

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СВЯЩЕННОСЛУЖЕНИЕ ДАНТЕ
И МЕТАМОРФОЗЫ БЕАТРИЧЕ

Следовало бы набраться умения и написать книгу о Данте и философии, не затрагивая «Новой жизни». По крайней мере, следовало бы ограничиться в отношении нее самым малым: сказать несколько слов о двух-трех главах этого сочинения, где Данте признается, что философия утешила его, когда он потерял Беатриче. Однако такой путь нам закрыт после того, как на пороге творчества Данте стал на страже новый зверь. Я имею в виду книгу «Данте-теолог»¹. Если о Мандонне прав, никто до сих пор не понимал образ Беатриче, а

¹ О. Мандонне по-настоящему заинтересован в творчестве Данте — не только в силу личного пристрастия, но и потому, что занятие «Божественной комедией» диктовалось ему исследованиями, связанными с Сигером Брабантским. Помимо того, что он сказал о «Божественной комедии» в примечательной книге, посвященной этому философу, — книге, к которой мы будем часто обращаться, — о. Мандонне опубликовал о самом Данте следующие три работы: *Dante théologien*, in: *Revue des Jeunes*, 25 mai 1921 (11^e année, № 10), pp. 369–395; *Theologus Dantes*, in: *Bulletin du Comté Catholique français pour la Celebration du VI centenaire de la mort de Dante Alighieri (1321–1921)*, № 5, janvier 1922, pp. 395–527. Эта последняя работа составляет основную часть тома, опубликованного позднее под заглавием: *Dante le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Paris, Desclée De Brouwer, 1935.

печальным, но не самым печальным: ведь если согласиться с выводами о. Мандонне, придется одновременно признать, что «Новая жизнь» от начала и до конца — произведение теолога. Если бы это было так, это неизбежно отразилось бы на всем, что можно помимо этой книги сказать о философии Данте, и не только о философии, но также об истории его личности, о его жизни, о нем самом. Коротко говоря, отныне было бы невозможно проникнуть в творчество поэта, не объяснившись сначала с теологом, притязающим на привилегию быть в этом творчестве вожатым. Можно принимать или отвергать совершенно новую Беатриче в толковании о. Мандонне, но нельзя отмахнуться от нее.

I. — БЕАТРИЧЕ — ТЕОЛОГИЯ

В произведениях Данте, говорит о. Мандонне, есть три Дамы. Все три присутствуют в «Новой жизни»: Беатриче, Поэзия и Философия; две — в «Пире»: Беатриче и Философия; и лишь одна остается в «Божественной комедии», насквозь озаряя ее своей улыбкой: Беатриче. Ни одна из них не представляет реальной личности, но все три, как хочет доказать о. Мандонне¹, являют собой чистые симво-

¹ В этой работе мы не будем обсуждать вопрос о реальном существовании Беатриче, кроме как в связи с новыми доводами против него, выдвинутыми о. Мандонне. Об основных интерпретациях образа Беатриче в целом см. превосходную книгу Edw. Moore, *Studies in Dante. Second Series*, Oxford, Clarendon Press, 1899: II, Beatrice, pp. 79—151. В ней представлены толкования, развитые на три основные группы: символистские теории, идеалистические теории, реалистическая теория. Автор придерживается последней теории, отстаивая ее, со всеми возможными нюансами и ограничениями, посредством убедительных аргументов, pp. 129—149. — Любопытно, что образ Беатриче последовательно или одновременно понимался как Мудрость (Biscioni), Император

чтобы явить, кто эта Дама. «Беатриче, beatitudo, блаженство. Никакое другое имя не должно появиться после этого»¹.

Такой довод сразу вводит нас в метод о. Мандонне. Теолог-томист, он непринужденно аргументирует именно как томист, словно заранее очевидно, что сам Данте не мог рассуждать иначе. Правда, у Фомы Аквинского существовало лишь одно блаженство, тогда как у Данте, к сожалению, их оказывается два. Сам Данте сказал об этом по-латыни в трактате «Монархия»: для человека существует двойная цель, *hominis duplex finis existit*, потому что есть два блаженства, *beatitudines*: первое — то, к которому мы приходим через философию; второе — то, к которому нас приводит христианское откровение². Он также сказал это раннее по-итальянски в «Пире»: «*Onde, con ciò sia cosa chè quella che è qui l'umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due*» [«Если на земле человек обладает не только одним видом блаженства, но двумя...»]³. Что бы ни пытались говорить в защиту того принципа, что существует лишь одно блаженство, такое объяснение нельзя приписать Данте.

Но даже если допустить, что Данте признавал существование лишь одного блаженства, что это доказывает в отношении Беатриче? Тот факт, что имя «Беатриче» означает «блаженство», не дает оснований заключать, что не существовало женщины, носившей это имя и любимой Данте. Можно любить женщину по имени Блаженство; можно даже любить ее, помимо прочих резонов, потому, что ее зовут Блаженством; наконец, можно любить женщину и называть ее Блаженством, потому что в любви к ней обретаешь счастье, а имя «Беатриче» как раз и означает «приносящая счастье». Но всё это не вовсе не опровергает реального существования женщины. Отзвуки, пробуждаемые женским именем, не чужды любви, кото-

но и носить прекрасное имя для такой жажущей счастья души, какой была душа Данте. Понятно, в качестве параллели, что Петрарка, страстно мечтавший о поэтических лаврах, мог влюбиться в Лауру. Но если, исходя из имени, делать вывод, что Беатриче была просто блаженством, придется параллельно заключить, что Лаура Петрарки была просто лавром.

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

но широкий символизм, который позднее позволит отождествить Беатриче с самыми разными вещами. Но, кроме того — и для нас это в настоящий момент важно, — это символизм, подсказывающий объяснение странного рассуждения, которое мы только что воспроизвели. Если Беатриче есть сама христианская жизнь в ее

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

они не имеют права носить это имя, так как не имеют права исполнять эту функцию. А поскольку они фигурируют в «Новой жизни» и в «Пире» именно как узурпаторши функций, обозначаемых именем Беатриче, они не только не имеют права носить имя той, которая эту функцию осуществляет, но вообще не имеют права носить какое-либо имя. Понятый таким образом, довод о Мандонне, конечно, перестает быть паралогизмом; но дело в том, что такое понимание предполагает принятым тот самый тезис, который этим доводом должен быть доказан.

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

Будучи убежден в очевидности своего тезиса, о Мандонне, естественно, считает, что «Данте, вообще говоря, задал нам нетрудную задачу»¹, и что немного внимательности позволит любому читателю, даже не слишком проницательному, быстро понять, что же хочет донести до него поэт: Беатриче никогда не существовала. Так, в «Пире» Данте «вполне ясно высказывается на этот счет»: он говорит, что написал эту книгу с целью омыться от «бесчестья», каковое ему наносили, когда принимали его просто за певца человеческих страстей². Да, конечно. Но, во-первых, то место «Пира», где Данте делает это замечание, не связано с Беатриче: оно прямо

символ; на сей раз мы можем не сомневаться, потому что сам Данте говорит об этом. *Donna gentile* — это сама Философия¹. Так от какого «бесчестья» хочет омыться Данте? От того, которое действительно покрыло бы его имя, если бы эту его «вторую любовь» приняли за плотскую страсть. Будучи поэтом, Данте изображает Философию в образе Дамы, исполненной очарования и красоты; но он никоим образом не хочет позволить нам думать, будто его возлюбленная после Беатриче — женщина². Вот и здесь — какая гипотеза будет самой простой? Несомненно, Данте хотел сказать нам: я не предаю умершую Беатриче, любя *Donna gentile*, потому что эта *Donna* — не женщина: нельзя изменить женщине с Философией. Но такое естественное объяснение было бы неприемлемо для о. Мандонне, так как оно подразумевает реальное существование Беатриче, а он хочет считать ее символом. Вот мы и столкнулись с текстом, который нельзя подогнать под заранее принятый тезис, а потому приходится выдвигать новую гипотезу, без которой не преодолеть затруднения.

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

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

Это настолько очевидно, что здравый смысл должен был бы снова попытаться заставить себя услышать; но снова его протесты доносятся до нас лишь через посредство доводов, призванных его заглушить. Ясно, что, если бы первая любовь Данте не была реальной женщиной, он ни в чем не оправдывал бы себя, говоря, что его «вторая любовь» — не женщина. Значит, нужно любой ценой доказать: тот факт, что «вторая любовь» Данте не является реальной женщиной, подразумевает, что и первая любовь тоже ею не была. «Если, как говорит Данте, под именем его второй любви, или второй дамы, в действительности скрывается Философия, тогда его первая любовь, или первая дама, может быть только реальностью того же порядка — но реальностью, высшей в сравнении с философией, а именно, теологией»¹. *Non sequitur**. Из того, что вторая дама, которую вводит Данте, есть вымышленный персонаж, сам же и свидетельствующий об этом, вовсе не следует, будто и первая дама, которая зовется Беатриче и о которой ни разу не сказано, что она вымысел, в действительности является таковым. И это тоже настолько очевидно, что о Мандонне не мог этого не заметить. В результате ему пришлось выдумать еще один дополнительный псевдофакт, дабы придать весомость своей аргументации: Беатриче не могла быть женщиной, потому что «коль скоро любовь к Философии убила в душе Данте любовь к Беатриче, эта последняя не могла быть маленькой флорентийкой или какой-либо другой женщиной, но только другой наукой, стоящей выше Философии. В ином случае мы впадаем в абсурд»².

двало бы спросить жен философов. Но мы можем не беспокоить себя подобным расследованием, потому что сам Данте никогда и нигде — ни в «Новой жизни», ни где-либо еще — не говорит, будто любовь к философии «убила» в его сердце любовь к Беатриче. Напротив, именно потому, что он все еще страстно любил Беатриче даже после ее смерти, он обратился к философии в поисках утешения. Философия несколько не убила в нем любви, которая и теперь еще при одной только мысли о ней приводила его в волнение¹; напротив, он обращается к другим философам, и особенно к авторам «Утешений философией», как к людям, владеющим единственным действенным лекарством от столь глубокой скорби. Вот что говорит сам поэт: я искал утешения, *cercava di consolarme*; я нуждался в лекарстве от слез, *a le mie lagrime un remedio*². В конечном счете — именно потому, что оно было тщательно выбрано, — лекарство подействовало: философия, или, как определяет ее сам Данте, любовные свидания с мудростью, исцелила скорбь. Но добавим, что даже если бы было правдой, что Данте в какой-то момент перестал любить Беатриче (а это неправда, см. *Числ.* XXX, 48), он никогда не изображал свою любовь к философии как ту причину, по которой умерла любовь к Беатриче. Напротив, он заявляет, что именно стойкость любви к Беатриче побудила его к чтению и занятиям, пробудившим в нем любовь к философии. Вот так измышляются псевдофакты, призванные замаскировать нестыковки в рамках ложной гипотезы. Увы, это далеко не последний пример!

Вся эта идущая напролом дедукция на каждом шагу выстраивает собственную реальность, которую она якобы открывает. В конце концов она заставила бы признать себя в силу одной своей внутренней последовательности, если бы время от времени не наталкивалась на препятствия, очевидные для всякого непредубежденного ума. Именно таков наш случай. Доводы о Мандонне направлены на то, чтобы доказать простейший вывод относительно скрытого

не историю его любви к маленькой флорентийке, а повесть о том, как он, сперва любивший теологию, оставил ее ради любви к человеческой мудрости: «Итак, Данте — перебежчик, перешедший от теологии на сторону философии? Да, это и есть то *smarrimento**, как говорит Данте, обращаясь к собственной душе, «*nel quale se' caduta vilmente per questa donna che è apparita*»** (Пур II, 10)»¹.

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

пытывал из-за робости, с какой ее принял, — значит не только полностью извращать текст, но и формально противоречить свидетельству поэта, представленному в том же «Пире». Данте, говорят нам, — перебежчик от теологии к философии: в этом вся история, которую рассказывают «*Vita Nuova*» и «Пир». Невозможно до большей неузнаваемости переиначить слова поэта: «И как довольно часто случается, что человек, ищущий серебро, нечаянно находит золото, которое подает ему некая скрытая причина — быть может, не без божественного содействия, — так и я, искавший утешения, нашел не только лекарство от слез, но и слова мудрых людей, наук и книг. Размышляя над ними, я рассудил, что философия, которая была дамой сердца для этих людей, этих наук и этих книг, — вещь превосходная. И я вообразил ее себе в облике Благородной Дамы... А из-за того, что я вообразил ее себе в таком виде (*da questo imaginare*), я начал ходить туда, где она поистине являла себя, то есть в монастырские школы и на диспуты философствующих; так что через малое время, месяца через три, я начал настолько проникаться ее сладостью, что любовь к ней изгоняла и уничтожала всякую иную мысль. Вот почему, чувствуя, что отдаляюсь от своей первой любви действием этой новой любви, я в удивлении открываю уста, дабы произнести слова этой канцоны...»¹.

Таков тот единственный текст Данте, который дает нам право говорить об истории его занятий иначе, нежели исходя из собственных фантазий. К счастью, текст этот совершенно ясен: Данте сообщает, что он потерял Беатриче и, дабы утешиться, обратился к философам. В это время он мог проникнуть в смысл их слов лишь настолько, насколько позволяли ему ум и знание искусства грамматики: «*quanto l'arte di grammatica ch'io avea e un poco di mio ingegno potea fare*»². Таким образом, Данте, как и все его современники, шел к философии не от теологии, а от грамматики. Кроме того, этот

так он и изучал ее и прежде философии. Если взглянуть в текст, поэт в действительности вообще не говорит, будто он когда-либо изучал теологию: он говорит лишь то, что посещал монастырские школы с целью изучения философии. Так что речь идет лишь о курсах философии, организованных в монастырских *studia*. Разумеется, никто не собирается оспаривать ни того, что Данте с детства был наставлен в религии, ни того, что впоследствии он мог усвоить какие-то богословские знания благодаря либо самообразованию, либо тесному общению с теологами. Слушать проповедь — значит учиться богословию. Очевидно, не об этом идет речь, когда Данте представляют как перебежчика от теологии к философии. Но, согласно только что процитированному тексту, Данте начал посещать монастырские школы одновременно с тем, как начал изучать философию, и для того, чтобы найти в них философию. Как же мог он ради философии изменить теологии, которую никогда не изучал? Далее, коль скоро Данте начал посещать школы теологов лишь для того, чтобы найти в них философию, значит, его привела к ним именно Дама Философия. Следовательно, нельзя утверждать, что он изменил теологам ради нее.

Быть может, потому, что сам Данте не пожелал этого сказать, возникает соблазн заставить его говорить иное. Воображают, будто в начале «Пира» он оправдывается в том, что оставил пир теологов и предлагает читателям только пир философов: «Кроме того, с первой страницы «*Convivio*» [«Пира»]... Данте проводит параллель между двумя пирами, чужим и своим... Он собирается сервировать не что иное, как свой философский *Пир*. Чужой — вряд ли нужно говорить об этом — есть пир теологии»¹. Бедный Данте! Чего только не вкладывают в его уста! Из того, что он упоминает о пиршественном столе, где подают «ангельский хлеб», некоторые заключают, что речь может идти только о теологии. Другие же утверждают, что, поскольку во всем этом пассаже явно дело касается философии, Данте возводит ее в ранг науки, доставляющей высшее блаженство,

нако — как мы увидим далее — не за счет теологии. Да это и не важно, потому что не в этом заключается проблема, которую мы хотим прояснить. Нам говорят, что Данте противопоставляет два пира — чужой и свой; но откуда вообще взяли, что здесь есть два пира?

В главе I «Пира» Данте сначала напоминает, что, по словам Аристотеля, все люди по природе стремятся к знанию, «потому что знание есть высшее совершенство нашей души, в коем заключается наше высшее счастье». Затем он добавляет: хотя все желают этого совершенства, многие лишены его — либо в силу дурного расположения души, либо потому, что занятость и удаленность от школы препятствуют им в его достижении. Так что «остаются в малом числе способные достигнуть обладания тем, чего все желают, и почти неисчислимы те, кто, встретив подобные препятствия, живет в вечном алкании этой пищи». Такова оппозиция, выраженная в образе, тотчас идущем следом: «Сколь блаженно малое число тех, кто сидит за этим столом, где вкушается ангельский хлеб! И сколь несчастны те, кто разделяет лишь пищу толпы!» И вот, заключает Данте, «я, не сидящий у блаженного стола, но, избежав пиршеств черни, подбирающий у ног сидящих падающие крохи», — я хочу вспомнить о прежних товарищах по несчастью и угостить их тем, что я сберег для них.

Как видим, Данте не говорит здесь ни о теологии, ни о философии, будь то ради их объединения или противопоставления. Он никоим образом не подразумевает, что его угощение — иного рода, нежели ангельский хлеб, коим питаются ученые. Напротив, он прямо говорит, что его собственный пир будет устроен из объедков с того самого стола, за которым вкушается ангельский хлеб. Следовательно, он собирается угощать лишенных доли в познании *той же самой пищей*, только в другой форме — менее благородной и менее чистой. Таким образом, если, опираясь на *Рай II*, II, предположить, что уже в «*Convivio*» «ангельский хлеб» означает

введение в эту науку для тех, кто не имел ни времени, ни средств для ее изучения.

Итак, подобно рыцарю, служащему созданной им Беатриче и буквально влюбленному в нее, о. Мандонне вызывает во имя нее на странную битву текст за текстом. Когда текст прогибается под ним, он — всегда побежденный, но никогда не теряющий присутствия духа — седлает новый текст, и так до бесконечности. В конце концов, он сам чувствует, сколь весомые возражения поджидают его экзегезу. Если считать, как считает о. Мандонне, что «Беатриче в своем ближайшем значении есть Теология», и что «за этой первой дамой последовала другая», то нужно считать, «что Алигьери прежде Философии дал обет Теологии, но оставил первую ради второй». На это само собой возникает возражение: почему тогда в «Пире» Данте нигде не говорит, что его первой дамой была теология, в то время как «прямо и неоднократно называет своей второй дамой ... Философию»?¹ Это весьма занятный вопрос. Если мы не будем себя останавливать, то в конце концов, вместе с о. Мандонне, спросим себя: если безымянную даму, которая, как мы знаем, есть чистый символ философии, нам представляют как философию, то почему другую даму, которая носит имя собственное и нигде не сводится к состоянию символа, нам не представляют как теологию? Наверно, именно потому, что она — не теология, а Беатриче.

Однако о. Мандонне возражает: не верьте этому, Беатриче — просто теология, но Данте не хочет этого сказать, потому что не слишком гордится тем, что рассказывает: «Данте не имеет охоты кричать повсюду о том, что он был духовным лицом, но оставил свое призвание»². Отчего же он не молчал, если не хотел, чтобы об этом узнали? Но, в конце концов, из-за чего ему так уж краснеть? Мы ведь в Средневековье, где изучение философии было первоочередным делом клирика. Св. Альберт Великий и св. Фома Аквинский, знаменитые теологи, не усомнились прервать богословские занятия ради того, чтобы написать комментарии к философским

ним, что именно из любви к философии он впервые начал посещать монастырские школы. Вообразить, будто он считал постыдным поступок, естественный сам по себе и столь согласный с духом времени, — значит писать историю наизнанку о средневековом мире наизнанку, в котором якобы жил Данте.

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

Если верить о. Мандонне, Данте не только сказал, что его дамы — не женщины, но сказал это дважды. Что прежде всего поражает нашего историка, так это «систематическое опущение определяющего слова *женщина*, которое могло бы прилагаться к дантовским женщинам» и даже должно было бы к ним прилагаться, если бы они были «либо настоящими женщинами», либо даже «реально существующими женщинами, которых он использовал в качестве символов». Следовательно, перед нами «исключительно символы, созданные из разнородных элементов, дабы исполнять аллегорическую функцию»¹. Здесь, добавляет о. Мандонне, мы имеем «ма-

Новой жизни, Данте прямо пишет: «Она не женщина — *quella non è femmina*» (гл. XXVI). А другие? Другие тоже не женщины: «*non sono pure femmine*» (гл. XIX). Таким образом, он говорит в *Vita Nuova* о женщинах лишь дважды, причем для того, чтобы сказать, что дамы... вовсе не женщины; иначе говоря, что они — чистые символы».

Обратимся к этим двум текстам и, поскольку о Мандонне называет своим источником текст и перевод А. Кошена, откроем это издание. Что касается Беатриче, в главе XXVI, на странице 119, читаем: «Говорили многие, после того как она проходила: это не женщина, но один из прекраснейших ангелов неба»*. Когда женщины слышат, что их называют «ангелами», они отнюдь не ожидают, что с ними будут обращаться как с «символами». Но оставим это. А другие, как говорит о Мандонне? Вот что замечает поэт в отношении других в главе XIX «Новой жизни», в том месте, где он просто объясняет, почему данная канцона начинается со слова *Донна*. Его ответ гласит, что, говоря о столь благородном предмете, как Беатриче, надлежит обращаться в канцоне «лишь к тем доннам, что благородны, а не просто ко всем женщинам»¹. Таким образом, о Мандонне начинает с того, что даже не следует тексту, на который ссылается; более того, он распространяет на других дам из «*Vita Nuova*» то, что поэт говорит лишь об адресатах своей канцоны. Наконец, он берет фразу: «*A coloro che sono gentili e che non sono pur femine*» и переводит ее не так, как следовало бы: «Тем, что благородны [в смысле: благородные дамы, как в выражении «благородный господин», *gentilhomme*], а не просто женщины», но, словно фокусник, извлекает из нее слова: «Это не женщины». Как всякая реальная женщина не исчезает оттого, что ее называют ангелом, так и дама не перестает существовать оттого, что ее отделяют от просто женщин. О Мандонне, вероятно, был настолько влюблен в свою гипотезу, что в этой самой фразе не заметил ответа на собственный вопрос. Почему Данте ни-

После этого — что можно сказать о последующих доводах, коими о. Мандонне пытается подкрепить свою точку зрения? Он утверждает, что поэт, дважды опровергнув, что его дамы — реальные женщины, дважды намеренно заявляет, что Дева Мария — действительно женщина. Тем самым Данте якобы хочет сказать читателю: «Не думай, будто я не называю своих дам из *Vita Nuova* женщинами по забывчивости или случайно. Доказательством противного служит тот факт, что, говоря о матери Христа, я утверждаю — по видимости без всякого повода, — что она поистине была женщиной; и делаю это дважды из соображений симметрии, так как в *Vita Nuova* я дважды говорил, что мои дамы — не женщины. Поймешь ли ты наконец разницу между моими дамами и настоящими женщинами?»¹.

Отнюдь нет! Я по-прежнему ее не понимаю. Прежде всего, какая может быть симметрия между двумя существующими фактами и двумя другими фактами, выдаваемыми за несуществующие? В первом тексте из «Пира», IV, 5, где речь идет о времени Воплощения, Данте просто говорит, что Бог предвидел рождение женщины, превосходнейшей из всех прочих: «*una femmina ottima di tutte l'altre*». Таким образом, он не утверждает, что Мария была «поистине женщиной», как того требовала бы так называемая симметрия, но просто комментирует слова св. Павла, Гал 4, 4: «*At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere*»*. Коль скоро так говорит св. Павел, почему бы и Данте не выразиться таким же образом? Остается второй текст — «Пир» II, 5, — где говорится, что Император мира есть Христос, «Сын Бога всевышнего и сын Девы Марии (поистине женщины, дочери Иоахима и Адама): человек истинный, принявший смерть...». В связи с этим о. Мандонне спрашивает: «Для чего дважды подчеркивать, что Дева Мария — поистине женщина? В истории Церкви и богословия никто никогда в

он говорит лишь один раз, ни почему он на этом настаивает, потому что он не настаивает. Правда, один раз он действительно сказал, что Дева Мария поистине была женщиной; но сама структура фразы объясняет, почему он так сказал. Добавив к словам «*figliuolo di Maria Vergine, femmina veramente e figlia di Iocchino e d'Adam*» другие два слова: «*uomo vero*» [человек истинный], Данте нам дает понять, что Христос был истинным человеком именно потому, что Его мать поистине была женщиной. Как сказал св. Кирилл, и св. Фома повторил за ним: «Слово Божье родилось от субстанции Бога Отца; но, коль скоро Оно облеклось плотью, следует с необходимостью признать, что по плоти Оно родилось от женщины»². Думаю, что и Данте хотел сказать именно это. Но каковы бы ни были его намерения, этот единственный текст весьма далек от четырех текстов, о которых говорит о. Мандонне, и от их симметрии. Трудно вообразить, будто утверждение о том, что Дева Мария поистине была женщиной, означает здесь, что Беатриче женщиной не была.

II. — БЕАТРИЧЕ — ЧИСЛО

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