о чисто земных, светских интересах, мы всегда имеем дело с *христианской светскостью*, для которой земная конечная цель не-

отделима от цели небесной. Данте не только никогда не упускал из вида эту связь, но и, безусловно, был одним из тех современников, которые ощущали ее с наибольшей остротой!»<sup>1</sup>.

Содержания этих строк хватило бы на два или три года богословских споров. Является ли философия Данте христианской философией? Богословы, для которых понятие христианской философии лишено смысла, будут, несомненно, решительно отрицать это. Среди тех, кто видит смысл в этом понятии, многие будут испытывать колебания, называя ее этим именем. И если бы можно было прийти к согласию относительно возможности «христианской светскости», какая перспективная задача! Но мысль М. Барби, безусловно, далека от подобных богословских осложнений. Чтобы понять ее, нам достаточно признать, что философия Данте есть философия христианина, и что, если в ней имеется светскость, сама светскость Данте есть светскость христианина. Оба эти пункта, по моему, неопровержимы. По справедливому замечанию М. Барби, «поэт всегда отличает человеческое от божественного, истины, необходимые для земной жизни, от истин, которые относятся к Богу, Его сущности, Его провидению, и связаны с обретением жизни вечной... В мышлении Данте разум и Откровение всегда в равной мере различены и сопряжены. И если государство *независимо от Церкви*, оно тем самым еще не становится *независимым от Бога*: напротив, оно *прямо* зависит от Бога и от божественного провидения. Это настолько верно, что выборщики Императора считаются не столько выборщиками в собственном смысле, сколько *denuntiatores divinae providentiae* [глашатаями божественного провидения]: *solus elegit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat* [только Бог выбирает, только Он утверждает, ибо не имеет высшего над Собой]»<sup>2</sup>.

Эта вторая позиция мне кажется менее обоснованной, чем первая, которой, однако, она противостоит; следовательно, между ее авторами должно было возникнуть непонимание. В самом деле, от того, чтобы пойти за Бруно Нарди до конца, Микеле Барби удерживает то обстоятельство, что тезис Нарди кажется ему преувеличива-

<sup>1</sup> М. Barbi, *Nuovi problemi della critica dantesca*, in: *Studi Danteschi*, vol. XXIII, Firenze, 1938-XVII, pp. 51–52.

<sup>2</sup> М. Barbi, *op. cit.*, p. 69. Текст Данте, приведенный в конце цитаты, взят из трактата *De Monarchia*, III, 16.

ющим нововременной характер учения Данте, в ущерб традиционным элементам его доктрины. Мы видели, что в действительности от экзегетических утверждений Бруно Нарди можно отсечь вывод, которого они не подтверждают, и это не только их не ослабит, но, наоборот, укрепит. Однако Микеле Барби понимает это иначе. Его протест не ограничивается выводом, он затрагивает и некоторые из соображений, посредством которых Б. Нарди хочет его обосновать. Прежде всего, М. Барби выдвигает следующее возражение: «*Независимость Империи и автономия разума и философии* — не одно и то же. Будучи сотворены Провидением, Церковь и Империя не зависят друг от друга и обе непосредственно зависят от Бога. Но признание этого факта не влечет за собой мнимой автономии разума и веры». В каком смысле, продолжает М. Барби, можно было бы понять такую автономию? Означает ли она для разума свободу продвижения в его собственных владениях? Но в этом нет никакой дерзости. Богословы не отрицали, что политика и все вопросы, связанные с целями, потребностями и обязанностями человека как гражданина града земного, образуют ту область, где человеческий разум вправе двигаться свободно, ибо в ней он находится у себя дома. Св. Фома не испытывает колебаний, рассуждая, вслед за Аристотелем, об этом земном счастье, «*proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae*» [«соразмерном человеческой природе, которого, иначе говоря, человек способен достигнуть благодаря началам своей природы»]. С другой стороны, Данте никогда не пренебрегал тем фактом, что наше знание ограничено. Он не колеблясь «отвергал доверие к разуму в тех случаях, когда он приводил к выводам, противным выводам веры». Каким же образом он мог тогда прийти к мысли, что «признавать принцип независимости империи по отношению к Церкви означает отрицать всякую истину веры и принимать аверроистский принцип двойственной истины?». Не будем забывать, что для Данте любая власть — от Бога. Он сам ясно говорит в заключительной части «Монархии», что конечная цель Церкви и конечная цель империи никоим образом не оторваны друг от друга; следовательно, Данте не мог представлять себе деятельность этих двух глав в форме отчетливого разделения; скорее он мыслил ее в форме непрерывного сотрудничества<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Barbi, *op. cit.*, pp. 70–71.



Опять-таки: что здесь несомненно, а что таковым не является? Не является несомненным то, что, настаивая на отчетливом разделении веры и разума, Данте осуждал себя на признание аверроистского принципа двойственной истины. Прежде всего, Б. Нарди задолго до того показал, что сами аверроисты, строго говоря, никогда не придерживались подобной доктрины. Что бы они ни думали про себя, вслух они всегда говорили, что философия *необходима*, а вера *истинна*<sup>1</sup>. Следовательно, принимая аверроизм, Данте не был обязан принимать учение о двойственной истине. Кроме того, и М. Барби сам это подчеркнул, Б. Нарди не утверждает, что разделение философии и теологии влечет за собой в мышлении Данте противостояние их содержаний. То же самое можно было бы сказать о разделении Церкви и империи. Следовательно, проблема сводится к следующему<sup>2</sup>: какой смысл наделять, говоря современным языком, этой «автономии» философии и автономии империи?

По этому пункту тексты заставляют нас принять интерпретацию, промежуточную между интерпретациями двух дантоведов. Чтобы прийти к ней, начнем с того, что освободим наше мышление от всякой озабоченности томизмом или аверроизмом. Пусть нашей заботой будет только Данте, только то, что он говорит и делает. Что же он делает? Не что иное, как определяет *функции и юрисдикции*. Говоря о философии, Данте гораздо меньше озабочен определением ее сущности и содержания, чем определением ее цели и служе-

---

<sup>1</sup> B. Nardi, *Intorno alle dottrine di Pietro d'Abano*. Extrait de la *Nuova Rivista Storica*, V, 1–3; Milano, Albrighi Segati, 1921, pp. 34–35; см. также pp. 48–49. — В тот же год и мы пришли к такому же заключению, см. E. Gilson, *La doctrine de la double vérité*, in: *Etudes de la Philosophie Médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 51–75. Большинство историков, обращавшихся к проблеме после того, интерпретировали позицию латинских аверроистов в том же смысле.

<sup>2</sup> Я предполагаю, разумеется, абстрагироваться от рискованного продолжения, добавленного Бруно Нарди к этой превосходной экзегезе и никоим образом с нею не связанного. Считать императора первым искупителем человечества, говорить о природе, которая «ищет в самой себе лекарства от собственных ран», превращать императора в «первого Мессию», приготавливающего пути второму Искупителю — Христу, означает смешивать порядки. К тому же М. Барби превосходно высказал по этому пункту всё, что нужно было высказать. См. *op. cit.*, pp. 71–72.

ния. С его точки зрения, эти цель и служение состоят в том, чтобы даровать человеку земное счастье, к которому он способен в этой жизни. Наивысшее счастье — счастье умозрительной жизни. Но в этом пункте философия не слишком успешна. Множество проблем превосходят наше разумение, и это именно высочайшие проблемы, по отношению к которым наше естественное стремление к знанию увенчивается полным успехом в блаженном видении. Это правда, что вера приходит нам на помощь всякий раз, когда разум оказывается бессилён; но привилегия верить не тождественна счастью знать. Коротко говоря, разум способен дать нам в этой жизни несовершенное счастье умозрения, но не совершенное счастье.

Совсем иначе обстоит дело в порядке практической жизни, и нетрудно понять, почему. Когда речь идет о том, чтобы организовать человеческую жизнь, имея в виду земное счастье, разум не наталкивается на непреодолимое препятствие — познание чистых умопостигаемых сущих, каковыми являются душа, ангелы и Бог; он занимается только человеком, причем земным человеком, взятым вместе со всеми условиями его земной жизни. Будучи на сей раз вполне компетентным, он обладает возможностью адекватно решать проблемы земного счастья, когда человек с ними сталкивается в порядке практической жизни. Именно таких взглядов, как мы видели, в действительности придерживается Данте. Следовательно, его тезис, по существу, сводится к утверждению *совершенной достаточности естественного разума в том, чтобы даровать человеку земное счастье в порядке действия*. Этот порядок действия есть порядок политики, а также предполагаемой ею морали. Я не вижу, чтобы Данте когда-либо говорил что-либо другое; именно это он повторяет вновь и вновь, от начала «Пира» и до «Божественной комедии». Все прочее, что его заставляют говорить, *включая то, что заставляю его говорить я сам*, есть не более чем интерпретация сказанного им самим. Ибо Данте не говорит ни о бунте разума «против трансценденции», ни о его «отличии и сопряженности». А того, что он не говорит о разуме, он не говорит и об империи. Все эти простые формулировки слишком узки или слишком широки для того, чтобы адекватно облечь его мысль. Мы быстрее пришли бы к согласию, если бы честно признали этот первый факт. А если бы мы признали еще и второй факт — то, что, даже когда Данте цити-

рует Аверроэса или св. Фому, он отвечает исключительно за мысль самого Данте, — думаю, мы рано или поздно пришли бы к искомой исторической истине.

Таково истинное положение дел; по крайней мере, таким оно мне представляется. На вполне конкретный и вполне насущный вопрос, поставленный Микеле Барби, следует ответить: то, что мы исключительно ради удобства называем автономией разума, в действительности никоим образом не означает для Данте права мыслить вопреки вере, равно как и автономия империи никоим образом не означает права управлять вопреки Церкви. Данте не только не требует ничего подобного, но даже предположения о такой возможности оказалось бы достаточно, чтобы разрушить всю его систему. Вселенский порядок, по мысли Данте, *постулирует и требует* совершенного и спонтанного согласия между разумом и верой, философией и теологией, как гаранта искомого согласия между империей и Церковью. Стало быть, когда пытаются (что неизбежно) понять позицию Данте, исторически ставя ее в один ряд с другими, вряд ли ее можно сблизить с позицией аверроистов: ведь их доктрина опиралась на констатацию того факта, что в некоторых важных пунктах вера и разум учат разному. Если в этом согласиться с ними, вопрос о том, кому же принадлежит абсолютная истина в этих пунктах, становится неизбежным. Ответим ли мы, что она принадлежит философии? Тогда империя должна править Церковью. Теологии? Тогда Церковь должна править империей. В обоих случаях здание, выстроенное Данте, рухнет. Следовательно, его мысль должна была быть иной.

Так мы приходим, по-видимому, к другой гипотезе: Данте думал об этих вещах так же, как все христианские богословы и философы его времени. Однако на пороге этого вывода нас останавливает одно серьезное затруднение: если Данте понимал отношение философии к теологии так же, как св. Фома, то почему он не понимал так же, как св. Фома, отношение империи к Церкви? Никто ведь не спорит с тем, что у обоих авторов эти два тезиса были взаимосвязаны. Коль скоро при тождестве посылок они пришли к нетождественным выводам, один из них должен был совершить некую логическую ошибку. Признаюсь, я не вижу, кто именно. Но в действительности их послышки не тождественны. То совершенное согласие разума и веры, которое является необходимым требовани-

ем у Данте, он находит готовым благодаря трудам св. Фомы Аквинского. С точки зрения Данте, философия спонтанно согласуется с теологией, потому что он отождествляет философию с Аристотелем, а исторического Аристотеля — с Аристотелем св. Фомы Аквинского. В этом смысле будет, строго говоря, истинным, что предпосылкой позиции Данте по отношению к философии служит само существование томизма. Однако позиция Данте не смешивается с томизмом. В самом деле, она притязает на плоды труда св. Фомы, отвергая одно из важнейших условий его осуществления: учительство теологии по отношению к философии, неизбежно влекущее за собой учительство Церкви по отношению к империи.

Да хранит меня Бог от того, чтобы вновь начинать здесь очередной бесконечный разговор о «христианской философии»! Я полагал возможным говорить о ней, потому что о ней говорили папы, но богословы заставили меня понять, что папы имеют власть лишь над мирянами. Позволим же богословам наставить нас, освободившись от обязанности по-прежнему верить папам. Что бы мы ни думали по этому вопросу, остаются в силе два факта: (1) в каком смысле ни понимать св. Фому, ему принадлежит следующая формулировка относительно теологии: «*aliae scientiae dicuntur ancillae huius*» [«Другие науки называются служанками этой»]<sup>1</sup>; (2) Данте никогда не воспроизводил этой формулировки; более того, мы видели, что он заменил ее другой, имеющей иной смысл. Таким образом, согласие разума и веры, как его мыслит св. Фома, хотя и может быть спонтанным, однако не исключает подчинения первого второй, то есть — в учении св. Фомы — подчинения порядка естества сверхъестественному порядку. Вот почему, по мнению св. Фомы, морально-политический порядок не может быть высшим: он подчинен, как наивысшему, религиозному порядку; земное счастье не может быть высшим: оно подчинено, как наивысшей цели, небесному счастью; морально-политический порядок не может считаться вполне достаточным сам по себе, ибо даже для того, чтобы достигнуть своей собственной цели, природа отныне нуждается в благодати<sup>2</sup>. Вся

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 1, art. 5, Sed contra.

<sup>2</sup> Различия между выводами Данте и св. Фомы прекрасно выявил Francesco Ercole, *Sulla filosofia politica di Dante*, in: *Il pensiero politico di Dante*, Alpes, Milano, 1928, vol. II, pp. 245–246 (эта статья представляет собой критический отзыв на

природа у св. Фомы находится под управлением свыше и как бы оформляется сверхприродой; следовательно, их взаимное согласие есть результат подлинного сотрудничества, а не божественного решения, коим раз и навсегда была бы гарантирована предустановленная гармония природы, обладающей достаточностью в своем собственном порядке, со сверхприродой в ее собственном порядке. Данте здесь просто повинуется обычаю, согласно которому наследник принимает наследство, не принимая усилия, которым оно было создано. При виде установленного отныне согласия веры и разума Данте принимает это согласие, не принимая иерархии юрисдикций, сделавшей его возможным.

Если Данте ошибся, у него имеется немало оправданий. Кроме того, сейчас вопрос не в том, ошибся ли он, так поступив, а в том, поступил ли он так. С какой бы стороны я ни рассматривал его тексты, я не вижу, чтобы это можно было оспорить. Аверроисты разделяют порядки, чтобы противопоставить их друг другу; св. Фома различает и упорядочивает порядки, чтобы объединить их; Данте разделяет порядки в надежде согласовать их между собой. Безусловно, замковый камень выстроенной у Данте системы — это Бог, а именно, христианский Бог; следовательно, мысль Данте есть мысль христианина. Но христианский Бог Данте озабочен защитой империи от Церкви ничуть не меньше, чем защитой Церкви от империи. И я отлично знаю, что именно этого желает справедливость! Но Бог защищает империю методом, который диктует ему Данте. Хорош этот метод или нет, нам здесь не решить; но это, безусловно, не метод аверроистов и не метод последователя св. Фомы Аквинского.

---

работу: Sebastiano Vento, *La filosofia politica di Dante nel 'De Monarchia' studiata in se stessa e in relazione alla pubblicistica medievale da San Tommaso a Marsilio di Padova*, Torino, Bocca, 1921. Эта последняя книга мне не известна). О политической доктрине Данте как таковой, а не просто, как у меня, с точки зрения позиции Данте в отношении философии, см. классическую работу: Fr. Ercole, *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, in: *op. cit.*, vol. II, pp. 273–407. Предлагаемое автором описание эволюции политической мысли Данте не было принято единодушно. Но каковы бы ни были мнения по этому вопросу, обсуждение которого следует предоставить дантоведам, эта работа изобилует проницательными замечаниями, полезными даже тем, кто не разделяет общей позиции автора.

## IV — ОБ АВЕРРОИЗМЕ СИГЕРА БРАБАНТСКОГО

Мы не знаем, что было известно Данте об учении Сигера. Не знаем и того, как он понимал то, что, возможно, было ему известно; к тому же современные историки расходятся во мнениях относительно смысла этого учения. Так что здесь мы пускаемся в плавание по неизведанным водам. Но так как любой нюанс в понимании Сигера затрагивает объяснение его роли у Данте, необходимо занять позицию в этом вопросе — хотя бы для того, чтобы сделать собственные высказывания более вразумительными и уклониться от упрека в игнорировании трудностей, которые, думается, в глубине души мы осознаем.

Видимо, сегодня все согласны с тем, что именно Сигер был мишенью двух осуждений — 1270 и 1277 гг., обнародованных епископом Парижа Этьеном Тампье и направленных против некоторых аверроистских тезисов. Равным образом, после памятных статей о Шосса, S.J., все согласны с тем, что должно было существовать сочинение Сигера, посвященное трактату Аристотеля «О душе» и написанное до осуждения 1270 г., и что в этом сочинении философ прямо учил о человеческом интеллекте как об отделённой субстанции, единой для всего человеческого рода. С некоторыми оговорками признается также, что этот утерянный труд и был тем или одним из тех, против которых св. Фома Аквинский написал свой трактат «*De unitate intellectus*» [«О единстве интеллекта»], послуживший, вероятно, одной из причин осуждения 1270 г. Наконец, все согласны с тем, что после этого осуждения и в ответ на трактат св. Фомы Сигер написал «*Quaestiones de anima intellectiva*» [«Вопросы об умной душе»], опубликованные о. Мандонне<sup>1</sup>.

Именно здесь и начинаются проблемы. В самом деле, мы спра-

<sup>1</sup> Сначала по этому поводу завязался спор между о. Пьером Мандонне и Клеменсом Боймкером, обострившийся после публикации книги: F. Bruckmüller, *Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva*, München, 1908. В конце концов о. Мандонне усмотрел здесь некий заговор (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1911, t. I, p. 180, note 6). Но подлинная дискуссия началась лишь с публикацией превосходных статей М. Chossat, S.J., *Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant*, in: *Revue de Philosophie*, t. XXIV (1914), pp. 553–575, и t. XXV (1914), pp. 25–52.

шиваем себя: до какой степени Сигер изменил свою позицию в «Вопросах», то есть до какой степени он умерил свой аверроизм, приняв во внимание возражения св. Фомы и осуждение 1270 г.? В публикации этого текста о. Мандонне без обиняков заявляет, что Сигер излагает в нем чистое аверроистское учение о единственности умной души. Тем не менее, даже если отвлечься от эпизода с Ф. Брукмюллером, относящегося скорее к предыстории проблемы, о. Шосса весьма проникательно замечает, что о. Мандонне чрезмерно упростил позицию, занятую Сигером в этом трактате. В самом деле, при ближайшем рассмотрении важнейших вопросов III и VII мы констатируем, что в первом из них Сигер придерживается доктрины отделённой умной души, тогда как во втором он прямо учит о единственности этой души. Я думаю, что замечания о. Шосса не только справедливы, но и весьма плодотворны, и что следовало бы именно его статьями датировать начало исследований, из которых становится явным многообразие латинского аверроизма в XIII в.

Однако возникает вопрос: не слишком ли о. Шосса, в свою очередь, упростил позицию Сигера? Если ему верить, то Сигер в конце концов выступил в «Вопросах» «против единства интеллекта»<sup>1</sup>. Главный аргумент о. Шосса в защиту этого тезиса состоит в том, что в конце гл. VII Сигер Брабантский сформулировал определенное количество возражений против аверроистского учения о единстве человеческого интеллекта, которые он сам считал «неопровержимыми»<sup>2</sup>.

В действительности дело обстоит не совсем так. В гл. VII Сигер начинает с того, что утверждает: человеческий интеллект единствен. Он утверждал это и до 1270 г. Это правда — и большая заслуга о. Шосса состоит в том, что он настаивал на этом пункте, — что Сигер изменил формулировку своего учения таким образом, что мог отстаивать этот тезис, не отрицая того, что умная душа есть форма индивида. Чтобы эта уловка удалась, Сигер заявил, что умная душа является формой не в смысле оформляющего начала человека, а в том смысле, что она действует внутри каждого человека: *intrinsecus operans*. К этому Сигер добавляет, что против его тезиса существуют

<sup>1</sup> M. Chossat, *art. cit.*, p. 28, note 1.

<sup>2</sup> M. Chossat, *art. cit.*, p. 42.

возражения, которые очень трудно опровергнуть. Сформулировав их и оставив их без ответа, он заключает, что при подобных сомнениях лучше всего держаться веры.

Коль скоро факты таковы, возникают сомнения относительно точного смысла позиции Сигера, занятой в «Вопросах». В используемых им формулировках можно усмотреть уловку, позволяющую ценой словесных уступок сохранить единственность интеллекта: так поступает о. Мандонне, и, может быть, он прав, но это не очевидно. А можно усмотреть в них скрытый отказ от прежних взглядов со стороны магистра, оказавшегося в затруднительном положении: не отрекаясь от прежних воззрений открыто, он дает понять благожелательному читателю, что его позиция изменилась. Так поступает о. Шосса, и, может быть, он прав, но и это не очевидно. В обоих случаях мы выходим за пределы текстов. Я вполне понимаю, что для того, чтобы эти тексты понять, их нужно так или иначе продолжить; но замечу: о. Шосса аргументирует так, как если бы только о. Мандонне вышел за пределы текстов, тогда как в действительности он сам поступил точно таким же образом.

Прежде всего, заметим, что в этом вопросе обращение Сигера к вере как последнему прибежищу наводит на мысль не столько о перемене позиции философа, сколько о том, что он все еще находится в типичной ситуации латинского аверроиста, для которого философское учение по некоторому пункту не согласуется с учением веры. Сигер мог бы просто сказать, что, коль скоро вера высказывается или побуждает христианина высказываться против единственности интеллекта, он сам считает этот тезис *философски ложным*. Можно предполагать, что он так думал, но нельзя утверждать, что он так сказал. Единственный достоверный момент заключается в том, что этот человек, который, как мы предполагаем, в некоем ныне утерянном сочинении в течение некоторого времени учил о единственности интеллекта и был осужден за это в 1270 г., — что этот человек в «Вопросах» продолжает считать интеллект отделённой субстанцией и доказывать, что эта субстанция единственна. Равно достоверным является и то, что отныне ему представляется затруднительным, с философской точки зрения, отстаивать единственность интеллекта перед лицом множества возражений, которые он оставляет без ответа, хотя, по его словам,



этот вопрос представлялся ему сомнительным *a longo tempore* [уже давно]. Более того, даже после осуждения 1270 г. Сигер в изданных о. Мандонне «Вопросах» не называет учение о единственности интеллекта философски ошибочным, а множественность интеллектов, соответственно, — философски достоверной. Его явные колебания позволяют говорить лишь об одной достоверности в этом вопросе — достоверности веры.

Итак, можно согласиться с о. М. Шосса в том — и это составляет самую суть его тезиса, — что «Вопросы», опубликованные о. Мандонне, написаны позднее, а не ранее трактата св. Фомы Аквинского «О единстве интеллекта». Можно также согласиться с ним в том, что аверроизм Сигера предстает в этих текстах более умеренным и колеблющимся, чем можно было ожидать, судя по слишком жестким формулировкам о. Мандонне<sup>1</sup>. Это важные результаты, и за них мы в долгу перед этим замечательным историком. Тем не менее, Сигер Брабанский не только не выступил против этого учения, но и вовсе не представлял возражения против единственности действующего интеллекта как «неопровержимые». Сигер оставляет их без ответа; это — факт; он объявляет их «*multum difficiles*» [«весьма серьезными»], это — другой факт. Но ничего более. Человек, начинающий с обоснования доктрины, за которую уже был осужден, затее выдвигающий против нее возражения, которые очень трудно опровергнуть, и оставляющий их без ответа, — этот человек, несомненно, находится в затруднительном положении, но это не человек, стоящий перед «неопровержимыми» возражениями. Если бы Сигер считал их неопровержимыми, он должен был признать свой тезис опровергнутым и отказаться от него; а он, с философской точки зрения, этого не сделал. Приведем еще раз его слова: «*Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione: et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat*» [«И поэтому я говорю, по причине трудности предпосылок и прочего, что уже давно я испытывал сомнение: чего надлежит держаться, с точки зрения естественного разума, в отношении указанной проблемы, и каково

<sup>1</sup> М. Chossat, *art. cit.*, p. 39.

было мнение Философа в указанном вопросе. И в этом сомнении следует придерживаться веры, превосходящей любое человеческое разумение»<sup>1</sup>. Верил ли Сигер, что может опровергнуть возражения, и воздержался ли от этого лишь из осторожности? Я этого не знаю, ибо он этого не сказал. Считал ли он, напротив, что эти возражения абсолютно неопровержимы? Никто не имеет права утверждать, что Сигер так думал, ибо он этого не сказал.

Если будет преувеличением утверждать, вслед за о. Шосса, что Сигер здесь «выступил против единства интеллекта», то будет столь же чрезмерным утверждать — по крайней мере, в отношении «Вопросов», — что Сигер, как правило, объявляет «философские теории ложными в той мере, в какой они противоречат христианскому откровению...»<sup>2</sup>. Подобно всем аверроистам, Сигер говорил, что считает истинным учение веры, и что он высказывается не от собственного имени, а от имени философов; однако он не говорил, что там, где учения философов вступают в противоречие с истинной веры, они *ложны*. Даже в тексте о. Мандонне, *op. cit.*, t. II, p. 163: «*Quod si quis dicat hoc esse erroneum...*» [«А если некто скажет, что это ложно...»], Сигер не принимает это *erroneum* на свой счет. Здесь, как и везде, он утверждает лишь одно: свою заботу не об истине, а о философии.

Итак, нужно проводить тщательные различия — если мы, во всяком случае, хотим придерживаться текстов. В своих «Вопросах» Сигер ни разу не представил в качестве истинного ни одного философского вывода, противоречащего учению веры. Напротив, в случае конфликта Сигер, как правило, заявлял, что истина — на стороне веры. В этом смысле можно в самом деле сказать, что для него «истина и вера совпадают». Но Сигер, говоря от собственного имени, никогда не утверждал и того, что учение философии ложно, — даже в тех случаях, когда оно противоречит вере. Он вполне мог сказать, «*quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se*

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, p. 169.

<sup>2</sup> F. Van Steenberghe, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938, p. 72. Вновь опубликованные «Вопросы», авторство которых приписывают Сигеру, автор считает подлинными, а это, естественно, изменяет перспективу его взгляда на творчество Бранбанца.

*habeat veritas de anima*» [«наше намерение не в том, чтобы доискиваться, какова истина относительно души»]<sup>1</sup>; но, насколько мне известно, ни в этом, ни в других текстах он не говорит, что учение философии по этому вопросу ложно. А ведь не было ничего проще, чем сказать это. Так констатируем, что он этого не сказал, и всё выглядит так, как если бы он избегал этих слов.

Неизбежное возражение состоит в том, что, хотя Сигер этого не написал, он так думал. Если истинна вера, каким образом философия могла бы противоречить вере и не быть ложной? Признаюсь, что я в самом деле этого не понимаю; но именно поэтому я — не аверроист. И поэтому же, оказавшись в положении Сигера, я прямо заявил бы: то, чему учит вера, истинно; следовательно, то, чему учит философия, ложно. Но не такова аргументация Сигера. Скорее она выглядит следующим образом: то, чему учит вера, истинно; то, чему учит философия, в данном пункте противоречит вере; *но философия ведаёт лишь то, что природный разум может знать о природном порядке, тогда как истина принадлежит здесь сверхприродному порядку*. Стало быть, мы здесь весьма далеки от учения, в котором естественное познание согласовывалось бы со сверхъестественной истиной; и даже от учения, в котором сверхъестественная истина *ipso facto* влекла бы за собой естественную ложность естественного познания. С точки зрения Сигера, философский разум описывает природу такой, какова она есть или каковой была бы, если бы не было Бога, чье сверхъестественное могущество утвердило вместо природы такой реальный порядок, которому нас может научить лишь Откровение. Можно ли настаивать на том, что порядок природы истинен, коль скоро вера уверяет нас, что реальный порядок — иной? Но с рациональной точки зрения то, что нам говорит о природе философия, есть именно то, что должен мыслить о природе природный разум, даже если мыслимое им противоречит Откровению. Тот факт, что богооткровенная истина противоречит тому, что мыслит природный разум, не позволяет ему мыслить это иначе, ибо, в качестве природного разума, мыслить иначе он *не может*.

Вот почему мне кажется, что в своем описании трех пунктов

---

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, t. II, p. 163.

позиции Сигера Ф. Ван Стеенберген прав относительно двух последних пунктов, но, возможно, не прав относительно первого: «Не может существовать противоречия между истинным в силу Откровения и истинным для разума. Ведь истинное есть то, что есть, а Бог не может примирить две противоречащие друг другу вещи, сделать так, чтобы того, что есть, не было, а то, что невозможно, было возможным»<sup>1</sup>. Позицию Сигера — по крайней мере, в «Вопросах», опубликованных о Мандонне, — нельзя корректно выразить с этой точки зрения. Ее опровергает следующий факт: то, что открывается философскому разуму как невозможное по природе, является, тем не менее, реальным, а значит, истинным, для веры, ведомой Откровением. То, что, в глазах Сигера, нет противоречия между истиной разума и истиной Откровения, верно в буквальном смысле; но это верно лишь потому, что Сигер перестает считать истинным любой рациональный вывод, как только он входит в противоречие с Откровением. Но, истинный или нет, такой вывод не перестает быть в его глазах вполне рациональным. Противоречие, которого, по его мнению, не может быть между рациональной истиной, от которой он отказывается, и откровенной истиной, которую он принимает, вполне сохраняется между философией и Откровением, между порядком естественно возможного, который познается разумом, и порядком сверхъестественно реального, который познается верой как истинный. Стало быть, мир, в котором живет Сигер — если только он думает именно то, что говорит, — можно описать как природный порядок, о природе которого в подавляющем большинстве случаев разум и вера спонтанно согласны между собой, хотя в небольшом количестве случаев между ними нет согласия. В таких случаях — что может сделать философия? Для нее природа остается природой, а так как философия есть не что иное, как описание природного порядка природным разумом, эта философия не имеет ни обязанности, ни даже возможности измениться. Просто с точки зрения философии дело выглядит так, что Бог совершает чудо, которому нас учит Откровение; и мы должны принять верой, как несомненный факт, что Бог в этом пункте свободно заменил природный порядок, которому надлежало бы существовать, но кото-

<sup>1</sup> F. Van Steenbergen, *op. cit.*, p. 179.

рый не существует, порядком сверхприродным, который, с точки зрения природы, не должен был бы существовать, но который, тем не менее, существует. Для христианского аверроиста проблема сосредоточена не в пространстве между истинным и ложным, а в пространстве между природным и чудесным.

Отсюда становится понятным, в чем аверроист упрекает своих христианских противников: в поисках естественного объяснения фактов, которые философ не может считать реальными иначе, как в порядке чуда. Что же может думать аверроист о своей философии? Что она истинна? никоим образом, ибо он знает, что истинная реальность — иная, нежели познаваемая разумом. Тем не менее, мы понимаем, почему он избегает называть ее ложной: ведь с философской и рациональной точки зрения она безупречна и не подлежит изменению. Она представляет собой корректное описание того, чем был бы мир, если бы божественное могущество не придало ему структуру, которая непостижима для природного разума и которую он никоим образом не способен обосновать.

В этом смысле нет ничего более показательного, чем позиция, занятая Сигером по столь опасному для него вопросу: каким образом умная душа служит совершенством тела и его формой? В принципе, ответ ясен: говоря философски, умная душа есть отделённая форма. Без сомнения, Альберт Великий и Фома Аквинский придерживались другого мнения, но *«isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant»* [«эти мужи отходят от замысла Философа и не определяют того, что он имел в виду»]<sup>1</sup>. В чем же Сигер их упрекает? Именно в том, что они хотят заставить Аристотеля говорить не то, что говорит философия, а то, что говорит Откровение. А это — совсем иное дело. *«Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat, et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus»* [«Ибо мы спрашиваем здесь только о замысле философа, и в первую очередь Аристотеля, пусть даже Философ думает иначе, нежели сообразно истине, и Откровение передает об душе нечто, чего нельзя вывести из естественных

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, t. II, p. 152.

посылок. Но здесь нас не касаются чудеса, ибо мы естественным способом рассуждаем о естественном»<sup>1</sup>.

Лучше будет, безусловно, подчеркнуть последнюю фразу, чем ее комментировать. Не будем перелагать в термины «истинно-ложного» антитезу, утверждаемую Сигером между разумом, философией и природой, с одной стороны, и откровением, истиной и чудом, с другой. Он *верит*, что умная душа есть оформляющая форма тела; но для него это — чудо, а везде, где совершаются чудеса, истинными будут именно они. — Но, могут спросить, чем же становится тогда всё прочее? — Прочее не становится, оно остается тем же, чем и было: природой. А природа, существует она или нет, есть то единственное, что может занимать нас как философов, «*cum de naturalibus naturaliter disseramus*».

Св. Фома Аквинский так и не ответил на новые аргументы Сигера. Но можно не сомневаться, что учение «Вопросов» казалось ему практически столь же ложным, что и опровергнутое им до 1270 г. Что касается позиции Сигера по вопросу об отношении разума и веры, она существенно отличается от позиции св. Фомы. В самом деле, то, что св. Фома считал естественным и философским, в глазах Сигера было сверхъестественным и чудесным. Следовательно, как до, так и после 1270 г. проблема, которую поднимает прославление Сигера св. Фомой в *Рае* Данте, сохраняет свой парадоксальный характер, возбуждающий наше любопытство, но не облегчающий ее решение.

## V — О ТОМИЗМЕ СИГЕРА БРАБАНТСКОГО

Вплоть до самого последнего времени присутствие Сигера Брабантского в дантовском *Рае* ставило перед историками философии трудную, но вполне определенную проблему: как могло случиться, что Данте прославил аверроиста и представил его блаженным? Унаследовав эту проблему именно в такой форме, я сам обсуждал ее, исходя из этих данных. Некоторые интерпретаторы Данте убеждены в том, что поэт был томистом; поэтому они пытаются объяснить

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *op. cit.*, t. II, pp. 153—154.

тот факт, что томист поместил в Рай аверроиста. Другие, исходя из присутствия известного аверроиста в дантовском Рае, усматривают в этом, напротив, знак того, что сам Данте не был томистом, каким его считают. Поэтому они ищут в произведениях поэта всевозможные следы чуждых томизму мнений, с которыми можно было бы соотнести позицию Данте. И находят их, но это не имеет большого значения. Проблема приобрела иной вид после того, как в уже упомянутой мною весьма вдохновляющей книге<sup>1</sup> аббат Ф. Ван Стеенберген заявил: в конце жизни Сигер Брабантский сам обратился к томизму, в результате чего не остается никаких проблем, которые нужно было бы решать. Томист прославляет томиста; это в порядке вещей, и нет ничего более естественного.

Я остро сожалею, что познакомился с этой работой лишь после того, как закончил свою. Правда, в любом случае я нахожусь в невыгодной позиции для ее обсуждения. Так как ее выводы опровергают тезис, который я отстаиваю, я слишком заинтересован считать их спорными, чтобы при их обсуждении не быть заподозренным в предвзятости. Кроме того, речь идет об историко-литературной проблеме, которая должна рассматриваться специалистами в этом вопросе и независимо от любых других интересов. Поэтому мне хотелось бы просто резюмировать состояние дел, насколько я его знаю, и затем сформулировать некоторые соображения, подсказанные известными на сегодняшний день фактами.

В 1924 г. Мартин Грабман — эрудит, которому история средневековой мысли обязана столь многим, — объявил об открытии целого ряда неизданных трудов Сигера Брабантского<sup>2</sup>, обнаруженных в мюнхенской латинской рукописи 9559<sup>3</sup>. Среди этих текстов

---

<sup>1</sup> F. Van Steenberghe, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Louvain, Institute supérieur de Philosophie, 1931.

<sup>2</sup> M. Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung*, 1929, 7; München, 1929. — Его же: *Neuaufgefundene "Quaestiones" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, in: *Miscellanea Ehrle*, vol. I, Roma, 1924, pp. 103–147.

<sup>3</sup> Список текстов, содержащихся в этом манускрипте, см. в изд.: F. Van Steenberghe, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, pp. 5–6. — О «Вопросах», обнаруженных ранее А. Пельцером, см. *ibid.*, p. 6. — Позднее Сигеру были атрибу-

фигурировали «*Quaestiones in libros Aristotelis De Anima*» [«Вопросы на книги Аристотеля ‘О душе’»], которые Ф. Ван Стеенберген опубликовал в 1931 г. в своей книге «Сигер Брабантский: неизданные труды». Эта публикация породила любопытную проблему. В самом деле, если мы обратимся к книге III, вопросу 7: «*Utrum intellectus sit idem numero in omnibus hominibus*» [«Тожествен ли интеллект по числу во всех людях»], мы обнаружим, что автор трактата занимает в этом вопросе явно антиаверроистскую позицию: «*Quamvis via Commentatoris probabilitatem habet, non tamen est vera*» [«Хотя учение Комментатора и вероятно, оно неверно»]<sup>1</sup>. Отсюда, казалось бы, следует, что в какой-то момент своей карьеры, скорее всего, ближе к концу, Сигер Брабантский отрекся от Аверроэса и принял позицию св. Фомы Аквинского, по крайней мере, в одном капитально важном пункте.

Кроме того, следует отметить, что в этом первом томе, посвященном публикации и анализу неизданных трудов Сигера, Ф. Ван Стеенберген не намеревался обсуждать проблемы доктринальной истории, которые поднимает этот вопрос. Поэтому он их и не обсуждает, вполне разумно откладывая их рассмотрение на будущее. Но нет сомнения в том, что он видел эти проблемы. Так что он вполне сознательно опубликовал «Вопросы» под именем Сигера, не сформулировав в тот момент никаких сомнений относительно их подлинности. Мартин Грабман считал их достоверно подлинными, и, что бы Ф. Ван Стеенберген не думал на этот счет в то время, он, насколько мне известно, при их публикации не выражал в этом пункте ни малейшего сомнения.

Можно представить себе, какой оглушительный эффект произвела эта неожиданная публикация среди дантоведов! Если аббат Ф. Ван Стеенберген надеялся, что ему позволят спокойно продолжить работу вплоть до публикации второго тома, его постигло горькое разочарование. Сигер Брабантский, обратившийся в томизм, — тот Сигер, который вставал с его страниц, — был именно

---

буированы и другие сочинения: F. Stegmüller, *Neugefundene Quaestiones des Siger von Brabant*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III (1931), pp. 158–182. В этой статье содержится подробный обзор этой историко-литературной проблемы.

<sup>1</sup> F. Van Steenbergen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, p. 133.



тем, чего дожидался о. Буснелли, дабы сокрушить Бруно Нарди. «Дождался» — не вполне точное слово, ибо он, конечно, не смел на это и надеяться. Как бы то ни было, этот пылкий сторонник дантовского томизма тотчас сделал отсюда выводы, которые сам Ф. Ван Стееберген, несомненно, уже считал, как минимум, возможными, и заявил, что «Вопросы» есть выражение окончательной позиции Сигера. Коль скоро этот философ в конце концов пришел к томизму, посвященные ему терцины Данте нетрудно объяснить. Скажем больше, добавляет о. Буснелли: «Они обретают несомненную и глубокую истинность, ибо предполагают, что Аквинат [приносящий хвалу Сигеру на небесах] знал об обращении Сигера от радикального аврроизма к подлинному аристотелевскому учению, как он его понимал»<sup>1</sup>. Коротко говоря, когда св. Фома возносил хвалу Сигеру как блаженному, он тем самым славил собственную победу над ним.

Можно было ожидать, что Бруно Нарди на это отреагирует, но, конечно, нельзя было предугадать, в какой форме он это сделает: просто отвергнув подлинность «Вопросов». Среди разнообразных аргументов, которые он приводит в обоснование своего утверждения, один стоит выделить особо ввиду его важности. В самом деле, насколько мне известно, его до сих пор не оспорил никто, а его противники довольствуются тем, что ограничивают его действительность. Вот этот аргумент. В мюнхенском манускрипте 9559 только один текст содержит имя Сигера: это группа «Вопросов» к «Метафизике» Аристотеля; что касается остальных, то есть пресловутых «Вопросов на книги Аристотеля 'О душе'», они анонимны. Таким образом, М. Грабман, а за ним и аббат Ф. Ван Стеенберген, решили, что автор одного из трактатов был так же автором другого, хотя это отнюдь не очевидно.

Можно предполагать, что, если бы содержание этих «Вопросов» было аверроистским, Б. Нарди, вероятно, не стал бы акцентировать

---

<sup>1</sup> G. Busnelli, S.J., *La Civiltà cattolica*, 1932, vol. III, p. 135. Этот текст цитирует Bruno Nardi, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, II serie, III (1936-XVII), p. 29. — Сходные выводы были сформулированы Lea Perugini, *Il tomismo di Sigieri e l'elogio dantesco*, in: *Giornale dantesco*, vol. XXXVI, Nuova Serie, VI, pp. 105–168; цит. В. Nardi, *op. cit.*, p. 30.

это затруднение. Но будет справедливым признать, что приписывать Сигеру Брабантскому противоречащий его учению трактат, не имея на то неопровержимого объективного основания, означало слишком легко принять на себя слишком серьезное обязательство<sup>1</sup>. На мой взгляд, коль скоро указанный Б. Нарди факт не был оспорен, мы не вправе требовать от него доказательства, что «Вопросы» не принадлежат Сигеру; наоборот, те, кто считает их подлинными, должны доказывать их подлинность.

В самом деле, аргумент бьет в цель. Когда Ф. Ван Стеенберген заявляет, что «ни один из доводов г-на Нарди не представляет собой серьезного возражения против атрибуции *Вопросов* Сигеру Брабантскому»<sup>2</sup>, это замечание имеет силу против пяти возражений, которые он обсуждает, но не против того, которое он не обсуждает. И не случайно, ибо сила этого довода вынудила Ф. Ван Стеенбергена признать не более чем морально достоверной<sup>3</sup> подлинность труда, который М. Грабман считал неоспоримо подлинным и который он сам опубликовал под именем Сигера Брабантского. Что бы ни говорили противники Бруно Нарди, они пропустили удар, ибо никто сегодня не считает подлинность «Вопросов» неоспоримой.

Не выглядит убедительным также замечание Ф. Ван Стеенбергена, что «Б. Нарди оспаривает подлинность этих *Quaestiones* из соображений полемики с о. Буснелли и другими итальянскими дантофилами»<sup>4</sup>. Разумеется, Б. Нарди не хотел бы видеть доказанным тезис, который, оказавшись он истинным, значительно ослабил бы его интерпретацию Данте. Но вопрос не в этом. С времени сво-

<sup>1</sup> B. Nardi, *op. cit.*, pp. 31–35.

<sup>2</sup> F. Van Steenbergen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 40.

<sup>3</sup> Леа Перуджини, тотчас извлекий из подлинности «Вопросов» все возможные следствия для проблемы «Данте-Сигер», под давлением контрнаступления Б. Нарди вынужден был объявить дискуссию по этому вопросу «если не досужей и беспредметной, то, по меньшей мере, преждевременной» (in: *Sophia*, V, 1–2; pp. 159–161). В ответ Б. Нарди вновь сформулировал свой вывод по этой проблеме: «*Вопросы к О душе*, опубликованные Стеенбергенем, в обоих известных на сегодняшней день манускриптах безымянны; никакой внутренней признак, никакой технический, стиливой или, менее того, содержательный критерий не позволяет атрибутировать их Сигеру». In: *Giornale critico della filosofia italiana*, Seconda Serie, vol. V, 1937–XVIII, pp. 160–164, в конце статьи.

<sup>4</sup> F. Van Steenbergen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 25.

их первых исследований о Сигере Брабантском в «Божественной комедии», то есть с 1912 г., Б. Нарди зарекомендовал себя как не только эрудированный, но и замечательно осторожный в суждениях историк. Он никогда не делал из Данте аверроиста. С самого начала он утверждал лишь то, что «философия Данте в целом не выражает приверженности ни одной из уже существующих систем». В сравнении с тем, что говорят сторонники безоговорочного томизма Данте, тезис Б. Нарди остается истинным. Во всяком случае, я так думаю; но даже если бы его тезис был ложным, мне кажется чрезмерным заявлять, что он оспаривает подлинность «Вопросов» из полемических соображений. Ф. Ван Стеенберген лучше кого бы то ни было знает, как именно обстоит дело. Если бы манускрипт приписывал «Вопросы» Сигеру, Б. Нарди, быть может, сохранил бы некоторые сомнения (ибо известно, что атрибуции манускриптов иногда бывают ошибочными), но проблема повернулась бы другой стороной. Тогда именно ему надлежало бы доказывать, что «Вопросы» *не* принадлежат Сигеру Брабантскому. Утверждать, как он это делает, что до сих пор ничто не подтверждает их принадлежности Сигеру, означает констатировать фактическое положение дел. Не нужно никакой полемики ни по какому вопросу, чтобы объяснить, что безымянный трактат, учение которого противоречит учению философа, которому его приписывают, не может быть приписан этому философу безоговорочно.

Кроме того, мне кажется, что в этом споре вряд ли можно считать хотя бы одну из сторон вполне беспристрастной. Ф. Ван Стеенберген опубликовал «Вопросы» как подлинные. Если они таковы, Б. Нарди придется пересмотреть свою интерпретацию совокупности фактов, в отношении которых он уверен; само знание об этих фактах побуждает его отстаивать их против того, кто их оспаривает. Если есть основания считать их псевдофактами, почему не сказать об этом? То же самое касается и меня. С тех пор, как в 1932 г. я ознакомился с «Вопросами» к трактату *«De anima»*, опубликованными Ф. Ван Стеенбергеном под именем Сигера, меня не покидает ощущение их неподлинности. Предубеждение? Конечно. Изучение трактата «О монархии» привело меня к выводу, что Сигер в *Rae* представляет разделение Церкви и государства, теологии и философии: разделение гораздо более радикальное, чем допускаемое

дистинкциями св. Фомы Аквинского. К тому же, вне зависимости от какой-либо личной заинтересованности, выглядит обескураживающим столь полный переворот во взглядах философа в столь важном вопросе, причем этот философ даже не посчитал нужным о нем сообщить. Мне не пришел в голову основной аргумент Б. Нарди: отсутствие атрибуции в рукописи. Признаюсь, что я принял его с благодарностью: он объективно подтверждает мое чувство недоверия к подлинности «Вопросов».

Аббат Ван Стеенберген тоже имеет свой интеллектуальный интерес в этом споре. Он опубликовал «Вопросы» к «*De anima*» под именем Сигера, как если бы проблема их подлинности не стояла вообще. Быть может, он предполагал поставить ее позднее. Как бы то ни было, можно задать вопросом: предвидел ли он в 1931 г. возражение, которое в 1932 г. выдвинет Б. Нарди? Если предвидел, значит, посчитал, что это сомнение преувеличено, и можно практически пренебречь им без обсуждения. Сегодня его позиция изменилась. Столкнувшись с возражением Б. Нарди, он отстаивает свое собственное дело, в котором заинтересован не меньше, чем другие заинтересованы в своем; и сколь бы талантливой ни была его защита своего дела (*pro domo sua*), это именно защита.

Впрочем, отсюда не следует, что ответные возражения Ф. Ван Стеенбергена бьют мимо цели. Прямо наоборот, я, со своей стороны, считаю, что страницы 146–160 его книги о *человеческой психологии* Сигера свидетельствуют о поистине замечательном уме и изобретательности. Невозможно с большим успехом воспользоваться колебаниями в подлинной мысли Сигера, чтобы придать правдоподобие тому полному перевороту во взглядах, который ему хотят приписать. К тому же речь идет о реальном факте. Если бы этот философ в своей предыдущей карьере был беззаветным аверроистом, не ведающим теоретических сомнений, приписываемый ему отказ от аверроизма был бы немислим; но Сигер, каким его описывают нам, безусловно, испытывал колебания и сомнения, о которых уже нельзя сказать, что они не могли в конце концов изменить его точку зрения. Короче говоря, Ф. Ван Стеенберген прекрасно показал, что окончательный поворот Сигера к томизму нельзя отбрасывать *a priori* как неправдоподобный, если принять во внимание всё, что мы знаем о Сигере из других источников. И это — важный факт.

При всем том остается открытым вопрос: этот возможный поворот — совершился ли он в действительности? Так мы приходим к проблеме подлинности «Вопросов», опубликованных под именем Сигера. Их присутствие в рукописи, содержащей и другие тексты, из которых по крайней мере один атрибуирован Сигеру, а другие имеют аверроистский характер, действительно побуждает признать их автором Сигера. Именно поэтому М. Грабман и Ф. Ван Стеенберген так и поступили. Возможно даже, что копиист считал их принадлежавшими Сигеру, но это никоим образом не доказывает, что они в самом деле — сочинение Сигера: это нужно доказать.

Возражения стилистического порядка, выдвинутые Б. Нарди, меня не убеждают. Если «Вопросы к 'О душе'» представляют собой записи лекций, можно ли сделать какие-либо выводы из особенностей их редакции? По-видимому, нет. В этом пункте ответ Ф. Ван Стеенбергена, думается, неуязвим и, в любом случае, неопровержим<sup>1</sup>. Относительно психологической возможности того факта, что Сигер в конце концов изменил свою точку зрения, Ф. Ван Стеенберген тоже высказывается убедительно. Таковы два немаловажных контрдовода на возражения Б. Нарди<sup>2</sup>. С другой стороны, позитивный аргумент Б. Нарди, извлеченный из свидетельств Джона Бэконторпа, Эгидия Римского и Жана Жандена, на мой взгляд, полностью остается в силе<sup>3</sup>. В самом деле, в их текстах не только нет ни слова об обращении Сигера к томизму или даже к квазитомизму, но Бэконторп говорит о Сигере как о мишени осуждения 1270 г., Эгидий Римский — как об известном стороннике аверроистского тезиса, а Жан Жанден защищает его от врагов Аристотеля и Комментатора<sup>4</sup>. Если наш философ и отказался впоследствии

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 35–36.

<sup>3</sup> Ссылки приведены в статье: В. Nardi, *Il preteso tomismo...*, pp. 33–34. — Возражения см. F. Van Steenbergem, pp. 37–38.

<sup>4</sup> В издании трактата «De anima» Жана Жандена, которое у меня сейчас перед глазами (Venetiis, apud Juntas, 1544), стоит *Remigius de Brabantia* (f. 51v a, внизу страницы), но *Incipit* [начальные строки] цитируемого трактата — это именно начальные строки «*Quaestiones de Anima intellectiva*», опубликованных о. Мандонне под именем Сигера (*Siger de Brabant*, t. II, p. 145). Так что относительно этого пункта нет никаких сомнений.

от своих воззрений, трем названным свидетелям, судя по всему, об этом ничего не известно. Возражение, что эти свидетельства «никоим образом не исключают дальнейшей эволюции Сигера», вполне справедливо; но то обстоятельство, что факты не исключают некоторой гипотезы, означает всего лишь ее чистую возможность, которая не является даже началом доказательства. К тому же свидетельства, приведенные Б. Нарди, делают эту гипотезу если не вовсе невозможной, то значительно менее правдоподобной. Джон Бэконторп умер в 1348 г., Эгидий Римский — в 1316, Жан Жанден — ок. 1328; но все трое, кажется, ничего не знали о перевороте во взглядах Сигера Брабантского, умершего ранее 1285 г. Их молчание — достаточно сильный довод против реальности этого факта. Заявлять в ответ, что «события 1277 г. и преждевременное исчезновение магистра из Брабанта вполне объясняют, почему его последние сочинения и, прежде всего, последние учения не оставили глубоких следов в Париже»<sup>1</sup>, означает предлагать довольно странное объяснение. Из него следует, что отказ от аверроистских принципов, провозглашенный в дошедшем до нас трактате, остался незамеченным потому, что аверроизм в 1277 г. подвергся осуждению. Разве противники Сигера, наоборот, не должны были бы кричать о его обращении на всех углах? Это подобно тому, как если бы Альфред Луази\* отказался от своей библейской экзегезы, но *по причине осуждения модернизма* этого никто не заметил. Так что этот третий раунд безоговорочно остается за Б. Нарди.

Равно как и четвертый раунд. Ф. Ван Стеенберген считает, что «нет никакого резона относить создание *Quaestiones de Anima* к периоду после 1277 г.»<sup>2</sup>. Это утверждение вызывает у меня сожаление. Но, как бы то ни было, Ф. Ван Стеенберген вправе так считать. Если бы я думал, как думает он, что «Вопросы» принадлежат Сигеру, я бы, конечно, отнес их к периоду после 1277 г. — просто потому, что не вижу, каким образом их можно было бы датировать более ранним временем. Согласно манускриптам, осуждение 1277 г. было

<sup>1</sup> F. Van Steenbergen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 38.

\* Альфред Луази (1857–1940) — французский экзегет, один из идеологов католического модернизма — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> F. Van Steenbergen, *op. cit.*, p. 38.

направлено «*Contra Segerum et Boetium haereticos*» [«Против еретиков Сигера и Боэция»], или «*Contra Magistrum Sogerum*» [«Против магистра Сигера»], или «*Contra errores Boetii et Sigeri*» [«Против заблуждений Боэция и Сигера»]. Тот факт, что список осужденных тезисов называет Боэция Дакийского «*principalis assertor istorum articulorum*» [«главным поборником этих пунктов»], не отменяет присутствия имени Сигера там, где оно фигурирует<sup>1</sup>. Я уже задавал этот вопрос: как объяснить обвинение Сигера, его осуждение, предписание явиться на суд инквизиции, наконец, его бегство, если он уже отказался от аверроизма в решающем пункте, из которого практически следовало все остальное? На это отвечают, что св. Фомы тоже коснулось осуждение. Но эти два случая абсолютно различны. Говорят об «исходе процесса», но мы не знаем, чем он был в точности для Сигера, а в случае Фомы Аквинского не было никакого процесса. Ф. Ван Стеенберген был, безусловно, прав, когда говорил, что, помимо аверроизма, осуждение затронуло аристотелизм, в том числе не-аверроистский аристотелизм; но оно затронуло их по-разному и в разной степени. Трудно сравнивать ситуацию Фомы Аквинского, который, никогда не отрекаясь ни от одного из тезисов, поставленных ему в вину, не вызывался на суд инквизитора Франции или куда-нибудь еще, и ситуацию Сигера Брабантского, который, отказавшись от своих заблуждений, был, тем не менее, призван на суд<sup>2</sup>.

Говорят, что позицию Данте в отношении Сигера легко объяснить, «если магистр из Брабанта обнаружил стремление к ослаблению своих заблуждений, и, прежде всего, заблуждения относительно единственности интеллекта, которое болезненно задевает

---

<sup>1</sup> В. Hauréau, цит. в работе о. Мандонне: *Siger de Brabant*, 2e éd., t. I, p. 220. — Ср. F. Van Steenbergen, *op. cit.*, p. 39, note 1.

<sup>2</sup> Ф. Ван Стеенберген высказывает предположение (*op. cit.*, p. 39), что Сигер был все еще уязвим в 1277 г., ибо еще не «отказался от значительной доли гетеродоксального аристотелизма» в ту эпоху. Возможно. Но тогда не понятно, в чем же Сигер сделался тем «последователем Фомы Аквинского, послушным сыном Церкви» (p. 183), в прославлении которого св. Фомой в *Paе* «нет ничего обескураживающего» (p. 182). Более того, в таком случае он был бы осужден уже не за «прошлые заблуждения» (p. 39), а за нынешние. Следовательно, если осуждение оправдано, то присутствие Сигера в Раю создает проблему; тот же, кто не видит здесь проблемы, не должен считать осуждение оправданным.

христианские чувства»<sup>1</sup>. Конечно, Данте и св. Фома сходятся в неприятии этого тезиса; если бы было доказано, что Сигер от него отрекся, стало бы понятнее, почему Данте прославил Сигера устами св. Фомы Аквинского. Но дело в том, что это затруднение невозможно преодолеть, не вызвав другого. Св. Фома прославляет Сигера не за отказ от заблуждений, а за то, что тот пострадал за некие истины. Поэтому я спрашиваю: что это за истины? Со своей стороны, я могу вообразить лишь одну: сепаратизм, практиковавшийся некоторыми аристотеликами. На это могут возразить, что св. Фома понимал его иначе. Тоже верно, однако в любом случае невозможно согласовать политическую философию Данте и политическую философию св. Фомы Аквинского. Следовательно, эта проблема имеет двусторонний характер. Можно выбрать одну из следующих гипотез: либо Данте прославляет Сигера, потому что не знает его учения, но это неправдоподобно; либо Данте устами св. Фомы возносит Сигеру хвалу за то, что он учил тем же истинам, что и св. Фома, но не за эти учения Сигер был вызван на суд инквизиции, а за другие; либо Данте заставляет св. Фому прославлять философа, которого причисляют к томистам, но сам Данте не во всем привержен томизму, а потому хвалит Сигера в таком контексте (Грациан, Соломон), который наводит на мысль, что Данте мог привлекать именно сепаратизм Сигера; либо, наконец, Данте прославляет Сигера как представителя этого сепаратизма, но, не принимая его философии, влагает хвалу ему в уста одного из его противников — св. Фомы Аквинского.

Таким образом, не существует решения проблемы, которое полностью соответствовало бы всем имеющимся данным. Какое бы решение мы ни выбрали, приходится вновь возвращаться к проблеме, чтобы объяснить, каким образом, вопреки видимости, оно могло бы отдать должное тем данным, которые в него не вписываются. Поэтому в заключение я могу лишь повторить то, что говорил

---

<sup>1</sup> F. Van Steenberghe, *op. cit.*, p. 39. — Я оставляю в стороне «пятое затруднение» (*op. cit.*, pp. 39–40), которое мне кажется не слишком важным. В самом деле, в нем речь идет о гипотезе относительно психологии личности, а здесь каждый придерживается мнения, к которому его подталкивают его собственные взгляды.



с самого начала этой книги: вопрос не в том, чтобы найти решение, лучше других отвечающее тем или иным данным проблемы: это нетрудно. Вопрос в том, чтобы найти решение, лучше всего отвечающее всем данным, — по меньшей мере, насколько они нам известны. То обстоятельство, что Сигер Брабантский в конце концов стал последователем св. Фомы, пока еще не входит в число достоверных данных проблемы; следовательно, пока не время решать ее так, как если бы это уже произошло. Но даже если бы это было так, этот новый элемент, несомненно, побуждал бы к поиску решения проблемы в новом направлении, и в силу одного этого мы столкнулись бы с новыми затруднениями. Стало быть, не стоит слишком уповать на то, что он мог бы облегчить нам ее решение, ибо ничто не гарантирует обоснованности подобных упований.

**BIBLIOTHECAIGNATIANA**

**БОГОСЛОВИЕ, ДУХОВНОСТЬ, НАУКА**

**Э. Жильсон**  
**Данте и философия**

Верстка: *С. Хос*

Издание Института философии, теологии и истории  
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: (499) 261-01-46

e-mail: [thomas-secr@yandex.ru](mailto:thomas-secr@yandex.ru)

Тираж 1000 экз. Заказ №935

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6



ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА  
Богословие, Духовность, Наука

