

### 1.3 Из лингвистической терминологии Данте: четыре атрибута искомого языка

Итак, Данте сформулировал свое понимание общетальянского языка, и этот *vulgare latium* он определяет четырьмя эпитетами: *illustre*, *cardinale*, *aulicum*, *curiale* (I.XIX.1). Предложить однозначные переводы для каждого из них чрезвычайно трудно, в то же время в истории интерпретации трактата этим эпитетам уделялось на удивление мало внимания; они трактуются более или менее произвольно<sup>131</sup>, часто с некоторым осовремениванием, в духе позднейшего понимания «литературного языка» (например, *aulicum* как «богатый, роскошный», *curiale* как «деловой, официальный» — Marigo, p. LXXIX), или же просто дается пересказ пояснений самого Данте, занимающих XVII-XVIII главы. Вот пример такого сокращенного пересказа: «Атрибутами этого народного языка являются: *illustre*, потому что освещает и сам освещен, *cardinale*, поскольку является основой, стержнем для всех остальных, *aulicum* и *curiale*, поскольку достоин престола и курии» [Baldelli 1965, p. 706].

Подобные толкования, видящие здесь лишь случайный набор эпитетов, объединенных только общим значением положительной оценки, противоречат самой системе дантовской аргументации. Данте, как мы пытались показать, открывает новую реальность и новую лингвистическую категорию — родной, природный язык, — место которой до него никто не пытался определить с подобающей полнотой и строгостью (см. [ApeI 1975]). Именно для этого он пользуется достижениями средневековой науки о языке, выбирая из нее только то главное и существенное, что «работает» на его теорию. За внешним педантизмом и скрупулезной — *more scolastico* — аргументацией всякий раз проступает продуманная логическая схема, четкий отбор тезисов, необходимых и достаточных для доказательства того или иного положения<sup>132</sup>. Даже такую аморфную тему,

131 В работах Н. И. Голенищева-Кутузова варьируется даже сам набор определений: *vulgare*, *illustre*, *cardinale*, *aulicum*, *altissimum* [Голенищев-Кутузов 1967, с. 82]. Или: «Он искал «*vulgare illustre*» достославное народное наречие, которое он назвал также «*egregium*, *perfectum*, *urbanum*» (блистательным, совершенным, столичным)» [Голенищев-Кутузов 1971, с. 156-157]. Вряд ли нужно пояснять, что эти эпитеты взяты совершенно из других контекстов.

132 Не совсем понятно, какой текст имел в виду Р. А. Будагов, характеризуя автора VE как одного из «основоположников своеобразного многотемного научного изложения, столь характерного не только для античности, но и для средних веков, для эпохи Возрождения». Круг тем, сквозь которые «с некоторым трудом» (по мнению Будагова. — Л. С.) пробивают себе дорогу «филологические суждения» Данте, составляют мысли Данте «о призвании

писателя, политической борьбе за освобождение Италии, об итальянских городах, о хорошем и дурном вкусе, о философии, об инстинктах животных и о многом другом» [Будагов 1984, с. 166]. За исключением этого пассажа, в котором мимоходом осуждаются «чисто текстологические разыскания ... обычно не содержащие попытки связать то или иное «прочтение Данте» с его же общей филологической доктриной» (там же, с. 167), статья опубликована в почти неизменном виде, ср. [Будагов 1960; 1967].

/82/

как сравнительное достоинство языков (которая, как известно, порождает огромное количество литературы в периоды «защиты и прославления» национальных языков, ср. ниже с. 224 сл.), Данте удается свести (в «Пире») к трем пунктам, которые в конечном счете соотносятся с триадой высших ценностей — истиной, добром и красотой. Тема дивергенции языков включает три параметра — время, пространство и социум, и, наконец, всё многообразие языков сводится к дихотомии — к наличию двух принципиально различных лингвистических систем, которые в свою очередь представляют фундаментальную антиномию динамики и статики по отношению к фактору времени (*vulgare vs grammatica*).

Иногда (но далеко не во всех случаях) Данте раскрывает свои «основания» точной ссылкой на источник. Так, например, три главных темы высокой поэзии устанавливаются в соответствии с учением Аристотеля о трех составах человеческой души (растительной, животной и разумной) (II.П.6-8): «поскольку человек одушевлен трояко (*tripliciter spiritatus*) ... он и идет тройным путем» (*triplex iter perambulat*). Каждый из этих путей предполагает свою конечную цель: с растениями человека объединяет то, что он ищет «полезное» (*utile*), с животными — стремление к «приятному» (*delectabile*), а поскольку он существо разумное (*rationale*), он ищет «правильного» (*honestum*), «в чем он одинок или же объединяется с естеством ангельским» (*angelice sociatur [naturae]* — II.П.6). Из этих трех главных устремлений души и выводятся три главных предмета поэзии: *salus* (здоровье, самосохранение), *venus* (чувственная любовь) и *virtus* (добродетель) и, соответственно, поэтические темы: воинская доблесть (*arma*), любовь (*amor*) и третья, которую трудно свести к одному термину, ибо она определяется как *directio voluntatis* (управление волей) и *rectitudo* (прямота, прямота, правильность) и, по всей вероятности, подразумевает поэзию морально-дидактическую.

С другой стороны, мы имели также случаи убедиться, что семантика ключевых терминов рассматриваемых трактатов носит скорее поэтический характер (см. [Степанова 1990; 1990а; 1991; 1991а], [Stepanova 1993; 1996]), т. е. в ней актуализуются многочисленные контекстные связи слов, их повторения в разных текстах Данте или в разных частях одного текста, наконец, их история в предшествующей традиции, то, что в поэтике иногда называют «памятью» слова.

/83/

3.1. Список четырех свойств «искомого языка» вводится как его «дедуктивное определение» и предваряется параллелями (в гл. XVI) из области этики: язык рассматривается как действие и даже поступок — *actio* и потому мерой этого действия служит добродетель (*virtus*). Это последнее слово употребляется в широком смысле в значении ‘свойство’, ‘качество’ (в котором только имплицитно, на уровне правил сочетания, сохраняется признак положительного свойства), но в рамках этических доктрин оно носило вполне терминологический характер, и учение о добродетелях было весьма разработано в античной, а затем христианской философии (так античная этика различала добродетели интеллектуальные и моральные, а христианская добавила к основным — кардинальным моральным добродетелям еще три теологических).

Этот этический контекст и шире — весь концептуальный контекст, соотносящий лингвистическую проблематику с этической<sup>133</sup>, и композиция (рассмотрение сначала пороков местных наречий, а затем достоинств искомого языка), и, наконец, лексическая переключка (с термином *cardinale*) — все убеждает в том, что дантовский перечень из четырех эпитетов не просто основан на сакральном числе «4»<sup>134</sup> и символической значимости четырехзначных композиций<sup>135</sup>, но непосредственно смоделирован по образцу конкретной тетрады — *virtutes cardinales*<sup>136</sup>, четырех кардинальных добродетелей.

133 В конце концов, вся языковая ситуация и в Италии и в Европе, описываемая в VE, является результатом второго грехопадения человечества — Вавилонского столпотворения.

134 О нем см. [Сыркин, Топоров 1968], [Топоров 1980].

135 К числу таких тетрад относится и знаменитое учение о четырех смыслах, восходящее у Данте (Пир. II.I, Письмо к Кан Граде делла Скала, рус. перевод в [Голенищев-Кутузов 1968, с. 384-394]) к библейской экзегетике (см. [Chydenius 1958]); ср. также аристотелевское учение о четырех причинах, постоянно упоминаемое Данте (см. особенно: Пир. IV.XX. 10, где «благородство» рассматривается как семя добродетелей и определяется через материальную, формальную, действительную и целевую причины).

136 Четыре кардинальные добродетели — *prudenza* (мудрость), *temperanza* (умеренность), *fortezza* (мужество) и *giustizia* (справедливость) — перечислены в этом порядке в «Пире» (Пир IV.XXII. 11), Данте также дважды ссылается на «Книгу о четырех главных добродетелях» (Пир. III.П.12, Монархия. II.V.3 — см. об этом ниже с. 89 прим.151). Нужно заметить, что список четырех кардинальных добродетелей, столь значимый для античной и средневековой культуры, в русской традиции совершенно не привился и известен только специалистам, и то не всегда. Так, в русском переводе упомянутого места в «Пире» (Пир. IV.XXII. 11) этот перечень добродетелей опознать невозможно, для гладкости

существительные были превращены в эпитеты и перестали отличаться от других определений, так что русский читатель видит только список из пяти (!) прилагательных: «наше добродетельное действие, то есть действие пристойное, осмотнительное, умеренное, твердое и справедливое», тогда как в действительности четыре существительных («с мудростью» или «осмотнительностью», «с умеренностью» и т. д. ) раскрывают и обосновывают смысл слов «добродетельное, т. е. честное [или пристойное] действие». На это переводчику должен был бы указать контекст, поскольку IV глава «Пира» целиком посвящена этическому учению Аристотеля.

/84/

В античной философии (вслед за Платоном, выделившим четыре кардинальных добродетели, по отношению к которым прочие выступают как производные) и позже — в христианской традиции — добродетели рассматривались как силы души, действующие сообща и стремящиеся к совершенствованию человека. Тема добродетелей занимает важное место и в средневековой мысли и в искусстве. Так в каролингскую эпоху Алкуин и другие авторы восхваляют эти могущественные духовные силы и молят Бога о наделении ими (т. е. добродетелями) своих сюзеренов. Соответственно, в изобразительном искусстве этого периода портреты выдающихся персонажей, и особенно правителей, окружаются аллегориями четырех добродетелей (в виде женских фигур) обычно в медальонах, клеймах<sup>137</sup>. В дидактической поэзии Дудженто кардинальные добродетели сами превращаются в правителей, точнее правительниц, они живут во дворцах и управляют страной, ее обычаями и нравами. Брунетто Латини, именно так изобразивший Добродетель в «Малом сокровище» [Tesoretto, v.1237 sq.] — наверху иерархической пирамиды, над подлинными неаллегорическими правителями, вельможами и учеными, затрудняется сказать, видит ли он одну правительницу (*una imperadrice*) или четырех ее дочерей (*quattro regine figlie*), ибо они являются то в одном лице, то в четырех. В другой аллегорической поэме того же времени, в «Битве пороков с добродетелями» (*La giostra delle virtù e dei vizi* [Contini 1979, p. 156-183]), добродетели защищают стены небесного Иерусалима — «квадратные» во всех измерениях [Contini 1979, p. 157] (ср. и другие случаи положительного значения признака «квадратный»: итал. *testa quadrata* букв. 'квадратная голова', т. е. «большой ум», *uomo quadrato* 'квадратный человек', т. е. «безупречный человек» (параллели есть и в других языках)<sup>138</sup>.

Тема добродетелей была очень распространена и в литературе (в том числе проповеднической, патриотической и т. п., см. специальную работу об этом *Quadrige virtutum* [Mähl 1969]), и в

<sup>137</sup> Об аллегориях пороков и добродетелей см. [Katzenellenbogen 1939]. Далее примеры из области изобразительного искусства мы заимствуем из этой работы.

138 Ср. новейший русский перевод Аристотеля: «он будет сообразовываться с добродетелью ... как человек истинно добродетельный и безупречно квадратный» (Никомахова этика, 1100. 20, пер. Н. В. Брагинской — [Аристотель 1983], т. IV, с. 71 и прим., с. 700, прим. 64 — здесь цитируются стихи Симонида, приводимые Платоном, т. е. речь идет о факте общеязыковом).

/85/

изобразительном и прикладном искусстве средних веков<sup>139</sup>. Число добродетелей менялось, но все-таки заметно, что исходной схемой остается традиционная четверка, которая вступает в разные соотношения с другими знаменитыми тетрадами: четырьмя стихиями, четырьмя главными пророками, четырьмя евангелистами и их символами, четырьмя странами света и соответственно четырьмя ветрами, четырьмя реками рая, временами года и т. п. Они то соседствуют друг с другом в более сложных композициях (например, на книжных переплетах часто перемежались медальоны с четырьмя добродетелями и четырьмя евангелистами), то соотносятся символически, обозначая, перекодируя друг друга. Каценелленбоген в цитируемой работе отмечает, что традиционная для античной мозаики композиция четырех времен года в медальонах была почти что специально предназначена для изображения как четырех пророков, стихий и т. д., так и четырех добродетелей, чему способствовала склонность писателей-теологов соотносить времена года, четырех евангелистов, кардинальные добродетели и другие тетрады. Аллегии добродетелей изображались не только в миниатюрах и буквицах, но и на переносных алтарях<sup>140</sup>, купелях<sup>141</sup>, кадилах<sup>142</sup>, основаниях крестов<sup>143</sup> — в этих случаях, как и во многих других, подчеркивается именно четырехэлементная композиция.

Однако четыре эпитета языка у Данте соотносятся с кардинальными добродетелями не просто как еще одна «четверка», которая неизбежно соотносится с одной из классических тетрад или со всеми ими; дело не исчерпывается и тем контекстом этической терминологии, на которую мы уже указывали выше. Связь здесь гораздо глубже. Как покажет анализ каждого из определений, которые Данте дает своим эпитетам, он действительно понимает их как добродетели в точном, аристотелевском смысле этого термина,

139 Любопытны и взаимосвязи между ними: проповедник XII в. Теофрид Эхтернахский доказывал, что необходимо изображать добродетели на гробницах святых, ибо без внешних знаков эти останки не могли бы вызвать стремление к добродетели в черствых сердцах [Migne. PL, 157, 406].

140 Источником этого было отождествление четырех рогов ветхозаветного жертвенника, как он описан в Исх 38: 2, с четырьмя добродетелями (например, у Беды Достопочтенного — [Migne. PL, 91, 450]).

141 Каценелленбоген рассматривает орнамент Гильдесгеймской купели с рядом тетрад (4 реки рая, 4 пророка, 4 евангелиста, 4 добродетели).

142 Теофил Пресвитер в наставлении гравировщикам велит изображать на кадилах аллегии добродетелей. Каценелленбоген сопоставляет это с трактовкой Го-нория Августодунского [Migne. PL, 172, 548], согласно которой кадило потому висит на четырех цепях, что Христос во плоти был исполнен кардинальными добродетелями.

143 Есть даже композиции, соотносящие четыре добродетели с концами распятия (вслед символическому соотнесению добродетелей с ними у Бернара Клервоского), все эти примеры: [Katzenellenbogen 1939, p. 46-52].

/86/

т. е. как середину между двумя крайностями. Соответственно каждый из четырех эпитетов и выступает как такая «середина», в которой снимается одна из оппозиций, присущих языку или языковой ситуации (естественно, для каждого эпитета — своя), т. е. эпитеты представляют собой действительно добродетели языка, в самом точном аристотелевском смысле слова. Данте понимает термин не «комплиментарно», а «операционально», т. е. как способ правильного определения искомого языка. Именно через пристальный анализ этих четырех эпитетов и их толкований мы и сможем понять, какие черты видел Данте в своем «исскомом» языке. Именно недостаточное внимание к концептуальной стороне определения искомого языка вело и ко многим недоразумениям в определениях его денотата, к попыткам выяснить не «какой смысл вкладывал Данте» в *vulgare illustre*, а «какой именно язык» он под этим подразумевал.

Исторически вполне понятно, что именно этот последний вопрос занимал исследователей, но и в этом случае трудно не удивляться некоторым толкованиям, в которых не остается уже никаких критериев, кроме персональных симпатий или чистого произвола исследователя. Например, в статье, которая так и называется «Что понимал Данте под языком *illustre, cardinale, aulico, curiale*», автор уверен, что речь идет о тосканском языке, ибо «наследники изысканного вкуса и греческой и латинской мудрости (т. е. тосканцы. — Л.С.) сумели передать в своем родном наречии безмятежную ясность нашего неба и благоуханную красоту наших цветов» [Lambruschini 1865, p. 668]<sup>144</sup>.

Едва ли требует специальных пояснений, что три из названных терминов: *illustre, aulicum, curiale* — объединяются не только «общеположительным» значением, но и признаком иерархической или социальной отмеченности. Данте в толковании слова *illustre* ссылается на именование славных, знаменитых мужей (*viros illustres* — I.XVII.2), подразумевая, видимо, и то значение, которое калькировано в рус. сиятельный (ср. нем. перевод, сохраняющий это значение: *erlauchte*). Однако эта ссылка выступает только как аналогия, но не как толкование термина<sup>145</sup>. Автокомментарий

144 Примечательно, что в этом же юбилейном томе помещена статья, обосновывающая (уже в 1865 г.!) метод толкования Данте при помощи самого Данте [Giuliani 1865].

145 По наблюдению Б. Террачини, ссылка на известное, общепринятое значение слова (случай довольно редкий в обычной речи, в простом акте коммуникации) является характерной особенностью научных дефиниций. Он показывает этот механизм на примере галилеевского определения «теплоты» (*calore*) через хорошо знакомые всем понятия «теплого», «горячего» и т. п. [Terracini 1963, p. 102-103]. О технике Галилея, который избегал сложных новообразований и умел «перечеканить» оригинальное понятие из наличного запаса языка в специальный термин, см. [Ольшки 1933 — 1934, II, с. 50].

/87/

Данте (цитируемый несколько ниже) прежде всего подчеркивает внутреннюю форму слова, ее связь с корнем *lux*, понятие «свет» относится к сфере смысла<sup>146</sup>, истины и соотносится в конечном счете с их первоисточником — Богом, ибо, как сказано в псалме (Пс 118: 27), «Бог — Господь, и осиял нас» (*Deus dominus et inluxit nobis — Ps 117: 27*).

Нужно отметить, что весьма неудачным представляется принятый русский перевод эпитета *illustre* «блистательный», так как это слово в русском языке уже «занято» другим смыслом и точно соответствует риторическому термину *splendidus*. О терминологической разнице соответствующих итальянских слов Данте специально говорит в «Пире», ссылаясь на философов (в частности, на Авиценну, писавшего о различных проявлениях света во вселенной), у которых словом *lucere* принято обозначать свет (*lume*) в отношении его источника (*nel suo fontale principio*), а словом *splendore* — отраженный, преломленный свет (*ripercosso — Пир. III. XIV. 5*).

Физическая теория света весьма занимала средневековую мысль, и Данте в «Пире» неоднократно обращается к этой теме, отмечая различную восприимчивость предметов к свету, истекающему на землю единым потоком, и разные способы распространения и передачи света<sup>147</sup>. Восприимчивость предметов к свету обусловлена их сущностью (*essere*), модусом их свойств (*lo modo de la sua virtù*), их предрасположением (*disposizione*). Каждый вид предметов характеризуется общей для него степенью восприимчивости (*gradi generali*), но внутри одного вида можно выделить уже различные индивидуальные степени (*gradi singolari*) этого восприятия (Пир. III. VII. 2 и III. XIV. 3). Перенося эти критерии в лингвистическую сферу, можно предположить, что определение *illustre* относится не ко всякой речи, передающей мысль (в этом вообще состоит назначение человеческой речи, дар языка), но к той единственной, которая отличается наибольшей «светочувствительностью», предрасположенностью к насыщению светосмыслом (ср. «Каждая вещь добродетельна

(virtuosa) по своей природе, когда она делает то, для чего она предназначена; и чем лучше она это делает, тем более она достойна» (*è più virtuosa* — Пир. I.V.11).

146 Концепты света и смысла определяют главное значение первой — в ряду кардинальных добродетелей — *prudenza*, ср. у Брунетто: «*Qui demora Prodenza, / cui la gente in volgare / suole Senno chiamare*» [Tesoretto. v.1272-4] (Здесь живет Благоразумие, которое народ на простом языке обычно называет Смыслом), он же в «Книге сокровищ», ссылаясь на Цицерона, дает следующее определение: «*ele [prudenza] vait par devant les autres vertus est porte la lumière et moustre as autres la voie*» [Trésor. II.57.1] (она [благоразумие, мудрость] идет впереди других добродетелей, несет свет и указывает им путь). Ср. в «Пире»: «Добродетели, без коих человек не может существовать, как солнце без света и огонь без тепла» (Пир. IV.XXIX.1).

147 О метафорике света в «Комедии» см. [Андрушко 1989].

/88/

То, что представления о природе света могут быть перенесены на язык, следует не только из внутренней формы определения *illustre*. В знаменитой формуле «Пира» язык непосредственно сопоставляется со светом и солнцем: «*Questo sarà luce nuova, sole nuovo lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà*» (Пир. I.XIII. 12). «Он (народный язык. — Л. С.) будет новым светом, новым солнцем, которое взойдет там, где зайдет привычное» (или «отслужившее», т. е. латынь. — Л. С.)<sup>148</sup>. При этом в «Пире» есть специальное рассуждение о солнце, показательное не только своим контекстом, но и аналогией с определением языка. Если в объяснении природы человеческого языка Данте опирается на августиновскую концепцию знака (*signum*) (см. выше с. 40-41), понимаемого как нераздельное единство чувственно воспринимаемого и разумно познаваемого (*sensuale et rationale* — I.III.2), то в «Пире» среди «предметов», освещающих сначала себя, а потом все остальное, Данте называет солнце телесное и чувственно воспринимаемое (*corporeale et sensibile*) и солнце духовное и умопостигаемое (*spirituale et intelligibile*). Последнее «и есть Бог»: как солнце ощущаемым светом (*sensibile luce*) освещает (*allumina*) сначала себя, а затем все тела небесные (*corpore celestiali*) и состоящие из элементов (*le elementali*), так и Бог умственным светом (*luce intellettuale*) освещает сначала Себя, а затем небесные и прочие умопостигаемые создания (Пир. III.XII.7)<sup>149</sup>.

148 О значимом троекратном повторе слова *luce* (это два сущ. «свет» и один глагол «светит» — *luce*) в заключительной фразе первой книги «Пира\*» см. в специальной работе о текстологии трактата [Simonelli 1970, p. 88]; автор отвергает те редакции, где одно из существительных заменено словом *lume*.

149 Отношение подобия между физическим светом (солнцем) и интеллектуальным светом (Богом) входят в сложный круг вопросов, обсуждаемых в средневековой науке в связи с теорией познания. Не имея возможности подробно останавливаться на этой теме, отметим только, что в рамках этой теории речь идет не о метафорическом словоупотреблении, а о прямом значении слов. Предельно упрощая проблему, можно сказать, что аналогия сводится к следующему: у человека есть зрение, орган восприятия (пассивный) внешнего мира, но без содействия внешней силы (активной, излучающей свет) мы не видим окружающих предметов, точно так же и в сфере познания: орган познания (пассивный интеллект) не в состоянии постигать вещи (их внутренние, невидимые глазом свойства), если нет внешнего источника, излучающего интеллектуальный свет; причем интеллектуальный свет (активный интеллект) не только делает возможным постижение вещей, но и совершенствует инструмент человеческого познания — пассивный или возможный интеллект, приводя его в действие и тем самым уподобляя себе [Guillet 1927]. Эти термины входят в тезаурус философского языка, осваиваются народным языком (см. «Еврейско-итальянский философский словарь XIII в.» [Sermoneta 1969]), в том числе и поэтическим (см. комментарий к канцоне Гвидо Кавальканти *Donna te prega* [Corti 1983, p. 3-37], особ. с. 20-21 в связи с такими понятиями учения о цвете, как *medium illuminatum* — то, что позволяет различать цвета, и *medium obscurum* — то, что скрывает цветовые различия). Об «образе света» в философском языке (в частности, в «Философии имени» А. Ф. Лосева) см. [Степанов 1985, с. 60 сл.].

/89/

Важно подчеркнуть не только сходство, но и существенное отличие: свойства «телесности» и «умопостигаемое™» у солнца несовместимы (одно присуще реальному солнцу, другое — Богу, духовному Солнцу), язык же обладает обоими свойствами одновременно. То же самое мы видим и на примере другого противопоставления. Источник света и освещенный предмет, «агенс» и «пациенс», в природе существуют отдельно: «надо иметь в виду, что нисхождение свойства одной вещи в другую есть не что иное, как превращение (*ridurre*) второй в подобие первой, что мы с очевидностью наблюдаем у природных агентов (*agenti naturali*), которые, сообщая свои свойства другим вещам (*discendendo la loro virtù nelle pazienti cose*), превращают последние, в меру их восприимчивости, в свое подобие. Вот почему мы видим, как солнце, посылая лучи на землю, превращает вещи в свое светоносное подобие (*a sua similitudine di lume*) в той мере, в какой они, в силу собственного предрасположения (*disposizione*), способны воспринять его свет» (Пир. III.XIV.2-3). Точно так же и в духовной сфере «агенс» и «пациенс» существуют отдельно. В объяснении к 26 псалму *Dominus illuminano te* (Ps 26) — «Господь свет мой и спасение мое» (Пс 27) Августин говорит: «*Dominus illuminans, nos illuminati, et ille salvans, nos salvati*»<sup>150</sup>. Между тем прилагательное *illustre* Данте поясняет с помощью двух причастий того же значения и, в конечном счете, того же корня (*illuminans* «сияющий, просвещающий» и *illuminatum* «осиянный, просвещенный»: «*Per hoc quoque quod illustre dicimus, intelligimus quod illuminans et illuminatum prefulgens*»), и далее на этом отношении актива и пассива строит все аналогии: «так именуем мы блистательных мужей (*viros appellamus illustres*) либо потому, что они, блистая мощью (*potestate illuminati*), придают блеск другим (*alios illuminanti* — или «просвещают других». — Л. С.) справедливостью и милосердием, либо

потому, что они, будучи превосходно наставлены, превосходно наставляют (*excellenter magistrati excellenter magistrant*), как, например, Сенека и Нума Помпилий<sup>151</sup>.

150 «Господь освещающий, а мы освещенные, и Он спасающий, а мы спасенные» [Migne. PL, 36-37, 200]. Ср. также обычное в богословском языке обозначение Бога-Творца как *Natura naturans*, а его творения — *natura naturata* [Schiaffini 1959, p. 75]. Ср. у Данте: «Итак в упорстве сердца своего возомнил нераскаянный человек (*incurabilis homo*) по наущению великана Немврода превзойти не только природу (*natura*), но и самого Зиждителя-Бога (*ipsum naturantem, qui Deus est* — I.VII.4).

151 Выбор этих персонажей показателен. Сенеку в средние века считали автором «Книги о четырех добродетелях». Это сочинение (*De quattuor virtutibus*) Данте упоминает в «Монархии», II.V.4 и в «Пире», III.VIII.12 (*Libro de le quattro virtù cardinali*). На самом деле, как это теперь установлено, автором руководства *Formula vitae honestae: de quattuor virtutibus* был Мартин, архиепископ Брагский (*Martinus Episcopus Bracurensis*). О влиянии этического учения Сенеки на Данте см. [Marzot 1965]. Нума Помпилий, легендарный царь Рима, как сообщает Ливий (на которого Данте ссылается в «Монархии» II.IV.5), «славился справедливостью и благочестием» и решил «город, основанный силой оружия, основать заново на праве, законах, обычаях» [Ливий 1989, с. 26]. Таким образом, Сенека и Нума — это два образцовых примера, один из жизни созерцательной, а другой из жизни деятельной.

/90/

А народная речь (*vulgare*), о которой мы говорим, и возвышена наставлением и мощью (*sublimatum et magistratum et potestate*) и возвышает (*sublimat*) своих приверженцев честью и славой» (I.XVII.2). Следует подчеркнуть игру на варьировании форм и значений очень ограниченного числа основ: *illustr-*, *illumin-*, *magistr-*, причем вторая основа связывает по смыслу первую и третью: «светить» и «просвещать».

Таким образом, язык выступает одновременно как субъект и объект (свойство, присущее абсолюту)<sup>152</sup>. Он направлен не только вовне, но и сам на себя, как в цитированном выше рассуждении (Пир. III.XII.7), где солнце (и Бог) освещает «сначала себя», а затем прочие тела<sup>153</sup>. В этой связи особенно важно подчеркнуть, что Дантова теория языка-солнца фактически преодолевает традиционный дуализм физического и духовного, материального и идеального, вводя — на правах третьего источника света, равновеликого Солнцу и Богу, — язык, соприродный только человеку<sup>154</sup>.

С отношением света и его восприятия связан еще один важный аспект — мотив зрения (ср. рус. свет очей — «видение, зрение ... способность различать глазами, видеть», В. И. Даль; *ambo le luci* — оба глаза Рай. XIII.91). У схоластов различаются внешнее и внутреннее зрение (что соответствует дантовскому противопоставлению «ощущаемого» и

«умственного» света). Глаз, как следует из определений Альберта Великого и Фомы Аквинского, является

152 Ср. замечание В. Н. Топорова об этих свойствах языка в связи с определением герменевтического акта, где язык выступает и как инструмент, «так как, обращаясь на себя самого с целью «самопознания», язык по необходимости становится орудием, средством этой «самоидентификации». Но и, сверх всего этого, в герменевтическом акте язык выступает и как субъект этого действия, потому что не столько герменевт «ведет» язык, трактуя его то как объект, то как инструмент, сколько сам ведом им» (разрядка автора) [Топоров 1992, с. 14].

153 Ср. поразительно близкую формулировку П. А. Флоренского: «Слово с усиленную властью действует на душевную жизнь, сперва того, кто это слово высказывает, а затем возбужденною в говорящем от соприкосновения со словом и в слове — от прикосновения к душе энергией — и на тот объект, куда произносимое слово направлено» (цит. по: [Бонецкая 1986, с. 122]. Сходство это, конечно, обусловлено принадлежностью к одной и той же традиции: «Благодаря своей установке на абсолютное, философия Флоренского вливается в многовековую традицию платонизма» (там же, с. 118).

154 Об «изолированности» метафоры языка-солнца в европейской традиции см. ниже с. 278 и сн. 215.

/91/

органом чувственного восприятия, внешнего зрения (*visus exterior*) и воспринимает внешние различия вещей (*differentias rerum*), внутреннее око — орган интеллекта — постигает внутреннее различие, которое в противоположность *differentia* обозначается термином *discretio*<sup>155</sup>. Соответствующий итальянский термин *discrezione* Данте трактует в «Пире»: «Подобно тому как осязающая часть души (*la parte sensitiva*) обладает собственным зрением, при помощи которого она воспринимает различия между предметами (*la differenza delle cose*) в зависимости от их внешней окраски (*di fuori colorate*), так и разумная ее часть (*la parte razionale*) обладает собственным взором, который воспринимает различия (*differenza*) между предметами в зависимости от их предназначения для той или иной цели, а это и есть различающая способность» (*la discrezione* — Пир. I.XI.3). Людей, лишенных этого внутреннего света (*lume de la discrezione*), поэт называет слепцами (*ciechi*), относя к их числу прежде всего тех, кто хулит «наш народный язык» (*nostro volgare* — Пир. I.XI.4-5), не понимая его высокого предназначения. Это рассуждение, во-первых, показывает связь *discretio* с понятием цели или, как мы вправе понять это, применительно к проблематике VE — с функциями языка, во-вторых, оно может служить автокомментарием к началу трактата, где Данте объясняет *causa finalis* своего труда: он пытается «помочь речи простых людей» (*locutioni vulgarium gentium*) и для этого хоть как-

то просветить (*lucidare*) различающее зрение (*discretionem*) тех, кто, «точно слепцы (*caeci*), бродят по улицам, постоянно принимая то, что спереди, за то, что сзади» (I.I.1)156.

Однако тема внутреннего зрения (различающей способности) имеет еще одну сторону, весьма существенную для понимания *vulgare illustre*. «Различающего зрения (букв. «света», *luce discretiva*) чаще всего (*massimamente*) бывают лишены простолюдины (*popolari persone*), потому что, будучи с малых лет заняты каким-нибудь одним ремеслом (*mestiere*), они в силу необходимости настолько вкладывают душу в ремесло, что ничем другим не занимаются» (Пир. I.XI.6).

155 Соответствующие тексты схоластов приводятся в комментариях к этому месту «Пира», а также к IV.VIII.1, где Данте прямо ссылается на комментарии св. Фомы к «Этике» Аристотеля. Об этом понятии (*la teoria della discretio*) см. [Di Capua 1945, p. 52-80].

156 В латинской церковной традиции глагол *illuminare* может применяться к «слепым». Для рассматриваемых здесь терминов весьма показательно, что стих «просвети очи мои» в Вульгате звучит: *inlumina [=illumina] oculos meos*, а в старом латинском переводе, в Итале (*Itala*) (см. [Lampe 1969, p. 25]), передается: *illustra oculos meos* (Ps 12:4). Если в начальном абзаце VE стоит *lucidare*, то в финале первой книги в том же смысле употреблено *illuminare*: «Осветив это, мы постараемся осветить и низшие народные речи» (*Quibus illuminatis, inferiora vulgaria illuminare curabimus* — I.XIX.3).

/92/

Это пояснение возвращает нас к «иерархическим» определениям языка. Как показывают конкретные примеры, разбираемые Данте, *vulgare illustre* не является речью простонародья, однако образцы ее нужно искать не у аристократии, а у поэтов, тех самых «приверженцев» (у Данте просто *suos*) народной речи (*vulgare*), которых она возвышает честью и славой (I.XVII.2) (причины, по которым Данте отвергает местные наречия — речь «тамошних» рядовых уроженцев — *terrigenes mediocres* — рассматривались выше, см. 2.5). Два основных термина, разбиравшихся выше, применимы только к поэтам: «а они были блестящими мастерами (*doctores illustres*) и отлично разбирались в народной речи» (*vulgarium discretione repleti* — I.XV.6).

Итак, совершенно ясно, что *vulgare illustre*, как бы ни определять прочие ее качества, — это прежде всего речь поэтическая. Это ее свойство объясняет те критерии «искомого языка», которые были определены выше: речь, особо предрасположенная к воплощению смысла, речь, оцениваемая с точки зрения ее функции — «цели», наконец, речь, направленная сама на себя<sup>157</sup>. Очень важно иметь в виду, что Данте мыслит мир природного языка как универсум с собственным источником света и энергии. Этим его концепция *vulgare illustre* принципиально отличается от технических задач «иллюстрации»<sup>158</sup> языка, поставленных

Дю Белле и Плядой, которые формулировались как подражание античным образцам. Это главное свойство, характеризующее поэтическую речь, передается в трактате через разнообразную и разветвленную метафорику света и поддерживается прямым значением слова *illustris*, отмеченным в поэтической традиции. У Овидия это эпитет бога солнца Феба<sup>159</sup>. В этой связи особое значение приобретает одна из переключек VE с «Божественной комедией». Говоря о поисках этого языка среди итальянских диалектов, Данте постоянно возвращается к метафоре «леса» (*silva*) и охоты на зверя — пантеру, которую нужно отыскать в лесу (I.XI.1; I.XV.1; I.XIV.1; I.XVI.1).

157 Это свойство поэтической речи стало одним из определяющих в концепциях, возникших в XX в. (ОПОЯЗ, теория Р. О. Якобсона и др.).

158 Ср.: «Без подражания грекам и римлянам мы не можем придать нашему языку совершенства и света (*excellence et lumière*) других более знаменитых языков» [Du Belley 1967, p. 231]. В русской традиции термином «иллюстрация языка» (как заимствованным из французского) пользовался В. Ф. Шишмарев применительно к становлению ранней итальянской поэзии додантовского периода.

159 Слово появляется в следующем контексте: Феб в разговоре со своим сыном Фаэтоном, чтобы не опалить его, «отложил лучи, что сияли / Вокруг головы у него, велел пододвинуться ближе» — ... *at genitor circum caput omne micantes / deposuit radios propiusque accedere iussit*; и дальше: «качнул головой лучезарной» — *concutiens illustre caput* (Ovid. Met. H.40-41,50).

/93/

Мотив леса и пантеры, конечно, отсылает к началу «Комедии», но сама метафора находит еще более точную параллель в последней части поэмы: «Io veggio ben che giammai non si sazia / Nostro intelletto se il Ver non lo illustra / Di fuor dal qual nessun vero si spazia. / Posasi in esso come fera in lustra» (Я отчетливо вижу, что наш интеллект никак не может утолить себя, пока его не просветит та Истина, вне которой уже не бродит никакая другая. И он укладывается в ней, как зверь в своем логове — Рай. IV. 124-127). В этих стихах глагол (в 3-м л. ед. ч.) *illustra* «просвещает» оказывается в рифме с *in lustra* «в логове, в норе», причем эта рифма носит каламбурный и, в сущности, даже этимологический характер (*illustris* из *inlustris*)<sup>160</sup>.

3.2. Термин *cardinale* занимает особое положение по отношению к четырем добродетелям прежде всего из-за своей «срединной», «осевой» семантики (*cardo* ‘ось’). В отличие от других эпитетов он фигурирует только в списке свойств языка и в метафорической дефиниции самого термина, и более в трактате ни он, ни однокоренные ему слова не употребляются. Таким образом, его определение является самодостаточным и самоценным,

оно, как мы увидим, более других ориентировано на переключку с языковыми главами «Пира», где как раз устойчивость языка приравнивается к его благородству (Пир. I.IV.7). «Благородство» остается единственным из «преимуществ» латыни перед *volgare*, которое не получает опровержения в самом тексте «Пира», и именно за этим опровержением Данте отсылает к VE, т.е., видимо, как раз к определению термина *cardinale* (ср. также эпитет *nobilissimum* в упомянутой XVI главе, I.XVI.4). Наконец, родственное итальянское слово *cardini* ‘дверные петли’ также единственный раз появляется в «Божественной комедии» в описании врат чистилища, где фигурирует «антоним» главных добродетелей — семь смертных грехов (Чистилище.IX. 133).

Дефиниция или, точнее говоря, мотивация термина *cardo* выглядит так: «*Nam sicut totum hostium cardinem sequitur ut, quo cardo vertitur, versetur et ipsum, seu introrsum, seu extrorsum flectatur, sic et universus municipalium grex vulgarium vertitur et revertitur, movetur et pausat secundum quod istud, quod quidem*

160 Ср. итал. *lustrо* «свет» (Чист. XXIX.16). Другие примеры этимологизации итальянского слова путем разложения его на морфологические компоненты (итальянские или латинские) см. специально [Terracini 1963, p. 30, 98, 101, 120], один из этих примеров — Пир. I.II.16: «но бесчестие (*infamia*) это полностью упраздняется настоящим моим разговором о самом себе», где *infamia* осмысляется как отрицание *in-* и корень *fama* «молва, разговор», т. е. «бесславию» — каламбурно этимологизируется как «бессловие», умолчание о человеке.

/94/

*vere paterfamilias esse videtur. Nonne cotidie extirpat sentosos frutices de ytalica silva? Nonne cotidie vel plantas inserit vel plantaria plantat? Quid aliud agricolae sui satagunt nisi ut amoveant et admoveant, ut dictum est?» (I.XVIII. 1)* (Ибо, подобно тому как дверь всецело зависит от оси и, следуя повороту оси, отворяется или внутрь, или наружу, так и все скопище городских говоров поворачивается туда и сюда, следуя в движении и остановке той, которая поистине является главой семьи. Разве не искореняет она день за днем тернистых зарослей из итальянского леса? Разве не прививает она день за днем черенков и не пересаживает саженцев? Чем другим занимаются ее ревностные земледельцы, как не упомянутой выполкой и пересадкой?).

Комментаторы обычно<sup>161</sup> выводят из этого идею движения, развития диалектов в их связи с литературным языком, упорядочивающую, регулирующую роль последнего по отношению к диалектам («культивация» леса, «выпалывание и подсаживание») и главенство «искомого языка», его «власть» над диалектами. Эти выводы, не лишённые, конечно, значительной доли модернизации (т. е. влияния современных знаний об отношениях диалектов и литературных языков), в общем верны, но здесь упускается ряд важных нюансов и акцентов.

Прежде всего бросается в глаза особое построение всей дефиниции и ее отличие от остальных. Если первое предложение, как справедливо отмечалось, не только тематически, но и структурно восходит к этимологической статье о *cardo* в словаре Исидора Севильского<sup>162</sup>, то весь пассаж очевидным образом ориентирован на синтаксис евангельской притчи или скорее ее толкования (*Nam sicut... sic et ... Nonne ...? Nonne ...? Quid aliud ... nisi ut, ut dictum est?*)<sup>163</sup>. Оба эти источника, в разной, конечно, степени, необходимо учитывать для понимания текста.

161 Итоги традиционного комментария удачно обобщены в (Marigo p. LXXVIII; *сot. ad loc.*), [Dragonetti 1961, p. 49-50].

162 «*Cardo est locus in quo ostium vertitur et semper movetur dictus ало tffq kap-8ia<;, quod quasi cor hominem totum, ita ille cuneus ianuam regat ac moveat, unde et proverbiale est: «in cardine rem esse»»* (Isid. Etym. XV.VII.7). {*Cardo* — пята, ось дверной петли — есть устройство, на котором дверь вращается и постоянно движется; названа так от «сердце», потому что как сердце управляет всем человеком, так и эта ось направляет и обеспечивает движение двери. Отсюда и поговорка: «Дело в пяте».)

163 Слова *ut dictum est* (которые обычно толкуют как ‘вышеупомянутое’, ‘вышесказанное’, т. е. как отсылку к перечисленным ранее видам земледельческих работ, ср. рус. перевод) указывают на сознательный цитатный характер этого синтаксического построения, т. е. содержат отсылку к другому тексту. Ср. интерпретацию аналогичной формулы «как написано»: «Мы полагаем, что формула *come è scritto* свидетельствует о желании Данте возвысить цитату, будь она прямой или косвенной» [Corti 1982, p. 71. п. 47].

/95/

Данте несомненно доверял этимологии Исидора, возводившего *cardo* ‘ось, петля’ к греч. *кардіа* ‘сердце’,<sup>164</sup> и это тесно связано с той «серединой», «центральной» семантикой «оси» (сердце — середина), которая актуализируется в разбираемой дефиниции и вовлекает в этот «высокий» (*decus*) эпитет весь круг его космологических ассоциаций, мифологическую символику центра<sup>165</sup> и т. п. Однако ассоциация с «сердцем» имеет и более конкретный смысл, вводя скрытую переключку с дефиницией предыдущего эпитета — *illustre*, ибо *vulgare illustre* — это та речь, которая может «обращать сердца» (*corda versare* — (I.XVII.4), и последняя формула непосредственно (для Данте — этимологически) соотносится с основной функцией «оси» — *cardo vertitur*<sup>166</sup>. Этимологическая игра этим не исчерпывается: если «дверная петля» квазиэтимологически связана с «сердцем», то сама «дверь» (*ostium*<sup>167</sup> уже несомненно связана с *os* «рот», ср. и метафорику «уст» как «дверей», «врат», в частности, в Писании и повсеместную этимологическую связь «уст»,

«устья», «дверей» и т. п.), и эта параллель отражает постоянную связь «сердца» и «уст» (т. е. устами «говорит» сердце).

164 Как ни парадоксально, но не исключено, что в очень отдаленной перспективе это сопоставление не столь уж фантастично. *Cardo*, конечно, не восходит к греч. καρδιά, но некоторые этимологи (Шантрэн, Покорный) связывают его с краδί 'кончик ветки' (откуда 'колышек', 'ось') 'ветвь смоковницы', видимо, родственным глаголу краδαίω, краδαίωω 'сотрясать, тряхи' (т. е. либо 'ветвь, которой размахивают', либо 'дрожащее, трепещущее дерево'). Именно к этому глаголу неоднократно возводилось индоевропейское название 'сердца', в том числе и греч. καρδιά, и лат. *cor*. Обзор см. [Szemerényi 1970, p. 515-533]. Сам Семереньи отвергает это сближение, но предлагает семантически довольно близкое решение (\**(s)ker(d)* — 'прыгать, скакать').

165 Еще один мифологический аспект, видимо, релевантный для Данте, — это особая мифологизация дверей в римской традиции (из безусловно известных Данте примеров ср. хотя бы у Вергилия: *Aen.* 11.490, ср. рядом (493) слово *cardo*). Помимо роли Януса, важно отметить особую богиню дверных петель Карду, по другим версиям Карну. Согласно Овидию (*Fast.* VI. 106), Янус даровал ей власть над дверными петлями, она же считалась хранительницей внутренностей человека, что несомненно обусловлено тем же квазиэтимологическим отождествлением с «сердцем» и «сердцевиной» (о взаимосвязи «сердца» и «потрохов» см. [Szemerényi 1970, p. 519]).

166 Опускаем здесь прочие переключки с другими членами ряда, как, например, несомненную метонимическую связь дверной оси с двором и залом (*aula* — см. об этом ниже) и, может быть, почти каламбурное соотнесение омонимичного существительного *cardinalis* 'кардинал' (оно, в отличие от прилагательного, трижды появляется в «Комедии») с реальной римской курией. Ср. показательную в этом отношении ошибку в испанском переводе «Истории лингвистики» Ж. Мунэна, где термин «кардинальный» переведен как «кардинальский» (*cardenalicio*) [Mounin 1973, p. 121].

167 Принятое в VE написание *hostium* создает хотя бы и невольную, но, по существу, едва ли случайную паронимию с гостией, приобретающую смысл на фоне «хлебной» метафоры «Пира».

/96/

Надо заметить, что «дверь» обычно подробно комментируется как реалия (в связи с анализом *cardo*, а в средневековой литературе в связи с кардинальными добродетелями), но в отличие от других ключевых слов нашей дефиниции не комментируется как слово. В этом первом аспекте справедливо отмечают, что речь идет не о легкой двери на петлях, а о двери, открывающейся в обе стороны (*seu introrsum seu extrorsum*), т. е. вращающейся на «осях».

Основываясь на этой реалии, А. Мариго придает, на наш взгляд, слишком большое значение единственному числу слова *cardo*, связывая его с темой одного языка на фоне многих диалектов (темой, конечно, важной для трактата).

В осознанном выборе числа трудно сомневаться (в указанном выше стихе «Чистилища» Данте употребляет соответствующее слово во мн. числе), но обусловлен он той текстовой традицией, по которой Данте и учил латынь, и прежде всего ветхозаветным источником: *Sicut ostium vertitur in cardine suo* (Prov 26:14, в церк.-слав. переводе: «Якоже дверь обращается на пяте своей»)168, сходство здесь тем более убедительно, что и в Библии и в VE соответствующая синтагма выступает синтаксически — как начальная, а логически — как «правая», вторая часть сравнения.

Однако полностью значение ‘двери’ проявляется лишь в контексте всего сравнения: его вторая (а логически — «левая») часть представляет собой, в свою очередь, метафору: с отношением двери и оси сравниваются отношения между «стадом говоров» (*municipalium grex vulgarium*) и «главой семьи» (*pater familias*). Последнее слово Мариго трактует как термин юридический, как метафору власти *vulgare illustre* над диалектами. Однако мотив стада, следующего за хозяином, не может не ассоциироваться с евангельской притчей о пастыре: «И овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец (*proprias oves*) по имени и выводит их. И когда выведет своих овец, идет перед ними (*ante eas*); а овцы за ним идут (*illum sequuntur*), потому что знают голос его. За чужим же не идут (*alienum non sequuntur*), но бегут от него, потому, что не знают чужого голоса» (Ин 10: 3-5)169. Актуальность этого подтекста для VE очевидна, т. к. «примененная» к анализируемому сравнению притча вносит в него мотив «своего» пастыря, «знакомого» стаду, — именно об этом говорил Данте в «Пире» (Пир. I.VI.6-11), утверждая, что в отличие от итальянского языка («искомого языка» VE) латынь «не понимает» народных наречий (*tutti li volgari*). Но значение притчи этим не исчерпывается. Весь ее

168 Примечательно, что в «младших» переводах здесь, как правило, стоит мн. число: итал. *sui cardini*, рус. на крючьях своих и т. д.

169 Ср. ниже: «Я есмь пастырь добрый», а не «наемник, не пастырь, которому овцы не свои (*non propriae*)» (Ин 10:11-12), ср. у Данте тему «хозяина».

контекст объединяет обе части анализируемого сравнения, ее начало (непосредственно перед цитированным текстом) вводит тему двери: «Кто не дверью входит во двор овчий (*qui non intrat per ostium*)... тот вор и разбойник. А входящий дверью (*qui ... intrat per ostium*) есть пастырь овцам. Ему придверник (*ostiarius*) отворяет...» (Ин 10: 1-3). Толкование же притчи отождествляет пастыря и дверь: «Я дверь овцам (*ego sum ostium ovium*)... Я есмь

дверь: кто войдет Мною, тот спасется ... (per me si quis introierit — Ин 10:7-9)»<sup>170</sup>. При этом отождествляются «противоположные» члены дантовского сравнения: «ведущий» из второй его части и «ведомый» (дверь) из первой<sup>171</sup>.

Эта тема «Кто войдет мною, тот спасется» проясняет еще один аспект отношения «исконного языка» со всем множеством итальянских диалектов, он оказывается не только их «осью», средоточием, но и дверью для стада этих наречий — той дверью, которой они могут войти в новое состояние, которое, как ясно из всего предыдущего, мы понимаем как поэтический язык. Если такое понимание допустимо, оно может разрешить кажущееся противоречие, на которое обычно ссылаются как на пример резкого расхождения между лингвистической теорией Данте и его языковой практикой, а именно то обстоятельство, что в трактате (I.XIII.2) Данте осуждает флорентийские формы *manichiamo* (= итал. *mangiato* ‘мы едим’) и *introque* (= итал. *intanto* ‘между тем’, ‘тем временем’), но использует их же в «Комедии» (соответственно Ад. XXIII. 60; Ад. XX. 130, см. [Paparelli 1975, p. 45, п.37])<sup>172</sup>. Весь контекст анализа ключевых терминов должен был показать,

170 Важно подчеркнуть дословное совпадение в итальянском тексте «Комедии» в надписи на вратах Ада: *Per te si va ne la città dolente* (*Inferno*. III. 1), букв. ‘мною’, ‘через меня’ входят в скорбный град (у Лозинского: «Я увожу к отверженным селеньям»).

171 Ассоциация «двери» с «языком» существовала в традиции, хотя и для другого, синонимичного названия двери — лат. *ianua*. Так называлась популярная в средние века грамматика, по первому слову стиха, которым открывался учебник: «*Ianua sum rudibus primam supientibus artem*» (Я есть дверь для несведущих, алчущих первого руководства). Много позже сочетание *Ianua linguarum* («дверь языков») становится нередким названием многоязычных учебников, распространенных в XVII в. Видимо, первый такой учебник был издан в 1615 г. Уильямом Батом (см. обзор: [Emery 1947, p. 38-39]), а самый знаменитый — Я. А. Коменским, его название обычно цитируется сокращенно: *Ianua linguarum reserata* («Отверстая дверь языков», как переводит словарь Брокгауза; полное название начинается: *I.A. Comenii Ianua Aurea quinque linguarum reserata...*), по нему названа и известная лингвистическая серия издательства Mouton. Заметим, что другой учебник Коменского назывался *Vestibulum* («Преддверье»). Еще некоторые примеры со словом *ianua* см. ниже.

172 Этот автор особенно настойчиво приписывает Данте мысль о грамматической упорядоченности искомого языка, но в терминологии трактата *grammatica* как раз решительно противопоставляется *vulgare illustre*.

что слово, вошедшее в «Комедию», в поэтический текст, уже не тождественно этому слову в каждодневном диалектном бытовании. Именно эта трансформирующая роль

поэтического языка («двери» к «спасению») по отношению к бытовой речи уловлена в определении Мандельштама: «Творенье Данта есть прежде всего выход на мировую арену современной ему итальянской речи как целого, как системы» [Мандельштам 1987, с. 112] (ср. и цитировавшиеся выше его слова о «Комедии» и языке)<sup>173</sup>.

Отмеченное чуть выше отождествление «ведущего» и «ведомого» (по существу — снятие оппозиции по уже знакомому нам образцу) находит некоторое соответствие в весьма заметном формальном свойстве анализируемой дефиниции — нагнетании слов (главным образом глаголов), противопоставленных по тем или иным признакам, и грамматическим, и семантическим (прежде всего по признаку направления движения или действия): так, после нейтрального *sequitur* следует пара *vertitur* и *versetur* (медиа-пассив) и наречия *introrsum* и *extrorsum*. Важно отметить, что и эти наречные формы этимологически содержат тот же корень *vert-*, таким образом, вторая часть сравнения, подхватывая этот корень: *vertitur* et *revertitur*, дополняет его новой парой: *movet* et *pausat* (за ними следует *secundum*, перекликающееся, как уже говорилось, с начальным *sequitur*) и предвосхищает основу заключительной пары глаголов *amoveant* et *admoveant* (другое «кольцо» образуется на уровне «метатекстового» обрамления: *decusamus* в первом предложении абзаца и *decusari* в последнем). Эта последняя пара глаголов как бы «снимает» те конкретные глагольные значения, относящиеся к сельскохозяйственному труду, которые противопоставлены в двух предыдущих предложениях *extirpat* vs (*plantas*) *inserit*, (*plantana*) *plantat*. Какое бы конкретное сельскохозяйственное (или иное) значение мы ни приписали заключительной паре глаголов *amoveant* et *admoveant*<sup>174</sup>, несомненным остается лишь то, что эти значения можно было бы выразить более точным, специальным термином, следовательно, мы имеем основания полагать, что смысл этого построения именно в обобщении, в переходе на другой уровень абстракции, от конкретных сельскохозяйственных

173 О соотношении превращений (метаморфоз) и преображения (*transfiguratio*) в «Комедии», особенно в связи с темой Овидия, см. [Schnapp 1988]. Ср. четкое различие у Овидия «истинных превращений», т. е. собственно метаморфоз (свершившихся в силу тяготения всех вещей к равновесию, «норме»), и «ложных превращений» (временных, по собственной воле и т. д.). См. [Щеглов 1962, с. 165-166].

174 Напомним, что гл. *movere* ‘подвигать’ является одним из традиционных терминов риторики как техники убеждения. Барбери Скуаротти интерпретирует *amovere* (отодвигать) и *admoveere* (придвигать) как описание личных усилий Данте в создании поэтического языка [Bàrberi Squarotti 1959, p. 285].

/99/

операций к чистому движению «от себя и к себе» и тем самым — в возврате к способу описания, принятому в исходном сравнении (т. е. в первом предложении). Этот переход к

«обобщенному движению» собственно и позволяет ввести в семантику эпитета *cardinale* все то, что связано с «культивированием» леса говоров, — эти глаголы мотивированы лишь формальным признаком противоположных действий (хотя их «содержательное» наполнение непосредственно связано с другими частями трактата). В то же время переход от «многообразной» деятельности к «единому» движению, может быть, соотносится и с евангельским подтекстом: третий глагол последнего предложения *satagunt* может быть понят как «заняты» или как «хлопочут, заботятся». Это последнее значение представлено в Вульгате, и наиболее характерный контекст здесь — эпизод с Марфой и Марией, который весь построен на противопоставлении «одного» и «многого», разнообразных действий и «единого ... на потребу» (Лк 10: 40-42). Это обилие противопоставленных движений согласуется и с отмеченной ролью корня *vert-*, который, кроме названных примеров, скрыт еще и в слове *uni-versum*, как бы каламбурно обыгрывающем «вращение (вокруг) одного». Однако весьма вероятно, что в повторении корня *vert-* скрыта и другая отсылка — к существительному *versus* ‘стих’, ибо «искомый язык» есть язык поэтический, и из тех трех случаев, когда Данте говорит об уже имеющихся опытах поэтического языка в их отношении к местным говорам, он дважды (I.XIII.5; I.XV.6) определяет эти отношения глаголом *divertere*: поэтический язык «отклоняется» от местного (букв, «отвращается»).

Такая роль темы «движения» и, в частности, «вращения» и указывает на основную функцию метафоры «оси» и соответственно эпитета *cardinale*: ось не препятствует движению двери, одновременно сохраняя ее устойчивость, по существу «неподвижность». В метафоре (и даже символе) «оси» и в мотивированном им признаке «искомого языка» и происходит медиация противоположных свойств языка: движения (изменчивости) и неподвижности (стабильности)<sup>175</sup>. В контексте VE и «Пира» изменчивость присуща только диалектной речи (*volgare*), а стабильность (полная неизменность) только латыни (*grammatica*), и «искомый язык» должен,

<sup>175</sup> По существу, эта же тема присутствует и в указанном выше ветхозаветном источнике сравнения с дверной осью. «Яко же дверь обращается на пяте, тако ленивый на ложе своем» (Притчи 26:14), т. е. речь идет о движении, которое по существу является неподвижностью. Этот пример хорошо иллюстрирует механизм некоторых библейских аллюзий Данте: здесь никак не следует искать точной параллели к ситуации, цитаты выступают не как «ключ», а как отсылка к тематически релевантному пассажиру, как и в случае с евангельской Марфой.

/100/

в противоположность диалектам, обрести эту стабильность<sup>176</sup>. Однако вся логика анализируемой метафоры, на наш взгляд, ведет к тому неизбежному выводу, что здесь и «текучесть» диалектов, и «неподвижность» *grammatica* выступают именно как крайности, которые должны быть преодолены в «искомом языке», обретающем стабильность в самом движении, т. е. выступающем как подлинный «медиатор» и как «добродетель» — «середина» между двумя крайностями.

3.3. Свойства языка, определяемые терминами *aulicum* и *curiale*, часто рассматриваются вместе и из-за близости их значений (*aulicum* от *aula* — ‘двор’, ‘дворец’, *curiale* от *curia* ‘курия’, ‘суд’, ‘двор’)<sup>177</sup>, и из-за связи с «социолингвистическим» аспектом общепитальянской речи. Их дефиниции действительно отличаются от предыдущих, более общих формулировок приуроченностью к конкретной итальянской ситуации. Именно поэтому им больше «повезло» в традиции — на них чаще обращают внимание.

Так, например, Г. Винэ, посвятивший целый ряд работ лингвистической проблематике трактата [Vinay 1956; 1959; 1960; 1962], не рассматривает термины *illustre* («чисто риторический», на его взгляд) и *cardinale* (мало что добавляющий к лингвистической концепции, кроме регулирующей роли литературного языка), но специально останавливается на более значимых, с его точки зрения, терминах — *aulicum* и *curiale*. Подход Винэ прямо противоположен нашему; он предостерегает исследователей от «искушения» придать дантовской теории законченный вид, ибо считает, что трактат VE остался незавершенным именно потому, что сама теория *vulgare illustre* зашла в тупик; он также полагает, что в анализе нужно следовать хронологии и не привлекать более поздние тексты, в частности «Комедию», для объяснения трактата. Винэ рассматривает описываемую в трактатах ситуацию в терминах становления национального итальянского языка, который формировался естественным путем, а не книжным (снизу, а не сверху) по мере преодоления ускоренного регионального сознания во всем —

176 «Стабильность» как главное значение термина *cardinale* отмечал [Di Carua 1945, p. 49].

177 Комментируя их итальянские соответствия — *aulico*, *curiale*, — П. Райна [Rajna 1901] отмечает, что и значение ‘царского дома’ (все средневековые глоссарии повторяют определение Исидора «*aula domus est regia*») и ‘лиц, окружающих правителя’ (*curia*) выражаются по-итальянски одним словом — *corte*, и в XVI в. распространенным обозначением ‘придворного’ языка становится термин *lingua cortigiana* (см. [Stepanova 1996, p. 211-212], о полемике по поводу «придворного языка» см. с. 268-270 наст. книги). Ср. тавтологический нем. перевод: «*bei Hof gesprochen und hofliche Sprache*» [Arens 1955, S.40].

/101/

в одежде, в образе мысли (*mentalità*), в говоре (*dialetto*) [Vinay 1962, p. 37-38], и этот процесс касался всех слоев итальянского общества, а не только литературной «элиты». «Поэты Италии не создавали итальянского языка, а использовали его, и это им удавалось не потому, что они были поэтами, но исключительно за счет того, что они отказались быть тосканцами, романьольцами или ломбардцами. Они ничего не сублимировали, но покинув, по крайней мере в духовном смысле, тесные стены своих коммун, переправившись через реки или

горные перевалы своих областных границ, они стали и мыслить и рассуждать как итальянцы, и потому естественно и произвольно они говорили и писали по-итальянски, как это и случилось — или, по крайней мере, так считает он сам, — с флорентийцем Данте еще до того, как он был изгнан из своей дорогой овчарни» [Vinay 1959, p. 265-266].

К положительным сторонам дантовской доктрины Винэ относит идею культурного единства Италии (понятие «курии» как духовного сообщества)<sup>178</sup> и роль двора (*aula*) в процессе языковой унификации. В трактовке этой последней темы автор отталкивается от заключительной фразы дантовского комментария к *aulicum*: «И потому-то пребывающие во всех королевских дворцах (*in regiis omnibus*) всегда пользуются блистательной народной речью» (*semper vulgari illustri loquuntur* — I.XVIII.3). Винэ подчеркивает, таким образом, аспект практического использования общеитальянского языка в его устной, разговорной форме и видит в этом проявление противоречивости теории Данте: понятие «придворного языка» не укладывается в узкие рамки теории *vulgare illustre*, сферу применения которого Данте ограничивал поэзией высокого стиля<sup>179</sup>. При таком подходе (почему он и оказывается для нас неприемлемым) анализ дантовских понятий подменяется изложением собственного взгляда на историю формирования итальянского языка и критикой Данте с точки зрения своего видения этого процесса, которое невозможно даже назвать теорией, поскольку ни одно из понятий, которыми пользуется Г. Винэ, не определено — в отличие от VE — и не раскрыто.

Однако как мы уже могли убедиться на примере толкования термина *illustre* (а именно — аналогии со «славными мужами»), подобные примеры «из жизни» могут только подтверждать главную

<sup>178</sup> Оно подробно разбирается в статье, где цитата из дефиниции термина *curiale* (I.XVIII.5) вынесена в заглавие — *Gratiosum lumen rationis* [Vinay 1956], автор полемизирует с интерпретацией «курии» как законодательного и нормативного института в статье П. д'Антрева под тем же названием [D'Entrèves 1955]. Анализ этих точек зрения см. [Pagani 1982, p. 87-127].

<sup>179</sup> Аналогичная точка зрения на теорию *vulgare illustre* господствует в русской науке.

мысль комментария, содержание которой отнюдь не сводится к таким побочным пояснениям. Впрочем, это наблюдение применимо не только к тексту трактата, но и в целом к дантовскому времени, которое предпочитает эмпирические факты подчинять понятиям более высокого порядка — логическим, философским, теологическим, так что все дефиниции строятся именно в соответствии с этой перспективой (по аналогии с живописью ее можно было бы назвать «обратной», поскольку более «далекие» объекты выглядят в ней

«больше», нежели близкие). В своем комментарии к слову *aulicum* Данте объясняет: мы именуем (*nominamus*) этот язык так, а не иначе, следовательно, речь идет о названии, именовании языка, если угодно, об установлении имени — проблема, как известно, далеко не безразличная для его носителей, ср. бурные дебаты в Италии XVI в. по поводу названий «итальянский, тосканский, флорентийский, народный, придворный» (*lingua cortigiana*). Напомним, что в других контекстах для обозначения понятия «итальянский язык» Данте пользовался терминами «язык *si*» (в одном ряду с названиями других языков: «язык *oil*, «язык *os*») и «народный латинский» (*vulgare latium*<sup>180</sup> — в оппозиции к «грамотному латинскому» или к конкретной разновидности местной речи), т. е., по существу, различал те же два уровня: язык всей Италии и язык как совокупность всех ее диалектов, — которые выделяют современные лингвисты, когда им надо уточнить объем понятия «французский», «немецкий» и т. д. язык. Наряду с этим он ссылается на сложившуюся традицию называть поэзию итальянцев сицилийской (*quicquid poetantur Ytali sicilianum vocatur* — I.XII.2). Однако главное отличие современной Данте ситуации от прежней заключается в том, что во времена Фридриха II и Манфреда «все, чего добивались выдающиеся итальянские умы (*excellentes animi Latinorum*), прежде всего появлялось при дворе (*aula*) этих великих венценосцев; а так как царственным престолом (*regale solium*) была Сицилия, то и получалось, что все

180 Сведения о том, что у Данте название «*latinus, italycus*» (*sic!*) появляется для обозначения «предполагаемого общеитальянского литературного языка» [Челышева 1990, с. 94], неверны и фактически и по существу. Для обозначения языка (*ydroma*) Данте использует либо сочетание с прилагательным — *vulgare latium*, либо генетивную конструкцию — [*ydroma*] *Latinorum* (I.X.15), что же касается производного от *Ytalia* прилагательного *ytalus*, то оно (в качестве определения к языку) встречается в трактате один раз, и притом во мн. числе (I.XII.1), и поэтому никак не может обозначать это «предполагаемое» понятие. Таким образом, *latinus, italycus* — это не дантовские термины, а формы, контаминированные из дантовских обозначений языка, народа (ср. *Latinus, Ytalus* — «итальянец») и страны (*Latium, Ytalia*) в сочетании с ошибочной «реконструкцией» латинского термина (если написание *italycus* не является просто опечаткой) из итальянского названия *vulgare italico*, которое Данте употребляет в «Пире».

/103/

обнародованное предшественниками на народной речи (*vulgariter*) стало называться сицилийским (*sicilianum vocetur*); того же [названия] держимся и мы, и наши потомки не в силах будут это изменить» (I.XII.4). Данте признает правомочность этого исторического названия для староитальянского языка, но за отсутствием современного престола не может дать теперешнему языку имени, производного от названия страны: «*si aulam nos Ytali haberemus, palatinum foret*» (если бы у нас, итальянцев, был престол, она [эта народная речь] была бы палатинской, — I.XVIII.2). В новейшей итальянской версии [Mengaldo 1979], кажется, впервые за многовековую историю перевода VE этот термин передается не итальянским «*aulico*», а эпитетом «*regale*» (от лат. *rex, regis* — «царь», «король»). П. В. Менгальдо в своем комментарии справедливо отмечает, что итал. *aulico*<sup>181</sup> «придворный»

плохо передает предметное значение латинского термина, производного от *aula* и эквивалентного, по его мнению, значению *palatinum* (от лат. *palatium* 'дворец'). Но если оба слова являются эквивалентами и притом производными от нарицательных имен, то текст оказывается тавтологичным. Итальянский перевод передает следующий смысл: «если бы у нас, италийцев, был престол, то и он (=этот язык) занял бы свое место во дворце». Однако из дантовских рассуждений о названии «сицилийский» следует, что в правильно организованном социуме, т. е. там, где есть государь (монарх), название языка является производным от топонима, обозначающего местопребывание этого престола. На основании этой параллели логично было бы и определение *palatinum* читать как производное от топонима *Palatium*, Палатин), т. е. названия Палатинского холма, на котором был основан Рим и на вершине которого находился императорский дворец Августа<sup>182</sup>. Но поскольку история Рима отклонилась от правильного пути и у современного «латинского народа» не оказалось организованного центра единой власти, то и язык не может называться соответствующим собственным именем<sup>183</sup>,

181 Итальянские словари датируют итал. *aulico* XVI веком. То, что это слово (как и другие дантовские определения — итал. *cardinale*, *curiale*) вошло в итальянский язык с переводом трактата, подтверждают данные Тезауруса итальянского языка (ТЛИО — *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*), составленного на основе ранних итальянских памятников (в ТЛИО всех этих слов нет). За предоставление этих сведений мы особо признательны профессору Д'Арко Сильвио Авалле (Академия делла Круска). За последующие века слово *aulico* (как и другие подобные обозначения, связанные тем или иным образом с «люксом» и его статусом в социальной иерархии: деревенский, городской, столичный, уличный, салонный) обросло множеством значений, связанных с определенным стилем и его положительной или отрицательной оценкой: 'изысканный', 'светский', 'торжественный\*', 'возвышенный', 'выспренный', 'напыщенный' и т. п.

182 У поэтов «золотого века» *Palatium* употребляется только в этом значении (см. [Ernout, Meillet 1960] п. сл. *Palatium*).

/104/

а называется именем нарицательным — *aulicum* (дворцовый).

Далее Данте рассуждает следующим образом: «*Nam si aula totius regni comunis est domus et omnium regni partium gubernatrix augusta* (Если дворец является общим домом всего царства и августейшим правителем всех его частей), *quicquid tale est* (то что бы ни было таковым) *ut omnibus sit comune* не *proprium ulli* (т. е. принадлежало бы всем и не было бы собственностью кого-либо), *conueniens est ut in ea conuerseretur et habitet*» (подобаает, чтобы таковое находилось и обитало в нем [=во дворце] — I.XVIII.2). Иными словами, Данте формулирует (безотносительно к языку) общее правило, по которому определенное место соответствует определенному предмету, и затем формулирует главные свойства этого места

— omnibus comune nec proprium ulli. То, что искомый язык должен обладать этими же свойствами в данной дефиниции не рассматривается, т. к. это уже было доказано в I.XVI, причем многократно — и через метафору пантеры, которая чуетя повсюду, но нигде не показывается<sup>184</sup>, и в рассуждениях о лучших поступках италийцев<sup>185</sup>, каковые (поступки) не принадлежат ни одному городу но всем вместе (*nullius civitatis Italiae propria sunt, et in omnibus comunia sunt*), и специально в отношении языка. Только после этого Данте утверждает, что это место (*aula*) достойно этого языка, а не наоборот (как это представлено во всех известных нам комментариях): *nec aliquod aliud habitaculum tanto dignum est habitante* («и никакая иная обитель не достойна такой обитательницы», [т. е. речи. — Л. С.]), после чего переходит к тому конкретному примеру, который рассматривался выше (с. 110-111) в связи с интерпретацией Винэ.

В изложенном подходе нетрудно усмотреть влияние космологии Аристотеля, хорошо известной и усвоенной в средние века (см. [Гайденко, Смирнов 1989, с. 222 сл.], [Зубов 1960]), согласно

183 Ср. цитируемую в «Новой жизни» известную юридическую формулу «*nomina sunt consequentia rerum*» (имена суть производные вещей — *Vita Nuova* XIII.4). О ее переосмыслении у Данте в связи с именами собственными см. [Pagliaro 1956a].

184 В зоологическом «коде» место обитания пантеры обнаруживается в каламбуре *illustra — in lustra* (см. выше с. 93).

185 Отметим, что в дантовской концепции с точки зрения добра и зла можно оценивать только человека (просто человека) и гражданина, что же касается этнического субъекта, то только его благие действия рассматриваются как проявления этнического и тем самым приобретают общественное значение (принадлежат всем). Зло не может быть универсальным, поэтому «плохое» (плохой язык, дурные нравы и обычаи) нельзя оценивать как национальное. О средневековой литературной традиции, приписывающей «каждой нации свой особый порок и свою добродетель», которая после XI в. сосредоточилась на перечне пороков как главных «национальных атрибутов» см. [Ле Гофф 1992, с. 259 и сл.].

/105/

которой все предметы в космосе имеют собственное, предназначенное для них место, которое выступает по отношению к предмету как его признак. В «Монархии» Данте прямо ссылается на II кн. «Физики» Аристотеля и говорит «о силах (*virtutes*) и свойствах (*proprietaes*) мест», предназначенных природой для достижения определенных целей, проецируя физические отношения на социальную сферу и рассматривая в качестве такого места, предуготовленного для владычества над миром, Рим и его граждан (Монархия. II.VI.5-8).

В аристотелевской системе тела могут находиться и в несвойственных им местах, ср.: «а наша блистательная речь кочует как чужестранка [a cola — букв. ‘поденщица, не имеющая собственной земли’] и находит приют в ничтожных убежищах» (I.XVII.3). В этом случае предуготовленное для них место, рассматриваемое как отделенный от предмета его собственный признак, становится целью. Таким образом, экстраполируя физические законы, служащие Аристотелю для объяснения природы движения, на сферу языковых отношений, Данте устанавливает, что, во-первых, данный предмет (язык) не находится в надлежащем месте за неимением такового (aula) в данном социуме<sup>186</sup> (это подчеркивается и в начале и в конце дефиниции — та же «рамочная» конструкция, что и в определении термина *cardinale*) и, во-вторых, главная топологическая характеристика локуса «быть всеобщим» (т. е. принадлежать всем, а не кому-либо) является целью этого языка, направляющей его движение к достижению этой цели. В этом и состоит главное отличие понятия *vulgare aulicum* от *vulgare latium*, ибо природная речь (=язык бытового общения) не преследует этой цели, что с очевидностью вытекает из всего предыдущего описания диалектного многообразия. Однако, нарекая народный язык именем, образованным от топоса *aula* {называя его «аулическим языком»}, Данте тем самым утверждает, что искомое качество «всеобщности» присуще этому языку в действительности. Ранее это было продемонстрировано на примере конкретных произведений, теперь же иллюстративный материал получает теоретическое обоснование. Чтобы понять смысл дантовского толкования «аулы», мы должны все время иметь в виду, что речь здесь идет о месте обитания языка — о локусе, который включает в себя все пространство италийской речи и в то же самое время не имеет никакой территориальной привязанности (везде и нигде). Мы — для выражения этой идеи — пользуемся понятиями «наддиалектности»

<sup>186</sup> В этой связи Винэ совершенно справедливо отметил, что ‘отсутствие престола’ (*aula vacemus*) передается глаголом *vacare* как ‘лишенность’, ‘вакантность’ [Vinay 1956, p. 153].

/106/

(выше всех диалектов) и «экстерриториальности» (вне территориальных разновидностей речи), видимо, употребляя их как синонимы. В средневековой науке (в натуральной философии, астрономии, теологии) природа «места», пребывающего над всеми другими «местами», вне каждого из них и связанного со всеми ими, подробно обсуждалась (см. «Космология XIII века и Данте» [Ghisalberti 1984]).

В космологии Аристотеля (и во всей греко-арабской традиции) высшая сфера — она же небо Перводвигателя — определялась как «небо ... которое нигде не представлено целиком (*non est alicubi totum*) и не находится ни в каком другом месте» (*neque in aliquo loco est* — так сказано в старом переводе «Физиики», цит. по: [Vasoli, p. 133]; ср. охоту на пантеру, которая чутся везде — *ubique* и не показывается нигде — *nesubi*). Средневековые теологи «достроили» античный космос, поместив над ним «свою» высшую сферу — Эмпирей. По

этому поводу Данте пишет в «Пире»: «За пределами всех этих небес католики помещают еще одно небо — Эмпирей, иначе говоря, небо пламенеющее или светящее (luminoso), и полагают, что оно недвижно, имея в себе, в каждой своей части то, что необходимо его составу (букв, «то, что хочет его материя» — *ciò che la sua materia vuole*)... Место (loco), где пребывает это высшее божественное начало (somma Deitate), созерцающее только собственное совершенство (букв, «единственное, которое видит [себя] полностью» — *che sola [se] compiutamente vede*), спокойно и безмятежно. ... Это и есть постройка, венчающая Вселенную (lo soprano edificio del Mondo), в которую она [Вселенная] вся и включена и за пределами которой нет ничего; и она не имеет никакого места (luogo), но была создана (formata) только в Первом Уме, именуемом греками «Протоноэ»» (Пир. II.Ш. 8-11). В этом же верховном здании, или неподвижном небе, согласно дантовскому пересказу, находится (аристотелевский) Перводвигатель (Primo Mobile), который, обладая быстрейшим движением (velocissimo movimento), сообщает его всем остальным частям универсума. Средневековый философский язык постоянно «обживает» недостижимое пространство Эмпирея, не обывляя его при этом. Высшая небесная сфера — это «обитаемое место», «жилье» (habitaculum), «здание» (или необходимый элемент постройки) (domus, aula). В одном из трактатов «О Вселенной» (Гильом Овернский, ум. 1249) это теологическое небо (coelum empyreum) названо «кровлей пресветлой палаты Господа (tectum praeclaris palatii Dei), повелителя всего секулярного [мира]», и тут же названо оно и «всем миром» (quod utique totus mundus est) (Vasoli, p. 135).

Исследователи, которые занимались анализом концепции «эмпирея» у Данте («Рай», латинский автокомментарий к этой кантике

/107/

в «Письме к Кан Гранде делла Скала», «Пир»), отмечают, что он представляет высшую сферу небес как абсолютную и «вне-субъектную» (extrasoggettiva, по определению Б. Нарди) действительность, которая отождествляется с действительностью всего универсума. «При внимательном рассмотрении, эмпирей в мировоззрении Данте оказывается связующим звеном, которое служит для преодоления богословского дуализма — разрыва между миром духовным и миром чувственным (sensibile), представленных у него в виде совершенного и непрерывного единства» [Nardi 1967, p. 209]. Точно так же и в лингвистическом трактате (в дефиниции термина *aulicum*) речь идет о высшей сфере языка, о «царских покоях» (aula), где помещается все «тело» языка, его неделимое целое (ср. такие определения искомого языка, как *simplicissimum signum*, *simplicissima substantiarum*). Это особое пространство языка, где обитает «сиятельный народный язык» (*illustre*), он же двигатель, постоянно вращающийся на своей оси (*cardinale*); здесь царствует сам язык, а не прихоть его носителя — существа изменчивого и непостоянного (ср. формулировку этой зависимости в VE I.IX.11: *variatio sermonis arbitrio singularium* — изменение речи по выбору (произволу) отдельных лиц). Традиционный комментарий улавливает в этой дефиниции только «высокость» (возвышенный стиль) и «исключительность» (элитарность), игнорируя при этом исключительность самого топоса, при помощи которого Данте выделяет пространство поэтического языка в особую сферу. Эта «верхняя палата» языка, по мысли Данте, и правит всеми секулярными языками подвластных ей территорий.

Однако значение термина не сводится к мотивации имени, в самом противопоставлении *aulicum/palatinum* в скрытой форме содержится центральная для данной дефиниции антиномия общего (в виде имени нарицательного — *aula*) и индивидуального, специфического (в виде имени собственного *Palatium*, образованного от *Pales*)<sup>187</sup>. И эта антиномия в следующем же предложении выводится на поверхность в виде оппозиции *comune/prorpium*, т. е. «общее» (но и «нарицательное») vs «собственное». До сих пор признак «общего», «никому в отдельности не принадлежащего» был противопоставлен региональным, муниципальным, городским (коммунальным) языкам; язык всей Италии противопоставлялся лингвистическим претензиям отдельных городов («собственность каждого и ни одного в отдельности италийского города» — I.XVI.6). В этом смысле противопоставление сохраняется, но существует и

187 Палес — женское пастушеское божество в римской мифологии. Предание датирует основание Рима днем празднества в ее честь. По разным версиям, она была покровительницей Рима или была в числе его пенатов (см., например, статью Е. Штаерман [Мифы, т.2] п. сл.).

/108/

иное, более тонкое противопоставление общего и индивидуального. Характерно, что эта тема прямо соотносится с одним из наименований «двора», «дворца», поскольку традиционной проблемой, с которой связывалась диалектика единства и множества, является функция Монарха, представляющего и осуществляющего волю всего общества<sup>188</sup>. Трудно удержаться от предположения, что именно в таком отмеченном локусе, как королевский — точнее, императорский двор, и происходит превращение собственного в нарицательное — общее, поскольку топонимическому эпитету *palatinum* (не применимому к италийской речи) тут же вторит другой римский эпитет — *gubernatrix augusta* «августейшая правительница», образованный от личного имени (ср. к этому и прочие термины верховной власти от личных имен)<sup>189</sup>.

Если противопоставление единства и множества решалось в форме принадлежности «всем и никому», «каждому и ни одному в отдельности (городу)», то диалектика единства и единичности, видимо, понимается несколько иначе, ибо закончив перечень и анализ своих четырех эпитетов, т. е. подведя итог первой книге трактата, Данте посвящает весь первый раздел второй книги доказательству — неожиданному на фоне всего предыдущего — того, что «не всем слагающим стихи ... будет присущ наилучший язык (*optima loquela*), а следовательно, и наилучшая народная речь» (*optimum vulgare* — II.1.8), или, как формулирует он в начале следующей главы: «Мы показали, что не все, но только самые выдающиеся стихотворцы должны применять сиятельную италийскую народную речь» (*latium vulgare illustre* — II.I.1). Здесь важны два аспекта: во-первых, мы снова возвращаемся к проблеме «народной речи» как речи поэтической, во-вторых — видим новое решение

упоминавшейся антиномии всеобщего и индивидуального<sup>190</sup>. Как можно заключить, поэт способен выступать как единичный

188 «...Единство, видимо, есть корень того, что есть благо, а множество — корень того, что есть зло» (Монархия. I.XV.2 и далее описывается «единая воля, владычествующая и согласующая в одно все прочие», там же I.XV.9). Вообще диалектика «целого и части» в самых разнообразных вариациях, в том числе и применительно к сфере религиозного и социального опыта, где такими полярными величинами выступали все (весь человеческий род) и один (*individuum*), постоянно занимала средневековую мысль.

189 Именно «божественному монарху» Августу Данте приписал «совершенную империю» (Монархия. I.XVI.1). Что касается связи между именем лица (уже безотносительно к проблеме собственных имен) и именем вещи, то соотношение между первичными родовыми противопоставлениями (в именах лиц) и вторичными родовыми противопоставлениями (в именах вещей) рассматривается как стержневая линия развития романской лексики [Степанов 1972].

190 Тема индивида и человечества, я и мы — одна из ключевых для Данте; о соотношении этих значений, в частности на примере начальных стихов «Комедии»: «*Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva oscura*», см. специально [Contini 1979, p. 412-413], а также введение к новейшему изданию «Ада» [Leonardi 1991, p. 4] и комментарий ad loc. Один из наиболее явных и парадоксальных примеров открытой игры на отношениях я и мы — это видение Райского Орла (*Aquila*), составленного из множества душ, но говорящего как одно лицо (парадокс, также подробно разбираемый комментаторами): «Я видел и внимал, как говорил / Орлиный клюв, и «я» и «мой» звучало, / Где смысл реченья «мы» и «наш» сулил» (Рай. XIX.10-12, пер. М. Лозинского). Связь этого образа с монархической темой вполне очевидна, на более отдаленном уровне можно заподозрить и паронимическую переключку *aquila* — *aulica*.

/109/

носитель народной речи, которому она обязана (или будет обязана) своим совершенством. Об этом говорит и знаменитая строка о трубадуре Арнауте Даниэле: «ковач родного слова» (Чист. XXVI. 117) и, с другой стороны, рассуждение Данте о благородстве (напомним, что это понятие в другом контексте уже оказывалось звеном, сцепляющим «Пир» и VE), согласно которому «божественное семя упадет не в род, то есть не в семейство, а в отдельные личности, и ... не род делает благородными отдельные личности, а отдельные личности делают род благородным» (Пир. IV.XX.5). По существу, это очень похоже на соотношение между достоинствами диалектов и достоинствами писавших на них поэтов, как они рассмотрены в VE191.

Утверждая, что один поэт или «немногие» «самые выдающиеся» поэты могут «выковать» родную речь, — задача, которая и осуществится в «Комедии», — Данте отчетливо сознает связь своего личного вклада со вторым полюсом антиномии, со всеобщностью языка (хотя бы на уровне его понятности всем). Это с очевидностью следует из описания индивидуального языка, доведенного до «предела», уже никому не понятного. Главный виновник Вавилонского столпотворения — Немврод («возомнил нераскаянный человек, по наущению великана Немврода» — VE.I.VII.4) наказан именно таким образом (в отличие от простых исполнителей: «сколько было обособленных занятий ... на столько языков и разделяется с тех пор род человеческий» — VE.I.VII.7):

191 К проблеме со-противопоставления языка и поэта как общего и частного ср.: «Если искусство чему-то и учит (и художника — в первую голову), то именно частности человеческого существования. Будучи наиболее древней — и наиболее буквальной — формой частного предпринимательства, оно вольно или невольно поощряет в человеке именно его ощущение индивидуальности, уникальности, отдельности, превращая его из общественного животного в личность... Будучи всегда старше, чем писатель, язык обладает еще колоссальной центробежной энергией, сообщаемой ему его временным потенциалом, — то есть всем лежащим впереди временем. И потенциал этот определяется не столько количественным составом нации, на нем говорящей, хотя и этим тоже, сколько качеством стихотворения, на нем сочиняемого. Достаточно вспомнить авторов греческой или римской античности, достаточно вспомнить Данте. <...> Поэт, повторяю, есть средство существования языка. Или — как сказал великий Оден, он — тот, кем язык жив» [Бродский 1987, с. 10-11].

110/

То царь Немврод, чей замысел ужасный

Виной, что в мире не один язык.

Как он ничьих не понял бы речей,

Так никому его слова неясны.

(Ад. XXXI.77-78, 80-81. Пер. М. Лозинского).192

Таким образом, Данте, охотясь за языком в зарослях италийского леса, противопоставляет себя (Поэта) другому «охотнику» — Немвроду (в Писании это царь Нимрод, ср.: «Он был сильный зверолов (robustus venator) пред Господом», Быт 10:9).

Здесь уместно уточнить и исторический контекст, и историческую перспективу («в будущее») названной проблематики. В обоих вариантах: язык народа/язык личности и язык народа/язык поэта — этой тематике предстояло активное развитие в позднейшие века. Тема «общего» языка и идиолекта, «идиостиля» и т. п. постоянно разрабатывалась в лингвистике и лингвистической поэтике разных направлений, с эмфазой и на индивидуальном (вплоть до признания идиолекта единственной языковой реальностью)<sup>193</sup>, и на социальном полюсе. Именно благодаря разработанности сама антиномия стала для лингвистов слишком стертой и знакомой, поэтому нелишне напомнить об ее остроте, приведя слова не лингвиста, а богослова: «Слово — человеческая энергия, и рода человеческого и отдельного лица — открывающаяся чрез лицо энергия человечества»<sup>194</sup>.

С другой стороны, вопрос об индивидуальности языка поэта, его схожести с общенародным языком у Данте представлен скорее всего лишь в оценочном его аспекте: «Пусть же уймутся приспешники невежества (*ignorantie*), превозносящие Гвиттоне д'Ареццо и некоторых других, никак не отвыкающие в словах и строе речи подражать толпе» (*plebescere* — II.VI.8). Как теоретическая проблема,

192 Вожатый Данте Вергилий называет его «смутный дух» (*anima confusa*) (Ад. XXXI.73), т. е. определяет его душу тем же словом, что и смешение языков — *confusio linguarum*.

193 Любопытно, что как раз итальянская лингвистика (в лице неолингвистики) с особой силой подчеркивала индивидуальный и творческий характер языка.

194 [Флоренский 1990, т. 2, с. 281], ср. подробнее: «...семема, раз созданная участием многих поколений целого народа, пребывает словно мертвой, пока слово не употребляется, но лишь оно попадает в поток живой речи, так семема его ожила... Тут-то и сказывается антиномический склад слова: извне мною полученное, взятое мною из сокровищницы народного языка, чужое творчество, в моем пользовании оно заново творится мною... В слове я выхожу из пределов своей ограниченности и соединяюсь с безмерно превосходящей мою собственную волею целого народа, и притом не в данный только исторический момент, но неизмеримо глубже и синтетичнее, — соединяюсь с исторически проявленной волею народа... Собранный в один фокус историческую волю целого народа — в слове я имею в своем распоряжении» (там же, с. 262-263).

/111/

язык писателя станет предметом обсуждения только в лингвистике XVI в., когда несовпадение его с общенародным языком будет подчеркнуто и эксплицировано.

Опять-таки в перспективе позднейших представлений о языке и его носителях, романтическая, в частности, теория о народе как «творце» языка (представления, самому Данте вполне чуждые) и о поэте, который обращается к народу на языке, этим народом «созданном», разительно напоминает ту модель функционирования языка, которую мы находим в VE.I.V. Точно так же как концепция «формы» языка не может быть понята в отрыве от ее первоосновы, от представления Данте о первом и совершенном языке, на котором говорил Адам, так же и функционирование языка (говорящий — слушающий), видимо, должно быть задано таким же прецедентом — первым употреблением речи: «Первый человек прежде всего обратил речь к самому Богу ... сначала заговорив сам, затем незамедлительно продолжал говорить, будучи вдохновлен одухотворяющей Добродетелью (ab Animante Vertute). Ибо мы полагаем, что человеку более человечески быть услышанным (в оригинале смысл более широкий — *sentiri*, т. е. «быть воспринятым»), чем слушать» (I.V.1). И далее он подчеркивает парадокс этой беседы, в которой Адам пользуется языком, дарованным и созданным Тем, к Кому он обращается, в то время как сам создатель этого языка в нем не нуждается, поскольку, как уже отмечалось, высшие существа понимают друг друга без слов (см. I.III.1). «Если же кто-нибудь, возражая нам, укажет, что нецелесообразно было ему [Адаму] говорить, так как он был пока единственным человеком, а Бог без слов постигает все наши тайны даже раньше нас, то мы с должным при суждении о вечной Воле благоговением говорим, что пусть даже Бог ведал (*sciret*) или, вернее, предведал (*presciret*) ... помыслы говорящего вне его речи, Он позволил, однако, и ему говорить, дабы в изъяснении столь великого дарования прославился и Сам благостно одаривший» (I.V.2, перев.: I.V.2-3)195.

Если верно, что логика дантовской экспликации эпитета возвращает нас к теме поэтического языка, то не случайным оказывается и характер самого слова (*aula*), греческого заимствования, имевшего преимущественно поэтическую сферу употребления. Поэтический его характер отмечен уже в «Браке Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы (между 410 и 439 г.): «поэтическое

195 Как отмечают исследователи, источником этой сцены — диалога Адама с Богом — является французская мистериальная драма *Jeu d'Adam* и *Mystère du Vieil Testament*, см. [Mengaldo 1978, p. 139]. Отметим в свою очередь, что первыми словами Адама в одной из таких мистерий было обращение к Богу: «O divine illustration» — пример весьма показательный для нашей интерпретации термина *illustre* (см. выше).

/112/

слово в торжественной речи» (*vox poetarum in sermone solemni* Martianus Capella. *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, 3.266, цит. по: TLL, s.v. *aula*). В значительно более позднем словаре Н. Перотти (1429-1480) его комментирует: «поэты узурпировали греческое слово *aula* для обозначения атриума (*atrium*)» [Perotti 1510, f.XXII]. Латинские грамматиканы часто упоминали это слово в связи с тем, что старшие латинские авторы склоняли его по греческой, а не по латинской парадигме. Словари подчеркивают не только его греческое происхождение, но и

расхождение значения между самим латинским словом, значащим 'дворец' (*domus regia*), и его греческим этимологом со значением 'двор' (*atrium* — само латинское слово обозначает внутренний двор римского дома, куда выходят все его помещения, атрий)<sup>196</sup>, хотя значение 'двор' встречается и в латыни (даже 'скотный двор' — у Проперция и в Евангелии — см. ниже). Подчеркивает это различие Сервий, комментируя употребление Вергилия (*Aen.* III. 354 в значении 'чертог'). Ср. у Беды: «*aula* по латыни значит «царский дом», «аулой» (*aule*) по-гречески называют атрий, потому следует отметить, что в Псалме (28.2), где мы читаем «*adore dominum in aula sancta eius*», под словом *aula* нужно понимать не «дворец», но «атрий» по-гречески»<sup>197</sup>.

От идеи внутреннего двора идет тема внутреннего, главного, самого скрытого помещения во дворце. Так, другой, более поздний источник (стихотворное переложение «Элегантций» Л. Баллы — [Ioannis Roboamus 1549]) отмечает, что кроме «атрия», внутреннего двора, *aula* значит по латыни также *conclave* ('запирающаяся' комната), т. е. наиболее удаленное, тайное помещение, в котором, как правило, совещаются или обсуждают нечто (ср. отсюда конклав — совет кардиналов, выбирающий Папу, — с 1274 г.). В средние века *aula* приобретает еще и значение 'неф церкви'. Это соотношение значений лучше всего передавалось бы русск. палаты, палата (которое, в свою очередь, лингвисты почти единодушно возводят к лат. *Palatium*, вероятно, через греческое посредство). Данте один раз употребляет его в «Комедии» в сочетании *aula più secreta*, обозначая этим выражением местонахождение как

19(5 Такое же развитие «двор» — «дворец» или «королевский двор» встречаем в русском и других языках.

197 «*Aula* latine *domus regia* est, *aule* graece *atrium* dicitur unde notandum, quod in psalmo (28:2) ubi legimus «*adore dominum in aula sancta eius*» non '*palatium*' *aulae* nomine, sed '*atrium*' graeco vocabulo debet intellegi» (цит. по TLL, s. v. *aula*). В Вульгате здесь стоит *atrium*: *in atrio sancto*. Ср. также ст.-слав, перевод: «Поклонитесь Господеви во дворе святемъ Его» (в рус. пер. Пс 29:2 — «в благолепном святилище Его»), и переложение этих слов у Ахматовой: «Господеви поклонитесь во святем дворе Его».

/113/

раз того, кого недостает Италии, — императора со своими князьями, т. е. в ситуации рая — Иисуса с апостолами:

Poi che per grazia vuol che tu t'affronti

Lo nostro imperadore, anzi la morte,  
Nell'aula più secreta co' suoi conti.

Раз наш властитель (imperadore) изволяет сам, / Чтоб ты среди чертога потайного, / Еще живой, предстал его князьям. / (Рай. XXV.40-42. Пер. М. Лозинского).

Этот последний пример, с одной стороны, косвенно подтверждает наше предположение о монархической теме в дихотомии множества/единства, а с другой — отражает еще одну линию семантического развития латинского слова *aula*: от земного царства к Небесному (значение 'храм', 'церковь', 'царствие небесное'). Эта параллель, с нашей точки зрения, служит еще одним доказательством того, что структуры людских союзов (при том что складываются они на разных основаниях: верующие в единого Бога, граждане одного государства и люди одного языка) в сознании Данте (и его времени, как это блестяще показано в «Элементах средневековой культуры» [Бицилли 1919]) мыслятся как изоморфные. В дантовском языке *aula* означает и 'дворец Иисуса Христа', и 'дворец монарха', и 'дворец языка'.

Еще в одном контексте, весьма специальном, но при этом с большой вероятностью известном Данте, *aula* связывалась с темой «слова», «речи». В средневековом латинском словоупотреблении Сорбонны *aula* и *aulica* (ст.-фр. *aulique*) называлась публичная речь, произносимая кем-нибудь из молодых теологов при присуждении кому-либо почетной докторской степени (*Laurea doctoris*). Название производно от дворца архиепископа (*aula Archiepiscopi*), где происходил диспут под председательством нового доктора [Du Cange т.1. р. 481 со ссылкой на: *Statuta Universit. Paris*]198.

Обратимся к собственно поэтическим ассоциациям и связям этого слова, к уровню подтекста. В отличие от предыдущего случая, подтекстом здесь служит не Писание, а языческая римская словесность, а именно непосредственный «наставник» Данте, *dolce padre* — Вергилий.

Дантовский текст соотнесен со своим источником с помощью такой же инверсии, какая связывает и сами элементы его текста. Такова отмеченная в предыдущем разделе перекличка «инвертированных» *cardo vertitur* («вращается на оси») в определении эпитета

198 На связь VE именно с университетской средневековой ораторикой указывает сама каноническая структура VE I., детально проанализированная в [Di Carua 1945, р. 22-26].

cardinale и corda versare («обращает сердца») в определении illustre. Так же и слова aula vasesmus («мы свободны, букв, пусты, от аулы» (I.XVIII.3), т. е. у нас ее нет) в VE соотносятся с vacua aula («свободный, пустующий дворец») в строке Вергилия (Georg. IV.90)<sup>199</sup>. Однако здесь важен весь контекст: melior vacua sine regnet in aula<sup>200</sup> («в свободном дворце пусть царствует лучший»)<sup>201</sup> относится к соперничеству пчелиных «царей». Глава IV «Георгик» посвящена пчеловодству, и здесь aula получает окказиональное значение ‘улей’<sup>202</sup>. Близкое значение ‘соты’ находим в другом примере из той же главы: Aulasque et cerea regna refingunt («Строят сызнова двор и все царство свое восковое — Georg. IV.202), — здесь речь идет о «бессмертии рода» пчел, из поколения в поколение, о постройке новых сот и в целом — о благоденствии, которое нарушается в случае утраты царя, — тема прямо относящаяся к проблематике дефиниции aulicum<sup>203</sup>.

Однако более важной, хотя и менее очевидной, является другая ассоциация: пчелиная тема вводит всю обширнейшую мифологию пчел и меда поэзии, уподобляющую поэтов пчелам (эксплицитно — у Платона, Ион. 534b), а поэзию — меду<sup>204</sup>, причем особенно любопытно то обстоятельство, что речь идет не только о давней античной традиции, о ее параллелях в других более или менее отдаленных традициях<sup>205</sup> или же об архетипических связях, но и о более актуальных для Данте явлениях. Как показал М. Б. Мейлах [1973; 1975], слово, производное от bresca (соты), употреблялось в провансальском поэтическом метаязыке как один из основных технических терминов стихотворства: entrebrescar los mots. Есть все основания думать, что и этот факт (и игра на этих

<sup>199</sup> Ср. несколько иную, но в некотором смысле сходную переключку: названия сицилийского престола regale solium (I.XII.4) «царственным престолом была Сицилия» с названием дворца Солнца (Regia solis) у Овидия (Ovid. Met.II.1) в том же контексте, что и «лучезарная голова» (caput illustre) Феба, упоминавшаяся в анализе слова illustre. Характерные для поэтики Данте приемы инверсии (зеркального повторения) известных мифологических сюжетов и культурных текстов («переворачивание» не только слов, но и событий) рассматриваются в [Schnapp 1988].

<sup>200</sup> В обоих примерах со словом aula соседствует корень reg-.

<sup>201</sup> Здесь и далее пер. С. Шервинского [Вергилий 1979].

<sup>202</sup> При этом никак нельзя исключить исконного родства aula и его греческого этимона с этим славянским словом (каковы бы ни были детали отношений между греч. αὐλή «двор» и αὐλός «трубка, флейта»).

203 Ср. то же, но в «перевернутой» перспективе: «И если бывает на свете пчела без улья / с лишней пыльцой на лапках, то это ты» [Бродский 1995, с. 42].

204 См. [Мифы 1982, II] п.сл. Пчела, Мед поэзии. О мифологии пчел см.: [Иванов, Топоров 1965; 1974], [Топоров 1975], [Успенский 1982]. Античный материал с некоторой степенью полноты рассмотрен в [Левинтон 1977].

205 Трудно сказать, насколько вероятно знакомство Данте с мифами германцев, возможно еще актуальными в его время.

/115/

мотивах у трубадуров) и многие античные тексты были Данте известны. М. Б. Мейлах [1975, с. 66-67] уже упомянул в этой связи известную формулировку Мандельштама, относящуюся к «Божественной комедии»: «Надо себе представить таким образом, как если бы над созданием тринадцатитысячегранника работали пчелы, одаренные гениальным стереометрическим чутьем, привлекая по мере надобности все новых и новых пчел... Сотрудничество их ширится и осложняется по мере сотообразования» [Мандельштам 1987, с. 121]. Однако важно и то, что Мандельштам непосредственно за этим пассажем делает ссылку: «Пчелиная аналогия подсказана, между прочим, самим Дантом. Вот эти три стиха — начало шестнадцатой песни «Inferno» — далее цитируются строки Ад. XVI. 1-3, завершающиеся «пчелиным» сравнением: «simile a quel che l'arnie fanno rombo» («Как если бы гудели в улье пчелы»).

Здесь тема пчел — явно второстепенная, однако в прозе Данте мотив пчел и меда появляется в более интересных контекстах. Так, в «Пире» глава о превосходстве нравственных добродетелей над интеллектуальными<sup>206</sup> заканчивается еще одним «пчелиным сравнением»: «...понять пчелу как производительницу меда было бы легче, чем понять ее как производительницу воска, хотя и то и другое создается ею» (букв. происходит от них — *da loro procede* — Пир. IV.XVII.12). Но не только добродетели уподобляются меду, но и сам трактат «О народном красноречии»: в самом первом предложении текста (I.I.1) Данте говорит о намерении «напоить жаждущих сладчайшим медвяным питьем», т. е. *ydromellum* (отметим сочетание двух греческих корней) 'смесь меда и воды'. В этом напитке «водой нашего ума» (*aquam nostri ingenii*) разведено «лучшее из полученного им (=умом) или заимствованного у других» (там же, курсив наш. — Л. С.). Таким образом, мед прямо приравнивается к заимствованию, к цитате, и появление в том же трактате, в конце его первой части «цитаты о меде» (т. е. цитаты из «пчеловодческой» главы поэмы Вергилия — ср. его именование *dolce padre!*) вполне естественно и ожидаемо, оно как бы и описано в этой метафоре разведенного меда.

В заключение заметим, что среди античных употреблений слова *aula* есть и такие переключки с дантовскими контекстами, которые как бы связывают разные члены

четырёхчастного ряда, в частности *aulicum* и *cardinale*, а именно случаи, когда с *aula* соседствует слово *ianua*, т. е. точный синоним одного из главных

206 Контекст примечателен не только темой добродетели, центральной для нашего анализа четырех эпитетов, но и тем, что непосредственно перед пчелиной темой здесь цитируется рассказ о Марфе и Марии, привлекавшийся нами при интерпретации термина *cardinale*.

/116/

слов в дефиниции *cardinale* — *hostium* ‘дверь’, ‘врата’. Так, у Овидия (*Fast.* 1.139) сам Янус, божество врат, о котором специально говорилось выше, назван *caelestis ianitor aulae* («привратником небесной аулы», т. е. залы, дворца или двора). Более того, один из ключевых текстов, привлекавшихся к толкованию термина *cardinale*, — пассаж о двери, пастыре и овцах в Итале читается: «*intrat per ianua in aula ovium*» «входит дверью во двор овчий» (в Вульгате, чтение которой цитировалось выше, *ovile ovium*)<sup>207</sup>.

Наконец, в исторической перспективе существенна позднейшая судьба слова *aulicum*, которая нуждается в некотором комментарии, особенно для русского читателя. В отличие от многих аналогичных терминов это слово не было воспринято или хоть как-то отражено русским языком и не обрело в нем никакого смыслового ореола. Если сходный провансальский термин (во французском фонетическом оформлении) был усвоен русским языком, конечно, не во всей полноте значений, но все-таки настолько, что русское слово куртуазный передает целый комплекс культурных ассоциаций, отнюдь не сводимый к значению ‘придворный’, то итальянское слово *aulico* осталось русскому языку и русскому читателю совершенно чужим и может быть передано либо обедняющим его переводом (то же «придворный», как и в итальянских переводах Данте), либо — через обстоятельный комментарий. Это необходимо пояснить именно потому, что в итальянском языке *aulico* стало термином самостоятельным, — хотя и с некоторой оглядкой на Данте. Так, *volgare illustre* филологи нашего времени употребляют только говоря о трактате Данте (или имея в виду изложенную в нем теорию), тогда как *lingua aulica* служит у них почти синонимом староитальянского языка, — именно в аспекте «истории литературного языка», т. е. прагматическом, а не в смысле истории форм. С другой стороны, это слово может употребляться как обозначение «литературного», «поэтического» языка<sup>208</sup> вообще — в том числе и в негативном смысле этого слова; так, для авангардной поэзии слова «литературный» и «поэтический» могут значить

207 Это значение ‘скотный двор’, ‘хлев’ (и может быть, конкретное ‘овчий двор’) мы находим в примере из Проперция (*III.* 13.39): *vacuam pastoris in aulam dux aries saturas ipse reduxit oves* («И к пастуху своему баран в пустые овины, сам, рога носный вожак, сытых овец приводил», пер. Л. Остроумова) [*Проперций* 1963, с. 391].

208 Замечательно, что в истории слова отразились обе черты «искомого языка», которые, несомненно, имел в виду Данте: и противопоставление диалектам (так что генетическая связь с диалектами перестает быть релевантной), и противопоставление бытовой, «прозаической», в смысле ОПОЯЗа, речи — как раз тем прагматическим сферам и ситуациям, которые обслуживаются (при Данте, да и много позже в Италии) речью диалектной. В этом смысле к «искомому языку» трактата вполне приложимо определение «наддиалектный».

/117/

‘устарелый’, ‘манерный’, ‘канонический’ (т. е. «поэтический» — это язык уже бывшей поэзии, на смену которому нужно ввести нечто новое)<sup>209</sup>. Вот показательная фраза Эудженио Монтале (цитируем ее в переводе Н. В. Котрелева)<sup>210</sup>: «Красноречию нашего придворного языка (*lingua aulica*) я хотел свернуть шею, пусть с риском впасть в контркрасноречие». Выделенные нами слова Котрелев поясняет: «как называли язык литературы еще со времен Данте»<sup>211</sup>.

Итак, каждый из трех рассмотренных до сих пор эпитетов-терминов, вернее, каждая из их дефиниций, намечает то или иное противопоставление и «снимает» его, выступая как «медиатор» одной из оппозиций, релевантных для языка. *Illustre* нейтрализует противопоставление субъекта и объекта, агенса и пациенса. *Cardinale* — противопоставление между движением и неподвижностью, и соответственно — эволюцией и стабильностью (тема ключевая для отношений латыни и живых языков). *Aulicum* актуализует и нейтрализует противопоставление общего, коллективного и личного, единичного, которое проявляется в виде нарицательного (имени) и индивидуального (творчества)<sup>212</sup>. Важно подчеркнуть соотношение между эпитетами-терминами, с одной стороны, и нейтрализуемыми оппозициями, с другой. Во-первых, эти нейтрализуемые признаки специфичны для каждого термина и его дефиниции, каждый термин «снимает» одно противопоставление.

209 Этому способствует специальное, филологическое употребление этого слова в узком значении «высокого стиля» (*lingua aulica*, *poesia aulica*).

210 В его послесловии к [Монтале 1979, с. 219], итальянский оригинал [Montale 1976, p. 88].

211 Примечательно, что в статье о Монтале (названной «В тени Данте»!) И. Бродский как бы возвращает этот термин в дантовский контекст: «Montale managed to create his own poetic idiom through the juxtaposition of what he called the «aulic» — the courtly — and the «prosaic»; an idiom which as well could be defined as «amaro stil nuovo» (in contrast to Dante’s formula,

which reigned in Italian poetry for more than six centuries)» [Brodsky 1987, p. 97-98]. — «Монтале сумел создать собственный поэтический язык [idiom — т. е. даже, если угодно, «идиолект». — Л. С. ], совмещая то, что он называл *aulic* [англизированная форма слова *aulico*] — «придворный» [the courtly] — с «прозаическим» языком; язык, который можно было бы определить как *amaro stil nuovo* («горький новый стиль») (в противоположность дантовской формуле, царствовавшей в итальянской поэзии более шести веков)\*. «Дантовская формула» — это *dolce stil nuovo* («новый сладостный стиль»), и далее Бродский говорит об отталкивании Монтале от традиции и одновременно — тесной связи с ней, особенно с Данте, вновь упоминая, уже открыто, *dolce stil nuovo*. Таким образом, *aulico* как знак традиции оказывается соотношенным с темой сладкого, сладостного, как это видели и мы в контексте «пчелиных» ассоциаций этого слова. О терминологическом значении слова *dolce* у Данте см. [Bosco 1966, p. 32-44], [Colombo 1984].

212 Поэтому неудачны те интерпретации трактата, которые пытаются свести все его содержание (или свойства определяемого в нем языка) к какой-то одной антиномии, например действительного/возможного (Marigo), частного/универсального [Favati 1961-1965] и т. п.

/118/

Во-вторых, и в непосредственной связи с предыдущим, медиация, нейтрализация происходит как бы внутри одного слова, в семантическом пространстве самого термина. Подобные факты в дантоведении уже отмечались. Дж. Контини описывает особую дантовскую полисемию, которая не просто предполагает наличие у данного слова других значений (в парадигматике), но совмещает эти разные значения в одном, единичном словоупотреблении. Полисемия разворачивается не только внутри слова (*interamente entro la lettera*) как факта языка, но и как факта текста, и осуществляется она через множество внутренних переключек и культурных аллюзий. При этом Данте, по словам исследователя, отличается беспрецедентной в анналах поэтической речи интенсивностью использования этого приема [Contini 1979a, p. 412-413]213.

Как уже говорилось выше, это снятие оппозиций в терминах и их дефинициях ориентировано не столько на мифологические модели медиации, сколько на аристотелевское учение о добродетели как середине между двумя крайностями (конечно, в свою очередь не лишенное мифологической подоплеки). Эта концепция выражается у Данте не декларативно, вернее, не только декларативно, как в «Пире», но и «операционально», на уровне применения этой концепции как основы, модели, по которой построены дефиниции ключевых терминов. Таким образом, подтверждается высказанное выше предположение о том, что аналогия четырех терминов и четырех кардинальных добродетелей носит не внешний и случайный, а существенный и глубинный («структурный») характер.

Сходство распространяется и на саму структуру тетрад, организованных по схеме «3+1», т. е. три равноправных элемента и один «обобщающий». К этой аналогии мы вернемся ниже, но именно этим объясняется обособление термина *curiale* от первых трех терминов<sup>214</sup>, чему не противоречит особая близость этого четвертого эпитета к *aulicum*, так что наряду с только что высказанной гипотезой об обособленности четвертого эпитета можно, с другой стороны, читать последнюю пару эпитетов как нечто целое: *aulicum et curiale*, — только здесь вводится союз (что, впрочем, естественно для перечня из четырех элементов).

213 Невозможно не отметить сходство этих формулировок с теорией поэтического слова у акмеистов и с их поэтической практикой (и ее анализом в работах последних десятилетий). Однако столь же невозможно останавливаться здесь подробнее на этой аналогии.

214 С точки зрения сегментации трактата приходится говорить, наоборот, о членении «1+3»: определению первого термина *illustre* посвящена отдельная глава I.XVII, а три других рассматриваются в гл. XVIII.

/119/

3.4. Соответственно, дефиниция *curiale* построена параллельно дефиниции *aulicum*. Там Италия характеризовалась как пустующее пространство (*aula vacemus* — «мы свободны от аулы», т. е. «лишены аулы»), здесь говорится, что Италии недостает такого института, как *curia* (с паронимической игрой: *curia careamus* — I.XVIII.5 — «мы испытываем нехватку курии») в том виде, как она существует у германского короля (*curia unita*). Однако, по сравнению с предыдущей дефиницией, вывод делается противоположный: утверждать, что итальянцы «лишены курии» (*curia carere*), было бы неверно, ибо «хотя нам недостает правителя (*Principe careamus* — тот же глагол, что при слове *curia*), тем не менее у нас есть курия (*curiam habemus*), пусть телесно она и рассеяна» (*corporaliter ... dispersa*).

«Рассеяние» курии объяснено в предыдущем предложении: если у Италии и нет единой курии, как в Германии, то «нет недостатка в ее членах»; и как члены той (=германской курии) объединены единым правителем, так членов нашей объединяет «благодатный светоч разума» (I.XVIII.5). Иными словами, если *aula* — с ее первоначальным значением ‘двора’, ‘дворца’ — непременно требует вещественного воплощения (престола), потому-то можно утверждать, что ее в Италии нет, то *curia*, этимологически означающая ‘собрание мужей’<sup>215</sup>, видимо, такого воплощения не требует, и подобный «совет» может объединяться какими-то нематериальными связями. С этим согласуется и предельная размытость самого лексического значения *curia* в этом контексте, отмечавшаяся всеми комментаторами и переводчиками; оно может значить (и, видимо, значит) и ‘двор’, и ‘верховное правительство’, и ‘совет’, и ‘суд’. Характерно, что в переводе Ф. А. Петровского употреблено несколько различных эквивалентов и один раз само это слово «курия»: «высочайшее правительство», «двор и судилище», «двор», «всеобщее правительство»,

«высшее управление» (почему мы и не могли здесь воспользоваться его переводом и потому же всюду

215 *Curia* из \**co-viri-om*, лат. *curia* значило уже объединение нескольких родов, одно из подразделений латинской общины, родственно *Quiris, quirites* (квириты) — ‘полноправный гражданин Рима’. Весь контекст политических симпатий Данте исключает возможность трактовать это слово в связи с актуальной римской (папской) курией; характерно, что пример реально существующей «курии» Данте берет из монархической Германии, а не из более близкого Рима. А. Мариго в толковании *curiale* ссылается на «Поэтику» Иоанна Гарландского, где выделяются три стиля в соответствии с делением общества на три главных класса (*curiales, civiles, rurales*) и «куриальный» стиль (*curiale*) определяется как прозаический (*prosaicum dictamen*), отождествляя на этом основании дантовский *vulgare curiale* с языком официальной, деловой прозы (Marigo, p. LXXIX-LXXX), иначе говоря, с официальным языком папской курии, но им, разумеется, был латинский язык!

/120/

оставляем без перевода слово «курия»), тогда как Данте всюду употребляет *curia* с почти заклинательным упорством (восемь раз, не считая производных), как будто повторение слова должно утвердить и доказать существование самой курии.

Однако все эти рассуждения о «курии» являются финальным итогом или последним аргументом дантовской дефиниции, а эпитет *curiale* он непосредственно производит не столько от самой «курии», сколько от более абстрактного *curialitas*, так сказать «куриальности»: «Заслуживает она (=народная речь) и названия куриальная, ибо куриальность есть не что иное, как взвешенное правило, по отношению к совершаемым действиям» (отметим здесь и чуть ниже возврат к терминологии XVI главы, предваряющей определение четырех эпитетов, с ее обращением к этической сфере). «А так как весы (*statera*), предназначенные для такого взвешивания, находятся только в высочайших куриях (*in excellentissimis curiis*), то и все, что в наших поступках (*in actibus nostris*) является хорошо взвешенным (*bene libratum*), называется куриальным. Следовательно, когда она взвешена (*cum ... libratum sit*) в высочайшей курии италийцев (*excellentissima Italorum curia*), она (=народная речь) заслуживает наименования куриальной» (I.XVIII.4, перевод наш. — Л. С.).

Как раз тема «взвешивания» (*librata regula, libratio, bene libratum*) и «весов» (*statera*) прямо соотносит четвертый эпитет *curiale* с последней из четверки кардинальных добродетелей, а именно со справедливостью (*iustitia*), чьим главным атрибутом служат весы (как и у ее античной персонификации — Фемиды; к теме справедливости-правосудия ср. одно из значений *curia* ‘суд’, — ср. цитированный выше перевод Ф. А. Петровского). Справедливость стоит особняком среди кардинальных добродетелей, она представляет собой не середину между двумя крайностями, но разрешение конфликта между правыми и

неправыми, т. е. между субъектами, а не сущностями. Справедливость противопоставлял трем другим добродетелям уже Платон (см. [Радлов 1908, с. XLII]). Об особом статусе этой добродетели говорит и Аристотель (ей посвящена пятая книга «Никомаховой этики»), приводя поговорку, которая в новом переводе (Н. В. Брагинской) звучит: «Всю добродетель в себе правосудие соединяет», а в переводе Э. Радлова «В справедливости заключаются все добродетели». Во всяком случае, механизм действия справедливости, символизируемый весами, как раз и воплощает тот принцип, на котором основаны все прочие добродетели, принцип «золотой середины». В этом смысле она может быть понята как «метадобродетель», делающая выбор между добром и злом, между правым и неправым действием (поступком). Видимо, так можно интерпретировать и определение самого

/121/

Данте в «Пире»: «Справедливость (*Giustizia*), заставляющая нас любить и действовать правильно во всех случаях» (*operare dirittura in tutte cose* — Пир. IV.XVII.6 — курсив наш). Здесь речь идет о том этическом содержании поступка, которое меряется добродетелью и о котором шла речь в XVI главе VE.

Цитированное определение справедливости дано в главе IV.XVII «Пира», где комментируются строки из канцоны (ст.84-88), в которых, по словам Данте, «приводится полное определение нравственной добродетели согласно тому, как она определяется Философом во второй книге «Этики»: это сознательно избираемый склад (*abito eligente*), состоящий в обладании только серединой (*lo qual dimora in mezzo solamente*)<sup>216</sup>, далее рассматриваются все добродетели, как они перечислены у Аристотеля (где их не четыре, а одиннадцать)<sup>217</sup>, но и в этом случае справедливость выступает как завершающий элемент перечня.

Заметим еще одну переключку эпитета *curiale* с этической тематикой. В современной Данте латинской литературе, например в хрониках, это слово само выступало как название добродетели, но не моральной, а светской, синонимичное провансальскому термину *cortes* (по-русски этому соответствовало бы, например, «вежество», «вежественный»). П. М. Бицилли отмечает в «Хронике» Салимбене трафаретные и частотные эпитеты, которыми характеризуется каждое действующее лицо. Их обычно три: *curialis*, *liberalis* и *largus*, из которых *curialis* наиболее устойчив [Бицилли 1916, с. 83-85]. С этим употреблением переключается дантовский комментарий к трем (светским) добродетелям, «которые, поскольку мы можем их обрести, делают человека особенно приятным» (Пир. II.X.7): мудрость, величие и куртуазность. Как раз на куртуазности он останавливается подробно и замечает: «И пусть по поводу этого слова не заблуждаются бедные простаки (*li miseri volgari*)<sup>218</sup>, воображающие, что куртуазность (*cortesia*) не что иное,

<sup>216</sup> Ср. в лат. пер. «Этики»: «*Est ... habitus electivus in medietate existens*». Данте точно следует этому определению в прозаическом комментарии: *abito elettivo consistente nel mezzo*

(Пир. IV. XVII.7). Русский стихотворный перевод Третьей канцоны «Пира» (ст. 85-88) совершенно не передает этого смысла «И Этика, премудрость отражая, / Как истину — зеркало, / Нам только в середине указала/ Игру свободных сил». В прозаическом комментарии *abito elettivo* переводится как «способность к выбору», что также неверно, ибо у Аристотеля специально оговаривается, что способность и добродетель это разные вещи. Ср. дантовское рассуждение о «середине» по отношению к физическим величинам: «...по мнению Пифагора, середина (*lo mezzo*) — самое благородное (*nobilissimo*) из мест, занимаемых четырьмя простыми телами (*corp̄i simplici*)» (Пир. III.V.5.).

2,7 При этом сделана оговорка: «Эти добродетели разными философами различались и перечислялись по-разному» (Пир.IV.XVII.3).

218 Лексическая переключка с первой главой «Пира» и с VE, хотя и с противоположным оценочным значением.

/122/

как щедрость (*larghezza*); щедрость лишь особая разновидность куртуазии, а не куртуазия вообще! (*non generale cortesia*)». И далее переход к прямым этическим оценкам: «Куртуазность и порядочность (*onestade*) — одно; а так как в старые времена добродетели (*le vertudi*) и добрые нравы (*li belli costumi*) были приняты при дворе, а в настоящее время там царят противоположные обычаи, слово это было заимствовано от придворных и сказать «куртуазность» (*cortesia*) было все равно, что сказать «придворный обычай» (*uso di corte* — Пир.II.X.7-8)»<sup>219</sup>. Это построение в некоторых отношениях (в том числе своей этимологизацией слова куртуазный) напоминает дефиниции эпитетов *aulicum* и *curiale*; и видимо, существенной для этих определений, ориентированных на идеальный «двор», а не на реальные дворы, является финальная оговорка Данте, предваряющая пространную политическую и этическую инвективу: «Если бы это слово позаимствовали от дворов [правителей] (*dalle corti*) сегодня (*oggi*), в особенности в Италии, оно ничего другого не означало бы, как гнусность» (*turpezza* — Пир.II.X.8)<sup>220</sup>.

Анализ средневековых латинских источников [Schmidt 1990] свидетельствует о многозначности и амбивалентности слова *curia*; как синоним слова *aula* оно обнаруживает тот же диапазон значений: от ‘скотного двора’ (и даже ‘скотобойни’ — *curia factorialis*) до ‘царствия небесного’ (*curia celestis*). Характерно, что противоречивость и размытость основного значения слова *curia* (‘двор как окружение правителя, властелина’) осознается и самими авторами. Так, в одном весьма показательном тексте XII в. *De nugis curialium* («О придворных безделках») *curia* характеризуется как социальное образование, изменчивое и разнообразное (*mutabilis et varia*), локально приуроченное и кочующее (*localis et erratica*), никогда не идентичное самому себе (*sibi sepe dissimilis*) [Schmidt 1990, S. 18]. В конечном итоге автор этого сочинения Вальтер Ман дает следующее определение «курии», перефразируя известное высказывание Августина о категории времени: «*In curia sum, de*

curia loquor, sed quid ipsa sit non intelligo» (Я пребываю в курии, рассуждаю о курии, но что же такое она есть, не ведаю — там же,

219 О переосмысливании понятия *cortesia* (*curialitas*) у Данте в сравнении с чисто внешними, этикетными формулами провансальской куртуазности см. [Vallone 1950].

220 Характерно, что это слово употребляется в качестве лингвистического оценочного термина в VE, где речь римлян названа безобразнейшей из всех наречий италийцев: *utalorum vulgarium omnium (!) esse turpissimum* (I.XI.2), причем мотивируется это уродством «нравов и обычаев» римлян (*morum habitumque deformitate* — там же, ср. *costumi* в цитированном месте из «Пира»). Об этическом аспекте этого слова см. выше, с. 71 прим. 114.

/123/

с. 18). Из этого определения следует, что в социальном мироустройстве *curia* оказывается столь же необходимой формой жизни, каковой является время в мире физическом, и потому определить такое отвлеченное понятие, как «общество», столь же трудно, как постичь философский смысл категории времени. Для семантического развития слова *curia* (и производных от него *curialis*, *curialitas*), по данным средневековых источников, характерно то, что поляризация положительных и отрицательных смыслов происходит внутри этих лексем и всецело зависит от позиции наблюдателя и от конкретного объекта. Как показывает анализ соответствующих терминов на романском средневековом материале (см. специальную работу об этом [Mölk 1990]), за фр. *cortois(ie)* и пров. *cortes(ia)* (из ср.-лат. *curtensis* < *cohors*) закрепляются положительные значения образцовых форм социального поведения и обобщенное, собирательное значение нормы как таковой. Интересно отметить, что в латинском перечне обязательных рыцарских «добродетелей», который включает семь дисциплин или умений (*curialites*) по аналогии с семью свободными искусствами (ср. и др. семичастные реестры: семь добродетелей, семь смертных грехов и т. д.), умение слагать стихи (*versificare* стоит на последнем месте, после умения ездить верхом (*equitare*), плавать (*natare*), стрелять из лука (*sagittare*), состязаться в поединке (*cestibus certare*), охотиться и играть в шахматы (*schaccis ludere*). В то же самое время романские литературные источники (рыцарский роман и эпос) показывают, что определение *cortois*, *cortes* раньше всего появляются в тех контекстах, где характеризуются речи и высказывания персонажей. Любезные речи, вежливое и обходительное обращение составляют главную характеристику куртуазного героя и — что особенно важно — не являются признаками его сословной принадлежности, а достигаются через Любовь, которая способна возвысить до этого состояния любого человека, независимо от его социального происхождения. Оппозиция высокого и низкого, достойного и недостойного в новых языках закрепляется парой противопоставленных терминов: *cortois*, *cortes* — *vilain*, *vilan* (ср. симметричную антиномию античной культуры *urbanitas* — *rusticitas*). На возможность преодоления этой культурной дихотомии указывают такие распространенные в неолатинских языках оксюморонные словосочетания, как, например, пров. *cortesa vilana* (‘куртуазная

простолюдинка') или глагол *encortesir* ('становиться куртуазным'). Эти языковые факты и их сравнение с латинскими примерами убеждают нас в том, что дантовское определение *curiale* применительно к языку и в особенности применительно к языку простонародному (*vulgare*) калькирует итальянское словоупотребление *volgare cortese*, отражая тем

/124/

самым значимый для новых культур на народных языках переход от низкого (докультурного) состояния к высшему<sup>221</sup>.

Возвращаясь к аналогии или «пропорции» между словом *curiale* среди определений языка и справедливостью среди кардинальных добродетелей, необходимо подчеркнуть, что мы ни в коей мере не имеем в виду утверждать однозначное соответствие между дантовскими эпитетами и всеми четырьмя добродетелями классической и средневековой традиции. Пытаться соотнести каждый из эпитетов с одной из добродетелей было бы, вероятно, наивно; во всяком случае, на наш взгляд, ничто не указывает на возможность такого «отождествления». Речь идет только о соответствии тетрад в целом и их структур, т. е. о построении тетрады как противопоставления трех равноправных элементов одному обособленному от них. В этой роли обособленного элемента, противостоящего остальным, в тетраде добродетелей выступает справедливость, а в тетраде эпитетов языка — *curiale*, который, как будет показано ниже, может в какой-то мере претендовать на «обобщающую функцию». Только у этих двух элементов, которые соотносятся друг с другом на чисто структурных основаниях, обнаруживается и «материальная» семантическая связь, воплощаемая в символе весов.

Сам этот мотив — взвешивание как образ «итоговой оценки»<sup>222</sup> и весы, хранящиеся «только в высочайших куриях» (наподобие современных палат мер и весов), — возвращает нас к тому основному понятию, с которого собственно и начались «рациональные» поиски итальянской речи, — к понятию меры и, соответственно, того простейшего знака (а не просто признака, как мы уже отмечали выше), которым измеряются «наши поступки как итальянцев». Последний элемент в ряду эпитетов не только возвращает нас к отправной точке анализа (к понятиям меры и знака), но и

<sup>221</sup> Ср. невозможность обратного процесса, перехода от куртуазного уровня к «подлому» состоянию. На это указывают такие отмеченные У. Мельком языковые факты, как непродуктивность словообразовательной модели с приставкой *des-* в ст.-фр., ср. пров. *descortes*, получившее специализированное значение; дескорт — это жанр, основанный на сознательных переборах строфики, метра и музыки и призванный отражать беспокойное состояние влюбленного [Mölk 1990, p. 38]. Заметим, кстати, что состояние душевного разлада передавалось также при помощи «говорения на разных языках» в пределах одного поэтического произведения.

222 Весы, считавшиеся символом правосудия, являются атрибутом как богини Фемиды, так и архангела Михаила, предполагаемого вершителя эсхатологического суда. Ср. «Весовое» представление о процедуре получения общей оценки соотносится с рядом черт аксиологического текста и его компонентов. Асемантический образ взвешивания как бы развертывается в семантико-синтаксическую структуру текста. «Весы» являются своего рода ключевым образом, через который могут быть осмыслены и приведены в систему характеристики аксиологического аспекта языка и речи» [Арутюнова 1988, с. 73].

/125/

самим этим знаком (*in hoc signo*) утверждает реальность существования «нас» как итальянцев, сопрягая эти первоначальные посылки анализа с утверждением о существовании общеиталийской «курии»<sup>223</sup>.

Это место, уже цитированное выше, где утверждается, что «членов» итальянской «курии» объединяет не правитель (как в централизованных монархиях), а «благодатный светоч разума». На самом поверхностном уровне эти слова в общем понятны: как представители разных земель в «парламенте» принимают взвешенные решения, так и лучшие поэты Италии (о которых идет речь в начале II книги трактата и которые, как уже отмечалось, достойны пользоваться «искомым языком») способны «взвешивать» язык. Они, как явствует из высказанных ранее оценок поэтов, не привязаны к порокам своих диалектов и в этом смысле составляют общеиталийское сообщество. Это значение «курии» в общем очевидно и в той или иной мере отмечалось разными комментаторами, однако многие из них не ограничиваются этим и пытаются выявить более глубокий смысл такого «общего знаменателя» итальянского общества. Прежде чем коснуться конкретных трактовок, отметим один общий для них недостаток: как правило, комментаторы этого пассажа исходят из идеи национального единства Италии как некоторой данности, более или менее очевидной<sup>224</sup>, и соответственно пользуются понятиями «национальный язык», «литературный язык» чуть ли не в современном нам значении (и понимании) этих слов. Между тем, как отмечалось выше, проблема национального в эпоху Данте еще только осознавалась впервые, тем большим анахронизмом являются и соответствующие лингвистические термины.

Тем не менее вполне правомочна постановка вопроса: каким конкретным лингвистическим содержанием наполнено понятие «благодатный светоч разума» (*gratosum lumen rationis*)? Как справедливо отмечалось некоторыми из комментаторов, если бы речь шла о самом божественном даре разума вообще, то он был бы единым для всего человечества, значит, речь идет о каком-то другом *ratio*, объединяющем только итальянцев (т. е., забегая вперед — даре разума, явленном в языке).

223 К взаимосвязи «первичного», «минимального» и, с другой стороны, всеобщего, ср.: «Речи, чтобы быть общезначимой, необходимо опираться на некоторые первичные элементы, себе тождественные при всех взаимоотношениях и потому представляющиеся атомами речи» [Флоренский 1990, т.2, с. 232] (курсив наш. — Л. С.).

224 Так, по [Vinay 1956, p. 153], если Данте говорит о языке всего полуострова, то предполагается, что у него до того было представление об италийском единстве, которое можно было бы передать словами «королевство» (*regnum*), «нация» (*natio*).

/126/

Что касается божественного (в человеке) дара разума и дара слова и их соотношении, то Данте утверждает следующее: «Нашему дарованию (*ingegno*) в каждом его проявлении (*operazione*) положен предел не нами самими, а природой (*universale natura*); и нужно помнить, что границы (*termini*) нашего дарования более широки в области [мышления] [*a pensare*], чем в области слова (*a parlare*), а в области слова шире, чем в области жестов (*ad accennare*). Вот почему, если наша мысль (*pensiero*), причем не только та, которая не достигает совершенного познания (*perfetto intelletto*), но также и та, которая его достигает, [оказывается] сильнее слова (*è vincente del parlare*), мы тут не при чем (букв. «не мы тому создатели» — *fattori*), и осуждать за это следует не нас» (Пир. III.IV.11-12).

Этот конкретный «признак» (*ratio*), объединяющий всю Италию, комментаторы пытаются определить, анализируя, вполне справедливо, контекст и формулу *gratosum lumen rationis*. Однако ответы их лежат в основном в области политико-юридической. Так, Г. Винэ (справедливо связав образ весов с категорией справедливости) пытается увидеть в исследуемой формуле описание некоей идеальной абстракции единого правительства — «курии», высшей ступени «разумности» (*razionalità*) государственного устройства и духовного единства нации [Vinay 1956], А. Мариго видит в *ratio* отголосок формулы *ratio iuris*, т. е. «римское право», и полагает, что оно как раз и выполняет функцию объединяющего начала для Италии при отсутствии единого государства<sup>225</sup>.

Такие трактовки, вероятно, были бы вполне правомочны в контексте исследования политических, юридических или общеполитических взглядов Данте. Весьма вероятно, что в таком контексте и соответствующие места из VE могли бы получить убедительное толкование, но, с точки зрения нашей проблематики, здесь упускается как раз лингвистическая сущность трактата. Кроме того, определять языковое единство Италии и вообще италийское единство через государственное устройство, и тем более через закон, неверно с точки зрения «уровней» анализа, выделяемых самим Данте. Как мы видели, в той самой XVI главе трактата, где вводится понятие меры языка, утверждается, что общечеловеческие поступки меряются добродетелью, поступки нас как граждан меряются законом, а нас как италийцев — языком, нравами и обычаями,

225 На него опирается в комментарии ad loc. Голенищев-Кутузов: «Благодатный светоч разума (*gratosum lumen rationis*) — проистекает, по мнению Данте, из римского права, единого в разобщенных провинциях и городах Италии...» (Голенищев-Кутузов, с. 578), хотя комментарий Мариго был многократно оспорен.

/127/

таким образом, закон не может определять италийской специфики<sup>226</sup>.

Не претендуя на полный анализ этой категории, которая, без сомнения, может обладать еще невыявленными связями с чисто богословскими идеями, ограничимся только одним кругом контекстов, а именно употреблением слова *ratio* в самом трактате. Ближайшее употребление этого слова, вернее его деривата, мы находим опять-таки в той же XVI главе VE, которой открывается анализ четырех эпитетов, а именно в том уже комментированном предложении, которое декларирует переход от эмпирических поисков языка к дедуктивным (*rationabilis investigemus* — I.XVI.1). Таким образом, главы XVI-XVIII замыкаются лексическим кольцом<sup>227</sup>, имеющим, по-видимому, методологический смысл: «рациональным», рассудочным путем анализа мы приходим к «рассудку», «разуму» (*ratio*) как финальной, если не итоговой точке этого анализа. Или же наоборот — тот путь, который в итоге приводит к термину *ratio*, тем самым заслуживает определения *rationabilis*.

Первое в трактате употребление *ratio* мы встречаем в главе III, в которой формулируется специфика человеческого разума и языка. Как говорилось выше, вторая глава анализирует отличия коммуникации у человека от коммуникации у ангелов и животных и завершается выводом, «что речью был одарен только человек». Этот же тезис повторен в начале IV главы. Третья глава объясняет причину этого, которая заключается в человеческом разуме; в отличие от животных, «человек движим не природным инстинктом (*non nature instinctu*), но разумом» (*sed ratione*), а в отличие от ангелов, обременен «оболочкой смертного тела». При этом сам разум (*ratio*) у разных людей различается либо самой способностью к различению вещей (*circa discretionem*), либо суждением о них (*circa iudicium*), либо способностью к выбору (*circa electionem*). Заметим, что все эти три слова в других контекстах применялись к языку: о *discretio*<sup>228</sup> см. специально выше с. 79-80, пассаж об

226 Тем не менее соседство критериев добродетели, закона и языка (два крайних уровня, как мы видели, актуальны для трактата именно в их соотношении) и сама ассоциация с *ratio iuris*, какой бы отдаленной она ни была для данного словоупотребления, на фоне других «юридических» ассоциаций *curiale* («суд» и др.) говорит о том, что юридический аспект может оказаться здесь плодотворным (хотя он выходит за пределы нашей компетенции).

227 И это кольцо как бы повторяется в меньшем кольце, связывающем начало и конец самой главы XVIII: Neque sine ratione (Не без оснований — I.XVIII. 1)... gratioso lumine rationis (благодатным светом разума — I.XVIII.5).

228 Ср. в VE II.VII.2: rationis discretio vocabulorum — разумный (обоснованный и, м. б., даже расчетливый, по-ит. ragioniere значит ‘счетовод,’ ‘бухгалтер’) отбор слов.

/128/

«осознанном выборе» (abito eligente) из III канцоны «Пира» и комментирующей ее главы (Пир.IV.XVII) цитировался в связи с аристотелевской серединой и в переключке с анализом curiale; наконец, «суждение» (iudicium) прямо отсылает к теме суда и справедливости, связанной с тем же словом.

Начиная с цитированного употребления: I.III.1 (2 раза в одном предложении), слово ratio и его производные повторяются в трактате многократно, но нигде не достигают такой частотности, как в этой главе (I.XVII): на 20 строк 11 употреблений, причем, в отличие от последующих употреблений, здесь решительно преобладают субстантивные формы (7 существительных на 4 прилагательных). В последующих главах это слово (с производными) встречается 28 раз, из них 15 существительных и 13 прилагательных, но за немногими исключениями это слово употребляется как вводное, оценочное<sup>229</sup>, в контекстах типа «разумно предположить», «разумнее верить», «противно разуму» (таким образом, в этой «вводной» оценочной функции употребляются не только адъективные, но и субстантивные формы) или же в значениях «рассуждение», «обсуждение», «суждение» (см. I.IX.1, I.IX.5, I.XI.2), также носящих «метаязыковой» характер, т. е. относящихся к самому тексту, в котором они встречаются, или к обсуждаемым в нем построениям<sup>230</sup>. Своеобразным пиком этой функции становится упоминавшийся пример I.XVI.1, где слово rationabilis выполняет действительно «методологически» значимую и осознанную метаязыковую функцию (отметим, что производные от ratio: rationabilis, rationabiliter, rationabilius, rationalis, за исключением двух примеров, встречаются только в VE, см. «Конкорданс к латинским произведениям Данте» [Opera Latinorum Concordantiae]).

Примечательно, что единственное исключение в первой книге трактата также относится к речи (по существу — к артикуляции, членораздельности), говоря о приходе людей после Вавилонского рассеяния в Европу, Данте определяет: «... тогда, быть может, впервые из рек ... Европы напились разумные уста» (rationalia guctura) — т. е., видимо, членораздельные, говорящие уста (I.VIII.I)<sup>231</sup>.

229 В одном случае во второй книге VE (II.VII.2) ratio относится не к оценке своего собственного текста, а к обсуждаемому отбору слов, который должен совершить поэт.

230 Более пространный форма такой оценки в I.VI.2: «У всякого разум настолько извращен (*tam obscene rationis est*), что он уверен...».

231 Два особых примера во второй книге, подобно гл. I.III, относятся к соотношению разных начал; в II.II.6 упоминается учение о трех душах человека: растительной, животной и разумной (*vegetabilis, animalis et rationalis*), а глава II.X.I открывается утверждением, что «человек животное разумное» (*rationale animal homo est*).

/129/

Итак, глава III остается основным местом в трактате, где речь идет о *ratio*. Именно здесь следует искать смысл того употребления, которое нас интересует (т. е. I.XVIII.5). В этой главе, как уже говорилось, речь идет о разумной природе человека, о соотношении в нем духовного и телесного (т. е. о промежуточном положении между животными и ангелами), и из этой разумной природы выводится язык, специфический для человека. Это место уже подробно комментировалось выше, отметим только очень близкое рассуждение в «Пире», интересное в двух отношениях: это, во-первых, тема света (ср. «свет разума» в I.XVIII.5), во-вторых, объединение вместе с речью и других видов семиотической деятельности: «...среди животных только человек говорит (*parla*) и совершает действия и поступки (*reggimenti e atti*), называемые разумными (*razionali*)». Эта формулировка развивает определение действий (*operazioni*), свойственных разумной душе (*anima razionale*), в которых божественный свет сияет всего ярче (*dove la divina luce più espeditamente raggia*), в речи (*parlare*) и действиях (*atti*), которые обычно называют поступками и поведением (*reggimenti e portamenti*) (Пир.III.VIII.8). Это объединение речи и поведения близко к постановке вопроса в гл. XVI VE.

Далее в третьей главе VE из двойственной природы человека и из его разумности выводится то определение знака, которое уже подробно обсуждалось выше, — знака как двусторонней сущности, обладающей чувственной и рациональной сторонами. Заметим, что именно в этом определении и содержится основное скопление употреблений слова *ratio* и производных (8 из 11). То есть кульминацией рассуждения о разуме (*ratio*) становится определение знака, но задача поисков «общего знаменателя» итальянцев в I.XVI.3 формулируется, повторяем, как задача поисков «простейшего знака». Иными словами, *ratio* как принцип, объединяющий разрозненных членов итальянской «курии», и *sigiale* как признак, связанный с «мерой», возвращают нас к одной и той же проблеме и к одному и тому же способу ее решения. Мерой и объединяющим принципом «италийского» оказывается языковой знак, т. е. сам искомый язык.

В пользу этого говорит и окружение слова *ratio*: о «световой» природе языка говорилось уже много, а эпитет «благодатный» указывает, по всей видимости, на божественный дар речи; первоначальный язык, до смешения, Данте называет «языком благодати» (*lingua gratie* — I.VI.6).

Иными словами, потенциальное единство италийцев Данте видит как раз в самом языке, находящемся *in statu nascendi*, и это решение вполне согласуется с тем простым предварительным решением («курия» как сообщество сведущих в языке), которое упоминалось выше.

/130/

Можно пойти несколько дальше в этой интерпретации: в «эмпирических» главах трактата Данте не раз называет италийскую речь «разноголосой» (*dissonans*), а «сенсуальную» (*sensuale*) сторону знака определяет как звук (*sonus est* — I.Ш.3). Если представить дантовское понятие знака в виде двухъярусной структуры, то в верхней части этой «дробии» (иначе говоря, в числителе) должна находиться «разумная» (*rationale*) сторона языка-знака: то, что и в человеке, и в человеческом языке «повернуто» к Богу (означаемое), в то время как «означающее» обращено к физической природе живого звука и, таким образом, должно оказаться внизу, т. е. в знаменателе нашей «дробии». Не исключено поэтому, что дробление италийской речи рассматривается Данте как нарастание звуковой оболочки языка, увеличение «знаменателя». Этот процесс может мыслиться как убывание «целого» (всего языка, и соответственно восприниматься как угрожающее — для данного языка — состояние) только при условии, что «разумная» сторона знака (его «числитель») принимается за величину постоянную. Мы склонны считать, что к «разумному» — в данной теории — относится то, что генетически связано с «божественным» в естественном человеческом языке, а этим божественным началом, как мы уже разбирали, является *forma locutionis*. Она и служит тем благодатным светом, «разумной» первоосновой италийского общества, которая восполняет недостаток других социальных институтов. При том что Данте признает внутреннее единство итальянского языка, он также четко представляет себе, что заботиться о сохранении своего языка должен сам человек, постоянно извлекая эту форму из толщи языка.

Любопытно, что очень сходную трактовку отношения языков и Языка предлагал С. Булгаков: «Единство языка изначально, оно лежит в природе языка, в его основе. Множественность же есть состояние языка, его модальность, и притом болезненная», и далее: «Здесь (в нашем рассказе о столпотворении. — Л. С.) не говорится о создании новых языков, но о понимании речи языка одного, так и остающегося в сущности единым... А затем внезапно словно упало покрывало многоязычности и они перестали понимать друг друга». Пятидесятницу же он комментирует так: «...исцелялась его (языка) болезнь, состоящая в затуманенности смысла, и возвращалась естественная, первозданная его прозрачность и единство... Вследствие этого снималась пелена многоязычия» [Булгаков 1953, с. 35-37]. Отношение религиозных философов к множественности языка как к болезни (ср. более сложную точку зрения Н. С. Трубецкого на многообразие языков vs дробление языка [Трубецкой 1923]) неожиданно проливает свет на неявный смысл слова *sigia* в разбираемой дефиниции и на значение (почти заклинательное)

/131/

двенадцатикратного повтора этого корня на небольшом участке текста. Этот, казалось бы, чисто количественный показатель «перевешивает» чашу весов на сторону языка куриального («праведного») в оппозиции к вавилонскому смешению, делателей которого Данте называет *incurabilis homo* (неисцелимый человек — I.VII.4) — паронимическое (почти каламбурное) противопоставление к *curiale*. Таким образом, «итоговый» термин *curiale* указывает не на середину, а на правильный выбор альтернативы, где «целительное» состояние «собирательности» — *curia*, противопоставляется греховному состоянию рассеяния (ср. лат. *incuria* ‘нерадивость’). В этом религиозно-философском контексте термин куриальный следовало бы перевести словом ‘праведный’ (в рус. пер. «правильная речь»)<sup>232</sup>. Что касается лингвистического содержания этого термина, то оно может быть определено по аналогии с нашей интерпретацией «аулы». Там свойство искомого языка соотносилось со свойством локуса «быть всеобщим», здесь же оно соотносится с исполнительной функцией курии. Иными словами, «эпитет» куриальный означает осуществление главной обязанности этого языка — «быть мерой».

Анализ заключительного фрагмента первой книги трактата, т. е. четырех эпитетов-терминов<sup>233</sup>, показывает высокую семантическую насыщенность этих определений и в то же время позволяет, хотя и с определенной степенью гипотетичности, понять, какими чертами обладал «искмый язык» в глазах Данте. Это язык, имеющий своим источником божественный свет (ср. божественный свет разума), сохраняющий баланс изменчивости и стабильности, принадлежащий всему итальянскому сообществу (и в частности — обществу лучших поэтов) и одновременно являющийся достоянием одного поэта, наконец, язык, направленный «сам на себя», — язык поэтический; поэтический язык является единственной сферой языковой деятельности, где осуществляется его функция «меры». Технике исполнения — как делать стихи на итальянском языке — посвящена вторая книга VE, но именно она (руководство по поэтике) осталась недописанной, обрываясь на середине фразы первого абзаца XIV главы (анализ этой технической части трактата см. [D’Ovidio 1932, p. 147-167], [Pazzaglia 1967]).

<sup>232</sup> Отметим, что в этическом учении бл. Августина справедливость противопоставляется гордыне [Bourke 1975], которая и привела к столпотворению.

<sup>233</sup> Важно предостеречь от абсолютизации этого терминологического характера четырех эпитетов. За пределами их формальных определений (т. е. глав I.XVI-XIX) они могут употребляться и в несколько иных значениях (так, во второй книге трактата *illustris* употребляется в значении «возвышенный» и т. п.).

Этот вывод в свою очередь вызывает ряд вопросов, в том числе весьма традиционных — от самых общих (о чем этот трактат, о языке или о стиле и, соответственно, следует ли относить его к лингвистике или к риторике)<sup>234</sup> до более конкретных (о диалектной и социальной базе литературного языка) и даже совсем специфических (остался ли VE неоконченным из-за незавершенности самой излагаемой в нем лингвистической концепции)<sup>235</sup>. Подобные вопросы и поиски их разрешения продолжают привлекать внимание современных исследователей. Так, в недавно вышедшей книге американского ученого А. Мадзокко «Лингвистические теории: Данте и гуманисты» [Mazzocco 1993] шесть вопросов, вынесенных в заглавие соответствующих параграфов, определяют структуру главы, посвященной анализу дантовской концепции *vulgare illustre*. Вопросы формулируются следующим образом: является ли *vulgare illustre* (1) синтезом лучших языковых элементов всех народных языков Италии или усовершенствованием флорентийского; (2) конкретным обработанным языком или абстрактным метафизическим феноменом; (3) результатом эмпирического метода исследования или априорного рассуждения; (4) достоянием интеллектуальной элиты или всего народа? (5) Стал ли на самом деле *vulgare illustre* маяком для итальянской нации в процессе ее формирования? (6) Действительно ли концептуализация *vulgare illustre* полна противоречий, которые, в конечном счете, стали препятствием к завершению трактата?

По каждому из этих вопросов автор высказывает свою точку зрения, объясняя, почему одно из предлагаемых на выбор решений оказывается для него более приемлемым, чем другое. Показательно, что трактовка *vulgare illustre* как языка поэтического (см. [Dragonetti 1961], [Corti 1981a], [Corti 1982] и др.) в данной работе вообще не учитывается как заведомо неправильная, якобы исключающая из рассмотрения язык прозы (с.251, сн. 116), что, разумеется,

234 Ср.: «Нечеткость определения «*Vulgare illustre*» у Данте вызвала полемику между учеными по поводу того, имел ли Данте в виду язык или стиль, между тем как, по-видимому, для Данте понятие языка и стиля не различались» [Гуковская 1940, с. 46]. Или: «Как это часто бывало в средневековых поэтиках, Данте не различал проблемы, связанные с языком в целом, и проблемы художественного употребления и литературной обработки языка» [Чельшева 1990, с. 94]. Ретроспективный обзор разных точек зрения, отразившихся, в частности, в разных заглавиях трактата (*De vulgari eloquio/eloquentia*) см. [Peirone 1975].

235 Мысль о том, что Данте не сумел довести до конца VE из-за противоречивости его лингвистической теории, которая зашла в тупик, неоднократно подчеркивалась в работах Г. Винэ.

неверно (поэтический язык никак не сводится к языку стихотворному). Создается впечатление, что А. Мадзокко обратился к стилизации под старинную форму *questiones*, представив лингвистическое учение Данте в виде некоей суммы *questiones super Dantem* с целью обойти те вопросы, которые по каким-то причинам оказались далекими от его собственных интересов.

С нашей точки зрения, теория поэтического языка составляет ядро дантовской доктрины, и это прочтение позволяет выйти за пределы порочного круга неразрешимых вопросов и приблизиться к пониманию лингвистических взглядов Данте как целостной теории<sup>236</sup>.

Итак, подведем некоторые основные итоги, не претендуя при этом на окончательность выводов, ни — тем более — на исчерпанность темы. Первая книга VE выполняет функцию общего введения к трактату о красноречии на народном языке и обладает всеми чертами законченного сочинения, в котором выстраивается единая концепция языка, от проблем его природы и происхождения до конкретной судьбы италийского вольтгаре в настоящий момент (т. е. к началу XIV в.). Это именно лингвистическое введение к руководству по поэтике (которая, напомним, в своей основе является частью лингвистики, ср. [Zumthor 1973, p. 10]), завершающееся определением искомого всеиталийского языка.

Данте определяет искомый язык как меру для всех остальных языков Италии и способ преодоления огромного территориального разнообразия всех видов языковых единиц (слов, конструкций и выговоров). Следует признать, что такое определение является и лингвистически точным, и исторически достоверным. Несмотря на то что современное представление о литературном языке ассоциируется с целым рядом признаков (в некоторых исследованиях число параметров доходит до 15-ти, см. по этому поводу [Голстой 1988]), все же для литературного языка как особой языковой системы «единственно важной конституирующей чертой» признается преодоление нефункционального разнообразия языковых единиц всех уровней: «...если в одной из синхронных разновидностей языка данного народа преодолевается нефункциональное разнообразие единиц (оно меньше, чем в других разновидностях), то эта

<sup>236</sup> Настоятельная необходимость такого подхода была сформулирована П. В. Менгальдо, подготовившим новое комментированное издание VE; за год до его выхода он писал: «С первых лет, как я стал заниматься этой темой, и до сегодняшнего дня на книжном рынке не появилось ни одной цельной интерпретации этого маленького трактата Данте, интерпретации, с которой по-настоящему следовало бы считаться. Конечно, это наблюдение может льстить твоему самолюбию, но недолго, на самом деле оно заставляет задуматься над состоянием наших знаний» [Mengaldo 1978, p. 7].

разновидность служит литературным языком по отношению к другим» [Панов 1966, с. 56]. Автор этого определения М. В. Панов подчеркивает, что другие свойства, такие как нормированность, стилистическая дифференциация и обязательность для всех членов данного коллектива, присущи любой языковой системе (говору, диалекту), а «поливалентность» (способность служить разным целям общения) не свойственна литературному языку изначально, но возникает лишь в процессе его развития (там же, с. 56, сн.1) (разрядка наша. — Л. С.). Поскольку в гуманитарных областях терминологическая строгость соблюдается лишь в очень ограниченном числе случаев и контекстов, мы предпочли в нашем изложении по мере возможности избегать термина «литературный язык». Это представлялось целесообразным еще и потому, что первоначальное становление литературных языков, как правило, происходит в сфере поэзии (для романских языков исключение составляет каталанский). Данте устанавливает эту закономерность для итальянского языка, подчеркивая эталонную функцию поэтических текстов, что, по его мнению, «дает некоторое преимущество стихотворцам» (*que quendam videntur prebere primatum*). Он утверждает, что *vulgare illustre* «приличествует столько же прозаическим, сколько и стихотворным произведениям (*tam prosaice quam metricè*). Но ... применяющие ее (эту речь. — Л. С.) к прозе берут ее больше у слагателей стихов, и ... сложенному стихами приходится, видимо, оставаться образцом для прозаиков, а не наоборот...» (II.1.1).

Вопрос о диалектной основе итальянского литературного языка рассматривается в VE только как гипотетическое допущение, которое затем сразу же отвергается. «Сиятельный народный» (*vulgare illustre*) язык служит для всей территории итальянской речи (*vulgare latium*) и в этом смысле является всеобщим языком итальянцев, но владеют им лишь единицы. Данте особо оговаривает, что эта речь не присуща нам ни по роду (*gratia generis*), ни по виду (*gratia speciei*), а только по особи (*ergo individui gratia* — II.1.6.). Хотя процедура установления «носителей» искомого языка — отграничение поэтов от рифмачей — внешним образом напоминает характеристику литературного языка с точки зрения социологической, т. е. путем выделения совокупности его носителей из общего состава людей, говорящих на этом языке, тем не менее никаких социолингвистических выводов из этого ни в коем случае не следует. В дантовских построениях *vulgare illustre* не имеет ни территориальной, ни социальной приуроченности. При этом необходимо особо подчеркнуть, что в VE содержатся первые прямые свидетельства об итальянских диалектах XIII в.

/135/

Для теории литературного языка начального периода его формирования важно было подчеркнуть отрыв (или «отклонение», как сказано в VE) итальянского языка от местных диалектов, и заслуга флорентийца Данте как раз и заключается в том, что он осознал необходимость установления дистанции, отделяющей язык «Комедии» (и поэтический язык в целом) от его родной флорентийской речи (при тождестве их материального субстрата). Этого основополагающего тезиса дантовской теории не могли признать филологи XVI в., которые мыслили иначе и пытались найти опору для формирующейся языковой нормы именно в материальном субстрате (см. наш раздел о языкознании XVI в.). Как ни странно, но этот тезис не в состоянии оценить и многие современные исследователи,

хотя работ по общей теории литературных языков накопилось к настоящему времени немало<sup>237</sup>.

237 В этом отношении весьма показательна новейшая русская книга, специально посвященная начальному периоду формирования итальянского литературного языка [Чельшева 1990]. С одной стороны, лингвистические выводы Данте, основанные на его наблюдениях над процессом становления литературного языка Дудженто (XIII в.), в частности, о роли и соотношении поэзии и прозы в этом процессе (цитированные чуть выше), в не вполне адекватном изложении И.И. Чельшевой приобретают несколько иной характер: «Данте рассмотрел лишь одну линию литературы на вольгаре — развитие языка куртуазной поэзии. <...> Данте, для которого язык прозы был недостаточно утончен, чтобы служить прообразом *volgare illustre*, не рассматривал никаких других литературных традиций, связывавших различные ареалы Италии в XIII в.» [Чельшева 1990, с. 57]. «Между тем, — пишет далее автор, формулируя свой подход к исследованию путей формирования итальянского литературного языка, — такие традиции существовали, и их роль в подготовке единого литературного языка Италии нельзя игнорировать. Для того чтобы определить, какие литературные традиции влияли на становление вольгаре в XIII в., надо в общих чертах выяснить, каким образом в памятниках XIII в. выражалось диалектное многообразие Италии» (там же, с. 57). С другой стороны, языковая практика Данте (1265-1321), как и всех поэтов его круга, вообще исключается из рассмотрения, и они, таким образом, никак не участвуют в создании литературного языка. Нетривиальное решение этого вопроса заслуживает того, чтобы быть процитированным полностью: «Ограничивая исследование XIII в., мы не включаем в него Данте, хотя частично его поэзия относится к Дуэченто. Но все-таки место Данте — это место первого из «трех корон» Треченто. Кроме того, тема «язык Данте» практически неисчерпаема и требует иной методики исследования, чем творчество его предшественников. И наконец, творчество Данте — это уже развитие литературного языка на основе заложенного на предыдущем этапе. Это своего рода классицизм, имея в виду образцовый характер его языка и стиля. Данте представлен в работе прежде всего как теоретик (!)» (там же, с. 16). Присоединив таким образом Данте к двум другим — значительно более поздним — «венцам» (ит. *согона зд. 'венец'*) итальянской словесности — к Петрарке (1304-1375) и Боккаччо (1313-1375), автор заодно изгоняет из литературы XIII в. и стильновистов, обойдя молчанием то обстоятельство, что основатель *dolce stil nuovo* Гвидо Гвиницелли (1230/40-1276) вообще не жил в XIV в. (Треченто). «Но поскольку поэзию «сладостного нового стиля» нельзя отделить от фигуры Данте, — убеждает себя автор, — правомерно отнести ее к следующему этапу развития литературного языка Италии» (там же, с. 16). Более того: «Не рассматривается и творчество комических поэтов начала XIV в., классические образцы которого принадлежат Чекко Анджольери», ибо эта поэзия «представляет собой по существу комическое отражение стильновизма, где их методы и принципы оказались «перевернутыми»» (там же, с. 16). Напомним даты жизни итальянского предшественника Франсуа Винона, Чекко Анджольери: 1260-1310! Похоже, что исследователь сознательно ставит себе задачу, противоположную задаче Данте: на исходе XX столетия историк итальянского языка, определяя свой материал, старательно искореняет все саженцы италийского сада XIII в. с такой же последовательностью, с какой Данте на заре XIV в. расчищал заросли в лесу итальянских диалектов. Из исследования о становлении литературного языка исключается все то, что ведет к этому литературному языку, все памятники литературы

рассматриваемого периода, язык которых не отражает всего диалектного многообразия итальянской народной речи. Невольно возникает вопрос: почему? Что заставляет автора так сужать свой материал, полностью исключить тексты того же периода, но с более обработанным языком, сосредоточиться на отражении диалектных черт в литературных памятниках и даже свести к этому задачу исследования (ср. уже цитированное: «выяснить, каким образом в памятниках XIII в. выражалось диалектное многообразие Италии»). Это станет понятным, если знать, что для «выяснения» поставленного И. И. Чельшевой вопроса современному ученому не нужно проводить никаких специальных разысканий — все диалектные формы в памятниках этого периода выявлены и тщательно прокомментированы крупнейшими итальянскими учеными в критических изданиях этих текстов, в подстрочных примечаниях. В своей работе И. И. Чельшева обходится без обращения к каким-либо словарям (во всяком случае, в библиографии нет ни одного из диалектных, этимологических и др. словарей итальянского языка, нет работ М. Мейер-Любке и Ф. Ренуара), так что естественно заключить, что весь диалектный материал, описанный в ее книге, взят в готовом виде из итальянских критических изданий памятников. Список этих источников достаточно представителен (см. с. 202). Между тем отвергаемые исследователем тексты (и поэты-стильовисты, и комические поэты) не имеют столь подробных в лингвистическом — и специально диалектном — отношении комментариев, этим обстоятельством, видимо, и определена их судьба. Нужно заметить, кроме того, что при такой опоре на грандиозную издательскую деятельность крупнейших итальянских ученых, таких как А. Скьяффины, А. Кастеллани, Дж. Контини, Ч. Сегре и др. можно было бы ждать от исследователя некоторой благодарности или лояльности. Однако отзыв И. И. Чельшевой об этих ученых довольно суров: «Богатый материал для лингвистического анализа содержат комментированные издания текстов, как, например, ставшее классическим издание поэзии XIII в. под редакцией Дж. Контини (PD) или же издание первых памятников итальянского языка, подготовленное А. Кастеллани (ATI). Однако при исключительном внимании к деталям, языковые наблюдения в подобных работах как бы замкнуты в рамках одного текста, в лучшем случае — жанра, и не проецируются на общую ситуацию состояния языка в определенный период. Так, например, воздвигается стена между исследованием прозаического и поэтического языка одной и той же эпохи» (с. 4), — чего, как мы видели, ни в коем случае не происходит в русском исследовании. Каковы бы ни были мотивы такой неблагодарности, подобные отзывы, может быть, и способны убедить «широкого читателя» в наследственной узости итальянской науки (от Данте и до наших дней), но есть ведь и специалисты, и просто начитанные филологи, которым известно, что научное наследие, к примеру, Дж. Контини не исчерпывается одной журнальной статьей 1935 г., единственной используемой в монографии, кроме его издания поэтов Дудженто. В пору не только обидеться за итальянскую науку, но и вступить за нее, хотя бы в виде такого затянувшегося примечания.

/136/

Причины эволюции естественного языка формулируются Данте как естественнонаучный закон: наш язык (*nostra loquela*) не может быть ни долговечным (*durabilis*), ни постоянным (*continua*), а «должен изменяться в связи с расстоянием между местностями

и течением времени» (I.IX.6.). Поэтический же язык противопоставляет бесконечному разнообразию природной речи единство. Это положение имеет для Данте принципиальное значение, тщательно доказывается и иллюстрируется примерами.

Многие исследователи представляют дантовскую концепцию единого языка как логическую операцию «сведения многого к единому», усматривая в этом изобретательное применение аристотелевского принципа *reductio ad unum* к лингвистическому материалу (эта весьма распространенная точка зрения отразилась и в комментарии Голенищева-Кутузова, см. с. 574, 575). С этим трудно согласиться. Единство языка для Данте это прежде всего утраченная ценность, обрести которую можно не иначе, как поставив своей целью достижение этого единства. Обычная речь не преследует никаких целей, связанных с организацией языка в целом, и потому пребывает в том состоянии бесконечного варьирования, которое описывается в VE: «...если бы мы захотели подсчитать основные, второстепенные и третьестепенные различия между наречиями Италии, то и в этом крошечном закоулке мира пришлось бы дойти не то чтобы до тысячи, но до еще и большего количества различий» (I.X.7., перев.: I.X.9.). Если в природе каждая вещь стремится к самосохранению (*a la sua conservazione*), то в сфере языка естественным путем этого не происходит. Народный язык сам по себе не способен к чему-либо стремиться (Пир.I.XIII.6), а потому не может сохранить себя без чьего-либо сознательного целенаправленного вмешательства в процесс его естественного развития. В дантовской модели всеобщей истории языка логическим путем, путем размышления и «нахождения» (*inventio*) правил, создаются вторичные или грамотные языки. Обязательность установленных раз и навсегда правил сберегает естественный язык от распада, ибо «грамматика есть не что иное, как учение о неизменном тождестве (*inalterabilis locutionis ydemptitas*), не зависящим от разного времени и местности» (I.IX.11.). Таков латинский язык.

В трактате «Пир» латинский язык и народный итальянский рассматриваются как два языка и сравниваются их преимущества и недостатки, однако языковая ситуация в целом осмысливается как

диглоссия, «раздвоение» одного языка, пребывающего теперь в виде двух крайностей — искусственного латинского и народного латинского (*vulgare latium*, или *vulgare Latinorum*). «Сиятельный народный» язык выступает в качестве медиатора этой оппозиции: он преодолевает диалектную разобщенность и одновременно предполагает выход из состояния диглоссии. Чтобы подвести к этой мысли, Данте рассматривает три «начала» языка, имевших место в человеческой истории: акт творения (язык благодати), вавилонское смешение языков (все исторические языки) и создание грамматики (искусственные языки). Грамматика является целиком и полностью человеческим изобретением. Латинский язык, будучи языком искусственным (а именно так стали относиться к латыни начиная с IX в.),

приобретает искомые качества единства и постоянства ценою потери главного свойства речи — быть понятной для всех носителей. Латинский язык не имеет природных носителей, и в дантовской иерархии язык, усовершенствованный таким способом (без участия Бога), является менее благородным, чем любой из природных языков, лишенных изначального совершенства по изволению Бога. Поэтому Данте предлагает другой путь. Он видит единственную возможность возвращения к изначально правильному состоянию (ср. «вот, один народ, и один у всех язык» Быт 11:6) через создание эталонных текстов (стихотворных и прозаических) на родном языке. Этот процесс формирования новых романских языков в книге П. Цумтора был назван «поэтической структурализацией» языка [Zumthor 1973, p. 57-78] (это определение было удачно использовано М. Б. Мейлахом в анализе языка трубадуров [Мейлах 1970; 1975]).

Создание *vulgare illustre* (теоретическое обоснование необходимости языка-эталона и его «иллюстрирование» во всем творчестве Данте) в контексте первой книги VE выступает как своего рода «искупление» вавилонского проклятия, подобно тому как распятие было искуплением первого грехопадения. Это в значительной мере объясняет то, почему Данте придает особое значение деятельности поэта, и то, как один поэт может говорить за весь народ.

Именно эта задача и была разрешена «Божественной комедией», причем результат оказался уникальным в европейской культуре. Своеобразие положения «Комедии» в истории европейских языков хорошо видно из сопоставления двух вполне авторитетных отзывов о языке поэмы. Один принадлежит итальянцу, филологу и медиевисту, другой — иностранцу и поэту. Дж. Контини говорит, что «Комедия» — это единственный из шедевров европейского средневековья, написанный на языке еще живом, еще понятном в наше время. Объяснение этому он видит в структурной

/139/

неподвижности и консервативности итальянского языка, в печати аристократизма, лежащей на всей итальянской культуре [Contini 1979a, p. 363], для него язык Данте жив потому, что века, прошедшие между Данте и нами, мало что изменили в итальянском языке и культуре, иными словами — тенденция Контини в том, чтобы «приблизить» Данте к нашему времени. Т. С. Элиот, также удивляясь понятности стихов Данте («в определенном смысле их очень легко читать», «истинная поэзия говорит с нами прежде, чем мы ее поймем»), объяснял это как раз тем, что староитальянский сохранял гораздо большую близость «к языку всеобщему, к латыни», чем прочие новые европейские языки. «Мне кажется, в флорентийской речи Данте немало этой (т. е. латинской. — Л. С.) всеобщности, и само уточнение («флорентийская речь») только подчеркивает ее, ибо снимает современное деление на разные народы. Чтобы любить французские или немецкие стихи, надо, наверное, иметь хоть какую-то склонность к французскому или немецкому складу ума. Данте — итальянец и патриот, но прежде всего он европеец» [Элиот 1981, с. 295-296]. Для Элиота понятность и близость Данте объясняются как раз сдвигом времени в сторону латыни. Эта парадоксальная ситуация говорит о том, что место и природа языка Данте еще

во многом остаются непонятными, а значит не до конца понятно и становление итальянского языка в целом.

Трактат Данте является сознательной программой создания нового языка, столь же грандиозным замыслом, каким была и сама «Комедия» во многих других отношениях. Вобрав в себя многое — если не все главное — из предшествующей традиции языковой рефлексии и собственно лингвистической теории, трактат явился и совершенно своеобразным произведением лингвистической мысли, открывающим новую ее эпоху и во многих отношениях опережающим ее же на много веков, и памятником великого (и успешного!) эксперимента в области создания языка.

\*\*\* \*\*

Историки языка любят напоминать о том, что реальное развитие итальянского литературного языка не подтвердило предсказаний Данте. На наш взгляд, это утверждение легко оспорить. Значительная роль тосканского диалекта в создании литературного языка Италии является, в конечном счете, исторической случайностью, а по существу, этот процесс пошел именно по пути, предсказанному Данте, — по пути ориентации на эталонные поэтические тексты (сначала стихотворные и прежде всего — саму

/140/

«Комедию», а затем и прозаические), имевшие общеитальянское значение, а не за счет утверждения одного из диалектов. Таким образом, в двух трактатах Данте (вернее, в первых книгах обоих трактатов) построена не только поразительно стройная лингвистическая система, впитавшая лучшие достижения античной и средневековой мысли и предвосхитившая многие идеи, освоенные европейской лингвистикой лишь через сотни лет, но и дана удивительно проницательная оценка современного состояния и будущего развития языковой ситуации в Италии.