В. Н. Назаров

ДАНТЕ: ВОСХОЖДЕНИЕ К НЕБЕСАМ РАЯ

Морально-эстетическая символика «Рая» в «Божественной Комедии»

В. Н. Назаров

ДАНТЕ: ВОСХОЖДЕНИЕ К НЕБЕСАМ РАЯ

Морально-эстетическая символика «Рая» в «Божественной Комедии»

Тула
2020

ББК 83.3(4Ита)
УДК 82-1
Н19

К 700- летию создания «Божественной Комедии» (1321–2021).

Рецензенты:

доктор теологии, кандидат философских наук,
профессор Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ ВШЭ,
игумен *Серапион (Митько);*

доктор философских наук, профессор, член Союза писателей России
В.П. Римский
(Белгородский государственный институт искусств и культуры).

Н19 Назаров В.Н.
Данте: Восхождение к небесам Рая. Морально-эстетическая символика «Рая» в «Божественной Комедии». — Тула: ООО «Аквариус», 2020. — 484 с.: ил.

В монографии рассматривается символика этических и эстетических начал в архитектонике дантовского Рая. Автор ставит перед собой задачу выявить критерии распределения душ по небесам Рая, основываясь на идее «избранной греховности» («эстетике души») как «гармоничного порыва к прекрасному» (Аристотель).

Главный тезис исследования состоит в том, что на место «этики души», определяющей место человека в Аду в зависимости от его порочных деяний, приходит «эстетика души», определяющая его положение в Раю по уровню «эстетической добродетели» — созерцанию красоты райского света и душевного порыва к нему.

«Эстетика души» проявляется на небесах Рая в красках и метаморфозах света (сиянии, свечении, блеске, пылании, искрении, мерцании и т.д.); в мелодических и гармонических видах звука; в совершенных формах движения (кружении, вращении, реянии, парении, вальсировании, танце, хороводе, круговороте); в красоте и изяществе форм, в которые объединяются блаженные души (Венец, Крест, Орел, Роза).

Апофеозом «эстетики души» является Божественный свет, трансформирующий этические добродетели и пороки в благодать красоты:

В том Свете дух становится таким,
Что лишь к нему стремится неизменно,
Не отвращаясь к зрелищам иным;

Затем что все, что сердцу вожделенно,
Все благо — в нем, и вне его лучей
Порочно то, что в нем всесовершенно (è defettivo ciò chè lì perfetto).
(«Рай», XXXIII, 100–105)

В Заключении рассматривается символический параллелизм между восхождением Данте к небесам Рая и посвящением в таинства любви, практикуемым тайным обществом Fedeli d'Amore, исповедовавшим культ «Дамы Спасения» (Dame de Salut).

Книга адресована специалистам в области дантоведения, истории культуры, эстетики, религиозной и моральной философии, а также всем, интересующимся творчеством Данте.

В оформлении переплета использована миниатюра Гульельмо Джиральди Candida Rosa из Урбинского кодекса (1478–1484). — Biblioteca Apostolica Vaticana (Codice Urbinate latino 365).

ISBN 978-5-6045636-3-2

© В.Н. Назаров, 2020
© Оформление. ООО «Аквариус», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Замысел: Избранные грешники Рая 13

Введение. Общее строение Рая (la forma general di paradiso) и его морально-эстетическая структура 21

Пролог 36

1. Восхи́щение в рай и восхождение к раю. «Закон восхождения» души (legge dell'ascensione) к небесам 36
2. Преображение Беатриче и пречеловеченье (trasumanar) Данте 41

Глава первая. Небо Луны (cielo de la Luna): Преступившие обет 47

1.1. Восхождение к небу Луны. Первое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте 47
1.2. Эстетика лунной сферы 48
1.3. Блаженный дух (ben creato spirito) Пиккарды 50
1.4. Свет великой Констанцы (la luce de la gran Costanza) 57
1.5. Небесная обитель душ: сакральный смысл платоновского мифа о местообитании души на соименной звезде 62
1.6. Таинство принуждения свободной воли к греху 65

Глава вторая. Небо Меркурия (cielo di Mercurio): Честолюбивые деятели 73

2.1. Восхождение к небу Меркурия. Второе преображение Беатриче и пречеловеченье Данте ... 73

2.2. Эстетика «двойного света» (doppio lume) сияющих духов Меркурия 73
2.3. Приют честолюбивых душ 76
2.3.1. «Достославная душа» (anima degna) Юстиниана 78
2.3.2. «Сияющий свет» Ромео (luce la luce di Romeo) 82
2.4. Таинство искупления как «отмщение отмщения» 88

Глава третья. Небо Венеры (cielo di Venere): Любвеобильные (pien d'amor) 94

3.1. Восхождение к небу Венеры. Третье преображение Беатриче и пречеловеченье Данте 94
3.2. Эстетика любвеобильных душ Венеры 95
3.3. «Святой свет» (santo lume): Карл Мартелл 96
3.4. Сияющая (splendente) Куницца 100
3.5. «Драгоценный самоцвет» (cara gioia): Фолько Марсельский 105
3.6. Иерихонская блудница 110
3.7. Таинство преображения греховной любви в духовную 113

Глава четвертая. Небо Солнца (cielo del Sole): «Блаженный венец» (beato serto) духовных мужей 117

4.1. Четвертое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте 117
4.2. Эстетическая символика праведных душ Солнца ..118
4.3. Мужи духовные (viri spirituales) 121

4.3.1. Первый «блаженный венец» (beato serto) духовных мужей 128
4.3.1.1. Фома Аквинский как «благословенный пламенник» (la benedetta fiamma) 128
4.3.1.2. Альберт Великий: maestro fummi 132
4.3.1.3. «Пламенная улыбка» Грациана (fiammeggiante del riso di Grazïan) 135
4.3.1.4. «Клад» Петра (Tesoro di Pietro) 138
4.3.1.5. «Свет, прекраснее других» (luce, ch'è tra noi più bella) 139
4.3.1.6. «Горенье светоча» (il lume di cero) 143
4.3.1.7. «Заступник христианских времен» (avvocato de' tempi cristiani) 145
4.3.1.8. «Безгрешный дух» (l'anima santa) 148
4.3.1.9. «Пламенные мужи» (viri fiammeggianti) 150
4.3.1.9.1. Пламенный Исидор (fiammeggiante Isidoro) 150
4.3.1.9.2. Пламенный Беда (fiammeggiante Beda)....153
4.3.1.9.3. Пламенный Рикард (fiammeggiante Riccardo) 157
4.3.1.10. «Вечный свет Сигера» («luce etterna di Sigieri»)....161
4.3.2. Второй «блаженный венец» (beato certo) духовных мужей 164
4.3.2.1. Бонавентура из Баньореджо (Bonaventura da Bagnoregio)....164
4.3.2.2. Иллюминат (Illuminato, Illuminato da Rieti) 167
4.3.2.3. Августин (Augustin, Augustino di Assisi)....170
4.3.2.4. Гуго Сен-Викторский (Ugo da San Vittore)...171
4.3.2.5. Пётр Едок (Pietro Mangiadore) 174
4.3.2.6. Пётр Испанский (Pietro Spano) 176
4.3.2.7. Мужи-обличители и мужи-грамматики....180
4.3.2.7.1. Мужи-обличители....180
4.3.2.7.1.1. Нафан-пророк (Natàn profeta) 180

4.3.2.7.1.2. Златоустый (Метрополитный Хрисостом) ('l metropolitano Crisostomo) 182
4.3.2.7.2. Мужи-грамматики 183
4.3.2.7.2.1. Ансельм (Anselmo)....184
4.3.2.7.2.2. Донат (Donato) 186
4.3.2.8. Рабан (Rabano)....187
4.3.2.9. «Вещий Иоахим» (spirito profetico abate Gioacchino)....190
4.4. Таинство Воскресения духовных мужей....196

Глава пятая. Небо Марса (cielo di Marte): Воители за веру 198

5.1. Астрологическая характеристика Марса....198
5.2. Восхождение к небу Марса. Пятое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте. Символика «всесожжения» (olocausto) 199
5.3. Эстетика огненного Креста....201
5.4. Встреча с Каччагвидой: «пыланье светоча святого» (fiammeggiar del folgór santo)....203
5.5. Девять «воителей за веру» и «девять доблестных мужей» («Neuf Preux») 205
5.5.1. Иисус Навин (Iosue): зарница 208
5.5.2. Маккавей (Macabeo): коло огневое 210
5.5.3. Райские пары....211
5.5.3.1. Карл Великий и Орланд (Carlo Magno e Orlando)....211
5.5.3 2. Гульельм и Реноард (Guiglielmo e Rinoardo)....220
5.5.4. «Защитник Гроба Господня»: Герцог Готофред (duca Gottifredi)....225
5.5.5 «Хитрец из хитрецов»: Руберт Гвискар (Ruberto Guiscardo) 232

5.6. Пророческая миссия Каччагвиды. «Ретро-предсказания» о жизни и судьбе Данте 236
5.7. Тайна истинного пророчества: предсказание грядущей славы Данте (de la gloria futura).....240

Глава шестая. Небо Юпитера (cielo di Giove): Справедливые цари (del giusto rege) 244

6.1 Астрологические свойства Юпитера.....244
6.2. Восхождение к небу Юпитера. Шестое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте 244
6.3. Эстетика света блаженных душ Юпитера. Рождение образа геральдического Орла.....245
6.3.1. Символизм Орла. Души справедливых царей, составляющие фигуру Орла.....253
6.3.2. Зеница Орла: «Смиренный Псалмопевец» (l'umile salmista) (царь Давид) 254
6.3.3. Бровь Орла (il ciglio d'aquila): пять справедливых царей 257
6.3.3.1. «Утешивший вдовицу» (император Траян) 258
6.3.3.1.1. Исторический облик Траяна 263
6.3.3.2. «Отсрочивший смерть» (царь Езекия) 266
6.3.3.3. «Одаривший пастыря» (император Константин) 268
6.3.3.3.1. Исторический образ императора Константина: идеальный правитель и благочестивый грешник 270
6.3.3.4. «Оплаканный всем миром» (король Гульельмо Добрый).....273
6.3.3.5. «Справедливейший среди тевкров» (троянец Рифей) 275
6.4. Таинство небесного правосудия 277

Глава седьмая. Небо Сатурна (cielo di Saturno): Созерцатели (Contemplatotri) 282

7.1. Скрытое преображение Беатриче и пределы пречеловеченья Данте 282
7.2. Эстетика седьмого неба. Видение «лестницы Иакова» 284
7.3. «Священный свет» (sacra lucerna) Петра Дамиани 285
7.3.1. Двойственность образа Петра: «Pietro Damiano e Pietro Peccator» (Пётр Дамиани и Пётр Грешник) 287
7.3.2. Монашеский путь Петра Дамиани 290
7.4. Самая большая и яркая из жемчужин (la maggiore e la più luculenta di quelle margherite) 294
7.4.1. Бенедикт Нурсийсий как ключевая фигура дантовского Рая 299
7.5. Прославленные духи (illustri spiriti): Макарий (Maccario) и Ромоальд (Romoaldo) 300
7.5.1. Загадка двух Макариев 301
7.5.2. Видение святого Ромуальда (Romoaldo) 304
7.6. Таинство contemperazione (соединения свободы воли с божественным предопределением) 307

Глава восьмая. Небо звезд (lo Cielo stellato): Торжествующие души (l'anime trionfanti), или Ополчения Христовой славы (le schiere del trïunfo di Cristo) 311

8.1. Физика и метафизика неба звезд 311
8.2. Восхождение к небу звезд 313
8.3. Восьмое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте 315

8.4. Эстетика торжествующих душ 316
8.5. Первое видение девы Марии 318
8.6. Посвящение в торжествующие души. Испытание Данте в трех богословских добродетелях 320
8.6.1. Испытание в вере 321
8.6.2. Испытание в надежде 324
8.6.3. Испытание в любви 329
8.7. Таинство грехопадения: откровение Адама 336

Глава девятая. Девятое, Кристальное небо или Перводвигатель (Cielo cristallino o Primo Mobile): ангельская иерархия 341

9.1. Философская рецепция девятого неба 341
9.2. Вознесение к Кристальному небу. Девятое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте 343
9.3. Эстетика Перводвигателя: ярчайшая Точка света (punto che raggiava lume acuto) в огненном кольце ангелов 345
9.4. Символизм ангельской иерархии и его преломление в поэме Данте 348
9.5. Порядки ангельской иерархии и причины выбора Данте «небесной лестницы» святого Дионисия 354
9.6. Тайна ангельской иерархии 359
9.6.1. Сотворение ангелов 359
9.6.2. Падение ангелов 362
9.6.3. Природа ангелов 366
9.6.4. Число ангелов 369

Глава десятая. Десятое Небо: Эмпирей. Райская роза (Rosa candida) 371

10.1. Теологическая целесообразность признания десятого неба 371
10.2. Вознесение в Эмпирей. Десятое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте: «Я красоту увидел вне предела...» 373
10.3. Образ Эмпирея: «небесный град-роза» 377
10.4. Две небесные рати Эмпирея (ambo le corti del ciel) 379
10.5. «Старец в ризе белоснежной»: миссия св. Бернарда 381
10.6. Видение Богородицы 385
10.7. Иерархический порядок расположения блаженных душ в райской розе 389
10.8. Морфология райской розы: визуальные и вербальные истоки и ассоциации 394
10.9. Таинство видения Троицы: апогей пречеловеченья Данте 401
10.9.1. Молитва св. Бернарда к Деве Марии о даровании Данте благодати видения Троицы 401
10.9.2. Первый акт видения: созерцание Троицы через единство Божественного творения: «книга Вселенной» (libro dell'universo) 402
10.9.3. Созерцание Троицы через «различие между Лицами»: визуальные и вербальные истоки и ассоциации 405
10.9.4. Интеллектуальный и эмоциональный мистицизм в видении Троицы 408
10.9.5. Предел видения Троицы: озаряющая полнота любви 412

Вместо Заключения. Визионерский опыт Данте: от куртуазных видений к райским созерцаниям.. 414

1. Вознесение на небеса Рая как аллегория восхождения к таинствам любви 414
2. «Визуальное воображение» как исток визионерства Данте 415
3. Куртуазные видения Данте и их символический смысл....417
   3.1. Первое видение: Дама (Беатриче) вкушает сердце Данте и возносится в объятиях Амора на небеса Рая....417
   3.2. Второе видение: отрешение от ложных подобий как условие пречеловеченья Данте. Образ «центральной точки небесной сферы» как символ совершенства человеческой природы....421
   3.3. Третье видение: смерть Беатриче и ее ангельское прославление 422
   3.4. Четвертое видение: узрение Беатриче в Эмпирее 425
4. Реальность видений Данте 426
5. Рай одиноких душ («Solipsi Paradise») 427
6. Видение нового загробного мира: райский «шаблон» человека 428

Библиография 430

Именной указатель райских душ 441

Приложение. Метаморфозы райского Света в «Божественной Комедии»: сравнительная символика и религиозно-мифологические параллели 453
Вспышка молнии: внезапный свет-озарение 454
Кристаллический свет....458

Разноцветный свет 461
Свет-Радуга 463
Пылающий и звучащий свет 465
Божественный Свет: Бог-Солнце 469
Игра Света 469
Световые знаки 471
Световые теофании и ангелофании 473
Тантрический свет-озарение 475
Свет — Огненное крещение и огненный
Крест Данте 478
«Пламенеющие» монахи и «пламенные мужи»
(viri fiammeggianti) Данте.....479
Выводы 480

Посвящается Ие

Замысел. Избранные грешники Рая

...много званых, а мало избранных

Мф. 20, 16

Избранные — это те, которые постоянно имеют чувство своего личного недостоинства перед Богом, которые все приписывают Богу, а себе ничего, кроме грешности.

Преподобный Иустин (Попович). Толкование на Евангелие от Матфея, 20,16.

Люди делятся на праведников, которые считают себя грешниками, и грешников, которые считают себя праведниками.

Б. Паскаль. Мысли, 534

Сюжет данной книги возник под впечатлением парадоксальной картины, открывающейся при встрече Данте с «блаженными душами», пребывающими на небесах Рая[1], особенно на небе Луны, Меркурия, Венеры, Марса и Юпитера. Кажется, что Данте никак не может выбраться из Чистилища или даже из Ада. Он общается с душами, нарушившими обет (клятвенное обещание, данное Богу),

[1] В связи со смысловой многозначностью термина «рай» мы будем придерживаться в основном трех вариантов его написания: 1) как составной части «Божественной Комедии» («Рай»); 2) как уникального творения духа Данте (Рай); и 3) как культурной универсалии, обозначающей место вечного блаженства праведников в загробном мире (рай).

совершавшими деяния из чувства честолюбия и славы, охваченными чувственной любовью и сладострастием... Никколо Макиавелли был не прав, когда, намекая на дантовский Рай, утверждал, что там собраны только нищие, монахи и апостолы[2]. В дантовском Раю ему бы не пришлось скучать. Ибо в нем нашлось место и для блудниц (Раава, Куницца да Романо), и для сладострастников (Фолько Марсельский), и для тщеславных и жестоких властителей (Юстиниан), и для мстителей и беспощадных воителей за веру (Карл Великий, Руберт Гвискар, Герцог Готофред), и для еретиков, отлученных от Церкви (Сигер Брабантский), и даже для язычников (троянский воин Рифей, римский император Траян).

В чем причина того, что в дантовском Раю собраны души, вкусившие зло? Один из возможных ответов состоит в том, что человек должен чувствовать в раю не только блаженство, но и свободу. А для этого он должен вкусить зло, согрешить. Как замечает Н.А. Бердяев, человек хочет такой райской жизни, в которой свобода будет испытана до конца. «Но испытание свободы порождает зло, и потому райская жизнь, прошедшая через испытание свободы, есть райская жизнь, познавшая и положительный смысл зла»[3]. Как заметил в этой связи В.С. Соловьев, «человек должен быть нравственным свободно, а для этого нужно, чтобы ему была предоставлена и некоторая *свобода быть безнравственным*»[4].

Не означает ли это, что *человеку отпущено грешить в определенных границах и все же оставаться незапятнанным перед Богом, не утратить его любви и благоволения.* Где пролегают границы *свободы выбора зла*? Насколько человек может углубиться в пределы зла, проявить себя

---

[2] См. его известный афоризм: «После смерти я хочу попасть в ад, а не в рай. Там я смогу наслаждаться обществом пап, королей и герцогов, тогда как рай населен одними нищими, монахами и апостолами».

[3] Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 251–252.

[4] Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 453.

«свободным во зле», не утратив доверия и милости Божьей? Какова мера допустимости греха, не препятствующая входу в Рай, а, возможно, и *способствующая попаданию в него*? Ответы на эти вопросы предполагает обращение к феномену «*праведной, избранной греховности*».

Рай Данте пронизан некой «праведной, прекрасной греховностью», сияющей светом непостижимой любви и милости Божьей к своим избранным грешникам. Среди них выделяется царь Давид, особо возлюбленный Богом (чье имя собственно и означает «возлюбленный»). Господь обещает ему немыслимую в нашем представлении «свободу греха»: «если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих, но милости Моей не отниму от него...» (2 Цар. 7, 14–15). Грех, хотя и наказуемый, но не лишающий милости Божией, подобно вразумлению любимого ребенка, которого наказывая, любят еще сильнее... Что это, как не «праведный» грех?

Парадигму такого «праведного» греха задает сам Адам. Он признается Данте в своей «святой несвятости»:

«На той горе, что выше всех всплывает,
Я пробыл и святым, и несвятым».
(«Рай», XXVI, 139–140)[5]

(con vita pura e disonesta)
(дословно: «я прожил честную (чистую) и нечестную жизнь»)

И, тем не менее, не утратил особого благоволения Господа, как его первенец, и был вознесен (вместе с Евой) в высшие небесные сферы Рая.

В круг таких «избранных грешников» входят также иерихонская блудница Раав и поклонявшийся языческим

[5] Данте Алигьери. Божественная Комедия. «Рай», песнь двадцать шестая, стихи 139–140 (Здесь и далее, кроме оговоренных мест, перевод М. Л. Лозинского).

богам царь Соломон. Они задают масштаб «прекрасной греховности» для других обитателей Рая, многие из которых осознают свою греховность, ощущают себя грешниками согласно известной мысли Блеза Паскаля: «Люди делятся на праведников, которые считают себя грешниками, и грешников, которые считают себя праведниками» (Мысли, 534). И тем не менее считают, что их грех «наказуем, но прощаем», поскольку растворен без остатка в некоем *«прекрасном порыве души»* во славу Божию.

На третьем небе Рая Данте встречает Куниццу да Романо, которая прославилась своим распутством и заслуживала место во втором круге Ада, в компании с Семирамидой и Клеопатрой, или, в лучшем случае, в седьмом круге Чистилища, где пребывают раскаявшиеся сладострастники. По словам современников, она была «поистине дочь Венеры», считавшая, что «на любезную просьбу о любви было бы грубостью отвечать отказом». Как и Ахилла из второго круга Ада, Данте величает Куниццу «побежденной Венерой» («Рай», IX, 33). Но это греховное сладострастие меркнет в лучах Божественного Света милосердной любви.

«Праведную греховность» олицетворяет также монах-бенедиктинец (католический святой) Пётр Дамиани, пребывающий на седьмом небе Рая (небе Сатурна) созерцателей. В 1057 году он был возведен в сан епископа и назначен кардиналом-епископом Остийским, но через два года вернулся в монастырь. И с тех пор именовал себя и подписывался «Petrus peccator monachus» — «Пётр-грешник, монах», очевидно, пресытившись епископским саном.

Не значит ли это, что порочность и греховность перед лицом Бога и Божественной Благодати есть нечто вторичное, косвенное, не определяющее напрямую заслуг человека перед Небом, не связанное с его попаданием в рай?

Ответ Данте, данный всем содержанием «Рая», подтверждает это предположение. Вольно или невольно Данте хочет сказать: чтобы оценить степень заслуг перед Богом, мы должны перестать мерить нашу жизнь только

мерками морали, мерками порока и добродетели. Есть более высокое мерило, определяющее принадлежность человека к небесам Рая. Это — Красота (Bellezza). Рай — есть символ Прекрасного. Смысл красоты как мерила рая хорошо раскрывают слова Н. А. Бердяева: «Мы живем в греховной жизни, по сю сторону добра и зла, и нам необычайно трудно мыслить рай. Мы переносим в наше мышление о рае категории нашей греховной жизни, наше различение добра и зла. Но рай лежит по ту сторону добра и зла, и потому он не есть исключительное царство «добрых» и «добра» в нашем смысле. Мы более прорываемся к раю, когда мыслим его как красоту. Преображение и просветление мира и есть красота, а не добро»[6].

Рай Данте и предстает перед нами как воплощение беспредельной Красоты:

Я красоту увидел вне предела.
(«Рай», XXX, 19)

(La bellezza ch'io vidi si trasmoda)

Высшим олицетворением этой Красоты выступает Пресвятая Дева Мария:

Я видел, — сонмы ангелов сияли,
И слава их различною была.

Пока они так пели и играли,
Им улыбалась Красота, дая
Отраду всем, чьи очи к ней взирали.
(«Рай», XXXI, 131–135)

Так, на место «этики души», определяющей место человека в Аду в зависимости от его «порочных заслуг», приходит «эстетика души», определяющая его положе-

[6] Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. С. 244.

ние в Раю по степени большего или меньшего восприятия и отражения Красоты Божественного Света.

Эта «эстетика души» проявляется в красках и трансформациях Света (сиянии, свечении, блеске, пылании, искрении, мерцании и т. д.); в мелодических и гармонических видах Звука (звучании, песнопении); в совершенных формах Движения (кружении, вращении, реянии, парении, вальсировании, танце, пляске, хороводе, круговороте); в красоте и изяществе Формы (Орел, Крест, Венец, Роза).

Апофеозом этой «эстетики души» является Свет:

В том Свете дух становится таким,
Что лишь к нему стремится неизменно,
Не отвращаясь к зрелищам иным;

Затем что все, что сердцу вожделенно,
Все благо — в нем, и вне его лучей
Порочно то, что в нем всесовершенно.
(«Рай», XXXIII, 100–105)

(è defettivo ciò ch'è lì perfetto)

Тем самым Данте хочет сказать: все, что находится вне сияния, излучения этого Света, сколь бы высокоморальным оно не казалось нам людям здесь на земле, — порочно (defettivo). И наоборот всякий порок, всякий грех преображается в лучах сияния Вечного Света (la luce etterna).

Конечно же, речь здесь не идет о благе и красоте порока как такового, но о красоте и благе душевной гармонии, *красоте душевного порыва*, в котором порок и добродетель, сплавленные гармоничным образом, не препятствуют данной Богом свободе выбора. Именно о такой гармоничной душевной добродетели как «порыве к прекрасному» пишет Аристотель в «Большой этике»: «Не разум — начало и руководитель добродетели, а,

скорее, движения чувств (ta pathe). Сначала должен возникнуть какой-то неосмысленный порыв (hormen alogon) к прекрасному — как это и бывает, — а затем уже разум произносит приговор и судит»[7].

Так происходят трансформация и очищение порока, его «вплавление» в духовную сущность личности, влекущие за собой его преображение в единстве с добродетелью в форму прекрасного. Если в Аду порок есть абсолютное погружение в одиночество вины, то в Раю он есть часть душевного порыва, преображенного в форму Прекрасного через свечение, звучание, движение.

Связь между эстетикой и этикой дантовского Рая, между Светом и Красотой, как выражением эстетики, и добродетелью и пороком, как выражением этики, раскрывается в «Рае» в следующих словах, которые Данте вкладывает в уста мудреца Соломона:

«...любовь, что в нас живет,
Лучится этой ризою чудесной.

Ее свеченье пылу вслед идет,
Пыл — зренью вслед, а зренье — до Предела,
Который Милость сверх заслуг дает».
(«Рай», XIV, 38–42)

Из этих слов следует, что *яркость Света (Свеченье Божественной Любви), излучаемая душами, соразмерна их пылу (их порыву к прекрасному); этот порыв соразмерен зрению, то есть способности к созерцанию Бога; а степень этой способности зависит не только от заслуг (моральных добродетелей), но и от непостижимой Милости Божьей.*

Здесь — души тех, кто взнесся к небесам,
Не зная, что — похвально, что — греховно.
(«Рай», XXXII, 44–45)

[7] Аристотель. Сочинения в 4 т. — М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 357.

Явление красоты блаженной души, отсвечивающей Чистым Светом (pura luce), таит в себе и еще одну особенность. Красота высвечивает недоступные человеческому сознанию тайны бытия, знаменуя свое единство с Истиной. Тайна раскрывается через Прекрасное. Тайна Троицы, тайна искупления, тайна Боговоплощения, тайна преображения греховной любви в духовную — все это может быть постигнуто только через Красоту и совершенство формы:

Там то, во что мы верим, станет зримо,
Самопонятно без иных мерил;
Так — первоистина неоспорима.
(«Рай», II, 43—45)

Эту мысль Данте излагает в письме к Кангранде делла Скала, характеризуя обитателей Рая как *«свидетелей Истины»*. Описывая общий замысел «Рая», он пишет: «Переходя от неба к небу, автор поведет в ней речь о блаженных душах, встреченных в каждой из сфер, и объяснит, что подлинное блаженство заключается в познании основы истины, как явствует из слов Иоанна, когда он утверждает: «Сие есть истинное блаженство, да знают Тебя, единого истинного Бога...» (Ин. 17, 3) — и из третьей книги «Утешения» Боэция, где сказано: «Лицезреть Тебя есть наша цель» («Об утешении Философией» III, IX).

Следовательно, для того чтобы показать свет блаженства, озаряющий эти души, у них, как у *свидетелей истины*, будет испрошено многое весьма полезное и приятное»[8].

[8] Данте Алигьери. Письма, XIII // Малые произведения (Opera Minora) — М.: Наука, 1968. (Литературные памятники). С 394.

Введение. Общее строение Рая (la forma general di paradiso) и его морально-эстетическая структура

Поднявшись на небо Эмпирея, Данте обозревает общую форму, «генеральный» план Рая (la forma general di paradiso):

Когда мой взор, все обошед кругом,
Воспринял общее строенье Рая...
(«Рай», XXXI, 52–53)

«Генеральный план» дантовского Рая представляет собой совокупность небесных сфер, начертанных и выстроенных по определенному принципу иерархической *морально-эстетической* гармонии.

Как можно судить, Данте создавал «Ад» спонтанно. По крайней мере, не осталось никаких рациональных заготовок и схем, по которым он строил свой «Ад». Иное дело — «Рай». Данте оставил ряд предварительных набросков, планов, рациональных «чертежей» «Рая» (во втором трактате «Пира», в письме к Кангранде делла Скала). Удивляет, насколько рационально Данте разработал модель «Рая», его «генеральный план», четко определив его композиционные рамки (Пролог, первая и вторая части) и сюжетную линию, основанную на астрологической схеме.

И вместе с тем, в сравнении с «Адом» и «Чистилищем», «Рай поражает глубиной мистического видения и иррационального воображения. Особенность «Рая» — именно в этом невероятном сочетании рациональной композиционной схемы и иррационального содержания, наполненного мистическим опытом видения Божественного Све-

та. Как удалось Данте достичь такого эффекта? Основой этого стало, на наш взгляд, образное понятие «*небесной сферы*», избираемое Данте в качестве «клеточки» Рая, вмещающее в себя как вещественность планетного тела, так и мистическую духовность звездного (ангельского) неба и высшего неба — Эмпирея (lo Cielo empireo).

Небесно-сферическая (планетарно-звездная) мифологема рая и ее астрологическая символика

В религиозно-мифологической традиции сложилось три вида пространственной локализации рая: 1) рай-сад; 2) рай-город; 3) рай-небеса. Библейская мифологема рая, от которой отталкивался Данте, включает в себя каждый из этих тех видов. Первый — это ветхозаветное описание Эдема — земного рая (Быт. 2:8-3, 24); второй — новозаветное описание Небесного Иерусалима (Апок. 21:2-22, 5); третий — апокрифические описания небесных сфер, населенных душами и ангелами[9].

Свое описание и видение рая Данте основывает на всех этих трех видах: рай-сад (земной рай, «райская роза» Эмпирея), небесный рай-град (Эмпирей в виде града-амфитеатра) и рай-небесные сферы, в которых перед Данте предстают блаженные души. Объем и значение этих видов рая у Данте неодинаковы. Земному раю-саду он отводит шесть последних песен «Чистилища», небесному раю-граду (пребывающему в десятой сфере Эмпирея) — четыре последних песни «Рая», наконец, небесным сферам Рая — со второй по двадцать девятую песню. Тем самым Данте во многом следует апокрифической линии христианских (и дохристианских) представлений о рае.

Данте важно было представить небесный рай в наглядно чувственной, образной форме, подобно той, в которую он облекает земной рай-сад (Эдем), описанный им в по-

[9] См.: Аверинцев С.С. Рай // Мифы народов мира. Энциклопедия (В 2 томах). — М.: «Советская Энциклопедия», 1988. Т. 2. С. 364.

следних песнях «Чистилища». В своем видении «paradiso» Данте во многом руководствуется не религиозной догмой, а *поэтически образной символикой*. «Вся эта синкретическая космография, – справедливо замечает Э. Жильсон, — есть скорее творение поэта, чем теолога»[10].

Мифопоэтический подход Данте означает, что в своих построениях он во многом находится под влиянием античной мифологемы о происхождении и посмертном существовании души в ее соотношении с планетами и звездами.

Дантовские интуиции Рая в значительной степени основываются на этих мифопоэтических представлениях. Например, цветовая гамма небесных сфер дантовского Рая удивительным образом соответствует световым эквивалентам названий планет в астрологии платонизма, указывающим на интенсивность излучаемого ими света: Сатурн — «Светящийся»; Юпитер — «Сияющий»; Марс — «Огненный»; Венера — «Светоносная»; Меркурий — «Блестящий»[11].

Образное же описание «хоровода душ» как будто бы списано с платоновского «Тимея»: «Что касается хоровода этих божеств, их взаимных сближений, обратного вращениях их кругов и забеганий вперед, а также того, какие из них сходятся или противостоят друг другу..., говорить обо всем этом, не имея перед глазами наглядного изображения, было бы тщетным трудом»[12].

Данте как раз и дает такое «наглядное изображение» хоровода душ на небе Солнца[13].

Никита Стифат в «Трактате о Рае» пишет, что, создав человека двойственным существом, из плоти и духа, Бог создал и соответствующий человеческой природе рай: чувственно воспринимаемый (видимый) и умопостигаемый (невидимый).

---

[10] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С.140.

[11] См.: Платон. Собр. соч. в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 615.

[12] Платон. Там же. С. 443.

[13] См. главу четвертую, п. 4. 2.

Один из них (рай) Он насадил в Эдеме сообразно видимому миру, «во всем его чувственном великолепии и красоте». Другой же — сообразно умопостигаемому и невидимому миру, расположил внутри человека[14].

Данте пытается превратить невидимый, умопостигаемый рай в видимый и созерцаемый «во всем его чувственном великолепии и красоте». В соответствии с достигнутым в его время опытом созерцания «царства небесного» он проецирует с помощью образно-поэтической символики внутренний умопостигаемый рай на небесную сферу.

Как пишет в этой связи Ф. Де Санктис, «Данте удалось примирить богословие и искусство. Рай теологический — это дух вне чувства, воображения, разума; Данте придает ему человеческий облик, делает доступным чувствам и пониманию. Души смеются, поют, рассуждают, как люди, что и делает рай доступным искусству»[15].

«Планетарно-звездная» топография рая заставляет Данте обратиться к «науке о небе и звездах» — астрологии, которая во времена Данте была тождественна астрономии. Свою концепцию этой науки Данте излагает в трактате «Пир»: «О числе небесных сфер и об их расположении, — пишет он, — многими высказывались различные мнения, хотя, в конце концов, истина и была найдена. Аристотель, опираясь лишь на древние грубые мнения астрологов, считал, что существует только восемь небес, из которых крайнее и всеобъемлющее — то, где находятся неподвижные звезды, а именно восьмое небо, и что вне его никакого другого нет...

После него Птолемей предположил существование еще одного неба, находящегося за пределами неба звезд...

---

[14] См.: Никита Стифат. Трактат о Рае // Священник Николай Ким. Рай и человек. Наследие преподобного Никиты Стифата. — СПб.: Алетейя, 2003 (Византийская библиотека. Исследования).

[15] Де Санктис Ф. Комедия, 38 // Де Санктис Ф. История итальянской литературы. М.: Изд. Иностранной литературы, 1963. Т. 1. С. 177–307.

Итак, по мнению Птолемея и по признанию астрологов и философов, существует девять подвижных небес...

Порядок их расположения таков, что первое по счету небо — это небо Луны; второе — Меркурия; третье — Венеры; четвертое — Солнца; пятое — Марса; шестое — небо Юпитера; седьмое — Сатурна; восьмое — небо звезд; девятое небо воспринимается не чувственно, но лишь через движение, многие называют это небо Кристальным, то есть просвечивающим или насквозь прозрачным. За пределами всех этих небес католики помещают еще одно небо — Эмпирей, иначе говоря, небо пламенеющее, или светоносное, и полагают, что оно неподвижно»[16].

Как можно заключить из этих слов, астрологические представления Данте, существенно повлиявшие на архитектонику Рая, включали в себя два принципиальных момента: 1) признание девятого неба и 2) допущение десятого неба — Эмпирея.

Характерно, что Данте не соглашается с авторитетом почитаемого им Аристотеля, объясняющего все небесные перемены движениями только восьми сфер, и принимает точку зрения Птолемея о существовании девятого неба, которой придерживались, в частности, Аверроэс и Альберт Великий.

Особенно значимым в плане общего строения Рая стало для Данте допущение высшего, десятого неба — Эмпирея, который, собственно, и является средоточием, «твердью» Рая. Данте определяет его как «небо, охваченное огнем или пламенем, но не материальным, а духовным, каким является святая любовь или милосердие»[17] и как «местопребывание блаженных духов» (Пир, II, 3, 10).

---

[16] Данте Алигьери. Пир // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 138–139.

[17] Данте Алигьери. Письма, XIII // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 390.

Принцип распределения праведных душ по небесам Рая

Идея Данте заключалась в том, чтобы не просто поместить блаженные души в обитель Рая — Эмпирей, но и распределить их по небесным сферам (с учетом астрологических свойств небесных тел) в соответствии с достигнутым ими в земной жизни уровнем «морального совершенства», определяющим предрасположенность души к полноте созерцания Троицы. В связи с этим перед Данте встала задача выразить этическую структуру небес Рая.

Большинство комментаторов «Божественной Комедии» придерживается той точки зрения, что выявить этическую структуру Рая, определив господствующий в ней моральный порядок, значительно сложнее, чем структуру «Ада» или «Чистилища». С одной стороны, Данте не уделяет этой теме специального внимания и не указывает главенствующий принцип распределения душ по сферам Рая, как это было в одиннадцатой песни «Ада»[18] и в семнадцатой песни «Чистилища»[19].

С другой стороны, в соответствии с общим строением Рая (la forma general di paradiso) между находящимися в нем душами *дважды* устанавливается иерархический порядок, причем двумя разными способами, слабо связанными между собой: первый раз — в восьми небесных сферах Рая, второй — в Эмпирее, предстающем перед Данте в образе белой розы (rosa candida) и в форме амфитеатра блаженных душ.

Проблема заключается в том, что в отличие от кругов Ада и кругов Чистилища, планетарно-звездные сфе-

---

[18] Главный этический принцип распределения грешников по кругам Ада — аристотелевская «триада пороков»: невоздержность — зверство — злоба («Ад», XI, 16–90).

[19] Главный этический принцип распределения раскаявшихся грешников по кругам Чистилища — диада нарушения меры в любви: недостаточная любовь к истинным благам — чрезмерная любовь к ложным благам («Чистилище», XVII, 91–139).

ры, по которым Данте поднимается к созерцанию Троицы, не служат постоянным местопребыванием представших перед ним душ. Души появляются в них лишь для того, чтобы сделать очевидным для Данте («явить на примере») тот ранг, который подобает им в небесной иерархии; но их подлинная обитель, их истинное предназначение, лежат по ту сторону всякого места: в белой розе Эмпирея:

Все красят первый круг и там живут
В неравной неге, ибо в разной мере
Предвечных уст они дыханье пьют.

И здесь они предстали не как в сфере,
Для них назначенной, а чтоб явить
Разностепенность высшей на примере.
(«Рай», IV, 34–39)

Но хотя эти сферы и не являются постоянным местообитанием райских душ, они тесно связаны с их духовной историей, с достигнутым этими душами моральным уровнем их земной жизни (с «моральными заслугами»). Это позволяет в определенной мере судить о «разностепенности» их праведности и избранной греховности, определяющих полноту блаженства при созерцании Бога.

Моральная иерархия райской розы Эмпирея также не вполне обозначена и прописана Данте. Комментаторами «Комедии» предпринимались разного рода попытки выстроить четкую иерархию и согласовать последовательность *ступеней амфитеатра райской розы* и *небесных сфер*; но это не привело к позитивному результату. Данте созерцает «сверх тысячи» ступеней амфитеатра райской розы:

Так, окружая свет, над рядом ряд, —
А их сверх тысячи, — в нем отразилось
Все, к высотам обретшее возврат.
(«Рай», XXX, 112–114)

Но называет лишь некоторые блаженные души семи верхних ступеней. Как поясняет Эрих Ауэрбах, семь рядов амфитеатра Эмпирея, на которых восседают Дева Мария и Иоанн Креститель (первый верхний ряд); Адам и Ева (второй ряд); Рахиль и Беатриче, Франциск и Бенедикт (третий ряд); Сара и Августин (четвертый ряд) и др., — по необходимости соответствуют только самым верхним ступеням иерархии, а потому не могут быть приведены в согласие с порядком небесных сфер, символизирующих этическую структуру Рая в целом[20].

В этой связи было бы интересно, исходя из общекультурных интенций Данте, поименно воссоздать весь сонм блаженных душ (в виртуальной проекции), занимающих «сверх тысячи ступеней» амфитеатра Рая. По бытующим в эпоху Данте представлениям их должно быть не менее 144 тысяч[21], следовательно, порядка 100 человек на каждой из ступеней амфитеатра райской розы. При этом, по мысли Данте, Рай и без того переполнен и ждет совсем немногих новых праведников:

Взгляни, как мощно град наш вкруг идет!
Взгляни, как переполнены ступени,
И сколь немногих он отныне ждет!
(«Рай», XXX, 130–132)

Данте не дает никаких подсказок о возможной корреляции душ, являющихся ему на планетных сферах и предстающих в Эмпирее. Только душа св. Бенедикта (не считая душ апостолов Петра и Иоанна Богослова, испытующих Данте на восьмом небе звезд в «трех богословских добродетелях»), упоминается Данте и среди созерцателей седьмого неба Сатурна, и в иерархии райской розы.

---

[20] См.: Ауэрбах Э. Данте — поэт земного мира. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 125–126.

[21] Это число избранных упоминается в «Апокалипсисе»: «И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи». (Откр; Апок. 7:4)

Попытки, предпринимавшиеся с целью преодоления или разрешения этой проблемы, не привели к общезначимым результатам. Поэтому об этической структуре Рая в целом можно судить только по характеру явления блаженных душ в небесных сферах, где они предстают для того, чтобы Данте уяснил себе их ранг. Им всем дано общее блаженство, заключающееся в созерцании Бога. Они «все равновысоки твердью», т.е. своей причастностью к Эмпирею («Рай», IV, 31). Но среди них, как и среди чинов ангельской иерархии, степень приближенности к Божественному началу, определяющая полноту созерцания Бога, сугубо индивидуальна.

В соответствие с этим блаженные души являются перед взором Данте, как бы приноравливаясь к уровню его чувственного восприятия. Несмотря на свое «пречеловеченье» (trasumanar)[22], Данте не в состоянии *перейти от этического к эстетическому видению райских душ*, то есть воспринять Эмпирей во всей его персоналистической красоте и совершенстве до момента своего посвящения (на восьмом небе) в триаду богословских добродетелей (веру, надежду, любовь).

Касаясь этого «ранжирования» блаженных душ, Беатриче говорит Данте:

«Они не по себе несовершенны,
А это твой же собственный порок,
Затем что слабосилен взор твой бренный».
(«Рай», XXX, 79–81)

Как это не парадоксально, но Данте воспринимает обитателей Рая как бы сквозь призму и в меру своей порочности!

---

[22] Слово trasumanar, удачно переводимое М.Л. Лозинским как «пречеловеченье», — неологизм Данте, призванный выразить выход души за пределы человеческой природы в восприятии Божественного Света и созерцании Троицы.

Градации созерцания Бога зависят от благодати, которую нужно заслужить. Однако моральные или духовные заслуги — недостаточное, хотя и необходимое условие стяжания благодати. Последняя даруется Богом согласно Его свободной воле и перевешивает любые заслуги, усматриваемые Божественным проведением там, где человеку не дано их видеть и знать. Однако, чтобы принять благодать, нельзя обойтись без признанных заслуг, ибо благодать должна находиться в согласии (гармонии) с доброй волей души, готовой ее принять. Благодать рождает видение; в видении берет начало Божественная любовь, мера которой выражена в мощи и яркости сияния, блеска, излучаемого душой. Так возникает «лестница» блаженных душ Рая, структуру которой Беатриче объясняет Данте:

Знай, что отрада каждого кольца —
В том, сколько зренье в Истину вникает,
Где разум утоляем до конца.

Мы видим, что блаженство возникает
От зрения, не от любви; она
Лишь спутницей его сопровождает;

А зренью мощь заслугами дана,
Чьи корни — в милости и в доброй воле;
Так лестница помалу пройдена.
(«Рай», XXVIII, 106–114)

Чтобы наглядно выразить духовный ранг той или иной души, Данте обращается к пифагорейско-платоновской мифологеме «космического круговорота душ», получившей свое преломление в знаменитом отрывке из шестой книги диалога Цицерона «О государстве» — «Сновидение Сципиона» и Комментария к нему Макробия[23].

[23] См. подробнее: Амвросий Феодосий Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Пер. М.С. Петровой // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 371-416.

По мнению исследователей, данная мифологема представляет собой «примитивную версию философской астрологии»: «психогенез индивидуальных судеб»[24]. В астрологической интерпретации платоновского Тимея «посеянные» Демиургом на звездах Млечного Пути души проходят одну небесную сферу за другой и во время этого космического круговорота, прежде чем соединиться с каким-либо телом, обретают свои неповторимые качества. Памятью они обзаводятся в сфере Сатурна; мнение и рассуждение о справедливом получают в сфере Юпитера; мужественность — в сфере Марса; способность мышления — в сфере Солнца; оценку полезного и вредного — в сфере Меркурия; желание — в сфере Венеры; и, наконец, разнообразные движения, связанные с природой тела (притяжение, рождение, рост), — в сфере Луны[25].

Данте учитывает эти астрологические особенности индивидуальной души, соотнося их с моральными заслугами и *возможностями созерцания Бога*. В этой связи можно предположить, что этическим принципом Рая, определяющим распределение праведных душ по небесным сферам, является принцип «*гармонии*» или «*золотой середины*» любви как основы полноты созерцания Бога. Очевидно, что принцип «полноты созерцания» трансформирует этический момент в эстетический, то есть преобразует моральные заслуги в способность созерцания Божественного Света.

Исходя из этого принципа, нижайшая и беднейшая светом сфера Луны — прохладная и изменчивая, подверженная чужому влиянию (отсвечивающая чужим светом), — представляет собой своего рода «*преддверие Рая*» (по аналогии с преддверием Ада, где страдают «ничтожные души», и преддверием Чистилища, где искупают свои

---

[24] См.: Де Либера Ален. Средневековое мышление. — М.: Праксис, 2004. С. 236.

[25] См.: Там же.

грехи души «нерадивых грешников»)[26]. «Лунные души» обретают свой ранг вследствие отсутствия гармоничной меры любви, ее недостатка, проявляющегося в слабости и зависимости воли, что приводит к нарушению монашеского обета целомудрия.

Вторую сферу Меркурия тоже можно считать своего рода «*преддверием Рая*». В этой сфере перед Данте предстают души (как, например, душа императора Юстиниана), деятельные в своей земной жизни, но искавшие земной славы и почестей. Их славолюбие и честолюбие приводят к *дисгармонии любви*, препятствующей полноте созерцания Бога.

Следующие четыре планетарные сферы выражают уровни и пропорции любви, долженствующие соответствовать *четырем кардинальным добродетелям*:

— Венера, звезда любвеобильных душ, символизирует умеренность;

— Солнце, звезда мудрых душ, — благоразумие;

— Марс, звезда воинов и мучеников, — мужество;

— Юпитер, звезда правителей, — справедливость.

Характерно, что каждая из этих кардинальных добродетелей античной этики, определяющих ранг праведных душ, выражает собой как субъективную степень несовершенства, связанную с «порочностью бренного взора» Данте, так и объективную неполноту, дисгармонию любви, определяющую ту или иную степень созерцания Бога. Тем самым каждая из этих ступеней может быть оценена как в прямой, так и в обратной перспективе: то есть как с точки зрения достигнутого через ту или иную добродетель уровня любви, так и недостатка, несовершенства любви, выражающегося в определенном пороке. Так, в отношении Венеры — негармоничность умеренности в люб-

[26] Ср. у Ф. Де Санктиса: «Луна — это своего рода преддверие Рая. Равнодушные, показом которых начиналось изображение Ада и Чистилища, вводят также в Рай. Однако, равнодушные Рая грешат не по собственной, а по чужой воле». Указ. соч. Комедия, 39.

ви приводит к избытку любовного чувства, сладострастию (у любвеобильных душ третьего Неба).

В отношении Солнца — негармоничность любви в благоразумии ведет к интеллектуальной рассудочности в любви (у мудрецов четвертого Неба). Данте испытал это на собственном опыте «интеллектуального помрачения духа», подвергшись суду Беатриче («Чистилище», XXXIII, 85–90). В его жизни был период страстного увлечения «благороднейшей дамой Философией» (donna gentilissima Filosofia) (Пир, II, 12). Как замечает в этой связи Э. Жильсон, «следы этого интеллектуального заблуждения неоднократно обнаруживаются в его сочинениях, и даже там, где сам Данте их не видел»[27].

В отношении Марса — негармоничность любви в мужестве ведет к воинственности и фанатизму (у борцов и мучеников за веру на пятом небе).

И, наконец, в отношении Юпитера — негармоничность любви к справедливости ведет к жестокости (у правителей шестого Неба), ибо «справедливость осуществляется не стремлением к справедливости, а любовью» (Л. Н. Толстой), поскольку «длительная борьба за справедливость поглощает любовь, породившую ее» (А. Камю).

Все это позволяет понять, почему для Данте кардинальные, «языческие» добродетели предстают всего лишь «полудобродетелями-полупороками», обладание которыми не позволяет душе подняться после смерти выше Лимба (первого круга Ада), если она не прошла «посвящение» в триаду богословских добродетелей (веру, надежду, любовь), которого и удостаивается Данте на восьмом небе звезд.

Последняя планетная сфера — небо Сатурна — место явления душ, которые были погружены в земной жизни в созерцательную практику, всецело посвятив себя аскетическому созерцанию. В земной жизни они достигли максимальной возможности созерцания Бога и максимальной

[27] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 122.

гармонии любви. В этом отношении сфера Сатурна — высшая ступень нравственной градации, служащая подготовительным пунктом для полноты созерцания. От Сатурна начинается «небесная лестница Иакова», которая ведет в высшую обитель Рая — Эмпирей.

Но и в этой сфере находится место «избранным грешникам», олицетворением которых является здесь монах-бенедиктинец (католический святой) Пётр Дамиани, который, пробыв два года кардиналом-епископом Остийским, вновь вернулся в монастырь и с тех пор именовал себя и подписывался «Petrus peccator monachus» — «Пётр-грешник, монах».

Сатурн завершает этический миропорядок, насколько это касается земных представлений о моральных заслугах и личных добродетелях. Отсюда начинается восхождение к Эмпирею.

После того как Данте оглянулся на землю с «высоты» звездного неба, поразившись тому, насколько жалким выглядит «этот шар», перед ним открывается небо торжествующих душ, над которыми царит Солнце Христа.

Так, видел я, над тысячей огней
Одно царило Солнце, в них сияя,
Как наше — в горних светочах ночей.

В живом свеченье Сущность световая,
Сквозя, струила огнезарный дождь
Таких лучей, что я не снес, взирая.
(«Рай», XXIII, 28–33)

На восьмом небе Данте проходит тройное посвящение — «крещение» тремя богословскими добродетелями: верой, надеждой и любовью. Именно здесь и происходит поворот души к красоте добродетели как символу гармоничной любви. В «Пире» Данте называет это «совершенной красотой добродетели» (трактат третий, XV).

На девятом, кристальном небе Данте встречает уже иерархию «чистых ангельских душ», которым чужды человеческие пороки и добродетели.

И, наконец, на десятом небе Эмпирея перед Данте предстает завершающий эстетический образ Рая, выступающий в виде розы-града с блаженными душами, чья гармония любви преобразуется в блаженное видение (visio beata) Троицы.

Пролог

В письме к Канграндe делла Скала Данте пишет, что «Рай» делится на две части: на пролог (вступление) и на осуществление замысла (основную часть). Цель пролога, по мысли Данте, — «поразить читателя» удивительным сюжетом о восхождении к небесам рая: главный герой «хочет рассказать о небесном царстве все, что мог о нем запомнить»[28].

В этой связи основные темы пролога — это принцип восхождения души к Эмпирею и возможность сверхчувственого видения «царства небесного» (de regno celesti).

1. Восхи́щение в рай и восхождение к раю. «Закон восхождения» души (legge dell'ascensione) к небесам

Что означает путешествие Данте в Рай? Можно ли его сравнить с «восхи́щением в рай», о котором пишет ап. Павел: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхи́щен был до третьего неба (αρπάχτηκε μέχρι τον τρίτο ουρανό)» (1Кор. 15:2).

В «Божественной Комедии» Данте не использует понятие «восхи́щения» (др.-греч. αρπάχτηκε; лат. raptus). Этот термин встречается у Данте в «Пире», в комментарии к канцоне «Вы, движущие третьи небеса» (трактат второй, канцона первая), где он, говоря о небесном видении (узрении) Беатриче, сравнивает свое состояние с восхи́щением на небеса: «Я, часто думая о том, что это узрение стало для меня возможным, ходил как бы вознесенный в небеса (n'andava quasi *rapito*)» (Пир, трактат второй, VII, 6).

---

[28] Данте Алигьери. Письма, XIII, 52 // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 390.

Какой смысл несет в себе сам термин «восхи́щение»? Восхи́щен, значит, «похищен» (таково одно из значений латинского термина raptus), т.е. «насильственно взят на небеса». Как пишет в этой связи Фома Аквинский, «восхи́щение означает своего рода насилие; оно есть возведение силой более возвышенной природы от того, что сообразуется с природой, к тому, что превосходит эту природу. Восхи́щен, значит, возвышен вопреки природе». (S.th. II-II, 175, 1).

В отличие от апостола Павла, блаженного Андрея, Христа ради юродивого и др. праведников, побывавших на небесах, Данте не был «похищен»-«восхи́щен» в рай; он возносится к небесам рая, сообразуясь со своей природой и преобразуя ее шаг за шагом под началом Беатриче. Во многом он здесь следует методу богопознания Дионисия Ареопагита, который в «Мистическом богословии» (глава 5) говорит как раз о «восхождении души к Богу»[29].

Данте употребляет различные понятия, обозначающие способ восхождения к Раю. Среди них такие, как как «совершать восхождение» (salire), «восходить» (ascesa), «совершать подъем» (ascensione), «возноситься на небо» (ascensione al cielo), «воспарять» (levitare), «подниматься» (levare), «взлетать» и др. Все эти понятия объединяет один общий смысл: речь в них идет о некоем естественном, универсальном процессе движения души к небесам, который подчиняется всеобщему закону восхождения (legge dell'ascensione) к высшему.

Данте удивлен, что он так легко восходит, воспаряет к небесным высям (trascenda questi corpi levi):

И я сказал: «Я вновь пришел к покою
От удивленья; но дивлюсь опять,
Как я всхожу столь легкою средою».
(«Рай», I, 97-99)

---

[29] Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, перевод с древнегреческого. — СПб., «Глаголъ», 1994. С. 363.

Беатриче объясняет ему принцип восхождения к небесам, основанный на неизменном, универсальном, мировом порядке бытия, выражающем единство Божьего творения:

«...Все в мире неизменный
Связует строй; своим обличьем он
Подобье Бога придает вселенной.

Для высших тварей в нем отображен
След вечной Силы, крайней той вершины,
Которой служит сказанный закон.

И этот строй объемлет, всеединый,
Все естества, что по своим судьбам! —
Вблизи или вдали от их причины

Они плывут к различным берегам
Великим морем бытия, стремимы
Своим позывом, что ведет их сам».
(«Рай», I, 103–114)

Это воспарение присуще как неразумным существам, так и тем, в ком есть разум и любовь, благодаря чему они могут восходить к «завещанной высоте»:

Лук этот вечно мечет, вновь и вновь,
Не только неразумные творенья,
Но те, в ком есть и разум, и любовь.

Свет устроительного провиденья
Покоит твердь, объемлющую ту,
Что всех поспешней быстротой вращенья.

Туда, в завещанную высоту,
Нас эта сила тетивы помчала,
Лишь радостную ведая мету.
(«Рай», I, 118–126)

Это всеединство духовного закона, пронизывающего все живое и определяющего уровень связи тварных существ с высшим духовным началом, Данте, очевидно, воспринимает из «Энеиды» Вергилия, который основывает небесный строй на идее «мировой души»:

Землю, небесную твердь и просторы водной равнины,
Лунный блистающий шар,
и Титана светоч, и звезды, —
Все питает душа, и дух, по членам разлитый,
Движет весь мир, пронизав его необъятное тело.
Этот союз породил и людей, и зверей, и пернатых,
Рыб и чудовищ морских,
сокрытых под мраморной гладью.
Душ семена рождены в небесах и огненной силой
Наделены — но их отягчает косное тело,
Жар их земная плоть, обреченная гибели, гасит.
(Вергилий, Энеида, VI, 724–732)

Но сама идея Вергилия восходит к пифагорейско-платоновскому учению о круговороте душ. Это учение было известно Данте через позднеантичную традицию, запечатленную, прежде всего, в шестой книге диалога Цицерона «О государстве» («Сон Сципиона») и Комментарии к нему Макробия[30]. Рай — есть изначальное место обитания душ, их родина, располагающаяся на Млечном Пути, находящемся в сфере неподвижных звезд. Оттуда, в соответствии с законом небесного круговорота душ — космического цикла их нисхождения и восхождения по небесным сферам, — они ниспадают на землю, проходя сквозь последовательность небесных сфер и облекаясь телесной материей. Этот процесс аллегорически можно рассматривать как нисхождение в ад. Достигая «космического дна» земной

[30] Амвросий Феодосий Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона» // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция 2000. С. 371–416.

материальности, души, отталкиваясь от него, устремляются в обратный путь в соответствии с законом восхождения души к небесам рая — месту своего изначального обитания. Как пишет Макробий, «в высшей степени правильно было сказано [Сципиону], когда на Млечном Пути, который содержится на неподвижной сфере звезд, были произнесены такие слова: исходя оттуда, туда же и возвращаются» (Комментарий на «Сон Сципиона», I, 9, 29).

Характерно, что Макробий и сам ссылается на авторитет Вергилия, чтобы подтвердить гипотезу восхождения душ к небесам рая:

«Такой порядок вещей, — пишет он, — устанавливает и Вергилий. Он наделил мир душой и, дабы удостоверить ее чистоту, назвал ее Умом. Ибо, говорит он, небо и земли, и моря, и звезды питает изнутри дыхание (spiritus), то есть душа. Чтобы заявить о достоинстве этой мировой души, он объявил, что она есть Ум, который движет громаду [мира]. Равным образом, дабы показать, что вся совокупность живого движется и одушевляется самой Душой, он добавляет: род оттуда людей и скотов и прочие [твари]; а чтобы объявить, что жизненная сила в Душе всегда одна и та же, но [лишь] ее действие притупляется в живых существах из-за плотности [их] тел, Вергилий уточняет: в той мере, в какой не препятствуют вредоносные тела и остальное [бренное]» (Комментарий на «Сон Сципиона», I, 14, 10–14).

Беатриче также говорит Данте о препятствиях на пути к восхождению души:

И как огонь, из тучи упадая,
Стремится вниз, так может первый взлет
Пригнуть обратно суета земная.

(«Рай», I, 133–135)

Заканчивая свое объяснение, Беатриче выражает уверенность, что в свете всего сказанного Данте не должен удивляться легкости и естественности своего восхождения:

«Дивись не больше, — это взяв в расчет, —
Тому, что всходишь, чем стремнине водной,
Когда она с вершины вниз течет.

То было б диво, если бы, свободный
От всех помех, ты оставался там,
Как сникший к почве пламень благородный».
(«Рай», I, 136–141)

2. Преображение Беатриче и пречеловеченье (trasumanar) Данте

Восхождение к небесам Рая становится возможным благодаря последовательному преображению Беатриче перед восхождением к каждому из небес Рая и получаемому от него Данте импульсу *пречеловеченья* — trasumanar (выхода за пределы телесной человеческой природы). Сам термин trasumanar — неологизм Данте, призванный выразить сверхчеловеческие возможности восприятия Божественного Света и созерцания Троицы.

Как отмечал русский историк-медиевист И. М. Гревс, «Новая Жизнь» — первое сочинение Данте, имеющее предметом преображение, «расчеловечение» (trasumanamento) Беатриче; «Божественная Комедия» — завершительное его слово, открывает путь к «расчеловечению человечества» (trasumanamento dell'umanità), т. е. возвращению его к вечному благу»[31].

Слово trasumanar, переводимое М.Л.Лозинским как «пречеловеченье», можно соотнести с понятием «обожение», «теозис» (греч. θέωσις), разработанному в богословии

[31] Гревс И. М. Из Studi danteschi. Первая глава трактата Данте «De Monarchia» (Опыт синтетического толкования) // Данте: pro et contra: личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей: антология. СПб: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2011. С. 359.

отцов Церкви. Обожение есть благодатный дар Бога сделать нас богоподобными — «причастниками Божеского естества» (2 Пётр, 1,4), в силу того, что «Бог в своей свободной любви сделался человеком, дабы человек мог стать богом» (св. Ириней).

Сходство «теозиса» и trasumanar хорошо видно на примере опыта подвижничества преподобного Макария Великого (Египетского), которого Данте поместил на седьмое небо Рая, в число созерцателей. В основе духовного опыта преп. Макария лежит переход от этической триады к Божественной. Человеческая личность, благодатно преображенная этической триадой (верой, надеждой, любовью), постепенно формируется — κατά Χριστόν — по Христу, пока не обожится. Сам переход из этической триады в Божественную является таинством и находится вне анализа и антропоцентрического понимания. Здесь необходимо благодатно-мистическое испытание и переживание самого факта сверхчувственного перехода, которое и запечатлено в созерцательном опыте преп. Макария Великого. По его учению, этическая триада является необходимым связующим звеном между человеком и Божественной Триадой. Этическая триада предшествует и возвещает Троичное Божество. Через нее совершается таинственное «этическое совоплощение», разворачивается процесс обожения личности, ее «отроичение». Обожение — это высшая ступень, которую достигает личность, реинтегрированная богочеловеческой этической триадой[32].

Ttrasumanar Данте и есть своеобразная причастность человека к «Божескому естеству» через благодатное преображение этической триадой (верой, надеждой, любовью). Вершины этого благодатного преображения-пречеловеченья, открывающего возможность лицезрения Тро-

[32] См. подробнее: Преподобный Иустин (Попович). Христианство по учению преподобного Макария Египетского // Преподобный Иустин (Попович). Православная философия истины: Статьи. Пермь: ПО «Панагия», 2003.

ицы, Данте достигает на восьмом небе Рая среди «торжествующих душ», где он проходит испытание «этической триадой» и апостольское посвящение в три богословские добродетели[33].

Данте описывает преображения Беатриче через концентрацию ее взгляда, еще более пристального, чем «орлиный взор», на солнце. Следующий этап — это своеобразное скрещение лучей зрения, когда Данте погружает свой взгляд в глаза Беатриче. В результате взгляд Данте также возносится к светилу, но уже не как у обычного смертного человека, а в пречеловеческой проекции — «не по-людски»:

Вонзилась в солнце Беатриче взором;
Так не почиет орлий взгляд на нем.

Как луч выходит из луча, в котором
Берет начало, чтоб отпрянуть ввысь, —
Скиталец в думах о возврате скором, —

Так из ее движений родились,
Глазами в дух войдя, мои; к светилу
Не по-людски глаза мои взнеслись.
(«Рай», I, 47–54)

Таким образом, пречеловеченье Данте осуществляется через погружение его взгляда в глаза Беатриче. При этом Данте сравнивает себя с Главком, который приобщился к бессмертным богам после «вкушения травы»[34]:

А Беатриче к вечным высотам
Стремила взор; мой взгляд низведши вскоре,
Я устремил глаза к ее глазам.

---

[33] См. главу восьмую, п. 8.6.

[34] Этот образ Данте заимствует из «Метаморфоз» Овидия (Met., 13.900–14.69).

Я стал таким, в ее теряясь взоре,
Как Главк, когда вкушенная трава
Его к бессмертным приобщила в море.
(«Рай», I, 64–69)

Глубина пречеловеченья Данте определяется степенью преображения Беатриче по мере вознесения к небесам Рая:

Когда мой облик пред тобою блещет
И свет любви не по-земному льет,
Так, что твой взор, не выдержав, трепещет,

Не удивляйся; это лишь растет
Могущественность зренья и, вскрывая,
Во вскрытом благе движется вперед.

Уже я вижу ясно, как, сияя,
В уме твоем зажегся вечный свет.
(«Рай», V, 1–10)

Что же открывается Данте в его начальном восхождении к небесам в состоянии пречеловеченья? Прежде всего — явление искрящегося «второго солнца»:

Я выдержал недолго, но и тут
Успел заметить, что оно искрилось,
Как взятый из огня железный прут.

И вдруг сиянье дня усугубилось,
Как если бы второе солнце нам
Велением Могущего явилось.
(«Рай», I, 58–63)

Пребывая в состоянии пречеловеченья, Данте (подобно апостолу Павлу) не может до конца понять, в телесном или духовном обличье он устремляется к небесам.

Был ли я только тем, что в теле этом
Всего новей, Любовь, господь высот,
То знаешь ты, чьим я вознесся светом.
(«Рай», I, 73–75)

И здесь можно говорить о некотором сходстве между «восхи́щением» и «пречеловеченьем», происходящим в процессе восхождения Данте к небесам Рая. Это и неопределенность духовно-телесного обличья, и невыразимость сверхчувственного опыта восприятия. Тем не менее, здесь есть одно существенное отличие. Данте не лишается полного схватывания чувственных впечатлений, как это имеет место в процессе восхи́щения. Человек восхи́щенный, отмечает Фома Аквинский, лишается схватывания чувственностей, даже если при этом он возвышается к тому, к чему он определен по природе. Восхи́щение, как возвышение человека Духом Божиим к сверхъестественному, предполагает полное отлучение от чувственного восприятия (S.th. II-II, 175, 1).

У Данте же чувственные ощущения не исчезают, но лишь претерпевают качественные изменения. Он продолжает ощущать телесными чувствами: зрением, слухом, одновременно пытаясь постичь их начало. Но эти чувства максимально преображены и позволяют воспринимать звуки и краски в их новом трансчеловеческом преломлении:

Я видел — солнцем загорелись дали
Так мощно, что ни ливень, ни поток
Таких озер вовек не расстилали.

Звук был так нов, и свет был так широк,
Что я горел постигнуть их начало;
Столь острый пыл вовек меня не жег.
(«Рай», I, 79–84)

Данте не способен передать словами свой выход за пределы человеческой природы, утверждая, что пример

с Главком лишь слабая тень происходящего с ним пречеловеченья, данного по благодати Божьей:

Пречеловеченье вместить в слова
Нельзя; пример мой близок по приметам,
Но самый опыт — милость Божества.
(«Рай», I, 70–72)

Так возникает одна из центральных сквозных тем Рая: тема *dell'ineffabilità*, т. е. невозможности для очевидца райских сфер адекватно передать то, что он видит и чувствует в Раю.

Данте достигает предела пречеловеченья в Эмпирее при созерцании Троицы, являющейся ему как «три равноемких круга, разных цветом». Пытаясь постичь «сочетание лица и круга в их слиянии» на грани чувственного и сверхчувственного созерцания, он, наконец, выходит за границы пречеловеченья, растворяясь в сошедшем на него сияющем свете (fulgore) Божественной Любви:

Но собственных мне было мало крылий;
И тут в мой разум грянул блеск с высот,
Неся свершенье всех его усилий.
(«Рай», XXXIII, 149–151)

Глава первая. Небо Луны (cielo de la Luna): Преступившие обет

Qui rilegate per manco di voto
Здесь место тех, кто преступил обет
«Рай», III, 30

1.1. Восхождение к небу Луны. Первое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте

Данте передает свои первые ощущения в состоянии пречеловеченья от восхождения к небу Луны как невероятную стремительность полета, столь же быстрого, что и вращение небес. При этом само движение осуществляется благодаря двойной «энергии» взора:

Взор Беатриче не сходил с высот,
Мой взор — с нее...»
(«Рай», II, 22–23)

В какой-то момент Данте ощущает некий предел, знаменующий достижение неба Луны:

Я долетел до чудного предела,
Привлекшего глаза и разум мой;
И та, что прямо в мысль мою глядела, —

Сияя радостью и красотой:
«Прославь душой того, — проговорила, —
Кто дал нам слиться с первою звездой».
(«Рай», II, 25–30)

1.2. Эстетика лунной сферы

Небесная эстетика Данте во многом строится на астрологических свойствах небесных тел. В трактате «Пир» он пишет о двух особенностях Луны: первая — это тень, лежащая на ней, от которой лучи Солнца не могут отражаться; вторая — «это изменчивость ее свечения, которое проявляется то с одной стороны, то с другой, в зависимости от освещенности Луны Солнцем» (Пир, II, XIII). Эти особенности Луны соответствуют морально-эстетическому облику предстающих перед Данте «лунных духов». Они являются ему подобно теням (le ombre), а их воля — непостоянна, изменчива, подобно изменчивому и зависимому свету Луны.

Первые эстетические ощущения от соприкосновения Данте со сферой Луны подобны вхождению в твердое и блестящее облако, сравнимое с вещественностью бриллианта или жемчуга («адаманта»)[35]. И это «жемчужное облако» принимает его и Беатриче внутрь, как «вода — луч света»:

Казалось мне — нас облаком накрыло,
Прозрачным, гладким, крепким и густым,
Как адамант, что солнце поразило.

И этот жемчуг, вечно нерушим,
Нас внутрь воспринял, как вода — луч света,
Не поступаясь веществом своим.
(«Рай», II, 31–33)

Исходя из эстетических ощущений «вещественности» лунной сферы, Данте заключает, что его пречеловеченье носит еще телесный характер, поскольку соприкосновение со сферой Луны он воспринимает как вхождение «тела в тело».

[35] Адамант (от др. греч. adamas) — алмаз, бриллиант.

К стр. 38: Джованни ди Паоло. Беатриче объясняет Данте закон восхождения души к небесам[1]

К стр. 47: Джованни ди Паоло. Восхождение к небу Луны

[1] Здесь и далее миниатюры Джованни ди Паоло приводятся по иллюстрированной рукописи «Divina Commedia», изготовленой в Сиене, между 1444–1450 гг., оригинал которой хранится в Британской библиотеке (Yates Collection).

1.3. Блаженный дух (ben creato spirito) Пиккарды

Данте обращается к одной из теней:

«Блаженная душа, ты, что, хранима
Всевечным светом, знаешь благодать,
Чья сладость лишь вкусившим постижима,

Я был бы счастлив от тебя узнать,
Как ты зовешься и о вашей доле».

(«Рай», III, 37–41)

В ответ Данте слышит, что перед ним блаженная душа, точнее «блаженный дух» (ben creato spirito) Пиккарды Донати — сестры его друга юности Форезе (пребывающего в Чистилище) и злейшего врага, «зачинщика всех бед» Корсо Донати, который и организовал ее похищение из монастыря:

Была я в мире девственной сестрой;
И, в память заглянув проникновенно,
Под большею моею красотой

Пиккарду ты узнаешь, несомненно.
Среди блаженных этих вкруг меня
Я в самой медленной из сфер блаженна.

(«Рай», III, 46–51)

Имя Пиккарды впервые появляется в поэме Данте еще в «Чистилище».

«Но где Пиккарда», — скажешь ли ты мне?», — спрашивает Данте у Форезе. И слышит в ответ:

«Моя сестра, чьей красоте равнялась
Ее лишь благость, радостным венцом
На высотáх Олимпа увенчалась».
(«Чистилище», XXIV, 13–15)

И первой блаженной душой, которую Данте встречает в Раю, оказывается именно душа Пиккарды. Роль Пиккарды в «конклаве» блаженных душ Рая трудно переоценить. Она вводит Данте в райскую обитель и открывает ему первые тайны (истины) Рая: гармонию Божественной и человеческой воли в Раю и иерархическое единство праведных душ. Она же выступает как *предводительница* «чреды теней», состоящих сплошь из женских ликов (facce), которые в земной жизни дали монашеский обет девственности, но нарушили его по принуждению чужой воли.

Данте впервые создает в своей поэме «топос» загробного мира, в котором присутствуют только женские души. Но Данте интересует здесь особый случай, связанный с нарушением обета, когда он расторгается в результате насилия со стороны чужой и дурной воли. И это бывает, как правило, связано с насильственным похищением из монастырей монахинь. Таким образом, можно сказать, что «чреда теней», которую Данте встречает на небе Луны, состоит из насильно уведенных из монастырских стен монахинь. В качестве примера Данте приводит судьбу и участь двух похищенных монахинь: Пиккарды Донати и Констанции, королевы Сицилии.

В соответствии с методом Данте, предполагающим двоякое толкование образов поэмы[36], рассмотрим вначале «буквальный» (исторический) смысл, а вслед за тем — аллегорический (моральный) смысл образов Пиккарды и Констанции.

---

[36] «Одно дело — смысл, который несет буква, другое — смысл, который несут вещи, обозначенные буквой. Первый называется буквальным, второй — аллегорическим или моральным...». См.: Данте Алигьери. Письма, XIII // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 392.

Исторический образ Пиккарды Донати весьма загадочен. Считается, что она — дочь Симоне Донати, сестра Форезе и Корсо. В раннем возрасте была отдана в монастырь ордена кларисс Монтичелли близ Флоренции[37], принимавший вдов и незамужних дочерей наиболее знатных семейств Флоренции[38], откуда по инициативе Корсо, была похищена, возможно, в 1285 или в 1288 году (Эцио Леви)[39], с целью выдачи замуж за соратника Корсо по партии черных гвельфов Росселлино делла Тоза. Дальнейшая ее судьба окутана легендами, суть которых в том, что она сохранила свою девственность (не нарушив тем самым обета целомудрия), умерев через несколько дней после похищения. Данте, устами Пиккарды, набрасывает покров тайны на ее жизнь:

Но люди, в жажде не добра, а зла,
Меня лишили тихой сени веры,
И знает бог, чем жизнь моя была.
(«Рай», III, 106–108)

Во всей этой истории удивительно то, что о похищении Пиккарды Донати из монастыря Монтичелли ничего не сообщают известные хронисты-современники Пиккарды: Дж. Виллани, Дино Компаньи, А. де Салимбене, а, позднее, Николо Макиавелли, хотя они посвящают немало строк своих «Хроник» Корсо Донати и Росселино

[37] См.: M. Grazia Beverini del Santo. Piccarda Donati nella storia del Monastero di Monticelli. Edizioni Polistampa, 2007. 62 pp.

[38] Женские монастыри города и его окрестностей рассматривались не как убежище чуждых миру душ, а скорее, как респектабельное место проживания для дочерей, которых хотели спрятать от глаз мирян, или на приданом которых хотели сэкономить, или которых не надеялись по той или иной причине выдать замуж, а также для вдов и жен, по политическим мотивам оставленных мужьями. См.: Антонетти Пьер. Повседневная жизнь Флоренции во времена Данте. М.: Молодая гвардия, 2004.

[39] Ezio Levi D'Ancona. Piccarda e Gentucca. Studi e ricerche dantesche, Bologna, 1921.

делла Тоза. Само это событие, связанное с политическими авантюрами Корсо Донати, не могло остаться незамеченным. Ведь речь шла об укреплении позиций партии Черных гвельфов посредством брака по политическому расчету, объединяющему влиятельнейшие роды Флоренции, причем о скандальном случае, всегда привлекавшем внимание «летописцев».

Тем не менее, упоминание об этом событии впервые встречается только у историков XVI века, в хрониках посвященных ордену святой Кьяры[40]. В них сказано, что Корсо, взяв в сообщники известного убийцу Фаринату и двенадцать пособников, ворвался в стены монастыря, поднявшись по лестнице, и похитил свою сестру, насильственно принудив ее к браку.

Выходит, Данте был первым и единственным, кто обратил внимание на этот значительный факт, хотя, как правило, многие ситуации, описанные им в «Комедии», синхронизированы с фактами «Хроник» его современников: Дж. Виллани, Дино Компаньи, А. де Салимбене и др.

Вслед за тем, комментаторы «Комедии» XIV в. (Пьетро Алигьери, Якопо делла Лана, «L'ottimo commento», Бенвенуто да Имола и др.) вынуждены были как-то отреагировать на историю с Пиккардой, приведя сведения о том, что Пиккарда умерла девственницей до свадьбы по причине болезни, ниспосланной ей Богом по благочестивым молитвам.

Дж. А. Скартаццини, который в своих Комментариях четко следует историческим фактам, замечает, что Данте должен бы был знать все эти подробности и обязательно упомянуть о них в поэме; однако, он ничего об этом не пишет. Скартаццини добавляет, что историческим фактом можно считать только то, что Пиккарда умерла вскоре по-

[40] Fra Mariano d'Ognissanti, Cronaca dell'Ordine di Santa Chiara con biografie delle Clarisse più illustri, 1515, citato in Richa, Notizie istoriche cit., I, pp. 189–194: Rodolfo da Tossignano, Historia seraphicae religionis, Ro Venezia, De Franceschi, 1586.

сле женитьбы, и что люди сочли ее неожиданную смерть чудом[41]. При этом сам он ссылается на труды историков XVIII–XIX вв., (например, Чезаре Бальбо; см. его «Vita Di Dante Alighieri»), которые вряд ли располагали прямыми свидетельствами о жизни Пиккарды.

Спустя полвека, Ф. Петрарка в «Триумфах любви» (1370) в главе, посвященной триумфу целомудрия, весьма таинственно намекает на Пиккарду, сведения о которой он явно черпает из «Комедии» Данте:

Шла сзади та, что, вопреки обетам,
Покинула спасительный затвор,
Осилена жестоким этим светом[42].

Таким образом, первым источником, подробно излагающим историю Пиккарды, остается сочинение брата-минорита Rodolfo da Tossignano, «*Historiarum Seraphicae Religionis*». Откуда же Данте мог взять этот случай для своей «Комедии»? Возможно, здесь как раз и имел место «хронологический сдвиг», о котором пишут некоторые историки[43].

---

[41] См.: Scartazzini G.A. Commentaries (Par. III, 49-50) // La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata da G.A. Scartazzini. 2a edizione intieramente rifatta. Leipzig, Brockhaus, 1900. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).

[42] См.: Петрарка, Франческо. Триумфы / Пер. с итал. В. Б. Микушевича. — М.: Время, 2000.

[43] Ср.: «Для гороскопа Данте НЕТ НИ ОДНОГО РЕШЕНИЯ ВБЛИЗИ ОБЩЕПРИНЯТОЙ ДАТЫ написания Божественной комедии якобы в начале XIV века. Значит, общепринятая дата НЕВЕРНА. Для гороскопа имеется ТОЛЬКО ОДНО позднесредневековое решение; 1477 год. Оно же, как мы убедимся, является ЕДИНСТВЕННЫМ на всем рассматриваемом историческом интервале ПОЛНЫМ РЕШЕНИЕМ. То есть, решением, идеальным с астрономической точки зрения, удовлетворяющим всем содержащимся в «Божественной Комедии» дополнительным астрономическим условиям». Еще одним подтверждением хронологического сдвига может считаться тот факт, что в Ватиканской библиотеке нет ни одного издания «Комедии», датированной до XV века. Самое первое датируется 1478 годом. См.: Носовский Г. В., Фоменко А. Т. Божественная Комедия накануне конца света. М.: Астрель, 2012.

Но не исключено также, что перед нами случай литературно-исторического наложения образов: эпизод с похищением Пиккарды мог попасть в «Комедию» Данте уже *в поздней редакции переписчиков*. За основу, близкую к исторической реальности, могла быть взята, например, канцона Луиджи Пульчи «*Da poi che 'l Lauro*» (1466)[44], в которой воспевается образ Лукреции Донати.

Лукреция Донати, в замужестве *Ардингелли* (итал. *Lucrezia Donati; Ardinghelli*; 1447–1501) — платоническая возлюбленная правителя Флоренции Лоренцо Медичи (Великолепного), муза его стихов первого периода творчества. Лукреция являлась той дамой, которую по правилам куртуазной любви Лоренцо Медичи воспевал в своих стихах под именем «Дианы». В канцоне Луиджи Пульчи говорится, что Лукреция была того же рода, что и Пиккарда, (предположительно Пиккарда Донати).

Весьма знаменательно, что Лукреция имела сестру по имени Констанца. И именно Констанца, королева Сицилии, сопровождает Пиккарду на небе Луны в числе душ, нарушивших монашеский обет.

Очевидно, что для Данте первостепенное значение имел морально-аллегорический смысл образа Пиккарды. Прежде всего, он хотел показать еще одно страшное преступление своего врага — Корсо Донати.

Вместе с тем Пиккарда является для Данте олицетворением единства красоты и благости (bella e buona), становящейся тем не менее жертвой принуждения свободной воли к греху. Именно это таинство насилия над свободной волей, которое Данте ощутил на собственной жизни, и стало для него одной из ключевых тем райских душ «самой медленной из сфер» Рая.

Данте хочет узнать, счастливы ли души в этой сфере и взыскуют ли они высшего предела? На что Пиккарда отвечает:

---

[44] «С тех пор как Лавра я не вижу боле...». Пер. А. Триандафилиди.

«Желанья наши, нас воспламеня
Служеньем воле духа пресвятого,
Ликуют здесь, его завет храня.

И наш удел, столь низменней иного,
Нам дан за то, что нами был забыт
Земной обет и не блюлся сурово».
(«Рай», III, 52–57)

Пиккарда уточняет, что их существование блаженно в силу того, что ими руководит Божья воля, которая не находится в противовесе с волей человеческой.

«Брат, нашу волю утолил во всем
Закон любви, лишь то желать велящей,
Что есть у нас, не мысля об ином.

Когда б мы славы восхотели вящей,
Пришлось бы нашу волю разлучить
С верховной волей, нас внизу держащей...»
(«Рай», III, 70–75)

Исходя из этого, Данте заключает, что на небесах (в отличие от Ада и Чистилища) не может быть деления на низкие и высокие круги, хотя место пребывания блаженных душ в Раю определяется милостью и благодатью Божьей:

Тут я постиг, что всякая страна
На небе — Рай, хоть в разной мере, ибо
Неравно милостью орошена.
(«Рай», III, 88–90)

1.4. Свет великой Констанцы (la luce de la gran Costanza)

Но даже в этой медленной сфере души отражают Божественный свет с разной степенью силы и блеска. Пиккарда обращает внимание Данте на некий «блеск, как бы превыше меры»:

А этот блеск, как бы превыше меры,
Что вправо от меня тебе предстал,
Пылая всем сияньем нашей сферы,

Внимая мне, и о себе внимал:
С ее чела, как и со мной то было,
Сорвали тень священных покрывал.

Когда ее вернула миру сила,
В обиду ей и оскорбив алтарь, —
Она покровов сердца не сложила.

То свет Костанцы, столь великой встарь...
(«Рай», III, 109–118)

Констанца (1095–1154) — королева Сицилии из династии Отвилей, жена императора Генриха VI Гогенштауфена, принесшая ему в приданое права на Сицилийское королевство, мать императора Фридриха II и бабка короля Сицилии Манфреда. И к Фридриху II, и к его внебрачному сыну Манфреду Данте питал особые чувства почтения и симпатии, хотя и поместил первого в Ад к ересиархам, а второго в Чистилище. Именно от Манфреда мы впервые слышим о Констанце:

И он сказал с улыбкой: «Я Манфред,
Родимый внук Костанцы величавой».
(«Чистилище», III, 112–113)

Как пишет Дж. Норвич, немногие так занимали воображение своих подданных, как Констанца. В ней не было ничего особенно романтического: высокая, русоволосая и, согласно германскому хронисту Готфриду Витербоскому, красивая, она была на одиннадцать лет старше мужа; ей исполнился тридцать один год — по стандартам того времени, женщина средних лет. Однако людей занимали ее богатство, ее высокое положение и более всего ее прежняя одинокая жизнь. Вскоре возникли слухи, что она приняла монашеский обет в юности и покинула монастырь, только когда интересы государственные не оставили за ней другого выбора. С течением времени эта версия находила все больше сторонников[45].

Существовали различные версии ухода Констанцы из монастыря: от насильственного ее похищения, с целью выдачи замуж в интересах церкви, до милостивого разрешения вернуться в свет.

Данте придерживается радикальной версии похищения для обоснования таинства насильственного принуждения свободной воли к греху. Но вот у современника Данте Джованни Виллани мы находим смягченную версию. Согласно Виллании, Констанца и ее брат Вильгельм были детьми короля Сицили Рожера II. И хотя по смерти Рожера власть перешла к Вильгельму, по стране ходило пророчество, что Сицилийское королевство в руинах и развалинах перейдет к его сестре, Констанце. Король Вильгельм призвал к себе друзей и мудрых советников и спросил, как ему поступить с сестрой. Большинство из них считало, если он хочет упрочить свою власть, Констанцию следует предать смерти. Но один из них, герцог Тарентский по имени Танкред, племянник Робера Гвискара[46], стал возражать осталь-

---

[45] См.: Норвич Д. Расцвет и закат Сицилийского королевства. Нормандцы в Сицилии. 1130–1194 (The Kingdom in the Sun. 1130–1194). М.: Центрполиграф, 2005

[46] О Робере Гвитскаре см.: глава пятая, 5.5 «Хитрец из хитрецов»: Руберт Гвискар (Ruberto Guiscardo).

ным и старался разжалобить короля Вильгельма, чтобы он пощадил ни в чем не повинную женщину. Так Констанца была спасена от смерти, но из страха за свою жизнь ей пришлось затвориться в монастыре и вести там жалкое существование наравне с другими монахинями.

После смерти Вильгельма его наследником стал Танкред. Пока он был жив и царствовал, Констанца оставалась монахиней в Палермо и достигла уже пятидесятилетнего возраста. В это время между королем Танкредом и архиепископом Палермским завязалась распря. Архиепископ задумал переменить властителя королевства Сицилии и тайно договорился с папой Климентом вызволить из монастыря Констанцу, законную наследницу сицилийского королевства. Ей разрешили вернуться в свет и вступить в брак. После того как архиепископ отправил ее тайно из Сицилии в Рим, церковь выдала ее замуж за императора Генриха, и от этого брака родился вскоре император Фридрих II, причинивший церкви много неприятностей. Такого исхода и Божьей кары следовало ожидать, — заключает Виллани, — ибо Фридрих II был рожден от *принявшей обет монахини*, когда ей исполнилось пятьдесят два года, а в этом возрасте женщине почти невозможно забеременеть: итак, его рождение было противно законам Божиим и человеческим. Известно, что, когда императрица Констанца была на сносях, в Сицилии и во всем королевстве Апулии многие не верили в это из-за ее возраста, поэтому накануне родов она велела построить на одной из площадей Палермо беседку и объявить, что все женщины, которые пожелают, могут посетить ее там, и после того, как немалое число женщин повидало ее, разговоры прекратились (кн. IV, 20; кн. V, 16)[47].

---

[47] Виллани Дж. Новая хроника или история Флоренции. М.: Наука. 1997. С. 94; 120. Необходимо учитывать, что в рассказе Виллани встречаются вопиющие неточности: Констанца была тетей Вильгельма, а не сестрой; свадьба состоялась в Милане, а не в Риме; Констанца, вышла замуж в 32 года, а не в 50; родила в 40 лет, а не в 52; рождение произошло в Piazza di Jesi, а не в Палермо. Все это свидетельствует о превращении

С еще большим чувством неприязни относится к Констанце современник Данте пармский монах-францисканец А. де Салимбене. Он упрекает ее не только в подложном рождении, но и в том, что она была плохой королевой. У короля Вильгельма II, пишет он, было много сыновей и одна дочь, которую звали Констанца. Перед своей смертью он завещал своим сыновьям, не знаю, по какому внушению, чтобы они не выдавали Констанцу замуж. Те, храня завет отца, держали ее при себе до тех пор, пока ей не исполнилось тридцать лет. Она была дурной женщиной и не давала покоя женам своих братьев и всей семье. Тогда, считая, что верно сказал Мудрец (Притч. 25, 24): «Лучше жить в углу на кровле, нежели со сварливою женою в пространном доме, — братья сказали. — Выдадим замуж нашу сестру и отделим ее от нас». И они отдали ее в жены королю Генриху, сыну великого Фридриха I. Она родила ему сына Фридриха II, о котором говорили, что он был сыном какого-то мясника, а королева Констанца забрала его себе, изобразив, что это она его родила. Поэтому сказал Мерлин[48], что Фридрих II будет «неожиданного и удивительного происхождения» — либо потому, что его матери было уже много лет, либо, скорее, потому, что он был подложным сыном, приобретенным обманным путем.

Впоследствии император Генрих напал на Сицилию и Апулию из-за жены (воспользовавшись происхождением жены как удобным предлогом) и захватил все королевство этих провинций. И, возвратившись в Германию, он услышал, что жители королевства, а именно сицилийцы и апулийцы, изменили ему. Поэтому, вернувшись туда вновь, он увез оттуда ценности и расправился со знатью. Королева Констанца, разгневавшись за это на своего мужа и возмутившись, вместе со своими людьми встала на защиту коро-

---

во времена Данте подлинной истории Констанцы в народную легенду, не претендующую на историческую достоверность.

[48] Прорицатель, советник легендарного короля Артура.

левства[49]. И были между ними разногласие и большая война, так что люди мудрые и образованные говорили: «Они не "жена и муж, согласно живущие между собою" (Сир 25, 2), как учит Писание». Шутники же говорили: «Если кто-нибудь объявит королю шах, королева его не защитит»[50].

Но, очевидно, Данте так не считает. Прежде всего, он не принимает упоминаемую Виллани легенду[51], основанную на пророчестве Иоахима Флорского[52] о «чудовищном» рождении Фредерика II от престарелой и побежденной женщины, вынужденной, по велению папы, кормить прилюдно грудью ребенка, чтобы убедить неверующих в рождении сына. Для Данте Констанца является «великой» — «gran Costanza», безусловно заслуживающей места в Раю, во многом благодаря тому, что она как раз стала матерью «последнего римского императора» Фридриха II, что ею

«Рожден был третий вихрь, последний царь».
(«Рай», III, 120)

Данте называет Фридриха II «третьей и последней властной силой» ('l terzo e l'ultima possanza), имея в виду,

---

[49] В 1197 г. император находился в королевстве, когда бароны с согласия королевы восстали против него. Победив их, император многих из них умертвил.

[50] Салимбене де Адам. Хроника / Пер. с лат. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 392.

[51] См.: Anonimi Vaticano Historia Sicula, // L. A. Muratori, Rer. Ital.Scripts VIII, 778 sqq.

[52] Характерно, что Иоахим Флорский считался другом мужа Констанцы императора Генриха VI. Об этом пишет А. де Салимбене: «Генрих VI был другом аббата Иоахима Флорского. По его просьбе Иоахим ему даже написал толкование на Книгу Исаии — о пророчествах, а также, по его поручению, толкование на Книгу Иеремии, и он желал знать о тайнах, раскрываемых Даниилом, как об истукане, так и о дереве, и о секире, и о камне, и «о том, что будет после сего» (Дан 2, 29). Иоахим также написал ему толкование пророчеств Сивиллы и Мерлина, в лето Господне 1196. (См. Салимбене де Адам. Указ. соч. С. 393.) Следует заметить при этом, что все перечисленные выше труды не являются подлинными сочинениями аббата Иоахима.

что он был третьим императором в роду Гогенштауфенов (после Фридриха Барбароссы и Генриха VI) и последним императором Священной Римской империи «в отношении настоящего времени», так как избранные на императорский трон после него не были коронованы в Риме.

Титул «императора Священной Римской империи» до конца дней оставался для Данте идеалом монархического государя. Хотя это не помешало ему отправить сына Констанцы в шестой круг Ада к еретикам за его непримиримую вражду к папству, трижды приведшую к его отлучению от церкви. Видимо, слишком велико было давление церковного мнения, усматривающего в личности Фридриха II едва ли не Антихриста. Но в представлении Данте это не могло бросить тень на саму Констанцию, которая «пожертвовала» своим обетом Богу, ради рождения «последнего римского императора», не сложив священного покрова монахини со своего сердца.

1.5. Небесная обитель душ: сакральный смысл платоновского мифа о местообитании души на соименной звезде

Соприкоснувшись с миром лунных духов в лице Пиккарды и Констанцы, Данте оказался во власти сомнений (dubbi). Первое из них связано с парадоксом насильственного принуждения свободной воли к греху; второе — с загадкой местообитания душ на небесах Рая. Прозорливо уловив эти сомнения, Беатриче считает, что яд второго из них более опасен и начинает свои объяснения с разрешения второго парадокса.

Встретив души на небе Луны, Данте недоумевает: неужели Платон прав, когда учил в «Тимее», что души, прожившие жизнь должным образом, после смерти «возвращаются в обитель соименной им звезды», где будет вести

блаженную жизнь[53]. Сомнение Данте подогревается еще и тем, что на Луне он встречает исключительно женские души, как бы «соименные» женской планете-звезде под названием «Луна». Беатриче выражает его сомнение такими словами:

«Еще и тем сомненьем ты смущен,
Не взносятся ли души в самом деле
Обратно к звездам, как учил Платон».
(«Рай», IV, 22–24)

И действительно, экспозиция Рая, увиденная Данте в состоянии пречеловеченья, вполне могла быть принята за иллюстрацию платоновской идеи звездного местообитания душ. Здесь души, обладающие общими признаками «справедливо прожитой жизни», обитают на «соименной им звезде» и «ведут блаженную жизнь»[54].

Пытаясь разрешить сомнение Данте, Беатриче утверждает, что ощущение того, что Данте видит перед собой воплощение платоновского мифа о звездных душах, есть своего рода «иллюстративная иллюзия», объясняемая несовершенством человеческого восприятия небесных реалий (недостаточностью «пречеловеченья» Данте). Язык платоновского мифа оказывается в данном случае более простым наглядным и человеческим языком, чем язык христианской теологии (которая и сама нередко приноравливается к человеческому пониманию небесных вещей):

«Так с вашей мыслью должно говорить,
Лишь в ощутимом черплющей познанье,
Чтоб разуму затем его вручить.

[53] См.: Платон. Собр. соч. в четырех томах. — М.: Мысль, 1994. Т. 3 С. 444–445.
[54] См.: Платон. Указ. соч. С. 444–445.

К природе вашей снисходя, Писанье
О божией деснице говорит
И о стопах, вводя иносказанье;

И Гавриила в человечий вид,
И Михаила церковь облекает,
Как и того, кем исцелен Товит».
(«Рай», IV, 40–48)

В действительности, как поясняет Беатриче, все души (включая библейских пророков, новозаветных апостолов и саму Богородицу) обитают в общей райской сфере, все они «равновысоки твердью» (то есть райской обителью) и имеют «равные сроки райского бытия».

Похожими на звездные души Платона, занимающие иерархические, «соименные» звездные сферы, их делает то, что они выражают собой «разностепенность» высшей сферы в отношении уровня созерцания Бога. И хотя всех их «красит первый круг», они живут в нем в «неравной неге», ибо

«...в разной мере
Предвечных уст они дыханье пьют».
(«Рай», IV, 35–36)

Таким образом, заключает Беатриче,

«То, что Тимей о душах утверждает,
Несходно с тем, что здесь дано узнать,
Затем что он как будто впрямь считает,

Что всякая душа взойдет опять
К своей звезде, с которой связь порвала,
Ниспосланная тело оживлять».
(«Рай», IV, 49–54)

Однако Беатриче не спешит полностью развенчать платоновский миф о звездных душах, намекая, что он, возможно, иносказательно выражает и таит в себе некую глубинную истину:

«Но может быть — здесь мысль походит мало
На то, что выразил словесный звук;
Тогда над ней смеяться не пристало.

Так, возвращая светам этих дуг
Честь и позор влияний, может статься,
Он в долю правды направлял бы лук.

Поняв его превратно, заблуждаться
Пошел почти весь мир, и так тогда
Юпитер, Марс, Меркурий стали зваться».
(«Рай», IV, 55–63)

1.6. Таинство принуждения свободной воли к греху

Истории Пиккарды и Констанции позволили Данте высветить истину свободы воли и парадоксальность насильственного принуждения человека к греху. Для Данте, который сам был насильственно изгнан из Флоренции и пытался любыми путями воспротивиться своей судьбе и вернуться на родину, это был вопрос жизни и смерти. К этому примешивался также вопрос о нарушении Данте «обета верности» Беатриче, в котором она обвиняет его в XXXI песне «Чистилища», и возможности возмещения этого обета угодными Богу (и Беатриче) делами. Именно эти темы и составляют предмет первого сомнения Данте в сфере Луны.

Данте волнует, прежде всего, вопрос, можно ли считать грехом насильственное принуждение воли, если внутренне она остается верна своему обету? Беатриче выражает это раздумье Данте в следующих словах:

Ты мыслишь: «Раз я стоек в доброй воле,
То как насилье нанесет урон
Моей заслуге хоть в малейшей доле?»
(«Рай», IV, 19–21)

Пытаясь разрешить эти сомнения Данте, Беатриче, символизирующая Теологию[55], приводит аргументы из «Суммы теологии» Фомы Аквинского, который в свою очередь отталкивался от некоторых принципиальных положений Аристотеля *о произвольных и непроизвольных поступках*.

Рассмотрим подробнее иллюстративную символику Данте.

В «Никомаховой этике» Аристотель пишет: «Принято считать, что поступки, совершаемые подневольно (ta biai) или по неведению (di' agnoian), непроизвольны, причем подневольным (biaion) является тот поступок, источник (arkhe) которого находится вовне, а таков поступок, в котором действующее или страдательное лицо не пособничает насилию, скажем если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью»[56].

Аристотеля также интересует вопрос о том, произвольны или непроизвольны поступки, которые совершаются из страха перед тяжкими бедами или ради чего-либо нравственно прекрасного (например, если тиран прикажет совершить какой-либо постыдный поступок, между тем как родители и дети человека находятся в его власти; и если совершить этот поступок, то они будут спасены, а если не совершить — погибнут). Нечто подобное, поясняет Аристотель, происходит, когда во время бури выбрасывают имущество за борт. Ведь по своей воле этого никто не сделает, но для спасения самого себя и остальных так поступают все разумные люди.

---

[55] См.: Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 14.

[56] Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 4. М..: Мысль, 1984. С. 95.

Подобного рода поступки Аристотель предлагает называть «*смешанными*», полагая при этом, что они все же больше походят на произвольные. Однако, взятые безотносительно к обстоятельствам их совершения, они могут считаться также и непроизвольными, «ибо никто, наверное, ничего подобного не избрал бы само по себе».

«Итак, — заключает Аристотель, — какие поступки следует признать подневольными? Может быть, взятые безотносительно, поступки подневольны всякий раз, когда причина находится вовне и, совершая поступок, человек никак не способствует ее действию? Но если поступки, сами по себе непроизвольные, в данное время и во имя определенных целей избраны, а источник — в том, кто совершает поступок, то, будучи сами по себе непроизвольны, они произвольны в данное время и при данных обстоятельствах. Больше они походят на произвольные: поступки совершаются в определенных обстоятельствах (en tois kath' hekasta) и как поступки в определенных обстоятельствах произвольны. Но не легко определить, какие поступки следует предпочесть, потому что обстоятельства многообразны»[57].

Все эти рассуждения имеют самое прямое отношение к поэме Данте. Кажется, что картиной похищения монахинь из монастыря он дает прекрасную иллюстрацию мыслям Аристотеля, причем воспринимая их сквозь призму комментариев Фомы Аквинского.

Один из разделов «Суммы» Фомы так и озаглавлен: «*Возможно ли насилие по отношению к воле?*» (Часть II–I, вопрос 6, раздел 4). Здесь Фома говорит о том, что действие воли бывает двояким: в одном случае — это непосредственный акт ее изъявления, а именно «*пожелание*» (*безусловная воля*); в другом — акт, направляемый волей для последующего исполнения с помощью, например, «хождения», когда человек по распоряжению воли направляется для исполнения чего-либо посредством движущей способности (*условная воля*).

[57] Там же. С. 96.

В случае условной воли и ее распорядительных действий насилие возможно в той мере, в какой оно может препятствовать внешним членам в их исполнении распоряжений воли. Что же касается собственного и непосредственного акта воли (безусловная воля), то в отношении нее насилие невозможно.

Причину этого, по мнению Фомы Аквинского, следует усматривать в том, что акт воли является не чем иным, как склонностью, проистекающей из внутреннего начала, тогда как принуждение, или насилие, проистекает из внешнего начала. Следовательно, быть подчиненным принуждению и насилию противно природе собственного акта воли, точно так же как это противно природе естественной склонности или движению. Действительно, камень может по принуждению двигаться вверх, но совершенно невозможно, чтобы это насильственное движение происходило согласно естественной склонности. Подобным же образом и человека можно тащить насильно, но самому понятию насилия будет противоречить то обстоятельство, что он тащится по собственной воле (S. th. II–I, 6, 4)[58].

Беатриче объясняет, что если, терпя насилие, душа только внутренне противится, она не может быть оправдана по той причине, что

«...волю силой не задуть;
Она, как пламя, борется упорно,
Хотя б его сто раз насильно гнуть.

А если в чем-либо она покорна,
То вторит силе; так и эти вот,
Хоть в божий дом могли уйти повторно.
(«Рай», IV, 76–81)

Это как раз тот случай, когда безотносительно к обстоятельствам действие выглядит подневольным, но при-

[58] См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 1–48. Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2006.

менительно к обстоятельствам (например, с учетом возможности повторного ухода монахини в монастырь), то же действие становится уже неподневольным.

Разъясняя это, Беатриче приводит примеры несгибаемой воли в лице св. Лаврентия и Муция Сцеволы[59]:

«Будь воля их тот целостный оплот,
Когда Лаврентий не встает с решетки
Или суровый Муций руку жжет, —

Освободясь, они тот путь короткий,
Где их влекли, прошли бы сами вспять;
Но те примеры — редкие находки».
(«Рай», IV, 82–87)

Возможна также ситуация, когда воля мирится с насилием дабы избежать более тяжкого зла. Как объясняет Беатриче (Теология):

«По сути, воля не желает злого,
Но с ним мирится, ибо ей страшней
Стать жертвою чего-либо иного».
(«Рай», IV, 109–111)

Очевидно, что и Пиккарда, и Констнация не противились чужой воле, «соглашались с насилием» в какой-то степени из опасений вызвать своим сопротивлением и неподчинением больший грех, породить большее зло. Для Пиккарды такое «неподчинение» могло стать причиной новых распрей между черными и белыми гвельфами. Для Констанции — будущей императрице Священной Римской империи — такое неподчинение могло повлечь за собой ожесточенную борьбу за престолонаследие, чреватую большими жертвами. Таким образом, их поведение может

[59] Описания этих подвигов Данте черпает из книги Тита Ливия «Истории Рима от основания города», II (12, 13).

быть оправдано выбором «меньшего зла», что не только смягчало ситуацию нарушения ими обета, но и делало их героинями в глазах Данте, достойными райского места.

Насильственное прекращение монашеского обета предполагает расторжение «брачного союза» с Христом. Почему Данте все-таки «прощает» столь тяжкий, но «невольный грех»? В чем он видит факторы, смягчающие вину похищенных монахинь?

Данте следует здесь некоторым принципам «расторжения обета», существовавшим в уставах монашеских орденов (доминиканском, францисканском и др.), выраженных в частности в авторитетном мнении Фомы Аквинского.

Прежде всего, Фома разъясняет, что «обязательство обета зиждется на воле, поскольку, как говорит Августин, "обет является актом воли". Поэтому обязательство обета не выходит за пределы воли и намерения давшего обет человека.

Таким образом, если дающий обет намерен связать себя обязательством не только вступить в монашество, но и остаться там навсегда, то он обязан остаться навсегда.

С другой стороны, если он намерен связать себя обязательством вступить в монашество с целью испытания при сохранении свободы выбора, остаться ему или нет, то очевидно, что он не обязан остаться.

Однако если при принесении обета он просто намеревается вступить в монашество, не думая при этом, сохранять ли за собою свободу выбора или остаться там навсегда, то дело представляется так, что он обязан вступить в монашество по предписанной общим законом форме, согласно которой вступающим предоставляется годичное послушничество. Поэтому он не обязан остаться навсегда» (S. th. II-II, 189, 4).

Такова своего рода «юридическая» сторона дела.

С другой стороны, согласно Аквинату, «обет — это обещание, данное Богу. Но твердое обещание можно давать только в отношении того, что полностью находится во власти обещающего, а не того, что находится во власти

другого. Но когда кто-либо подчинен другому, то, в отношении чего он ему подчинен, зависит не от его воли, а от воли этого другого» (S. th. II-II, 88, 8).

В случае с дантовскими монахинями, насильственно похищенными из монастыря, мы как раз сталкиваемся с этой ситуацией: когда обещание не может считаться твердым, поскольку не находится полностью «во власти обещающего» и зависит не от его воли, а от воли другого лица.

Фома Аквинский рассматривает и еще ряд других случаев, при которых расторжение обета не может считаться грехом. Так, «дающий обет человек принимает для себя своего рода закон и обязуется делать то, что само по себе и в большинстве случаев является благом. Однако в некоторых особых случаях оно может оказаться или злом, или чем-то ненужным, или мешающим какому-то большему благу... В таких случаях необходимо принять решение о том, что обет соблюдаться не должен» (S. th. II-II, 88, 10).

При этом, утверждает Фома, «вступивший в монашество и затем оставивший его человек не обусловливает ни соблазна, ни дурного примера, особенно если на то есть разумное основание. А если кто-либо и соблазнится, то это будет пассивный соблазн с его стороны, а не активный соблазн со стороны оставившего (при том, конечно, условии, что его поступок был законен и целесообразен в силу некоторой разумной причины, например, болезни, слабости и тому подобному)» (S. th. II-II, 88, 10).

Однако в отличие от Аквината, Данте не только оправдывает невольный грех расторжения обета, но и приписывает ему определенные райские заслуги, коль скоро считает насильственно расторгнувших обет монахинь достойными Рая.

Возможно, это связано с их мученической судьбой, с тем, что они вынуждены были пожертвовать своим священным призванием во имя мирских целей, навязанных им чужой порочной волей. Данте, очевидно, полагал, что

у женщин отсутствует *безусловная воля* противления насилию, в отличие от мужчин. В качестве примера, как мы видели, приводятся образы Лаврентия и Муция.

Но в душе (в сердце) они продолжают блюсти обет. Пиккарда говорит о Констанце, что, хотя с нее и сорвали «священные покрывала», «она покровов сердца не сложила».

Парадокс первого неба Рая состоит в том, что в сфере Луны перед Данте предстают не те блаженные души, которые до конца своей жизни блюли обет посвящения себя Христу, а души, нарушившие этот обет по принуждению чужой воли. Основываясь на собственном опыте мученического «принуждения к изгнанию», Данте, очевидно, считал монахинь жертвами насилия и *мученицами за веру*, расценивая их участь как акт высшей добродетели, почти святости. В этом отношении он полностью разделял положение Фомы Аквинского, который считал мученичество «актом высшего совершенства» (S. th. II-II, 124, 3).

Тем самым жертвенность насильственного введения в грех невинной души является по Данте более высокой степенью заслуг перед Богом, чем добродетельное исполнение принятых обязательств.

Глава вторая. Небо Меркурия (cielo di Mercurio): Честолюбивые деятели

2.1. Восхождение к небу Меркурия. Второе преображение Беатриче и пречеловеченье Данте

При стремительном вознесении на небо Меркурия Беатриче преображается в сиянии *радости*, озаряющей и преображающей «светом торжества» саму планету и естество Данте:

И как стрела спешит коснуться цели
Скорее, чем затихнет тетива,
Так ко второму царству мы летели.

Такая радость в ней зажглась, едва
Тот светоч нас объял, что озарилась
Сама планета светом торжества.

И раз звезда, смеясь, преобразилась,
То как же — я, чье естество всегда
Легко переменяющимся мнилось?
(«Рай», V, 91–99)

2.2. Эстетика «двойного света» (doppio lume) сияющих духов Меркурия

Данте пишет в «Пире» (II, XIII), что Меркурий обладает двумя свойствами. Первое то, что это самая маленькая звезда на небе и второе — солнечные лучи обволакивают его больше, чем любую другую звезду. Эти свойства соответствуют честолюбивым устремлениям душ Меркурия,

склонным к мелочному сиянию в лучах славы. Но эта слава меркнет рядом с Божественной Славой, подобно тому как Меркурий меркнет в сиянии лучей Солнца.

Первое, что видит Данте на небе Меркурия, — это устремляющееся навстречу ему и Беатриче «множество блесков» (più di mille splendori), жаждущих любви и ликующих сияющим заревом:

Так видел я — несчетность блесков мчится
Навстречу нам, и в каждом клич звучал:
«Вот кем любовь для нас обогатится!»

И чуть один к нам ближе подступал,
То виделось, как все в нем ликовало,
По зареву, которым он сиял.
(«Рай», V, 103–108)

Данте слышит голос одного из благочестивых духов (spirti pii), объясняющего любовный пыл духов Меркурия пылающим в них небесным светом:

«Тот свет, который в небесах разлит,
Пылает в нас; поэтому, желая
Про нас узнать, ты будешь вволю сыт».
(«Рай», V, 118–120)

В ответ Данте просит ликующего духа, скрывающегося в сияющих лучах, открыть свое имя:

«Я вижу, как гнездишься ты внутри
Своих лучей и как их льешь глазами,
Ликующими пламенней зари.

Но кто ты, дух достойный, и пред нами
Зачем предстал в той сфере, чье чело
От смертных скрыто чуждыми лучами?»

Так я сказал сиявшему светло,
Тому, кто речь держал мне; и сиянье
Его еще лучистей облекло.
(«Рай», V, 124–132)

Данте видит сияющее ликование «священного лика», укрывающегося в лучах света:

Как солнце, чье чрезмерное сверканье
Его же застит, если жар пробил
Смягчающих паров напластованье,

Так он, ликуя, от меня укрыл
Священный лик среди его же света
И, замкнут в нем, со мной заговорил.
(«Рай», V, 133–138)

Своей кульминации эстетика света Меркурия достигает в световом единстве поющих и танцующих духов, прославляющих сверхозаряющую ясность (superillustrans claritate) Господа:

Так видел я поющей сущность ту
И как она под свой напев поплыла,
Двойного света движа красоту.

Она себя с другими в пляске слила,
И, словно стаю мчащихся огней,
Внезапное пространство их укрыло.
(«Рай», VII, 4–9)

Пожалуй, ни на одном другом небе Рая мы не найдем такого многообразия образов света в его движении, звучании и сиянии одновременно, как на небе Меркурия. Данте воспевает красоту «двойного света» (doppio lume), используя такие образы, как «сияющее зарево», «пламе-

неющая заря», «несчетность блесков», «стая мчащихся огней», «сверхозаряющая ясность» и др.

2.3. Приют честолюбивых душ

Второе царство Рая, небо Меркурия, становится приютом честолюбивых душ, прославившихся на ниве высокого и усердного труда. Одна из них говорит Данте:

«А эта малая звезда — приют
Тех душ, которые, стяжать желая
Хвалу и честь, несли усердный труд.

И если цель желаний — лишь такая
И верная дорога им чужда,
То к небу луч любви восходит, тая.
(«Рай», VI, 112–117)

Как видно из этих слов, Меркурий притягивает души, которые «несут усердный труд», стремясь при этом «стяжать хвалу и честь». То есть, главным стимулом активной деятельности является здесь желание прославить свое имя, снискать в обществе признание своих заслуг. Такого рода стремление нельзя, конечно, назвать порочным, но оно не может считаться и чисто добродетельным, так как ему не хватает самоотверженности и самозабвения в труде на общее благо. В силу этого луч «истинной любви» (del vero amore) сияет в честолюбивых душах не столь ярко и пламенно, «восходит, тая». Возможно, именно поэтому эстетика духов Меркурия отличается таким *световым неистовством*, как бы компенсирующим недостаточность свечения «луча любви».

Однако это не мешает духам Меркурия испытывать радость справедливого воздаяния, способствующего познанию таинства «живого правосудия» (viva giustizia):

«Но в том — часть нашей радости, что мзда
Нам по заслугам нашим воздается,
Не меньше и не больше никогда.

И в этом так отрадно познается
Живая Правда, что вовеки взор
К какому-либо злу не обернется».
(«Рай», VI, 118–123)

Сама оценка чистоты райских заслуг честолюбивых духов Меркурия требует специального терминологического уточнения. При характеристике заслуг этих духов Данте использует понятия «onore e fama» (в переводе М. Л. Лозинского «хвала и честь»). Если следовать дословному переводу, то речь здесь идет скорее о достоинстве (onore) и славе (fama), в значении «достойной славы» или «достойной и порядочной чести». Не случайно в другом месте Данте называет душу Юстиниана anima degna, что можно было бы перевести как *«достославная душа»*.

Почему так важно это уточнение? Дело в том, что слово «честолюбие» имеет негативный оттенок. Суть этой негативности детально рассмотрена Фомой Аквинским в рамках латинского языка. И Данте конечно же не мог не принять во внимание эти примеры.

Согласно Фоме Аквинскому, честолюбие (ambitio) означает чрезмерное стремление к почестям и неупорядоченное желание чести. Само желание чести, полагает Фома, может быть неупорядоченным трояко. Во-первых, когда человек желает признания превосходства, которого у него нет, то есть желает большей чести, чем он заслуживает. Во-вторых, когда человек желает, чтобы честь приписывалась только ему без отнесения ее к Богу. В-третьих, когда желание человека довольствуется самой честью без соотнесения ее с пользой других. И коль скоро честолюбие означает неупорядоченное желание чести, то очевидно, заключает Фома Аквинский, оно всегда является грехом («ambitio semper est peccatum») (S. th. II–II, 131,1).

В этой связи Фома противопоставляет честолюбию — величие души, величавость (magnanimitas), как надлежащее использование чести ненадлежащему. «Отсюда очевидно, — заключает Фома, — что честолюбие противостоит величавости как неупорядоченное — тому, что хорошо упорядочено» (S.th. II- II, 131, 2)[60].

В этом смысле «onore e fama» Данте ближе всего к величавости в толковании Фомы. Хотя и здесь есть свои нюансы. «Величавой душой» на небе Сатурна оказывается скорее «скромный странник» Ромео ди Вилланова, тогда как император Юстиниан есть именно «достославная душа». Таковы оттенки «честолюбия» на втором небе Рая Данте.

2.3.1. «Достославная душа» (anima degna) Юстиниана

Из множества благочестивых духов (spirti pii), обитающих на небе Меркурия к Данте обращается «достославная душа» римского императора Юстиниана (483–565), который просит называть его без всяких знаков величия — просто «Юстиниан»:

Был кесарь я, теперь — Юстиниан.
(«Рай», VI, 10)

Представляясь Данте, Юстиниан, в духе своей честолюбивой натуры, высоко оценивает свою миссию:

Я, Первою Любовью вдохновленный,
В законах всякий устранил изъян.
(«Рай», VI, 11–12)

[60] См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 123–189 / Фома Аквинский. — К.: Ника-Центр, 2014. Перевод С.И. Еремеева.

Я стал ступать, как церковь; потому
И Бог меня отметил, мне внушая
Высокий труд; я предался ему.

(«Рай», VI, 22–24)

Юстиниан рассказывает Данте историю «римского Орла» как символа всемирной монархии и высшей справедливости. Центральным пунктом этого рассказа становится фигура императора Тиберия, царский Орел которого в лице римской власти в Иудее должен был «исполнить мщенье гнева своего» — искупить распятием Христа первородный грех Адама. Тайну этого искупления Беатриче раскрывает Данте, венчая тем самым гармонию второго неба Рая[61].

Говоря о своем «высоком труде», Юстиниан имеет в виду прежде всего свою деятельность по кодификации римского права. В феврале 528 года Юстиниан объявил сенату Константинополя о своем намерении создать новый свод римского права. С этой целью была образована комиссия по упорядочиванию законодательства, состоящая из десяти юристов во главе с Иоанном Каппадокийским, в результате усилий которой уже в апреле следующего года вышло первое издание «Кодекса Юстиниана» (лат. codex iustineaneus) — собрание императорских конституций от Адриана (117–138) до Юстиниана.

Продолжением деятельности по кодификации права стали Дигесты — систематизированный сборник извлечений из трудов авторитетных римских юристов, являющийся важнейшей частью свода римского гражданского права Corpus iuris civilis. Характерно, что полное название этого сборника прославляет имя Юстиниана как его творца. Оно гласит «Господина нашего священнейшего принцепса Юстиниана права очищенного и собранного из всей древней юриспруденции Дигесты, или Пандекты»[62].

---

[61] См. далее: глава вторая, 2.4. Таинство искупления как «отмщение отмщения».

[62] Лат. Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti Digestorum seu Pandectarum.

Юстиниановы копии римского права пользовались широкой известностью в средневековой Италии. Один из рукописных экземпляров Дигест, который хранился во Флоренции, послужил источником для возрождения в конце XI века исследований по римскому праву в Болонье. Весьма вероятно, что Данте изучал римское право в Болонье именно по этому кодексу и мог судить о степени честолюбия Юстиниана уже по одному полному названию Дигест.

Французский историк-византист Шарль Диль, оценивая характер и деяния Юстиниана в целом, пишет в «Истории Византийской империи» (глава вторая, II):

«Юстиниан, вследствие своего подозрительного и ревнивого деспотизма, наивного честолюбия, беспокойной деятельности, сочетавшейся с нетвердой и слабой волей, мог бы показаться в целом весьма посредственным и неуравновешенным правителем, если бы он не обладал большим умом. Этот македонский крестьянин был благородным представителем двух великих идей: идеи империи и идеи христианства; и благодаря тому, что у него были эти две идеи, его имя остается бессмертным в истории»[63].

Во многом это и определило выбор Данте, видевшего в лице Юстиниана идеального монарха, пытавшегося основывать свою власть на совершенной и справедливой системе права. Но вместе с тем Юстиниан оставался для Данте образцом честолюбивого императора, не скрывавшего своего желания прославиться в потомках своими великими деяниями

Как пишет Диль, Юстиниан, преисполненный воспоминаний о величии Рима, мечтал восстановить Римскую империю такой же, какой она некогда была, укрепить незыблемые права, которые Византия, наследница Рима, сохраняла в отношении западных варварских королевств, и возродить единство римского мира. Наследник цеза-

[63] Диль Ш. История Византийской империи. — М.: Изд. Иностранной литературы, 1948. С. 31.

рей, он хотел подобно им быть живым законом, наиболее полным воплощением абсолютной власти и вместе с тем непогрешимым законодателем и реформатором, заботящимся о порядке в империи. Гордясь своим императорским саном, он желал украсить его всей помпой, всем великолепием: блеском своих построек, пышностью своего двора, несколько «ребяческим» способом называть своим именем («юстиниановыми») выстроенные им крепости, восстановленные им города, учрежденные магистратуры и написанные законы. «*Он хотел увековечить славу своего царствования и заставить своих подданных, как он говорил, почувствовать несравненное счастье быть рожденными в его время. Таковы были честолюбивые помыслы этого императора, его жажда земной славы*»[64].

Безусловно, Данте больше всего привлекала в Юстиниане деятельность по восстановлению римской монархии на основе единства империи и христианства. При этом порочные черты характера и честолюбивые замыслы императора не могли в глазах Данте препятствовать «блеску» юстинианова «порыва к прекрасному» — воссозданию идеала монархо-христианской империи. Данте не могло смутить даже то, что в 529 году Юстиниан закрыл платоновскую Академию в Афинах. В этом отношении для Данте были несущественны те оценки, которые давали современники моральному облику Юстиниана. Так, Прокопий Кесарийский, секретарь полководца Велисария, который освободил Юстиниана «от ратных дел», писал о его моральных качествах: «Этот василевс исполнен хитрости, коварства, отличался неискренностью, обладал способностью скрывать свой гнев, был двуличен, опасен, являлся превосходным актером, когда надо было скрыть свои мысли, и умел проливать слезы не от радости или горя, но искусственно вызывая их в нужное время по мере необходимости... Неверный друг, неумолимый враг, страстно жаждущий убийств и грабежа, склонный к распрям, большой любитель нововведений и переворотов,

[64] Диль Ш. Указ. соч. С. 31.

легко податливый на зло, никакими советами не склоняемый к добру, скорый на замысел и исполнение дурного, о хорошем же даже слушать почитающий за неприятное занятие...

Как же можно передать словами нрав Юстиниана? Этими и многими другими еще большими недостатками он обладал в степени, не соответствующей человеческому естеству. Но представляется, что природа, собрав у остальных людей все дурное в них, поместила собранное в душе этого человека... И если кто-нибудь захотел бы, измерив все, что выпало на долю римлян с самых ранних времен, соизмерить это с нынешними бедами, он обнаружил бы, что этим человеком было умерщвлено больше людей, чем за все предыдущее время» (гл. 8, 24–30)[65].

Но эти «пороки» Юстиниана были «переплавлены» его «порывом к прекрасному» по возрождению всемирной монархии и кодификации римского права, что и гарантировало ему место в Раю Данте.

2.3.2. «Сияющий свет» Ромео (luce la luce di Romeo)

Юстиниан говорит Данте, что даже внутри одной звезды существует «различие высей», наполняющее гармонией небесное пространство. И в «приюте честолюбивых душ», на небе Меркурия («внутри жемчужины прекрасной»), есть духи, чье благочестие заставляет их сиять ярче и чище, излучая самую сердцевину света, «свет света» (luce la luce):

И здесь внутри жемчужины прекрасной
Сияет свет Ромео, чьи труды
Награждены неправдой столь ужасной.
(«Рай», VI, 127–129)

[65] Прокопий Кесарийский. Тайная история // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., комм. А. А. Чекаловой. Отв. ред. Г. Г. Литаврин. — М.: Наука, 1993. — (Памятники исторической мысли).

«Скромный странник» Ромео, оказавшийся при дворе графа Прованса Раймунда Беренгера, став его распорядителем и управителем, преумножил его состояние. Но по навету завистников и недоброжелателей был обвинен в злоупотреблении своим положением и вынужден был удалиться в изгнание:

«Рамондо Берингьер четыре царства
Дал дочерям; а ведал этим всем
Ромео, скромный странник, враг коварства.

И все же, наущенный кое-кем,
О нем, безвинном, он повел дознанье;
Тот на десять представил пять и семь.

И, нищ и древен, сам ушел в изгнанье;
Знай только мир, что в сердце он таил,
За кусом кус прося на пропитанье, —

Его хваля, он громче бы хвалил!»
(«Рай», VI, 133–142)

О каком Ромео ведет речь Данте и почему он помещает «скромного странника», породнившегося с нищетой, в «приют честолюбивых душ»?

Речь здесь идет о *Ромео ди Вилланова* (итал.) или *Роме де Вильнёве* (фран.) — министре и сенешале Раймунда Беренгера IV, последнего графа Прованса. Исторические хроники засвидетельствовали, что он родился около 1170 года и принимал деятельное участие в политической жизни Прованса. Так под его влиянием Раймунд совершил военный поход на Ниццу, покорил ее и выстроил там новую крепость. Плоды влияния Роме де Вильнёва были особенно важны в устроении династических браков четырех дочерей графа Раймунда. Уже после смерти графа он приложил немало усилий, чтобы выдать его последнюю дочь

Беатрис за младшего брата французского короля — Карла Анжуйского, став ее опекуном и регентом Прованса[66].

Однако ко времени рождения Данте (1265) о Ромео уже ходили легенды, в которых он предстает жертвой наветов коварных завистников, а его заслуги оказываются «награждены ужасной неправдой». Современник Данте Джованни Виллани повествует о нем уже в чисто легендарном ключе. Характерно, что Виллани вообще не упоминает имени некоего «паломника», явившегося ко двору графа Раймунда, заканчивая свое повествование такими словами: «*никто так и не узнал, откуда он был и куда направился, многие говорили о нем, как о человеке святой души*». Интересно также, что свой рассказ о Ромео он озаглавливает словами: «Отступление о добром графе Раймунде Прованском». Это как-то не вяжется с духом легенды. Граф Раймунд оказывается совсем не «добрым», если позволяет Ромео уйти в изгнание, не усомнившись в наветах завистников и клеветников и потребовав от него отчета. О том же пишет и Данте («И все же, наущенный кое-кем / О нем, безвинном, он повел дознанье»).

Приведем вкратце легенду Дж. Виллани, которой, очевидно, следовал Данте в своем представлении о «пресветлой» душе Ромео (luce la luce di Romeo):

Один паломник, прибыл ко двору Раймунда Беренгера, графа Прованса — сеньора весьма учтивого и рассудительного, отмеченного высокой доблестью и благородством — и, видя его радушие, остался там насовсем. Благодаря своей мудрости и добродетели он приобрел у графа такую милость, что стал его распорядителем и управителем и вскоре, не изменяя своего достойного и благочестивого поведения, сумел утроить доходы своего сеньора при помощи благоразумия и старания, сохраняя при этом все великолепие его двора...

Было у графа четыре дочери и не было ни одного сына, и старшую дочь, заплатив большое приданое, он вы-

[66] См.: Histoire de la Provence/ sous la direction d'Edouard Baratier. Toulouse: Privat, 1987.

дал за доброго короля Людовика Французского тщанием достойного пилигрима[67], который сказал графу: «Не пугайся большой траты, ибо если у первой будет хороший муж, остальным повезет еще больше, когда они с ним породнятся, и большого приданого не понадобится».

Так оно и вышло: сразу вслед за тем король Англии взял вторую дочь с малым приданым, чтобы быть в свойстве с французским королем; на третьей женился его родной брат, избранный римским королем; а когда оставалось выдать замуж четвертую, добрый паломник сказал: «Я хочу, чтобы твоим зятем стал достойный человек и пусть он будет твоим наследником». Узнав Карла, графа Анжуйского, брата французского короля Людовика, паломник так отозвался о нем: «Это лучший человек на свете, за него и отдавай дочь» — и по его предсказанию было сделано...

Случилось так после этого, что зависть, враждебная всему доброму, побудила прованских баронов обвинить достойного паломника в злоупотреблении казной графа и потребовать от него отчета, на что праведник отвечал: «Граф, я долго служил тебе и сделал великим, и вот чем ты хочешь, по наущению твоих людей, отблагодарить меня. Я явился к тебе бедным странником и честно пользовался твоим добром; вели вернуть мне ослика, посох и суму — все мое имущество — и уволь от твоей службы». Граф не отпускал его, но тот ни за что не хотел оставаться и с чем пришел, с тем и покинул его; никто так и не узнал, откуда он был и куда направился, многие говорили о нем, как о человеке святой души (Дж. Виллани, VI, 90)[68].

Как видим, Данте во многом опирается на легендарные свидетельства, встречающиеся в рассказе Виллани.

---

[67] Не лишне заметить, что Данте в «Новой жизни» (XL) различает богомольцев, отправлявшихся за море (palmiere), пилигримов, путешествовавших в Галисию (pellegrino) и паломников в Рим («romeo» — от «Roma»). Дж. Виллани называет Роме де Вильнева «паломником», возможно, по созвучию со словом «ромео».

[68] См.: Виллани Дж. Новая хроника или история Флоренции. М.: Наука. 1997. С. 196–197.

Главная проблема в том, почему он помещает Ромео именно на небо честолюбивых деятелей Меркурия. Возможно, разгадка в словах:

«Знай только мир, что в сердце он таил,
За кусом кус прося на пропитанье».
(«Рай», VI, 133–142)

Бесспорно, Данте отождествляет здесь «добровольное» изгнание Ромео с собственным вынужденным изгнанием[69], намекая на честолюбивые переживания, которые язвили его сердце, когда, смиряя свою гордыню, он вынужден был «просить о подаянии». На пятом небе Рая устами своего предка Каччагвиды он скажет об этом так:

«Ты будешь знать, как горестен устам
Чужой ломоть, как трудно на чужбине
Сходить и восходить по ступеням».
(«Рай», XVII, 58–60)

Как установлено комментаторами[70], оригинальная дантовская история Ромео основана на легенде, созданной в Провансе во второй половине XIII века. Эта легенда использует *обобщенный образ нищего паломника*, направляющегося в Рим, что нашло свое отражение в мотивах сказочной и новеллистической традиции. Сюжет праведного и верного министра, *несправедливо обвиненного* в обогащении в ущерб своему господину, встречается в одном из сказов Гуальтьери[71], а также в одной из «флорентий-

[69] Об этом отождествлении может свидетельствовать также тот «титул», которым награждает себя Данте, в Письме «Правителям и народам Италии» (Ер. V) по случаю прихода императора Священой Римской империи Генриха VII, называя себя «***смиренный** итальиец Данте Алигьери, флорентиец и **безвинный изгнанник***».

[70] См.: Emilio Bigi. *Romeo di Villanova* // Enciclopedia Dantesca. V. 1–6. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970–1975.

[71] Gualtiero Anglico (in latino: Gualterus Anglicus) — поэт XII века, личность которого до конца не установлена, автор версии "Басен Эзопа в стихах на латинском языке" (Liber Aesopi или Aesopus communis).

ских» новелл Франко Саккети, написанной примерно через полвека после «Рая» Данте.

Сюжет этой новеллы сводится к тому, что у мессера Мастино делла Скала, который правил Вероной в 1329–1351 гг., служил некий человек, который заведовал его делами. Когда Мастино заметил, что тот обогатился, он потребовал от него предъявления счетов; но вместо этого его управитель явился перед ним в том виде, в котором впервые предстал. Увидев его, Мастино изумился и сказал: «Что это значит, что ты так вырядился?» — «Синьор мой, — отвечал тот, — вы приказали мне отчитаться в том, что сделано мною в ваших делах с тех пор, как я стал слугой вашей милости. Так вот, я не вижу никакого другого способа дать вам отчет, чем тот, какой вы видите. Вы знаете, синьор мой, что, когда я поступил к вам на службу, я был жалким солдатом; вот все, что было тогда на мне и все то жалкое ружьишко, которое вы видите сейчас со мною. Тем самым я отчитался. Я не унесу отсюда ничего другого, кроме того, что принес с собой; я уйду бедняком, каким сюда пришел; все остальное добро, так же как дом со всем тем, что в нем находится, я оставляю вашей милости».

Мессер Мастино, как мудрый синьор, взвесив предусмотрительный и тонкий ответ слуги, сказал: «Да не будет угодно богу, чтобы я отнял у тебя то, что ты заработал у меня. Ступай, делай честно мои дела и впредь не сомневайся в том, что я сдержу слово»[72].

Пытаясь объяснить символический смысл введения Данте в императорский ряд скромной, странствующей персоны (persona umìle e peregrina), комментаторы исходят из версии дополнения императорской жажды славы должной скромностью и смиренностью в осознании собственных заслуг. Юстиниан и Ромео как бы уравновешивают друг друга. Любовь к славе Юстиниана и скромное достоинство Ромео образуют своего рода «золотую середину» должного честолюбия героев дантовского Рая.

---

[72] Саккетти Ф. Новеллы. М. — Л.: Изд. Академии наук СССР, 1962. Перевод В. Ф. Шишмарева (Серия «Литературные памятники»). Новелла LXII.

Так, Гвидо Маццони, ссылаясь на послание Данте, адресованное владыкам Италии по случаю прихода Генриха VII, в котором Данте характеризует себя «смиренным италийцем» (Ep. V), отмечает, что поместив эпизод со скромным Ромео после гимна императорской славе, Данте как бы предостерегает, что существование империи зависит не только от ее могущества и благочестия (possente e pio) в духе Юстиниана, но и от величавости и скромности (maestoso e umile) в духе Ромео[73].

В то же время, по словам Манфреда Порены, Данте попытался показать, что Юстиниан, как «возвышенный проводник божественной справедливости, реализовавший ее в законах империи», представляет в единстве с Ромео «линию справедливости в действии» (un tratto di giustizia in azione) в акте реабилитации незаслуженно оклеветанного праведника[74].

2.4. Таинство искупления как «отмщение отмщения»

На втором небе Рая перед Данте раскрывается истина искупления. Максим Исповедник, касаясь тайны искупления, определяет искупительный подвиг парадоксальным образом: Смерть Христа на кресте явилась *«осуждением осуждения»*. Изгнание из рая и смерть есть осуждение человека за первородный грех. Христос, не ведающий греха, взял на себя это осуждение, дабы осудить и уничтожить грех, совершить «суд над судом», вернув человеку рай и воскресение из мертвых[75].

---

[73] См.: G. Mazzoni, Romieu de Villeneuve e Dante (1928) // Almae luces malae cruces, Bologna 1941, P. 325–331.

[74] См.: Porena M. Commentaries (Par. VI, 140) // La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata da Manfredi Porena. Bologna, Zanichelli, Grafiche Galeati Imola, Febbraio 1981. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 15.03.2020).

[75] См.: Максим Исповедник. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию, XLII — М.: Мартис, 1994, С. 130.

Пытаясь постичь таинство искупления, Данте также начинает с парадокса, провозглашая устами Юстиниана имперский долг воздаяния искупительной жертве как «*отмщение отмщения*» — «месть за отмщение греха былого». Следует подчеркнуть, что говоря здесь о «праве отмщения», Данте следует идее Цицерона, считавшего право мести одной из частей естественного правосудия (iustitia): «Справедливость по природе делится на две части: уделять каждому свое и право отмщения»[76].

Когда римский Орел был в длани у императора Тиберия, «Живая Правда» (Бог) возложила на него в лице римской власти в Иудее «славный долг» — «исполнить мщенье гнева своего», то есть искупить распятием Христа грех Адама. А затем, как это ни покажется удивительным, тот же римский Орел в руках у императора Тита, опять-таки по Божьей воле, отомстил уже иудеям за это «отмщение», разрушив Иерусалим в 70-ом году.

Живая Правда, в длани у того,
Ему внушила славный долг — сурово
Исполнить мщенье гнева своего.

Теперь дивись, мое услышав слово:
Он с Титом вновь пошел и отомстил
За отомщение греха былого.

(«Рай», VI, 88–93)

Разъясняя эти парадоксальные слова, Беатриче говорит Данте, что «кара на кресте» была в одно и то же время и справедливейшей, и несправедливейшей платой, поскольку относилась и к человеческой, и к Божественной природе в одном лице. По отношению к человеку (и человечеству) она была абсолютно справедливой; по отношению к Богу — абсолютно несправедливой. Отсюда — противоречивость кары и двойственность мести:

[76] Цицерон. Топика I, 23, 90.

«Поэтому и кара на кресте,
Свершаясь над природой восприятой,
Была превыше всех по правоте;

Но также и неправеднейшей платой,
Когда мы взглянем, с чьим лицом слилась
Природа эта и кто был распятый.

Так эта смерть, в последствиях делясь,
И бога, и евреев утолила:
Раскрылось небо, и земля встряслась.

И я тебе отныне разъяснила,
Как справедливость праведным судом
За праведное мщенье отомстила».
(«Рай», VII, 40–51)

В трактате «Монархия», который предшествовал «Раю», рассуждения Данте на тему «суда над судом», «мести за отмщение» принимают развернутую логическую форму.

Прежде всего, Данте пытается обосновать справедливость имперского суда над Христом: «И цезарь Тиберий, чьим наместником был Пилат, — пишет он, — не имел бы права творить суд над всем человеческим родом, если бы Римская империя не существовала по праву» (книга вторая, XII)[77].

По мнению Данте, Пилат, распяв Христа, наказал грех прародителя Адама. Отсюда Данте, расходясь с мнением Августина и Павла Орозия, на чьи труды он опирается в своем понимании правосудности имперской власти, заключает, что суд римского проконсула был необходим для спасения человечества, и решение Пилата было спра-

[77] Данте Алигьери. Монархия. / Пер. с итал. В.П. Зубова; Комментарии И.Н. Голенищева-Кутузова. — М.: «Канон-пресс-Ц» — «Кучково поле», 1999, С. 92.

ведливо. Римская империя, по мнению Данте, действовала согласно с Божественной волей.

Мысль Данте о «подсудности» Христа и справедливости имперского суда над ним звучала вызовом для средневекового богословия, идя в разрез с тысячелетней церковной традицией. Поэтому не удивительно, что в 1329 году «Монархия» была осуждена Церковью, а в 1554 г. — внесена в индекс запрещенных книг.

В «Рае» Данте избегает столь откровенных рассуждений, плавно переходя ко второй части таинства искупления, суть которой лучше всего выражают слова, стоящие в заглавии трактата Ансельма Кентерберийского: «Почему Бог стал человеком», то есть, почему он выбрал путь спасения человека через вочеловечивание и крестную смерть. Беатриче говорит Данте, что невозможно постичь тайну этого решения Бога, если не закалить свой дух в горниле любви. Даже в Раю многие, пытаясь проникнуть в эту тайну, мало понимают (различают) ее суть:

«Ты говоришь: «Мне это все понятно;
Но почему господь для нас избрал
Лишь этот путь спасенья, мне невнятно».

Никто из тех, мой брат, не проникал
Очами в тайну этого решенья,
Чей дух в огне любви не возмужал.

Здесь многие пытают силу зренья,
Но различают мало; потому
Скажу, чем вызван этот путь спасенья».
(«Рай», VII, 55–63)

И далее Данте устами Беатриче, во многом опираясь на аргументы («строгое рассуждение») Ансельма Кентерберийского[78], говорит о возможности для человека двух

[78] См. главу четвертую, 3.2.7.2.1. Ансельм (Anselmo).

путей спасения: *или Бог должен даровать человеку прощение из милости, или человек сам должен принести Богу достаточное удовлетворение за свой грех:*

«Природа ваша, согрешая tota
В своем зерне, утратила, упав,
Свои дары и райские ворота;

И не могла вернуть старинных прав,
Как строгое покажет рассужденье,
Тот или этот брод не миновав:

Иль чтоб господь ей даровал прощенье
Из милости; иль чтобы смертный сам
Мог искупить свое грехопаденье».
(«Рай», VII, 85–93)

Вначале Беатриче рассуждает о невозможности второго пути спасения, основанного на собственных усилиях человека:

«Теперь направь глаза ко глубинам
Предвечного совета и вниманьем
Усиленно прильни к моим словам!

Сам человек достойным воздаяньем
Спасти себя не мог, лишенный сил
Принизиться настолько послушаньем,

Насколько вознестись, ослушный, мнил;
Вот почему своими он делами
Себя бы никогда не искупил».
(«Рай», VII, 94–102)

Остается первый путь: прощение человека по милости Божьей. Но этот путь в понимании Данте принимает

таинственную «Богочеловеческую логику» осуществления: Бог спасает человека вместе с человеком через вочеловечивание и крестную смерть. При этом сама милость Божия приобретает истинно Божественный масштаб и смысл, наполняясь максимальной благостью спасения и превращаясь из «милости простого оправданья» в подвиг самопожертвования («самоотданья»):

«Был должен Бог, раз не могли вы сами,
К всецелой жизни возвратить людей,
Будь то одним, будь то двумя путями.

Но делателю дело тем милей,
Чем более, из сердца источая,
В него вложил он благости своей;

И благость божья, в мире разлитая,
Тем и другим направилась путем,
Вас к прежним высям вознести желая.

Бог, снизошедший до самоотданья,
Щедрее вам помог себя спасти,
Чем милостью простого оправданья;

И были бы закрыты все пути
Для правосудья, если б сын господень
Не принял униженья во плоти».

(«Рай», VII, 103–120)

Характерно, что самопожертвование как смысл искупления оттеняет всю ограниченность самоотдачи из чувства честолюбия, к которому причастны души Меркурия.

Глава третья. Небо Венеры (cielo di Venere): Любвеобильные (pien d'amor)

3.1. Восхождение к небу Венеры. Третье преображение Беатриче и пречеловеченье Данте

Данте считает, что небо Венеры отличается двумя свойствами: ясностью ее облика, приятного для зрения, превышающего ясность любой другой звезды, и ее двойным появлением на небе: утром и вечером (Пир, II, XIII).

Ясность преломляется в сияющем любовеобилии духов Венеры, а двойное появление (утром и вечером) в их любовной метаморфозе: эротическом любвиобилии в молодости и жаждой духовной любови к концу жизни.

Восхождение на небо Венеры оказывается для Данте непостижимым. Он не испытывает никаких телесных ощущений и душевных волнений. И хотя в «Пире» он посвятил ангельским силам Венеры канцону: «Вы, движущие третьи небеса...», его «пречеловеченья» недостаточно, чтобы почувствовать и выразить происходящие с ним перемены. О самом восхождение Данте догадывается только по преображению лика Беатриче, который стал «вдвойне прекрасен» (più bella).

Как мы туда взлетели, мне неясно;
Но что мы — в ней, уверило меня
Лицо вожатой, став вдвойне прекрасно.
(«Рай», VIII, 13–15)

3.2. Эстетика любвеобильных душ Венеры

Блаженные души райских небес Венеры называют себя «наполненными любовью» (pien d'amor), любвеобильными. Данте видит стремительное кружение «святых светов», сливающихся в единый вихрь, в котором различимы разнообразные траектории движения блаженных душ, означающие различие их «вечного зрения» — способности созерцания Бога:

Как различимы искры средь огня
Иль голос в голосе, когда в движенье
Придет второй, а первый ждет, звеня,

Так в этом свете видел я круженье
Других светил, и разный бег их мчал,
Как, верно, разно вечное их зренье.
(«Рай», VIII, 16–21)

Некоторые из этих светов покидают кружащийся вихрь и устремляются навстречу Данте и Беатриче под звуки «Осанны».

От мерзлой тучи ветер не слетал
Настолько быстрый, зримый иль незримый,
Чтоб он не показался тих и вял

В сравненье с тем, как были к нам стремимы
Святые светы, покидая пляс,
Возникший там, где реют серафимы.

Из глуби тех, кто был вблизи от нас,
«Осанна» так звучала, что томился
По этим звукам я с тех пор не раз.
(«Рай», VIII, 22--30)

На небе Венеры перед Данте приоткрывают свой лик четыре любвеобильные души. Первая из них — душа наследника неаполитанского престола, претендента на венгерский королевский трон Карла Мартелла (Анжуйского) — наполнена *дружеской любвеобильностью*. Три других — Куниццы да Романо, Фолько Марсельского и «иерихонской блудницы» Раавы полны *эротическим любвеобилием*.

Удивительно, но любвеобильные души Венеры почти ничего не говорят Данте об истории и метаморфозах своей любви.

Карл Мартелл произносит речь о предназначении человеческой природы и о том, насколько люди извратили понимание своего удела в жизни:

«Вы тащите к церковному елею
Такого, кто родился меч нести,
А царство отдаете казнодею;

И так ваш след сбивается с пути».
(«Рай», VIII, 145–148)

Куницца предсказывает несчастья, которые должны обрушиться на ее недостойных соотечественников и перечисляет злодейства, которые они совершат.

И только Фолькет Марсельский иносказательно, через сравнительно-мифололгические образы говорит о своей любовной срасти и ее преображении в духовное чувство.

3.3. «Святой свет» (santo lume): Карл Мартелл

Первым на небе Венеры перед Данте является дух, цитирующий ему начало его канцоны «Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete»[79]. Но Данте не может его узнать, пока тот

[79] «Вы, движущие третьи небеса» («Пир», II, канцона первая). Пер. И. Н. Голенищева-Кутузова.

не сообщает более точные сведения о своей земной жизни: о том, что он «мало жил в дольном мире» и что «будь его век продлен, то многих бы грядущих зол не стало».

После этого становится ясно, что перед Данте — Карл Мартелл Анжуйский (Carlo Martello d'Angiò, 1270–1295) — принц Салерно, наследник неаполитанского престола, претендент на венгерский королевский трон. Его мать — дочь венгерского короля Иштвана V (Стефана V), при поддержке папы Николая IV, была коронована в Неаполе, и вскоре передала титул и права на престол Карлу Мартеллу. По свидетельству хронистов Карл Мартелл (в отличие от Юстиниана) не отличался честолюбием и только под влиянием матери в 1294 году предпринял неудачную попытку взойти на престол.

История сохранила мало свидетельств о человеке, чью любовь так высоко ценил Данте. Из исторических хроник известно, что весной 1294 года принц анжуйский прибыл в Сьену, чтобы встретить своего отца, возвращавшегося после заключения договора с королем Арагона Яковом II. Флорентийское правительство направило послов для его встречи. Среди почетной рыцарской стражи, по всей вероятности, находился и Данте, так как других достоверных свидетельств о его встрече с принцем в хрониках не зафиксировано. Известно, что отец принца анжуйского Карл Неаполитанский был верховным покровителем гвельфской партии (к которой принадлежал Данте) в знак благодарности за денежные субсидии, предоставляемые анжуйской династии флорентийскими банкирами-гвельфами. Направляя знатную делегацию, флорентийцы хотели продемонстрировать свою любовь и преданность анжуйской династии. Не удивительно, что Карл Мартелл был принят самым торжественным образом. Очевидно, что молодой принц высоко ценил искусство. Он посетил мастерскую флорентийского живописца Чимабуэ, расположенную среди садов за воротами Сан Пьеро. По-видимому, Данте особенно понравился юному наследнику престола, как и его канцоны, прославляющие владычество Амора...

Однако следующий год жизни стал для Карла последним. В начале 1295 года он отправился в Рим на коронацию папы Бонифация VIII, ставшего в скором времени злейшим врагом Данте, которому тот «забронировал» место в восьмом круге Ада[80]. Признанный викарием сицилийского королевства, Карл вскоре вернулся в Неаполь, где летом 1295 года вспыхнула эпидемия чумы, жертвой которой он стал вместе со своей супругой[81]. Своеобразной эпитафией звучат слова Данте в прощальной беседе с Карлом Мартеллом в Раю:

И жизнь святого этого сиянья
Опять вернулась к Солнцу...

(«Рай», IX, 7–8)

(E già la vita di quel lume santo
rivolta s'era al Sol...)

Чувство глубокой привязанности, которое Данте испытал к молодому наследнику престола тем более удивительна, что их знакомство и общение было весьма кратковременным, ибо пребывание Карла Мартелла в Тоскане продолжалось не более двух недель. Тот факт, что Карл встречает Данте в Раю словами из канцоны «Пира» может свидетельствовать о той любви, которую он питал к поэзии Данте. А его рассуждения о роли божественного провидения в престолонаследовании и распределении индивидуальных талантов и заслуг, а также утверждение о необходимости уважения к разнообразным наклонностям людей в обществе, говорит о его незаурядном философском даре, который не мог не покорить ума Данте. Не случайно тот обращается к Карлу со словами:

---

[80] Подробнее см.: Назаров В. Н. Право на Ад. Семиотика пороков в «Божественной Комедии» Данте («Ад» и «Чистилище»). Тула: «Аквариус», 2019. С. 271; 460.

[81] M. Schipa, Un principe napoletano amico di Dante: Carlo Martello d'Angiò, Napoli, I. T. E. A., 1926, pp. 184.

«Ты дал мне радость, дай мне ясность тоже».
(«Рай», VIII, 91)

Ясность (chiaro) означает здесь четкое понимаание, разумение.

И все-таки многое остается неясным в отношениях между Данте и Карлом Мартеллом. Была ли их взаимная симпатия чувством дружеской привязанности, влюбленности, очарованнности талантами друг друга или и тем, и другим, и третьим?

Ключом к разгадке, возможно, являются здесь слова, вложенные Данте в уста Карла Мартелла:

«Меня любил ты, с нежностью не тщетной:
Будь я в том мире, ты бы увидал
Не только лишь листву любви ответной».
(«Рай», VIII, 55–57)

(Assai m'amasti, e avesti ben onde;
che s'io fossi giù stato, io ti mostrava
di mio amor più oltre che le fron.)

Смыслообразующими являются здесь понятия «*assai m'amasti*» и «*mio amor*». Данте употребляет слова, выражающие два различных оттенка любви. Amasti[82] — не просто «любить», но быть влюбленным, возлюбить, желать, хотеть, наслаждаться любовью, быть привязанным к предмету любви. Причем само это чувство усиливается наречием «очень» (assai). Большинство русскоязычных переводчиков (в том числе и современных — А. А. Илюшин, В. Г. Маранцман) передают смысл этого словосочетания элементарно: «меня любил ты», и лишь М. Л. Лозинский привносит в традиционный перевод особый оттенок: «*с нежностью*» («не

[82] Amasti — второе лицо глагола amare в indicativo passato remoto (давно прошедшем времени).

тщетной», то есть, не бесполезной, не безответной)[83]. Речь здесь идет о чувстве нежной любовной и одновременно дружеской привязанности. Следует отметить, что в момент встречи (1294 г.) Карлу Мартеллу было 24, а Данте — 29 лет, и Данте, как страший друг, проявлял нежную любовно-дружескую заботу об анжуйском принце.

Очевидно, что перевод дантовского «assai m'amasti» на русский язык требует уточнений с учетом понимания его смысла не только как *«дружеской привязанности»*, но и как *«чувственной влюбленности»*. На наш взгляд, русскоязычным эквивалентом может служить здесь словосочетание *«меня любил ты трепетно...»*. Не вызывает сомнения, что Данте не просто дружески сблизился с анжуйским принцем, но и испытал к нему истинную влюбленность, ощутив и порыв ответного чувства, которое Карл Мартелл обозначил просто как «mio amor» — «моя любовь», которая не смогла раскрыться в полной мере.

3.4. Сияющая (splendente) Куницца

Данте видит перед собой новое «зарево блеска» (splendore).

И вот ко мне еще одно светило
Приблизилось и, озарясь вовне,
Являло волю сделать, что мне мило.

(Рай», IX, 13–15)

Этот «блаженный дух» начинает свою речь со знаменательной фразы, как бы символизирующей всю его «беспутную жизнь»:

---

[83] Заметим, что один из самых ранних переводчиков «Божественной Комедии» Д. Минаев, пытаясь передать оттенок термита amasti, добавляет к нему слово «наслажденье»: «Любовь, обогатив нас без конца / Нам доставляет только наслажденье».

«В Италии, растленной и лукавой...»
(«Рай», IX, 25)

И далее:

«Куниццой я звалась и здесь горю
Как этой побежденная звездою».
(«Рай», IX, 32–33)

Куницца да Романо (1198 – после 1279) — сестра падуанского тирана Эдзелино III (помещенного Данте в седьмой круг Ада, в кровавое озеро тиранов-насильников)[84] — прославилась своими скандальными любовными похождениями и вполне заслуживала место во втором круге Ада, в компании с Семирамидой и Клеопатрой или, в лучшем случае, в седьмом круге Чистилища, где пребывают раскаявшиеся сладострастники. По словам современников, она была «поистине дочь Венеры», считавшая, что «на любезную просьбу о любви было бы грубостью отвечать отказом»[85]. Как и Ахилла из второго круга Ада, Данте величает Куниццу «побежденной Венерой» и все же отводит ей место в Раю. Чем же, по мнению Данте, она заслужила столь великий дар? Каков был ее «порыв к прекрасному», преобразовавший греховную срасть в духовную любовь?

Биография Куниццы известна из хроник и литературных памятников (песен трубадуров), хотя многие из них не могут считаться полностью надежными. Основной источник — «Хроники» Роландино Падуанского в 12 книгах[86]. В своих любовных похождениях она упоминается

---

[84] При всей скрытой симпатии Данте к гибеллинскому дому да Романа, что могло стать одной из возможных причин прославления Куниццы, Данте не мог закрыть глаза на кровавые методы властвования ее брата-тирана.

[85] Интересно, что у двоюродного деда Данте Джери дель Белло также был роман с Куниццей.

[86] *Rolandini Patavini.* Cronica in factis et circa facta Marchie Trivixane, aa. 1200 cc. — 1262, a cura di Antonio Bonardi, Città di Castello, Coi tipi della casa editrice S. Lapi, 1905-[1908], a-m, XX, 383 p. (на русский язык «Хроника» до сих пор не переведена).

у трубадуров Jaufre Reforzat de Trets, Uc de Saint Circ и Johanet d'Albusson.

Особое значение в ее любовной биографии имеет роман с трубадуром из Мантуи Сорделло, помещенным Данте в Чистилище, где он сравнивает его фигуру с «осанкой отдыхающего льва». Первоначально отношения между влюбленными были вполне платоническими, соответствующими канону придворной любви.

Как отмечают комментаторы, «в своих любовных канцонах Сорделло обнаруживает себя приверженцем куртуазной любви в ее наиболее чистой и утонченной форме, переходной от сублимированного сенсуализма классических трубадуров к спиритуалистической любви ранних итальянских поэтов»[87].

Но затем влюбленные совершили побег, что противоречило канонам куртуазной любви, и это настроило против них общественное мнение. Правда, по словам Роландино, этот побег вовсе не был инициирован Сорделло, но был организован Эдзелино, чтобы вывести из себя своего зятя-соперника, графа Сан Бонифачио, принадлежащего к партии веронских гвельфов.

В жизнеописании Сорделло[88] говорится, что он явился ко двору графа Сан Бонифачио и был принят с большим почетом. Он стал ухаживать за мадонной Куниццей, сестрой мессиров Эццелино и Альберико да Романо, женой графа Сан-Бонифачио. В скором времени он полюбил графиню Куниццу, видя в этом «куртуазную утеху», а она откликнулась на его любовь. Вскоре, у графа вышла ссора с ее братьями, и он отстранился от жены. Братья же Куниццы, мессир Эццелино и мессир Альберико, в виде отместки, помогли Сорделло похитить ее у графа. Это произошло в 1225

[87] Песни трубадуров. Перевод со старопровансальского, составление, придесловие и примечания А.Г. Наймана. М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1979. С. 250.

[88] См.: Жизнеописание трубадуров / Составление и вступительная статья М.Б. Мейлаха. — М.: Наука, 1993. — («Литературные памятники»). С. 248–251.

или 1226 году. Скандал этот широко обсуждался в куртуазных кругах и нашел отражение в песнях трубадуров.

Вскоре Куницца и Сорделло расстались. Но Куницца недолго горевала и быстро утешилась с рыцарем из Тревизо Энрико да Бовио, с которым, по словам Роландино из Падуи, разъезжала по разным странам, много веселясь и делая большие траты. После смерти Бовио еще дважды была замужем.

Смерть Эдзелино, захваченного в плен войсками папского легата в 1259, а затем через год жестокое убийство Альберико и его семьи, ознаменовали крах семьи Романо. В Хрониках не сообщается, как Куницца пережила этот кошмарный период. По всей вероятности, она должна была найти приют у родственников по материнской линии в Тоскане, посвятив остаток жизни искуплению грехов и делам милосердия. Здесь, по всей вероятности, и мог встретить ее юный Данте, очарованный флером ее куртуазных похождений в молодости и слухами о ее благотворительной самоотверженности в старости.

Выбор Данте авантюрной и порочной Куниццы в качестве «райской девы» обсуждался с самого начала комментаторской традиции «Комедии». В первых комментариях у Якопо делла Лана и в «Оттимо» предпринималась попытка обелить репутацию Куниццы, представив ее куртуазной дамой, воспетой трубадурами. Однако в дальнейшем комментаторы предпочитали описывать ее как сладострастную женщину, которая в старости раскаивается, пытаясь спасти свою душу делами милосердия и благотворительности. Современные критики большее внимание уделяют политическому контексту фигуры Куниццы. Уже Уго Фосколло задавался вопросом, не была ли фигура Куниццы всего лишь поводом предсказать и осудить кровавые действия гвельфов в Тревизской Марке (Marca trevisana)[89].

---

[89] См.: Foscolo, *Ugo, Discorso sul testo della Commedia* [1825], a cura di G.Pozzi. *Studi su Dante*, Edizione nazionale delle opere di Ugo Foscolo, vol. 9, pt. 1, Firenze, Le Monnier, 1979-1981.

Эта точка зрения получила свое развитие в комментариях Элизы Симиони и Манфреди Порены, которые пытались доказать, что через Куниццу Данте хотел возвысить дом да Романо, гордых гибеллинов, близких к Фредерику II, как предшественников боготворимого Данте правителя Вероны Кан Гранде делла Скала. Это во многом объясняет, почему Данте особо не распространяется о любовных подвигах Куниццы, ее пороках и добродетелях, делая из нее прорицательницу, вещающую о бедствиях ее разоренной земли[90].

Однако есть в вещаниях Куниццы одна немаловажная деталь. В начале речи она произносит сакраментальную фразу, суть которой в том, что она не корит себя за свою любвеобильную жизнь и что «простым смертным» не понять превратности ее судьбы:

«Но, в радости, себя я не корю
Такой моей судьбой, хоть речи эти
Я не для вашей черни говорю».
(«Рай», IX, 34–36)

На наш взгляд, Данте здесь хочет сказать, что Куниццa относилась к категории тех прекрасных дам, которые не были безрассудны, беспутны в любви, но которым в своих чувствах было свойственно руководствоваться разумом.

«Лишь с дамами, что разумом любви владеют» (пер. И.Н. Голенищева-Кутузова). Так начинается канцона «Новой Жизни» (XIX), в которой поэт обращается не ко всем прекрасным дамам, но лишь к тем, кто одарен высшим, «интеллектуальным» познанием Амора.

Как подчеркивает Рене Генон, традиционное значение сердца связано с интеллектом, а не с чувством. «Cuore

[90] См..: Simioni E, Cunizza da Romano, nella storia e nella poesia di Dante // Giornale dantesco, XXXV (1932) pp. 111–136; Coletti F, Romano Cunizza da, in Enciclopedia Dantesca, IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1973, pp. 1025–1028.

gentile (благородное сердце) «Адептов Любви» — это очищенное сердце, то есть лишенное всего того, что касается внешних объектов, и тем самым ставшее способным получить внутреннее просветление; замечательно, что тождественная доктрина обнаруживается в даосизме»[91].

Очевидно, Данте считал, что именно таким «интеллектуальным сердцем» и обладала Куницца.

3.5. «Драгоценный самоцвет» (cara gioia): Фолько Марсельский

Куницца да Романа представляет Данте «драгоценный самоцвет», о котором повсюду идет молва (как мы увидим далее, не только хвалебная):

«Об этом драгоценном самоцвете,
Всех ближе к нам, везде молва идет...»
(«Рай», IX, 37–38)

Тот открывает Данте свое имя, называя себя «Фолько» (Folco), и говорит о том, что в земной жизни над ним властвовало небо Венеры, а здесь, на небе Венеры, властвует сила его любви:

«Среди людей, кому я был знаком,
Я звался Фолько; и как мной владело
Вот это небо, так я властен в нем».
(«Рай», IX, 94–96)

О неистовстве страстей Фолько можно судить по любовным трагедиям мифологических героев, представленных в поэмах Вергилия и Овидия, которые Фолько по ассоциации ставит в один ряд со своими любовными переживаниями. Так, он сравнивает свою страсть со страстью

[91] Генон Р. Тайный язык Данте и «Адепты Любви». I // Генон Рене. Наука букв. — СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 108.

карфагенской царицы Дидоны — дочери царя Бела, которая своей неистовой страстью к Энею, герою Троянской войны, считавшемуся сыном богини любви Венеры, оскорбила память своего мужа Сихея и жены Энея Креусы:

«...не страстней была дочь Бела,
Сихея и Креусу оскорбив,
Чем я, пока пора не отлетела».
(«Рай», IX, 97–99)

Далее Фолько сравнивает свою страсть со страстью «родопеянки» — легендарной фракийской царевны Филлиды, жившей возле Родопских гор, которая повесилась, когда ее «лживый» жених, афинский царевич Демофонт, отлучился на родину и долго не возвращался.

Наконец, он сравнивает свою страсть со страстью Алкида-Геракла к Иоле, ради которой тот забыл свою жену Деяниру. Желая вернуть Геракла, Денияра послала ему плащ, пропитанной кровью убитого им кентавра Несса, которого Геракл убил, когда тот хотел похитить Деяниру. Геракл, надев этот отравленный плащ, умирал в страшных мучениях и, чтобы избавиться от них, сжег себя на костре.

Но все эти образы разрушительной, греховной силы любовных страстей[92], преображенные интеллектуальным Амором в высокое духовное чувство, вызывают у Фолько не скорбную память о грехе, а просветляющую радость:

«Но здесь не скорбь, а радость обрели мы —
Не о грехе, который позабыт,
А об Уме, чьей мыслью мы хранимы».
(«Рай», IX, 103–105)

[92] Zingarelli N, La personalità di Folchetto di Marsiglia nella Commedia di Dante. Bologna 1899. 84 p.

Не совсем ясно, из каких источников Данте черпает примеры неистовых любовных страстей Фолько. Из канцон и жизнеописаний Фолько можно узнать только, что он был оклеветан в глазах своей дамы за то, что будто бы «держит другую даму про запас», что он был несчастен в своей безответной любви, что страсть для него стала адом и что его песнь — это стон[93].

В Жизнеописании Фолькета Марсельского[94] (ок. 1150–1231) говорится, что он был сыном генуэзского купца, обосновавшегося в Марселе, который, скончавшись, оставил Фолько богатое наследство. Но тот не пошел по стопам отца, так как «больше ценил доблесть и славу», чем деньги. Особенно он прославился в «трубадурском художестве», что позволило ему воспевать жену своего сеньора, слагая в ее честь канцоны. Но ни песнями, ни мольбами Фолько не мог снискать ее благоволения; «дама его сердца» не давала ему никакой любовной надежды, отчего в своих песнях он беспрестанно «жалуется на Амора». Некоторые даже считают, что это ожесточило его сердце на поприще религиозного подвижничества. После смерти дамы Фолько уходит в монастырь цистерцианского ордена (ок. 1200). Вскоре он был назначен настоятелем богатого аббатства в Провансе, а затем епископом в Тулузе (1205). Здесь он оставил о себе печальную память как гонитель своих соотечественников, став одним из предводителей крестоносцев, к которым примкнул после объявления крестового похода против альбигойцев. Фолько «прославился» еще и тем, что был одним из организаторов инквизиции в Лангедоке, принимая активное участие в преследовании еретиков.

Это вызвало неоднозначное отношение к его миссии «воителя за веру». Для одних он стал олицетворением благочестия, добродетели и самоотверженной борьбы за веру Христову; для других — символом религиозного фанатизма, жестокости и лицемерия.

---

[93] Когда вместо пенья стон / Звучит — пусть песня молчит // Жизнеописание трубадуров. — М.: Наука, 1993. — (Литературные памятники). — С. 224.

[94] См: Жизнеописание трубадуров. С. 220–229.

Если Данте воспринял христианское воительство Фолько как подвиг, заслуживающий райского прославления, противопоставляя его пассивной и трусливой политике папы и кардиналов, чей «ум не озабочен Назаретом», т. е. тем, что святыня христианства находится под властью мусульман, то для многих современников Фолько стал символом Антихриста. Так, в «Песне об Альбигойском Крестовом походе» он обвиняется во многих смертных грехах: лжи, стяжательстве, лести, пустозвонстве и скоморошестве, а главное — в гибели множества людей. Ему посвящены следующие обличительные строки:

А о епископе суд изреку вам свой:
Обманут им весь мир и даже Дух Святой,
Зане он напоял так свои песни лжой
И речью резкою, и сладостью пустой,
Что гибельны они тому, кто их ни пой;
Зане он был скомрах пред глупою толпой
И хитрой лестию пленял сердца порой,
Зане дары от нас текли к нему рекой,
И из-за хитрости он сан обрел такой,
Что обличить его нет силы никакой.
А как накрылся он и рясой, и скуфьей,
Так в сей обители свет заслонился тьмой,
Не стало мира в ней, исчез из ней покой,
Доколе пастырь был он в киновии той.
А как в Тулузе он епископской стопой
Ступил, так по земле помчался огнь сплошной,
И не залить сей огнь, ниже святой водой.
Пятнадцать сот сгубил он телом и душой.
Клянусь Христом, что он скорей Антихрист злой,
Нежли посланец Рима[95].

[95] Эта обличительная речь против Фолькета Марсельского вложена в уста графа Тулузского, оправдывающегося от предъявленных ему обвинений в ереси. См.: Жизнеописания трубадуров. С. 344. Пер. С. В. Петрова.

Та же обличительная речь только в прозаическом варианте представлена и в «Мервильской рукописи»: «Не знаю, почему вы, сеньор, не хотите признать, что речи епископа Фолькета из Тулузы лживы, и слова его, исполненные клеветы, и вас, и всех остальных обманули и ввели в заблуждение. Прикрываясь вашим именем, Фолькет разорял людей и забирал себе их добро, дабы обогатиться самому. Сеньор, если вам угодно будет прислушаться к моим речам, вы поймете, что я говорю правду, ибо этот Фолькет всегда был беззаконником — и когда вступил монахом в обитель Грансельв, и когда его призвали оттуда и сделали епископом Тулузы. В Тулузе по его вине погибли более пяти тысяч человек, как знатных, так и низкорожденных, и не знаю я никого, кто бы более, чем он, походил на Антихриста»[96].

Мог ли не знать Данте о такого рода «молве», разносимой «об этом драгоценном самоцвете»? Но для него Фолько являл собой образец непревзойденного мастера канцон, преобразившего свой поэтический пыл в непреклонное воительство за веру. Данте называет его канцоны «блистательными», их строй «высочайшим», подчеркивая, что это и есть та степень совершенства и мастерства, которые мы ищем в поэзии («О народном красноречии», II, VI). В представлении Данте Фолько преображает свою любовную страсть в блистательные канцоны, а высочайшее поэтическое мастерство в неистовое войтельство за веру Христову.

Именно в этом Данте усматривал преображающую силу «порыва к прекрасному», очищающую душу от греховных помыслов и порочных деяний, которыми в избытке была наполнена жизнь Фолько Марсельского.

---

[96] Извлечение из «Мервильской рукописи». Глава XIX // Песнь о крестовом походе против альбигойцев / Пер., сопр. статьи И.О. Белавина, Е.В. Морозовой; примеч. Е.О. Морозовой. М.: Ладомир; Наука, 2011 (Литературные памятники).

3.6. Иерихонская блудница

Фолько, как воитель за «землю обетованную», представляет Данте еще один ярчайший свет (lumera), просиявший на том же поприще:

«Ты хочешь знать, кто в этот блеск одет,
Которого близ нас сверкает слава,
Как солнечный в прозрачных водах свет.

Так знай, что в нем покоится Раава
И, с нашим сонмом соединена,
Его увенчивает величаво».

(«Рай», IX, 112–117)

Согласно Книге Иисуса Навина, в доме иерихонской блудницы Раав укрылось двое воинов, посланных Иисусом Навином на разведку в город. Когда их по приказу иерихонского царя стали искать по всему городу, Раав спрятала воинов в снопах льна на кровле своего дома, а преследователей навела на ложный след. Раав взяла с воинов клятву, что при взятии города всех ее родных пощадят. Затем она спустила их по веревке через окно, которое по их совету пометила червленным шнуром. По этой метке осаждавшие нашли дом блудницы и вывели Раав со всеми ее родными из города, разграбленного и сожженного (Нав. 2: 1–21).

Впоследствии Раав была прославлена, причислена к подвижникам веры и объявлена праведной на основании дел, о чем свидетельствует ап. Павел:

«Верою Раав блудница, с миром приняв соглядатаев (и проводив их другим путем), не погибла с неверными» (Евр. 11:31).

У Данте (словами Фолько) об этом прославлении сказано так:

«И в это небо, где заострена
Тень мира вашего, из душ всех ране
В Христовой славе принята она.

Достойно, чтоб она среди сияний
Одной из твердей знаменьем была
Победы, добытой поднятьем дланей,

Затем что Иисусу помогла
Прославиться в Земле Обетованной,
Мысль о которой папе не мила».
(«Рай», IX, 112–126)

В библейском повествовании о Раав обычно усматривают два негативных момента, которые вызывают замешательство и смущение благочестивого ума. Это то, что Раав была блудницей, и то, что она обманом спасла соглядатаев[97].

Но, на наш взгляд, есть еще и третий, более страшный и греховный момент — это *предательство родины*, приведшее к поголовному истреблению жителей Иерихона.

Что можно сказать в данном случае в оправдание Раав?

Прежде всего, следует учесть, что эти моменты кажутся несообразными с райским прославлением только с точки зрения современного морального сознания. В ветхозаветном Израиле, по крайней мере до эпохи великих пророков, «войти к блуднице» не считалось предосудительным в моральном отношении (ср., напр. Быт. 38:16). Кроме того, занятие Раав, возможно, носило и религиозный характер. В ханаанских городах в эпоху поздней бронзы священная проституция была весьма развита. Само название города Иерихон, происходящее от слова יָרֵחַ («йареах») — месяц, луна, — может свидетельствовать о развитии в нем древнего лунного культа хананеев, тесно связанного со священной проституцией.

[97] См.: Раав и соглядатаи: Пчела — сайт православной экзегетики. URL: // hebrew-studies.philosophy.spbu.ru (дата обращения 10.03.2020).

Что касается второго момента — спасения обманом — то Ветхий Завет наполнен примерами «праведного обмана», «лжи во спасение». Авраам (Быт. 12:11-19. 20:2), Сарра (Быт. 18:15), Исаак (Быт. 26:7-10), Ревекка (Быт. 27:8-17), Иаков (Быт. 27:24), Иосиф (Быт. 42:7 и дал.), судья Аод (Суд. 3:20), Давид (1Цар. 21:2) — вот некоторые примеры того, как те, кого мы называем ветхозаветными праведниками, прибегают ко лжи, обману[98].

Ветхозаветный рассказ о Раав находит продолжение и объяснение в Новом Завете, в котором провозглашается особое отношение к кающимся блудницам. Как сказано у Иоанна Златоуста: «Этот Иисус, сын Навинов, говорящий: блудница да будет жива, был прообразом Господа Иисуса, Который говорит: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф. 21:31)».

В этом смысле в образе Раав представлено как бы все греховное человечество, воспринятое Христом в Его человеческой плоти. Сын Божий, восприняв природу человека, не погнушался тем, что среди его предков по плоти была блудница Раав, спасенная Иисусом Навином вместе с ее домом — прообразом спасенного Иисусом Христом заблудшего человечества, символом божественного милосердия и человеколюбия. «Спасение Раав — это спасение Церкви, собранной из грешников»[99].

Сложнее объяснить и оценить факт предательства Раав. Как известно, Данте считал предательство самым страшным грехом и отводил предателям родины (traditori della patria) второй пояс (Antenora) девятого круга Ада, в непосредственной близости с дьяволом. Единственным оправданием может служить здесь то, что беззаветная вера Раав — и есть тот самый «порыв к прекрасному», который переплавляет и преображает любой порок, любой грех в любовь к Господу. Как бы объясняя свой «предательский» поступок, Раав говорит соглядатаям: «Я знаю, что

[98] Там же.
[99] Там же.

Господь отдал землю сию вам, ибо вы навели на нас ужас, и все жители земли сей пришли от вас в робость» (Нав. 2, 9). То есть для Раав эта «родная» земля уже *перестала быть родной*: Господь Бог сделал ее «землей обетованной» и завещал избранному народу, свидетельством чего стали чудеса его выхода из египетского плена. И «когда мы услышали об этом, — продолжает Раав, — ослабело сердце наше, и ни в ком [из нас] не стало духа против вас; ибо Господь Бог ваш есть Бог на небе вверху и на земле внизу» (Нав. 2, 11).

Для Данте эти слова Рааав стали призывом к возвращению «святой земли», «luoghi santi», «мысль о которой папе не мила». И вместе с тем, эти слова с особой силой символизировали тоску изгнанника по покинутой родине.

3.7. Таинство преображения греховной любви в духовную

Данте опровергает представление древних о том, что излияние подлинной любви исходит от богини Киприды. Древние боги любви способны порождать только «буйную страсть». На небе Венеры происходит преображение этой страсти в духовный эрос. Таинство этого преображения являют собой, прежде всего, Куницца да Романо и Фолько Марсельский.

Куницца говорит о том, что черни не понять, каким образом ее сладострастный пыл перешел в любовное горение. Тем самым с подачи Данте она намекает на некую мистерию и любовную метаморфозу. Эта мистерия преображения земной любви в небесную должна была составлять главную часть инициации тайного общества Fideli di Amore, к которому был причастен Данте[100].

Об обществе Fideli di Amore, представители которого с XII века засвидетельствованы как в Провансе и Италии,

[100] См.: Ricolfi , Alfonso, Studi sui fedeli d'amore: Grandi pensatori d'Oriente e d'Occidente (Vol. 36), Milano, Luni, 2006. 419 p.

так и во Франции и Бельгии, *пишет* Мирча Элиаде. По его мнению, это общество являлось «тайным духовным воинством», целью которого было исповедание культа «Дамы Спасения» (Dame de Salut) и посвящение в таинство «Любви». «Верные Любви» пользовались неким «секретным языком» *(parlar cruz)*, чтобы их доктрина не открылась черни, *la gente grossa*, по выражению Франческо да Барберино (1264–1348), одного из наиболее выдающихся представителей Fedeli[101].

Об инициатической структуре ордена, получившего символическое отражение в «Комедии» Данте, пишет Рене Генон: «Адепты любви» разделялись на семь степеней инициатической лестницы в соответствии с семью планетарными небесами и семью свободными искусствами. Выражения *terzo cielo* (третье небо [Венеры]) и *terzo grado* (третий градус) указывают на третью ступень иерархии, на которой производится *saluto*; этот ритуал имел место во время Дня всех святых, тогда как инициации происходили в Пасхальные дни, именно в то самое время, когда разворачивается действие «Божественной Комедии»[102].

Как отмечает Юлиус Эвола, «у нас нет сведений о конкретном содержании практик «Адептов Любви»... В целом можно предположить, что речь идет о некоей «промежуточной» форме эроса — ни об обычной, хотя и сублимированной любви, ни о сексуальной технике, применяемой в отношениях с конкретной женщиной»[103]. И хотя данная форма эроса символизирует, прежде всего, определенную связь со сверхчувственным, Юлиус Эвола не отрицает, что здесь может иметь и «чувственное воплощение»[104].

В этом отношении Юлиус Эвола в большей степени склоняется в сторону эпикуреизма (в отличие от Луид-

---

[101] См.: Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: В 3 т. Том 3. От Магомета до Реформации. — М., Критерион, 2002, (XXXIV, 270).

[102] См.: Генон Рене. Тайный язык Данте и «Адепты Любви». I // Генон Рене. Наука букв. — СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 111.

[103] Эвола Юлиус. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996. С.294.

[104] Там же.

Dai «Documenti d'amore» del Barberino

жи Вали и Рене Генона) в понимании смысла «инициатической любви». «Инициатическая женщина», — пишет он, — «Великая Дама духа» для «Адептов Любви» не была символом... Не она символизирует любовь к некоей конкретной женщине, но, напротив, земная любовь является отражением пути посвященного»[105].

Главная тема «Адептов Любви» — тема кризиса, потрясения, за которым следует начало новой, преображенной жизни (Vita Nuova Данте), имеющей *андрогинические черты*. На одной из миниатюр манускрипта *Documenti d'Amore* Франческо да Барберино — современника Данте, одного из самых ярких выразителей сакральной сим-

[105] Там же.

волики любви — можно увидеть символическую картину инициатических степеней любовного опыта, на которой представлены симметрично, в ряд расположенные мужские и женские фигуры, разбитые на пары и поверженные на землю. Мужчины и женщины пронзены стрелами, при этом некоторые из пар или поднимаются с земли, или уже встали. Те, кто встал, держат в руках розы — символ инициации. Около последней, выпрямившейся пары мы видим надпись: «Их смерть стала жизнью». В центре изображены фигуры Амора на белом коне, держащего в руке розы, и андрогина, возле которого надпись: «Амор, проведя нас высшим путем брака, сделал из двух одно». Возможное объяснение рисунка — преодоление кризиса и смерти через союз с женщиной и взаимное достижение с ней андрогината как высшей формы любви[106].

При этом «смерть Дамы» становится заключительной, высшей ступенью опыта, начинающегося с обетования спасения (salute). В XXVIII главе Vita Nuova Данте можно найти этому подтверждение. Сообщив о смерти Беатриче, Данте добавляет загадочные слова: «Мне не подобает говорить об этом событии, ибо, говоря о нем, мне пришлось бы восхвалять самого себя»[107]. Выходит, что смерть Беатриче как бы возвращает Данте ее славу. Дама умирает во славу «Адепта». Женское начало преодолено, оно становится не нужным — осуществлена полная реинтеграция. В соответствии с герметическими правилами, «Даму» следует символически убить, ибо «Адепт Любви» был ею же «убит» прежде, а теперь должен возродиться, вобрав в себя женское начало[108].

---

[106] Riproduzione digitale in http://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.lat.4077.

[107] Данте Алигьери. Новая Жизнь // Малые произведения (Opera Minora) — М.: Наука, 1968. С. 40.

[108] См.: Эвола Юлиус. Метафизика пола. С. 302–303.

Глава четвертая. Небо Солнца (cielo del Sole): «Блаженный венец» (beato serto) духовных мужей

4.1. Четвертое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте

Восхождение к четвертому небу Рая Данте замечает лишь, когда оно свершилось:

...Но самый этот взлет
Заметил лишь, как всякий замечает,
Что мысль пришла, когда она придет.
(«Рай», X, 34–36)

Данте с удивлением отмечает, что Беатриче столь быстро возносит на небеса, что время за ней не поспевает, по крайней мере, человеческое восприятие времени, которое присуще Данте, несмотря на его пречеловеченье:

Так быстро Беатриче восхищает
От блага к лучшему, что ей вослед
Стремленье времени не поспевает.
(«Рай», X, 37–39)

В четвертом пречеловеченье душа Данте испытывает столь сильное рвение и пыл отдать всю свою любовь Богу, что он на время забывает о Беатриче:

Ничья душа не ведала такого
Святого рвенья и отдать свой пыл
Создателю так не была готова,

Как я, внимая, это ощутил;
И так моя любовь им поглощалась,
Что я о Беатриче позабыл.
(«Рай», X, 55–60)

Но это не только не вызывает ее обиды и гнева, но напротив, наполняет ее еще большим сиянием радости:

Она, без гнева, только улыбалась,
Но так сверкала радость глаз святых,
Что целостная мысль моя распалась.
(«Рай», X, 61–63)

4.2. Эстетическая символика праведных душ Солнца

Оказавшись на четвертом небе Рая, Данте потрясен мощью сияния представших перед ним духов:

Каким сияньем каждый был одет
Там, в недрах солнца, посещенных нами,
Раз отличает их не цвет, а свет!
(«Рай», X, 40–42)

Этими словами Данте пытается передать ощущение того, что лучезарные души в недрах Солнца отличаются друг от друга и окружающего их солнечного вещества не оттенками цвета, а мощностью излучаемого ими света, затмевающего солнечное сияние.

Однако даже это грандиозное сияние солнечных духов «меркнет» на фоне их прекрасного и сладостного пения. Только блаженные души четвертого неба Рая отличаются этой сладостной певучестью, что должно свидетельствовать о красоте и стройности их речей и мыслей при жизни:

Я был средь блесков мощных и живых,
Обвивших нас венцом, и песнь их слаще
Еще была, чем светел облик их.

(«Рай», X, 64–66)

В целом же эти «живые блески» воспринимаются Данте в состоянии его пречеловеченья в многообразии свечения (сияния и пылания), звучания (пения), движения (вальсирования и пляски), объединяясь при этом в светящиеся гирлянды и венцы. Данте использует здесь такие метафоры, как «певучих солнц горящий ряд»; «пение светов» (e'l canto di quei lumi); «хоровод священный»; (la gloriosa rota); «двойная гирлянда неувядаемых, вековечных роз» (doppia ghirlanda di rose sempiterne); «священный жернов» (la santa mola); «блаженный венец» (beato serto), «свечи в подсвечнике (люстре)» (a candellier candelo); «двойная радуга» (две параллельные арки одного цвета) (due archi paralelli e concolori).

Эстетика «солнечных духов» с максимальной полнотой (сияние, звучание, движение) и выразительностью запечатлена Данте в следующей терцине:

...пляска и, совместно с ней,
Торжественное пенье и пыланье
Приветливых и радостных огней.

(«Рай», XII, 22–24)

(...'l tripudio e l'altra festa grande,
sì del cantare e sì del fiammeggiarsi
luce con luce gaudïose e blande.)

Но самую загадочную аллегорию, которую можно было бы обозначить как *«двойной венец Ариадны»*, Данте приводит, сравнивая праведные души солнца со звездами. Казалось бы, он с пониманием воспринял из уст Беатриче слова о том, что платоновский миф о восхождении души после смерти к своей звезде не может претендовать на истинное знание:

«То, что Тимей[109] о душах утверждает,
Несходно с тем, что здесь дано узнать,
Затем что он как будто впрямь считает,

Что всякая душа взойдет опять
К своей звезде, с которой связь порвала,
Ниспосланная тело оживлять».
(«Рай», IV, 49–54)

Но, видимо, платоновский образ «звездной души» имел для Данте особо притягательную силу. Он подводит под двадцать четыре солнечных души следующую «звездную арифметику». Читатель должен вообразить 15 «ярчайших звезд, горящих в вышине»; прибавить к ним Воз (семизвездье Большой Медведицы) и устье рога (две крайние звезды Малой Медведицы). Получаемые в сумме 24 звезды располагаются так, что образуют в небе «два знака» по 12 звезд в каждом, подобные тому, что «сплела в былые годы дочь Миноя» (Ариадна), превращенная после смерти в созвездие, образующее как бы двойной «венец Ариадны» по 12 звезд каждый.

Данте уподобляет «солнечные души» *двойному звездному венцу Ариадны*, обе короны которого «единят друг в друге свои лучи», но вращаются при этом в противоположных направлениях:

И что они, два знака в небе строя,
Как тот, который, чуя смертный хлад,
Сплела в былые годы дочь Миноя,

Свои лучи друг в друге единят,
И эти знаки, преданы вращенью,
Идут — один вперед, другой назад, —

[109] Имеется в виду Платон в диалоге «Тимей».

И перед ним возникнет смутной тенью
Созвездие, чей светлый хоровод
Меня обвил своей двойною сенью.
(«Рай», XIII, 13–21)

Убедительность уподобления солнечных душ звездам подтверждается, прежде всего, тем, что эти души сияют ярче, чем солнце, затмевая солнечный свет (как это и имеет место в физической Вселенной), о чем Данте сообщает при первой встрече с обитателями четвертого неба Рая.

Но еще более удивительным является образ вращения двух венцов в противоположных направлениях, образующих так называемое *ретроградное движение*. В физическом смысле это соответствует движению многих небесных тел во Вселенной. Так, в солнечной системе ретроградным вращением отличаются Венера и Уран (т.е. они вращаются в направлении, обратном направлению вращения солнца). В аллегорическом же смысле речь может идти о противоположных идеях и потоках мысли (при сохранении «единства лучей»), представленных двадцатью четырьмя солнечными духами, о чем будет сказано далее.

4.3. Мужи духовные (viri spirituales)

Апофеозом пребывания праведных душ на небесах Рая можно считать их явление перед Беатриче и Данте на четвертом небе Солнца. Ни на каком другом небе Рая мы не встречаем такого количества персонифицированных духов, объединенных в два круга по двенадцать душ в каждом, образующих «четвертый ряд[110] родственых душ» (la quarta famiglia), предстающий в виде «священного хоровода» (la gloriosa rota), «блаженного венца» (beato serto) с двенадцатью сплетенными соцветиями. Причем это «сплетение» отнюдь не случайно и не произвольно. Данте подбирает праведные души четвертого неба по определен-

[110] То есть пребывающих на четвертом небе Рая.

ному принципу, вкладывая в это сочетание символический смысл. Само это сочетание выглядит на первый взгляд парадоксальным и противоречивым. Гармония двух блаженных венцов достигается за счет контраста и контрапункта первого и двенадцатого духа в обоих венцах (антиподы Фома Аквинский и Сигер Брабантский в первом венце; Бонавентура и Иоахим Флорский — во втором). Кроме того, доминиканец Фома поет хвалебную песнь ордену францисканцев, и наоборот, францисканец Бонавентура восхищается монахами доминиканского ордена. В чем смысл такого контрапункта (от лат. punctus contra punctum, буквально — точка против точки; в данном случае первая против двенадцатой)?

Вот один из возможных вариантов объяснения: «поэт хочет показать нам, что споры, а иногда и взаимные преследования философов и мудрецов земли превращаются на небесах в созвучие, которое не только не исключает различия, иерархии..., но и предполагает их»[111].

Но возможен и иной взгляд на это «небесное созвучие». Можно предположить, что в многоголосном «пении светов» Господь Бог «слышит» одну мелодию, один мотив, одну ноту — некую единую частотную волну, на которой вибрирует человеческая мысль.

Идею такой тождественности человеческого духа иллюстрирует новелла Х. Л. Борхеса «Богословы». В ней рассказывается, как два богослова — Аврелиан и Иоанн Паннонский — испытывающие друг к другу ненависть и зависть, пытаются доказать истинность своего учения и объявить оппонента еретиком. В конечном счете, Аврелиан добивается победы и отправляет своего противника на костер.

«Финал этой истории, — заключает Борхес, — можно пересказать лишь метафорами, ибо он происходит в Царствии Небесном, где времени не существует. Быть может, следовало бы сказать, что Аврелиан беседовал с Богом

[111] Доброхотов А. Л. Данте Алигьери. — М.: Мысль, 1990. — (Мыслители прошлого). С. 166–167.

и что Бог так мало интересуется религиозными спорами, что принял его за Иоанна Паннонского. Однако это содержало бы намек на возможность путаницы в Божественном разуме. Вернее будет сказать по иному: в раю Аврелиан узнал, что для непостижимого Божества он и Иоанн Паннонский (ортодокс и еретик, ненавидящий и ненавидимый, обвинитель и жертва) были одной и той же личностью»[112].

Для Данте, пребывающего в состоянии пречеловеченья, эти 24 «блеска», конечно, содержат в себе индивидуальные различия, но их небесное бытие становится родовым. Не случайно, Данте называет их «четвертой семьей» (la quarta famiglia), по счету четвертого неба Рая, «семейным родом», который предстает перед Данте в виде сплетенного венка.

Каким общим именем можно назвать эти 24 праведные души Солнца, представляющие одно семейство, а, возможно, и «одну личность»? Большинство переводчиков, комментаторов и исследователей «Комедии» считает, что на четвертом небе Рая собраны души «мудрецов». При этом добавляются такие эпитеты, как esaltati sapienti — прославленные (пылкие) мудрецы; spiriti sapienti — духовные мудрецы и т.п. Однако у Данте мы не находим прямого соотнесения праведных душ четвертого неба с мудрецами, а их духовных качеств — с мудростью.

Как следует из трактата «Пир», Данте ассоциирует мудрость с философией, мудреца — с философом[113], тогда как

---

[112] Борхес Х.Л. Сочинения в трех томах. Т. 1. Эссе. Новеллы. — Рига, 1994. С. 411.

[113] «Примерно за семьсот пятьдесят лет до пришествия Спасителя, — пишет Данте, — жил в Италии некий именитейший философ, по имени Пифагор. До него занимающихся философией называли не философами, а мудрецами; так, известны семь древнейших мудрецов, которых людская молва поминает и поныне. Пифагор же, когда его спросили, считает ли он себя мудрецом, отвечал, что он не мудрец, а лишь любомудр. И впоследствии повелось, что каждый посвятивший себя изучению мудрости стал именоваться «любомудром», то есть «философом»; ибо греческое «philos» все равно что латинское «любовь», а потому мы

в «блаженном венце» солнечных духов мы встречаем и *царя* (Соломона), и *пророка* (Нафана), и *грамматика и ритора* (Доната), и *историка* Павла Орозия, и *юриста* (Грациана), и *францисканских монахов* (Иллюмината и Августина), хотя больше всего в нем христианских теологов.

Данте весьма строго выдерживает то значение, которое он придает мудрости как составной части философии. Даже применительно к Соломону, предстающему в культурной памяти человечества символом мудреца, олицетворением «царской мудрости», Данте употребляет понятие «*мощный ум, столь дивный глубиной*» (l'alta mente u' sì profondo) и «*царское благоразумие*» (regal prudenza)[114].

Что же тогда может служить основой объединения душ, пребывающих на четвертом небе Рая, в одну родственную, семейную группу (famiglia)?

На наш взгляд таким общим основанием является то, что все они принадлежат к роду *viri spirituales* — «мужей духовных». Сам этот термин встречается в трудах Иоахима Флорского, которым Данте не случайно завершает «гирлянду» из двадцати четырех праведных душ четвертого неба Рая. Для Иоахима viri spirituales — это монахи эпохи Святого Духа, призванные встать во главе Церкви. В культурно-историческом смысле — это духовная элита человечества, способствующая его культурному возрождению и моральному совершенствованию; это — кладезь идей, энциклопедических знаний, опыта постижения трансцендентного и созерцания Божественного.

Характерно, что из двадцати четырех праведных душ, избранных Данте, большинство — монахи.

В сочинении «Согласование Ветхого и Нового Заветов» Иоахим пишет о трех состояниях (status) истории: эпохе Отца (от Авраама до Иоанна Крестителя); эпохе

и говорим: «philos», как если бы мы сказали «любовь», и «sophos», как если бы мы сказали «мудрый». Из чего явствует, что оба эти слова и составляют название «философ». (Пир, III, XI).

[114] В переводе М.Л. Лозинского «царственная мудрость» (XIII, 104).

Сына (от воплощения Сына Божия — до 1260-го года) и эпохе Святого Духа (начиная с 1260). При этом он указывает на двенадцать мужей, символизирующих каждую из данных эпох. «В первом состоянии были избраны двенадцать патриархов; двенадцать же выведены были из Египта наподобие двенадцати апостолов; как и двенадцать, которые пришли в землю обетованную, наподобие тех, которые будут в третьем состоянии. Во втором избраны поистине двенадцать апостолов, по типу которых оставались и двенадцать начальников, которые вышли из Египта. Двенадцать же, на которых возложил руку Павел и которые приняли Дух Святой, лишь они по типу тех, которые будут в грядущем» (книга IV, часть II, глава II). Что касается третьего состояния, то здесь, как отмечает Иоахим, нельзя говорить, что будут избраны трижды по двенадцать, но «столько раз по двенадцать, сколько соответствует истинному согласованию, образ которых несли те двенадцать мужей, которые пришли в землю обетованную, и те двенадцать, на которых возложил руку Павел. Ведь столь долго появляются они в таблице, сколь долго истина таблиц не доведена до завершения» (там же).

Создавая два блаженных венца по 12 соцветий, Данте, на наш взгляд, и попытался дать некий вариант согласования (concordia) духовных мужей «третьего состояния» (после 1260), то есть фактически после даты своего рождения (1265). При этом он опять-таки исходил из установки Иоахима, гласящей, что «Послание Ветхого Завета было вверено народу иудеев, послание Нового — народу римскому, духовным же мужам дано духовное понимание, которое исходит от того и другого» («Согласование Ветхого и Нового Заветов», книга II, часть I, глава VIII). Характерно, что в каждом составе двенадцати духовных мужей у Данте присутствуют по одной душе, символизирующей эпоху Отца (царь Соломон и пророк Нафан); по 8 душ, символизирующих эпоху Сына и по 2 души, символизирующих эпоху Святого Духа (умерших после 1260 года). При этом

Данте использует еще один впечатляющий образ: «двадцати четырех растений сада Христова» (ventiquattro piante del orto di Cristo), которые должны дать «семена» для третьей эпохи Святого Духа:

...зерно, чьих кринов
Двенадцать чет пришли тебя оплесть.
(«Рай», XII, 95–96)[115]
(... seme
del qual ti fascian ventiquattro piante).

Разумеется, этими двадцатью четырьмя праведниками четвертого неба не исчерпывается весь род духовных мужей, призванных занять свое место в амфитеатре Эмпирея. В этом смысле их может быть «столько раз по двенадцать, сколько соответствует истинному согласованию». Можно вспомнить ряд достойных имен, близких по духу Данте, которые могли бы образовать как минимум третий «блаженный венец». «Предводителем» его мог бы стать, например, *Алкуин*, столп Каролингского ренессанса, ближайший советник Карла Великого, учитель Рабана Мавра, которым Данте нашел место в Раю.

В третий «блаженный венец» духовных мужей могли бы гармонично вплестись *Иоанн Скот Эриугена*, переведший Дионисия Ареопагита на латынь и сделавший тем самым идею «небесной иерархии» культурным достоянием Средневековья; *Роберт Гроссетест*, развивавший близкую Данте концепцию сотворения мира посредством Света, переведший «Этику» Аристотеля (1240), а также *Пьер Абеляр*, *Раймунд Луллий*, *Роджер Бэкон*, *Иоан Дунс Скот* и др.

Но Данте выбрал именно этих двадцати четырех духовных мужей. И это был отнюдь не случайный выбор. Главная миссия, возложенная Данте на духовных мужей третьей эпохи — *символизировать различение и согласование (concordia) функций государства и Церкви*, «меча» и «посоха». Именно эта задача явилась для Данте главней-

[115] В переводе М. Л. Лозинского.

шей целью его духовной борьбы. Эта позиция четко и образно выражена в известных терцинах «Комедии»:

Рим, давший миру наилучший строй,
Имел два солнца, так что видно было,
Где божий путь лежит и где мирской.

Потом одно другое погасило;
Меч слился с посохом, и вышло так,
Что это их, конечно, развратило.
(«Чистилище», XVI, 106–111)

Комментируя эти слова, Э. Жильсон замечает, что различение пути земного и пути Божьего, каждый из которых освещается собственным солнцем, точно соответствует различению двух конечных целей, к которым император и папа ведут человечество: земному счастью и небесному блаженству[116].

Именно эту идею и должны были донести, согласно замыслу Данте, духовные мужи четвертого неба Рая. Каждый из них осуществляет это различение и согласование в соответствии со своим духовным и профессиональным статусом и назначением:

— царь ограничивается благоразумием светского властителя;

— пророк обличает царскую власть в превышении властных полномочий;

— правовед устанавливает различие функций церковного и светского права;

— грамматик создает язык светского (государственного) общения, отличный от языка церковных служб и проповедей;

— монах предается созерцательно-молитвенной практике, несет в мир Благую Весть и придерживается обета бедности;

[116] См.: Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 266–267.

— богослов обосновывает *созерцательную автономию церковной жизни;*

— философ отстаивает *независимость философии от теологии.*

Рассмотрим подробнее, в чем конкретно выразилась эта миссия духовных мужей, какой символический смысл выражает каждый из них своим присутствием на четвертом небе Рая и чем он, по мысли Данте, заслужил свое место в «блаженном венце» (beato serto).

4.3.1. Первый «блаженный венец» (beato serto) духовных мужей

В момент умолкнувшего пения Данте слышит обращенный к нему голос:

«Ты хочешь знать, какими благороден
Цветами наш венок, сплетенный тут...»
(«Рай», X, 91–92)

«Чтоб наша вязь тебе предстала вся,
Внимай, венец блаженный озирая
И взор вослед моим словам неся».
(«Рай», X, 100–102)

Это — голос Фомы Аквинского, который представляет Данте «певучих солнц горящий ряд», образующих первый «блаженный венец» (beato serto):

4.3.1.1. Фома Аквинский как «благословенный пламенник» (la benedetta fiamma)

«Я был одним из агнцев, что идут
За Домиником на пути богатом,
Где все, кто не собьется, тук найдут».
(«Рай», X, 94–96)

«...а звался я Фомою Аквинатом».
(«Рай», X, 99)

(Io fui de li agni de la santa greggia
che Domenico mena per cammino
u' ben s'impingua se non si vaneggia.

...e io Thomas d'Aquino.)

Фома Аквинский, Томас Аквинат (лат. Thomas Aquinas, итал. Tommaso d'Aquino) (1225–1274) — итальянский теолог и философ, систематизатор ортодоксальной схоластики, учитель церкви, получивший титул doctor Angelicus («Ангельский доктор»); «princeps philosophorum» («князь философов»), основатель томизма, член ордена доминиканцев («агнец, идущий за Домиником»); с 1879 года признан наиболее авторитетным католическим философом.

Разумеется, Данте не мог знать и предвидеть всех этих титулов Фомы. В «Пире» он «величает» его всего лишь *«добрым иноком»*, хотя и признает, что по образцу его трактата «Против язычников» сочинил одну из своих канцон[117].

Но уже спустя десять лет Фома Аквинский становится для Данте главным духовным авторитетом, «благословенным пламенником» (la benedetta fiamma), которому доверено прославлять Франциска Ассизского и представлять двенадцать духовных мужей[118]. Причем Данте выдвигает Фому Аквинского на передний план своего райского «собора» духовных мужей еще до его канонизации (1323), состоявшейся только через 2 года после смерти Данте.

---

[117] «"Против заблуждающихся" есть название канцоны, сочиненное по образцу доброго инока Фомы Аквинского, который одну свою книгу, написанную для посрамления тех, кто сбивается с пути нашей веры, назвал "Против язычников"» (Пир, IV, XXX, 3).

[118] О влиянии Фомы Аквинского на богословские и моральные идеи «Божествкенной Комедии» см.: Christopher Ryan. Dante and Aquinas: A Study of Nature and Grace in the Comedy, ed. John Took. Ubiquity press, London, 2013, 170 p. (UCL Arts & Humanities Publications).

В чем причина этого. На наш взгляд в Фоме Аквинском Данте постепенно обрел (в процессе работы над трактатом «Монархия») главный источник знания, авторитетно подтверждающего его теорию «двух блаженств» или двух конечных целей (duo ultima): *земного счастья и небесного блаженства.*

На первый взгляд, данное предположение может показаться неубедительным. Ведь Фома в соответствии с теологической максимой обосновывал первенство «римского Первосвященника», которому должны «покорствовать все цари христианского мира», тогда как Данте отстаивал идею независимости имперской власти.

Однако признание Аквината в качестве духовного светоча открылось для Данте через Комментарий Фомы к «Никомаховой этике» Аристотеля[119].

Э. Жильсон заметил, что Данте не просто знал «Никомахову этику», он ее очень любил; причем настолько хорошо сознавал эту любовь, что вложил в уста Вергилия слова: «la tua Etica» («твоя Этика») (Ад, XI, 80). Возможно, что именно «порыв к прекрасному», испытанный Данте во время чтения этики Аристотеля, и привел к рождению идеала независимого от Церкви земного порядка, преследующего свою собственную конечную цель, связанную с достижением земного счастья.

Эта идея, по словам Э. Жильсона, ясно сияет даже сквозь «христианизирующий комментарий св. Фомы». Мысль Аристотеля об автономии земного счастья, доставляемого естественной добродетелью справедливости, настолько ясна, что даже поправки в христианском духе, внесенные св. Фомой, не препятствуют ее выражению.

«Не обстояло ли дело так, — справедливо вопрошает Э. Жильсон, — что замечательная скромность св. Фомы как комментатора Аристотеля наводила Данте на мысль, что Ангельский доктор и сам признавал некую «конеч-

[119] Thomas, Aquinas Saint. Sententia libri Ethicorum I–X (Aristotle Nicomachen ethics).

ную цель» человеческой жизни, осуществимую в этом мире благодаря политической справедливости и морали? Психологически в этом нет ничего невозможного, но мы никогда не узнаем этого наверняка. Если он ее признавал, то восхищение понятым таким образом св. Фомой со стороны Данте было бы еще легче объяснить. Но в таком допущении нет никакой необходимости. Даже если Данте ясно видел модификации, внесенные св. Фомой в доктрину Аристотеля, он, тем не менее, находил эту доктрину несравненно более ясной в комментарии св. Фомы, чем в темном латинском переводе, послужившем предметом комментария. Именно благодаря комментарию Данте овладел этим учением, пренебрегая всем прочим: овладел как благом, принадлежавшим ему по праву»[120].

Данте не был формальным и фанатичным приверженцем автономии императорской власти. Как замечает Э. Жильсон, по отношению к папе, верному своей задаче и поступающему так, как должен поступать духовный отец людей, уважение и любовь Данте беспредельны. Это подтверждается тем, что, несмотря на свою суровость в этих вопросах, он был склонен открыто извинять тех, кто из «священнического рвения», а не из алчности, был прискорбным образом введен в заблуждение. И не только их, но и тех из их сторонников в борьбе против земной власти, которые были обмануты тем же рвением: «добрый брат Фома», видимо, вполне заслужил эту снисходительность в сердце Данте, причем Данте должен был по-настоящему любить его, чтобы простить в этом пункте»[121].

В этой связи Данте символически преобразует, трансформирует образ Фомы, наделяя его несвойственными функциями согласования и гармонии контрастных идей.

«Исторический Фома Аквинский, — пишет Жильсон, — никогда не поддержал бы хвалу Сигеру, которую

---

[120] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 262–263.
[121] Там же. С. 224.

его заставляет произнести Данте; но тот Фома Аквинский, который отказался бы ее произнести, тем самым признал бы власть теологии над моралью; а поскольку они связаны друг с другом, он заранее оправдал бы все посягательства духовного на земное, включая посягательство папы на империю. Но, чтобы войти в Рай, он должен был оставить свою пристрастность у его врат»[122].

Кроме того, отказавшись, по мысли Э. Жильсона, довести различение философии и теологии вплоть до учения о двойственной истине, Фома Аквинский утратил бы право символизировать в «Божественной комедии» *доминиканскую мудрость веры*. «Это не единственный случай, — заключает Жильсон, — когда дантовский символизм преображает субъекта, выступающего его носителем»[123].

4.3.1.2. Альберт Великий: maestro fummi

«Тот, справа, был мне пестуном и братом;
Альбертом из Колоньи он звался».

(«Рай», X, 97–98)

(Questi che m'è a destra più vicino,
frate e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Cologna...)

Альбе́рт из Колоньи (Альберт Кельнский, прозванный Альбертом Великим) (около 1200–1280) — немецкий теолог, философ и естествоиспытатель, получивший титул *Doctor Universalis* («Универсальный Доктор»).

Фома Аквинский устами Данте ставит Альберта рядом с собой по правую руку, называя его своим братом и главным учителем (frate e maestro fummi). В 1244 году он знакомится с Альбертом в Кельне и становится его любимым учеником, сопровождая в странствиях по монастырям и по-

[122] Там же. С. 325.
[123] Там же.

ездках по университетам. Судьба распорядилась так, что именно учитель, переживший своего ученика на шесть лет, возвещает о его кончине и охраняет его имя после кончины.

Согласно легенде, когда 7 марта 1274 года Фома Аквинский умирает в одном из итальянских монастырей, Альберт Великий, находившийся в это время в Кельне, с рыданиями возвещает о его смерти другим монахам.

Невзирая на преклонный возраст, он без колебаний отправляется в Париж, чтобы защитить память Фомы Аквинского от «недалеких умов», на сторону которых стал Парижский университет[124].

Универсальная ученость Альберта Великого и превратности его жизни нашли отражение в символической легенде. Первые научные успехи Альберта были весьма скромны, никак не обещая его возвышения на ученом поприще. Но после его вступления в орден святого Доминика свершилось чудо. Молодому монаху будто бы явилась Дева Мария и спросила, в какой науке он желал бы преуспеть. Юноша выбрал философию, и Богородица обещала поддержать его на этой стезе, выразив, однако, сожаление, что он не отдал предпочтение теологии и по этой причине в конце дней своих понесет наказание: станет таким же недалеким, как в ранней молодости. Что и произошло. За год до смерти Альберт впал в беспамятство и затворился в монашеской келье. Когда епископ Кельнский пожелал навестить его, он ответил из-за запертой двери: «Альберта здесь больше нет».

---

[124] После смерти Фомы Аквинского началось мощное наступление на аристотелизм. Оно завершилось двумя осуждениями, провозглашенными Этьеном Тампье и архиепископом Кентерберийским Робертом Килвордби. Был составлен список из 219 подлежащих осуждению еретических тезисов. Среди них было не менее 20 положений, прямо или косвенно содержащихся в трудах Фомы Аквинского. Доминиканский орден отверг этот список. См.: Жак Ле Гофф. Интеллектуалы в средние века. СПб.: Изд. С.-Петербургского университета, 2003. С.103. См. так же: Рассел Б. История западной философии. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. С. 485.

Как это ни покажется странным, но Данте, скорее всего, одобрил бы «анти-богословский» выбор молодого монаха, символизирующий независимость философии от теологии. Альберт всегда оставался верен этому выбору. Как справедливо замечает Э. Жильсон: «Среди открытий, связанных с именем Альберта из Болыптедта, которого современники называли Альбертом Кельнским, а мы называем Великим, самое грандиозное значение имело, несомненно, решительное разграничение, которое он сумел провести между философией и теологией...»[125]. И далее: «Альберт Великий не только требует прав для философского умозрения так, как это уже делали до него другие ученые (Иоанн Скот Эриугена, св. Ансельм, П. Абеляр), но он помещает это умозрение на гораздо более надежную почву, чем его предшественники, отграничивая ее от религиозной почвы»[126].

В свете этого выбора становится также понятным, что первый «блаженный венец» скрепляется двумя духовными мужами (Альберт Великий и Сигер Брабантский), символизирующими независимость философии от теологии.

Отдавая должное универсальным познаниям Альберта из Кельна, Данте ссылается, прежде всего, на его идею подобия солнечного и Божественного света. Он упоминает о ней в «Пире», а использует в «Рае»:

«Мы видим, что солнечный свет, который един и исходит из единого источника, — пишет Данте, — воспринимается отдельными телами по-разному, как отмечает Альберт в книге о Разуме[127]. Так, отдельные, обособленные субстанции — ангелы, лишенные материальности и почти прозрачные благодаря чистоте их формы; человеческие души, хотя и свободные от материи, но все же ею ограни-

[125] Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. — М.: Республика, 2004. С. 382.

[126] Там же. С. 383.

[127] Речь идет о сочинении Альберта Великого «О разуме, не воспринимаемом разумом» (I, III, 2), в котором говорится о способности предметов светиться, а также быть прозрачными и непроницаемыми для света.

ченные, подобно человеку, по шею погруженному в воду, животные, душа которых заключена в материи, хотя частично и облагорожена... — по-разному воспринимают Свет Творца» (Пир, III, VII).

В «Рае» о «разном сиянии» или блеске единого света в различных «субстанциях» говорится следующее:

И каждая из разных сил вступает
В связь с драгоценным телом, где она,
Как в людях жизнь, по-разному мерцает.

Ликующей природой рождена,
Влитая сила светится сквозь тело,
Как радость сквозь зрачок излучена.

В ней — ключ к тому, чтоб разное блестело
По-разному, не в плотности отнюдь:
В ней — то начало, что творит всецело,

По мере благости, и блеск, и муть.
(«Рай», II, 139–148)

4.3.1.3. «Пламенная улыбка» Грациана (fiammeggiante del riso di Grazïan)

Вот этот пламень льет, не угасая, —
Улыбка Грациана, кем стоят
И тот, и этот суд, к отраде Рая.
(«Рай», X, 103–105)

(Quell' altro fiammeggiare esce del riso
di Grazïan, che l'uno e l'altro foro
aiutò sì che piace in paradise.)

Грациан (лат. Gratianus), (первая половина XII века) — создатель свода законов западного канонического пра-

ва, получившего название «Декрет Грациана» (Decretum Gratiani) или «Concordantia discordantium canonum» (Согласование несогласующихся канонов).

О жизни Грациана сохранился минимум достоверных сведений. Предание, бытовавшее с середины XII века в болонской школе права, приписывает создание «Декрета» «*магистру Грациану*». Точное имя его неизвестно (наиболее правдоподобное — Иоанн или Франциск). Согласно распространенной версии, Грациан был монахом одного из монастырей в Болонье, где преподавал церковное право. Если следовать свидетельству Дж. Боккаччо, согласно которому Данте изучал юриспруденцию в Болонском университете, то становится понятным почетное третье место, которое Данте отводит Грациану в «блаженном венце». В 80-годы XIII века, когда Данте мог изучать право в Болонье, фигура Грациана стала легендарной, а его «Декрет» — классикой, что способствовало закреплению за ним титула «Pater scientiae iuris canonici» («Отец науки канонического права»).

Важным отличием «Декрета Грациана» от других сводов XI–XII веков стал отказ от рассмотрения теологических вопросов и сосредоточение только на правовых аспектах церковной жизни. Каноны, касавшиеся богослужения и совершения таинств, рассматривались, прежде всего, как регуляторы жизни церковных общин и не имели богословского содержания. Этот новый подход был вскоре воспринят канонистами — комментаторами «Декрета» — и оказал существенное влияние на последующее развитие канонического права, способствуя раздельному преподаванию теологии и права и формированию их в качестве самостоятельных дисциплин. «Декрет Грациана» внес большой вклад в средневековую рецепцию римского права, обусловив легалистское направление развития канонической юриспруденции. Ее широкое распространение способствовало формированию «ius commune» (общего права).

Это привело к становлению двух самостоятельных ветвей права: церковного и гражданского, что являлось для Данте важнейшим аргументом для подтверждения истинности концепции «двух блаженств». Оценивая уникальное место Грациана как правоведа в семействе духовных мужей, Э. Жильсон пишет: «Здесь же присутствует и один правовед, Грациан, но это объяснимо: ведь вместо того, чтобы злоупотреблять каноническим правом, прилагая его к мирскому порядку, он утвердил «и тот, и этот суд». Стало быть, автор «Декрета Грациана» символизирует в Рае уважение к гражданскому праву и к каноническому праву, при сохранении различия в их компетенции»[128].

Данте придает еще большую загадочность фигуре Грациана, говоря о его «пламенной (сияющей) улыбке». Р. Саутерн, пытаясь расшифровать значение этой улыбки, считает, что Данте, вероятно, имел в виду «некий загадочный, сверхъестественный подвиг», выразившийся в оригинальности и уникальности его труда[129].

Но, возможно, что загадочная улыбка, которой Данте наделяет Грациана, означает просто чувство глубокого удовлетворения от того, что тот принес «отраду раю» (piace in paradise), отделив гражданское право от церковного. Заметим при этом, что «улыбка» (del riso) — одно из ключевых слов в творчестве Данте в его различных смысловых коннотациях, нередко, по мнению комментаторов, используемое для облегчения нахождения рифмы (как, например, в случае с Грацианом: *del riso — paradise*)[130].

---

[128] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 306.

[129] См.: Scholastic Humanism and the Unification of Europe, Volume I: Foundations. R. W. Southern (Ed.). Wiley-Blackwell, 1995, part two, 9, I.

[130] Характерно, что в итальянском языке это слово имеет еще два значения (причем в поэтическом контексте), которые вполне согласуются между собой: красота (il riso della natura — красота природы) и рот.

4.3.1.4. «Клад» Петра (Tesoro di Pietro)

Другой, чьи рядом с ним лучи горят,
Был тем Петром, который, как однажды
Вдовица, храму подарил свой клад.
(«Рай», X, 106–108)

(L'altro ch'appresso addorna il nostro coro,
quel Pietro fu che con la poverella
offerse a Santa Chiesa suo tesoro.)

В данной терцине речь идет о *Петре Ломбардском* (около 1100–1160) — теологе, философе, схоластическом компиляторе и систематизаторе, епископе Парижском (1159). В Париже Пётр с воодушевлением слушал лекции Пьера Абеляра, но по рекомендации противника Абеляра Бернарда Клервоского (ставшего духовным водителем Данте на небе Эмпирея), был принят в аббатство Сен-Виктор в Париже, где учился у Гуго Сен-Викторского, занимающего (*симметрично Петру Ломбардскому*) четвертое место во втором «блаженном венце». Наибольшую известность и титул «Magister Sententiaram» (Магистр Сентенций) ему принесли четыре книги «Сентенций» (Sententiaram libri quattuor), представляющие собой «сумму» изречений отцов церкви, подкрепляющих сентенциями догматическую систему западной теологии.

Для схоластов XII века термин sentencia выражал глубинный смысл Священного Писания. Так, Гуго выделял три «уровня глубины» толкования Писания: littera (буква), sensus (чувственный смысл) и sentencia (духовный смысл). В числе авторитетных теологов в «Сентенциях» фигурируют многие «духовные мужи» четвертого неба Рая: Боэций, Беда, Исидор, Ансельм, Гуго Сен-Викторский, Грациан и др.

Авторитет «Сентенций» был столь велик, что светила теологии считали своим долгом оставить свои комментарии к этому сочинению. В том числе «предводители» двух «блаженных венцов»: Фома Аквинский и Бонавентура, а также Альберт Великий.

Особое впечатление на Данте произвели слова из Пролога к «Сентенциям», где Пётр сравнивает свой труд с «лептой бедной вдовицы», положившей свой грош в сокровищницу Богу не «от избытка», а «от скудости» (Мк. 12, 41–44):

«Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere...» (Petri Lombardi Sententiarum libri IV, Incipit Prologus, 1)

Данте не случайно поставил Петра Ломбардского после Грациана. Четвертая книга «Сентенций», посвященная *таинствам*, во многом основывает свои положения на «Декрете Грациана», рассматривающего сакраментальные догмы как предмет церковного права.

4.3.1.5. «Свет, прекраснее других» (luce, ch'è tra noi più bella)

Тот, пятый блеск, прекраснее, чем каждый
Из нас, любовью вдохновлен такой,
Что мир о нем услышать полон жажды.

В нем — мощный ум, столь дивный глубиной,
Что, если истина — не заблужденье,
Такой мудрец не восставал второй.
(«Рай», X, 109–114)

(La quinta luce, ch'è tra noi più bella,
spira di tale amor, che tutto 'l mondo
là giù ne gola di saper novella:

entro v'è l'alta mente u' sì profondo
saver fu messo, che, se 'l vero è vero,
a veder tanto non surse il secondo.)

«Пятый блеск» (quinta luce), не названный по имени, чей свет прекраснее других — это царь Соломон, сын Да-

вида и Вирсавии, порочную связь которых устами пророка Натана столь гневно осудил Господь. Соломон взошел на царский престол в 971 году и умер в 931 году до нашей эры. Как и пророк Натан из второго «блаженного венца», он символизирует эпоху «библейских духовных мужей». Удивительно, но в «Божественной Комедии» Данте ни разу не называет Соломона по имени. В этом можно видеть знак высокого почитания Соломона со стороны Данте, доходящего до абсолютной символизации идеального правителя.

Устами Фомы Данте удостаивает Соломона самых ярких эпитетов из всех духовных мужей, говоря, что этот блеск «прекраснее, чем каждый из нас», что он отличается столь мощным и глубоким умом, что «второго такого мудреца» свет не видывал.

Что же так восхищало Данте в царе Соломоне? Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к библейскому тексту:

«Явился Господь Соломону во сне ночью и сказал: проси, что дать тебе. И сказал Соломон: даруй рабу Твоему сердце разумное, чтобы судить народ Твой и различать, что добро и что зло; ибо кто может управлять этим многочисленным народом Твоим?» (3 Цар. 3, 5-9).

Данте говорит об этом в следующих терцинах:

Но чтоб открылось то, что сокровенно,
Помысли, кем он был и чем влеком,
Он, услыхав: «Проси!» — молил смиренно

Я выразил не темным языком,
Что он был царь, о разуме неложном
Просивший, чтобы истым быть царем.
(«Рай», XIII, 91–96)

Как видно, Соломон превозносится здесь за то, что просит не об «ученой (богословской) премудрости», а о «царском благоразумии» (regal prudenza)[131]:

[131] В переводе М.Л. Лозинского «царственная мудрость».

«Так вот и прежде речь клонил к тому ж я:
Я в царственную мудрость направлял,
Сказав про мудрость, острие оружья».
(«Рай», XIII, 103–105)

Данте восхищается Соломоном за то, что тот попросил благоразумия, дабы хорошо судить свой народ и править им, вместо того чтобы просить учености, долгой жизни, богатства или победы над врагами. «При всем том, — пишет Жильсон, — остается вопрос: почему Данте посчитал нужным разъяснить нам все это? Ведь, в конце концов, очевидно, что Соломон для него — лишь символ: символ истины, которой он хочет нас научить. И эта истина — не сводится ли она к следующему: как я просил монахов сохранять преданность премудрости веры, так я прошу царей довольствоваться, в качестве мудрости, царским благоразумием, в коем они нуждаются, дабы хорошо управлять своими народами. Коротко говоря, потребовав от монахов предоставить империю императору и заняться теологией, Данте побуждает императора предоставить науку мудрецам и довольствоваться справедливостью»[132].

Соломон как раз и призван символизировать тип справедливого и благоразумного властителя, встречающегося в истории чрезвычайно редко: «Их — множество, а круг хороших мал («Рай», XIII, 108)», — замечает по этому поводу Данте.

У Данте есть еще одна загадочная строка о царе Соломоне: «...мир о нем услышать полон жажды» (tutto 'l mondo / là giù ne gola di saper novella). Что же хочет узнать и услышать весь мир о царе Соломоне? Большинство комментаторов полагает, что мир хочет узнать и услышать, спасен или осужден Соломон за то, что совершил в жизни немало грехов, поклоняясь, в частности, на старости лет идолам в угоду своим женам, которых у него было семьсот, не считая трехсот наложниц (3 Цар. 11, 1–10).

[132] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 305.

Свое царствование Соломон начинает с братоубийства, приказав умертвить своего сводного брата Адонию, попросившего отдать ему в жены Ависагу Сунамитянку (См.: 3 Цар. 2, 12–25).

В конце же правления Соломон «прославился» своим поклонением языческим богам. «Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам, и сердце его не было вполне предано Господу Богу своему, как сердце Давида, отца его. И стал Соломон служить Астарте, божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской, и делал Соломон неугодное пред очами Господа. <...> Тогда построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской, на горе, которая перед Иерусалимом, и Молоху, мерзости Аммонитской. Так сделал он для всех своих чужестранных жен, которые кадили и приносили жертвы своим богам. <...> И сказал Господь Соломону: за то, что так у тебя делается, и ты не сохранил завета Моего и уставов Моих, которые Я заповедал тебе, Я отторгну от тебя царство и отдам его рабу твоему; но в твои дни Я не сделаю этого, ради Давида, отца твоего; из руки сына твоего отторгну его; и не все царство исторгну; одно колено дам сыну твоему, ради Давида, раба Моего, и ради Иерусалима, который Я избрал» (3 Цар. 11:4–8, 11–13).

В иудейских источниках приводятся еще более удивительные подробности греховности Соломона. Устная Тора сообщает, что царь Соломон за свои грехи лишился трона, богатства и даже разума. Основанием служит Книга Экклесиаста, в которой Соломон говорит о себе как о царе Израиля в прошедшем времени: «Я, Экклесиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме» (Еккл. 1, 12). Утверждается, что Соломон постепенно опустился с вершины славы в низины нищеты и несчастья (Вавилонский Талмуд, Сангедрин 20 б). Предполагают, однако, что ему вновь удалось овладеть троном и стать царем. Сверг Соломона с трона ангел, принявший образ Соломона и узурпировавший его власть (Рут Рабба 2, 14). В Талмуде вместо этого ангела упоминается Асмадай (Вавилонский Талмуд, Гитин 68 б). Некоторые

мудрецы Талмуда первых поколений полагали даже, что Соломон был лишен удела в будущей жизни (Вавилонский Талмуд, Сангедрин 104 б). Рабби Элиэзер (Элиезер Великий) на вопрос о загробной жизни Соломона дает уклончивый ответ. Но, с другой стороны, о Соломоне сказано, что Всевышний простил ему, как и отцу его, Давиду, все совершенные им грехи (Шир а-ширим Рабба 1).

Данте также «прощает» Соломону все грехи. Для Данте они не могли перевесить на чаше весов праведные деяния Соломона как «справедливого правителя». Они переплавились в горниле его царственного благоразумия, высветив несравненную красоту «пятого блеска».

4.3.1.6. «Горенье светоча» (il lume di cero)

«За ним ты видишь светоча горенье,
Который, во плоти, провидеть мог
Природу ангелов и их служенье».
(«Рай», X, 115–117)

(Appresso vedi il lume di quel cero
che giù in carne più a dentro vide
l'angelica natura e 'l ministero.)

У комментаторов не вызывает сомнения, что речь в этой терцине идет о Дионисии Ареопагите, тем более что Данте в двадцать восьмой песне приоткрывает имя светоча — Dïonisio:

«И Дионисий в тайну бытия
Их степеней так страстно погружался,
Что на́звал их и различил, как я».
(«Рай», XXVIII, 130–132)

Дионисий Ареопагит (греч. Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης) — афинский философ, обращенный

ап. Павлом в христианство во время проповеди в афинском Ареопаге (отсюда прозвище — «Ареопагит»). Согласно «Деяниям апостолов», после произнесенной им речи «некоторые... мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит» (Деян 17.34).

Под именем Дионисия написаны сочинения, ставшие публично известными в V веке и оказавшие огромное влияние на развитие христианского богословия и философии. Единого мнения об авторстве этих сочинений и точной дате их создания нет. В науке эти тексты принято именовать «Ареопагитики».

«Ареопагитики» стали известны на Западе с середины VII века, когда Максим Исповедник привез их в Рим. В 827 году византийский император Михаил II прислал в дар франкскому императору Людовику Благочестивому рукопись «Ареопагитик», которая хранилась как величайшая святыня в аббатстве Сен-Дени под Парижем. На латинский язык ее перевел и прокомментировал Иоанн Скот Эриугена, которому принадлежит знаменательная фраза: «Никто да не взойдет на небеса, не пройдя через философию», и которого Данте по необъяснимой логике не включил в число двадцати четыре «духовных мужей». Комментаторы «Божественной Комедии» предполагают, что именно в аббатстве Сен-Дени Данте мог познакомиться с этим переводом Дионисия. Возможно, что и архитектура храма, символизирующая восхождение душ к свету, повлияла на воображение автора «Рая».

Первые ссылки на сочинение Дионисия «О небесной иерархии» встречаются у папы Григория Великого (ум. 604), который отклоняется от схемы Дионисия. Григорий считал Начала пятым чином, а Силы — седьмым, тогда как, по Дионисию, наоборот: Начала — седьмой чин, а Силы — пятый.

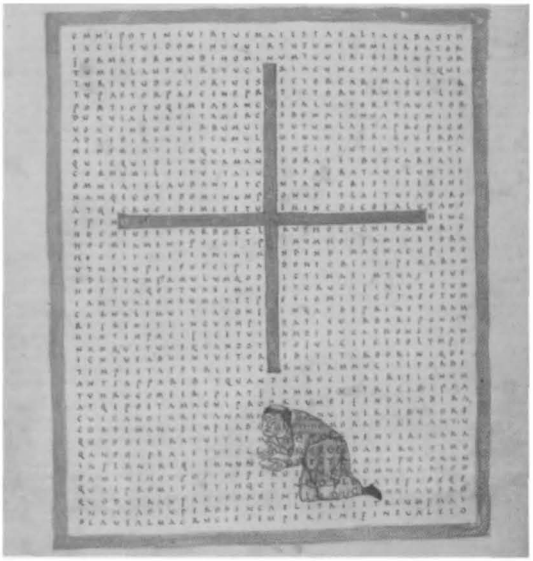
Данте устами Беатриче говорит о созерцании Дионисием ангельской иерархии и о несогласии с ним Григория Великого, осознавшего после кончины свою ошибку и «посмеявшегося над собой»:

К стр. 117: Джованни ди Паоло. Восхождение на небеса Солнца

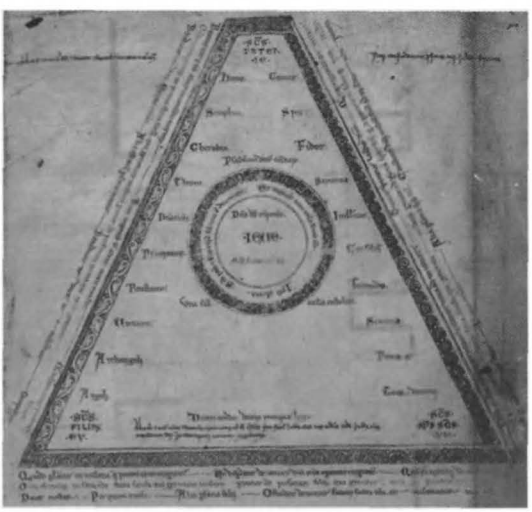
К стр.128: Джованни ди Паоло. Фома Аквинский представляет Данте и Беатриче первый ряд духовных мужей

К стр. 164: Джованни ди Паоло. Св. Бонавентура представляет Данте и Беатриче второй «блаженный венец» духовных мужей

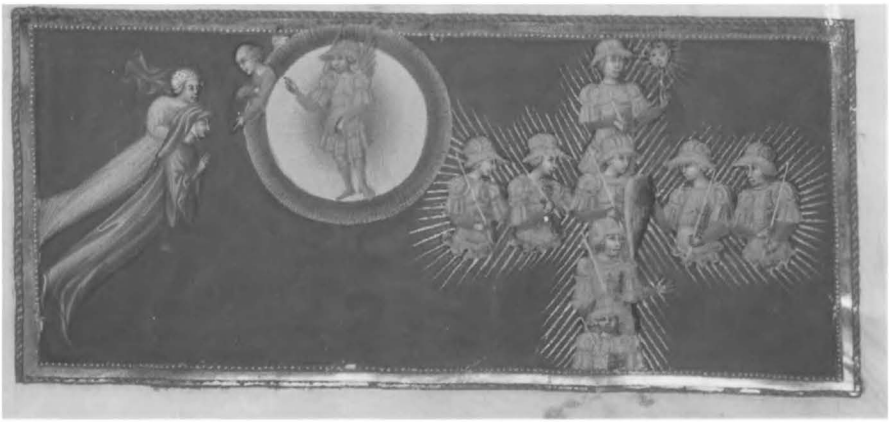
К стр. 170: Джотто. Видение Фра Августина (ок. 1298)



К стр. 188: Рабан Мавр поклоняется святому Кресту
(в «сетке» с 36 буквами по горизонтали и 36 строками по вертикали).
28-ая фигура Liber de Laudibus Sanctae Crucis



К стр. 193: «Десятиструнная псалтырь». Миниатюра из «Книги фигур» Иоахима Флорского. XIII в. (Б-ка колледжа «Корпус Кристи», Оксфорд. Ms. 255A. Fol. 8r)



К стр. 205: Джовани ди Паоло. Каччагвида представляет Данте воителей за веру, образующих фигуру огненного креста

К стр. 206: Жак Иверни (Jacques Iverny). Девять мужей славы. Фреска, деталь. 1411–1416 гг. Пьемонт, замок Ла Манта, Sala Baronale (Зал Баронов)

«Григорий с ним потом не соглашался;
Зато, чуть в небе он глаза раскрыл,
Он сам же над собою посмеялся».
(«Рай», XXVIII, 132–135)

Характерно, что в «Пире» (II, 5) Данте отступает от обеих схем, считая Престолы седьмым ангельским чином, движущим «третьи Небеса» Венеры, тогда как и у Дионисия, и у Григория Престолы — третий чин в небесной иерархии. Но в «Рае» Данте четко придерживается схемы Дионисия, приоритет которого он считает неоспоримым, поскольку тот, являясь учеником апостола Павла, восхищенным на небо Рая и узревшим ангельскую иерархию в ее истинном виде, был направляем и вдохновляем на подвиг созерцания видением своего учителя:

«И если столько тайных правд явил
Пред миром смертный, чуда в том не много:
Здесь их узревший — их ему внушил

Средь прочих истин этого чертога».
(«Рай», XXVIII, 136–139)

4.3.1.7. «Заступник христианских времен» (avvocato de' tempi cristiani)

Соседний с ним счастливый огонек —
Заступник христианских лет, который
И Августину некогда помог.
(«Рай», XXVIII, 118–120)

(Ne l'altra piccioletta luce ride
quello avvocato de' tempi cristiani
del cui latino Augustin si provide (оказал содействие).)

Из двенадцати духовных мужей первого венца четверо не названы по именам. Но если трое из них идентифицируются однозначно: Соломон, Дионисий, Боэций, — то четвертый «маленький свет, сияющий улыбкой» (piccioletta luce ride) имеет несколько вариантов персонификации. Главной подсказкой является здесь слова о том, что он некогда «оказал содействие Августину-латинянину» (latino Augustin si provide). К числу таких людей комментаторы «Комедии» относят несколько исторических фигур.

Прежде всего, это Амвросий Медиоланский, миланский епископ, который способствовал обращению в христианство и крещению блаженного Августина. О нем Данте упоминает в Письме к «Итальянским кардиналам», причем в одной связке с Августином: «Амвросий лежит забытый в шкафах клириков, и Августин вместе с ним...»[133]. Именно на Амвросия указывал один из первых комментаторов Данте, его сын Пьетро ди Данте. Но здесь смущает одно: вряд ли к Амвросию применим образ «смеющегося огонька»: масштаб и статус миланского епископа мало соответствуют этой метафоре.

Ближе к ней христианские апологеты, такие как Лактанций и Тертуллиан, труды которых Августин использовал в своих сочинениях.

Еще одна современная идентификация (G. Busnelli) связана с фигурой римского ритора, философа неоплатоника Мария Викторина, переход которого из платонизма в христианство (его крещение засвидетельствовано в 355 г.) произвело глубокое впечатление на Августина, как об этом можно судить по Книге восьмой «*Исповеди*».

Однако большинство исследователей склоняются к тому, что под «смеющимся огоньком» Данте имеет в виду историка и христианского апологета V века (ум. в 420 году) Павла Орозия (лат. Paulus Orosius). Именно Орозий постоянно оказывал Августину содействие в его борьбе против ересей.

---

[133] Данте Алигьери. Письма, XI // Малые произведения / Opera minora — М.: Наука, 1968. (Литературные памятники). С. 382.

Впервые Орозий появляется на исторической сцене, прибыв в 414 году в Гиппон к Августину с целью выяснения спорных моментов, касающихся учения испанского ересиарха Присциллиана, против которого он выступил в своем первом сочинении «Наставление относительно заблуждения присциллиан и оригенистов» (лат. *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*), получившим одобрение и поддержку Августина.

Затем Орозий по совету Августина принимает участие в борьбе против Пелагия и пелагиан, результатом чего стало сочинение «Апологетика против Пелагиан» (лат. *Liber apologeticus contra Pelagianos*).

Главный, итоговый труд Орозия «Историю против язычников» (*Historiae adversum paganos)* Августин широко использовал в своих сочинениях. Для Данте Орозий был дорог, прежде всего, как в качестве историка, апологета Римской империи, развивавшего чрезвычайно близкую Данте мысль о том, что Христос был гражданином Римской Империи и Сам пожелал быть включенным в списки переписи, проводившейся при императоре Августе. «Тем самым Он стал римским гражданином и подтвердил Свое человеческое естество», отмечал Орозий. «Римское гражданство» Христа, по Орозию, доказывало божественность самого установления Римской империи.

Не удивительно, что Беатриче в земном Раю говорит Данте такие слова:

«Ты здесь на краткий срок в сени лесной,
Дабы затем навек, средь граждан Рима,
Где римлянин — Христос, пребыть со мной».
(«Чистилище», XXXII, 100–102)

4.3.1.8. «Безгрешный дух» (l'anima santa)

Узрев все благо, радуется там
Безгрешный дух, который лживость мира
Являет внявшему его словам.

Плоть, из которой он был изгнан, сиро
Лежит в Чельдоро; сам же он из мук
И заточенья принят в царство мира.
(«Рай», X, 124–129)

(Per vedere ogne ben dentro vi gode
l'anima santa che 'l mondo fallace
fa manifesto a chi di lei ben ode.

Lo corpo ond' ella fu cacciata giace
giuso in Cieldauro; ed essa da martiro
e da essilio venne a questa pace.)

В этих терцинах Данте устами Фомы Аквинского говорит о Боэции, чья символическая гробница (кенотаф) находится в Павийской церкви Чель д'Оро. Данте не случайно упоминает, прежде всего, место упокоения «безгрешного духа» (l'anima santa). Смерть Боэция произвела глубокое впечатление на современников и на потомков. В Павии в раннее средневековье существовал культ Боэция как мученика церкви, узаконенный в 1883 году.

Ани́ций Ма́нлий Торква́т Северин́ Боэ́ций (лат. *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius*, также в латинизированной форме Boetius), (ок. 480–524): римский государственный деятель, философ-неоплатоник, теоретик музыки, христианский теолог.

При дворе короля остготов Теодориха Великого Боэций сделал быструю и блестящую карьеру. В это время в римской сенаторской среде возникли оппозиционные течения. В Италии было немало сторонников византий-

ского императора, которые не могли примириться с властью варварского короля, к тому же придерживавшегося еретической веры (арианства).

Защищая патриция Альбина и сенат от обвинения в заговоре в пользу императора Юстиниана, Боэций впал в немилость Теодориха. Он был арестован, отвезен в Павию и после жестоких пыток казнен.

В тюрьме Боэций написал «Утешение философией», одну из самых знаменитых книг средневековья; в ней проза перемежается стихами. Этот прием Данте использовал в «Новой Жизни».

В «Пире» Данте пишет о том значении, которое имело для него знакомство с книгой Боэция в плане преодоления духовного кризиса: «Как только я утерял первую радость моей души, о которой упоминалось выше, меня охватила такая тоска, что всякое утешение было бессильно. Однако через некоторое время мой ум, искавший исцеления, решил, убедившись в бессилии уговоров, как собственных, так и чужих, вернуться к тому способу, к которому прибегали для утешения многие отчаявшиеся; и я принялся за чтение книги Боэция, известной лишь немногим.

И подобно тому, как бывает, что человек в поисках серебра неожиданно находит золото, даруемое ему сокровенной причиной, быть может, не без воли Божией, я, пытаясь себя утешить, нашел не только лекарство от моих слез, но также списки авторов, наук и книг. Изучив их, я правильно рассудил, что философия, госпожа этих авторов, повелительница этих наук и книг, — некое высшее существо. И я вообразил ее в облике благородной жены и не мог представить ее себе иначе как милосердной» (Пир, II, XII).

В трактатах «Пира» Боэций цитируется 17 раз. У Боэция Данте учился презирать суетную молву («Пир», I, XI, 8), жить по законам разума (II, VII, 4) и ненавидеть богатство (IV, XII, 4, 7).

Наконец, Данте обращается к авторитету Боэция в трактате «Монархия» в доказательство того, что для

благоденствия всех представляется необходимым, чтобы «существовала монархия или единственная власть, именуемая империей» (I, IX, 3).

Этого было вполне достаточно, чтобы «святая душа» Боэция заняла свое почетное место в «блаженном венце».

4.3.1.9. «Пламенные мужи» (viri fiammeggianti)

За ним пылают, продолжая круг,
Исидор, Беда и Рикард с ним рядом,
Нечеловек в превысшей из наук.
(«Рай», X, 130–132)

(Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro
d'Isidoro, di Beda e di Riccardo,
che a considerar fu più che viro.)

В данной терцине Данте объединяет три имени: Исидора, Беды и Рикарда, которые «пылают (fiammeggiare), продолжая круг». Поэтому с эстетической точки зрения вполне оправданно говорить о каждом из них, как о «пламенном» духовном муже. Кроме того, третье имя Рикарда удостаивается особого эпитета: «в созерцании больше, чем человек» (viro). Все эти определения восходят, на наш взгляд, к сочинению Рикарда «Четыре ступени пламенной любви», повлиявшему на дантовское видение Рая.

Рассмотрим подробнее значение каждого из «пламенных мужей».

4.3.1.9.1. Пламенный Исидор (fiammeggiante Isidoro)

Исидо́р Севи́льский (лат. *Isidorus Hispalensis*) между 560/570–636) — учитель церкви, заложивший основания средневекового энциклопедизма, автор теологических, натурфилософских, грамматических, исторических сочи-

нений, архиепископ Севильи. Главный труд Исидора — «Этимологии, или Начала» (Etymologiae sive Origines) — представляет собой собрание сведений по всем отраслям знания, известным в поздней античности.

Исидор мог заслужить отведенное ему место в первом «блаженном венце» своими космографическими представлениями, встречающимися в трактате «О природе вещей» (De natura rerum), а также оригинальной концепцией соотношения светской и духовной властей, изложенной в третьей книге «Сентенций».

1) Внимание Данте могло привлечь то место из трактата «О природе вещей», где Исидор дает описание загробного мира: ада и рая. Очевидно, что дантовская топография рая весьма существенно отличается от исидоровской. Хотя здесь есть и сходные моменты, но они носят общий, тривиальный характер. Главное отличие состоит в том, что Исидор включает описание рая в *реальное географическое пространство*, в котором оно соседствует со сведениями об азиатских странах — Индии, Парфии, Персии. Пространство рая пересекает река, вытекающая из одного источника и делящаяся на четыре потока. В раю царит вечная весна. Вместе с тем по Исидору рай заселен ангелами, не имеющими плоти. Очевидно, что Исидор смешивает здесь воедино земной и небесный рай, которые у Данте разделены. Именно поэтому рай Исидора не вынесен за пределы реального мира; божественное и земное граничат в нем друг с другом, но граница между ними проходит не в макрокосме, а в микрокосме, в сфере морально-этической.

Характерно, что у Исидора отсутствует острое переживание «вертикальности» мира, зияющей пропасти между адом и раем. Его мир более ровен, спокоен по сравнению с миром «Божественной комедии» Данте, с его «почти недосягаемой высотой рая и бездонным провалом ада»[134].

---

[134] См.: Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V — начало VII века). — М.: Наука, 1989. С. 207–283.

2) В третьей книге «Сентенций» Исидор развивает учение о христианском правителе, который наделен от Бога властью «для охранения членов Христовых» (pro tutione membrorum Christi) (*Isid. Hisp.* Sent. III, 49. 3). Если правитель будет нарушать законы, поступать несправедливо и жестоко по отношению к гражданам, то он рискует попасть под церковную анафему и быть отлученным от Церкви. Светские правители должны осознать, что они несут ответственность пред Богом за Церковь, обязанность заботиться о которой они получили от Самого Христа; если вследствие действий правителей мир и дисциплина в Церкви ослабеют, от них потребует отчета Тот, Кто вручил Свою Церковь их власти (III, 51. 6).

По мнению Исидора, христианский правитель как верующий христианин находится в подчиненном положении к Церкви: «Светские власти подчинены церковной дисциплине, и хотя они стоят во главе государства, они связаны и ограничены узами веры (vinculo fidei), чтобы и веру Христову провозглашать своими законами (fidem Christi suis legibus praedicent), и само провозглашение веры сохранять добрыми нравами» (III, 51.3). Но хотя Исидор и подчеркивает, что власть земных государей от Бога, он отнюдь не утверждает, что она должна быть *политически подчинена власти церкви*, полагая, что авторитет церкви для мирской власти должен быть моральным.

Это во многом соответствует дантовской концепции «различения меча и посоха», т.е. двух конечных целей, к которым император и папа ведут человечество — земному счастью и небесному блаженству:

Рим, давший миру наилучший строй,
Имел два солнца, так что видно было,
Где Божий путь лежит и где мирской.

Потом одно другое погасило;
Меч слился с посохом, и вышло так,
Что это их, конечно, развратило.

(«Чистилище», XVI, 106–111)

Данте могла также привлечь мысль Исидора о том, что некоторые «избранные», т. е. верующие христиане, в конце земной жизни будут очищены от своих прегрешений посредством страха из-за своей будущей участи: получат ли они после смерти награду или будут подвергнуты наказанию. А слова Исидора (из трактата «О Церковных служениях»), что «в будущей жизни некоторым людям грехи будут отпущены неким очистительным огнем» (De eccl. offic. I, 18. 11), представляются нам прямым руководством к очищению от греха сладострастия самого Данте, который должен пройти через огненный поток («Чистилище», XXVII, 49-54).

4.3.1.9.2. Пламенный Беда (fiammeggiante Beda)

Бе́да Достопочтенный или *Досточтимый* (лат. *Beda Venerabilis*) (672/73–735) — англосаксонский теолог, бенедиктинский монах, известный, прежде всего, как автор «Церковной истории народа англов»[135]. Комментаторы отмечают редкость и необычность имени «Беда». Его этимология восходит к англосаксонскому корню *bēodan*, что значит «повелевать, командовать». Что же касается эпитета «Достопочтенный», то во времена Беды так нередко обращались к священнику; при этом латинскому термину «достопочтенный» в определенной степени соответствует русское слово «преподобный». Согласно одной из легенд, титул «Достопочтенный» был закреплен за Бедой ангельским внушением одному из монахов, составлявшему эпитафию Беды, в которой были такие слова: «В сей могиле лежат кости достопочтенного Беды» (Bedae venerabilis).

В письме к «Итальянским кардиналам» Данте гневно обличает их в том, что они предали имя и труды Беды совершенному забвению[136].

---

[135] Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов (пер. с лат., вступ. ст., комм. Эрлихмана В.В). СПб.: Алетейя. 2001 (Pax Britannica). 363 с.

[136] См.: Данте Алигьери. Письма, XI // Малые произведения / Opera minora – М.: Наука, 1968. (Литературные памятники). С. 382.

Интерес Данте к творчеству Беды, обеспечивший ему место в Раю, мог быть вызван его учением о созерцательной жизни, использованием аллегорического (морального) и буквального способов толкования текстов, а также описанием загробных видений, встречающихся в «Церковной истории народа англов».

В заключительной главе своей «Церковной истории...» (книга пятая, XXIV) Беда сообщает о себе в третьем лице краткие биографические данные, свидетельствующие о том, что он всю жизнь провел в монастыре, «целиком посвятив себя изучению писаний; он исполнял правило и ежедневно пел в храме, но особенно всегда любил учиться, учить и писать. В девятнадцать лет он был посвящен в диаконы, а в тридцать — в священники... С тех пор, как стал священником, до пятьдесят девятого года жизни для собственного блага и для пользы братии он делал краткие изложения писаний преподобных отцов и добавлял к ним собственные записи для прояснения их смысла и содержания».

Будучи монахом-бенедиктинцем, Беда превозносил уединенную созерцательную жизнь, душевный покой и освобождение от страстных стремлений души. Созерцание Бога он называет «единственным богословием» (una et sola theologia), ибо «все заслуги праведности и упражнения в добродетелях по праву отступают перед ним на второй план». Созерцательная жизнь состоит в том, что «ум освобождается от всего земного и, насколько это позволяет слабая человеческая природа, соединяется со Христом». В отличие от делания созерцание доступно в этой жизни немногим; и если деятельная жизнь исчезает вместе с телом, то жизнь созерцательная «никогда не истощается» (minime aufertur); она «начинается здесь, чтобы достигнуть совершенства в небесном Отечестве». При этом подвиг созерцания Бога зависит «не от выбора созерцающего человека, а от благодати».

Как отмечают исследователи, для описания аллегорий библейского текста Беда использовал такие понятия,

как «фигура», «тип» и «знак», обозначающие различные символические функции текста. Он различал «мистерию» (аллегорический смысл), «таинство» (как перенос смысла) и «тайну» (лат. *arcanum*), как глубинный смысл. При этом Беда сосредотачивался, прежде всего, на буквальном прочтении текста, пытаясь вычленить вслед за этим моральный, аллегорический смысл. В результате моральное толкование совпадало с содержанием текста, и зачастую экзегеза Беды выглядит как буквальное прочтение текста[137].

Данте во многом следовал этим приемам Беды. Так, характеризуя свою «Комедию», он писал в письме к синьору Вероны Канграндe делла Скала:

«Смысл этого произведения непрост; более того, оно может быть названо многосмысленным, то есть имеющим несколько смыслов, ибо одно дело — смысл, который несет буква, другое — смысл, который несут вещи, обозначенные буквой. Первый называется буквальным, второй — аллегорическим или моральным...

И потому надлежит рассмотреть отдельно буквальное значение данного произведения, а потом, тоже отдельно, — его значение аллегорическое. Итак, сюжет всего произведения, если исходить единственно из буквального значения, — состояние душ после смерти как таковое, ибо на основе его и вокруг него развивается действие всего произведения. Если же рассматривать произведение с точки зрения аллегорического смысла — предметом его является человек: то — как в зависимости от себя самого и своих поступков — он удостаивается справедливой награды или подвергается заслуженной каре»[138].

В своей «Церковной истории народа англов» Беда приводит немало примеров видений загробного мира, предшествующих поэме Данте.

---

[137] Brown G. H. A Companion to Bede. Woodbridge: Boydell Press, 2009. (Anglo-Saxon Studies (Book 12), p. 37.

[138] Данте Алигьери. Письма, XIII // Малые произведения / Opera minora — М.: Наука, 1968. С. 387.

В них можно различить эпизоды, предвосхищающие сцены из «Комедии». На это обратил внимание Х.Л. Борхес. Например, монах не горит в огне, зажженном не им; Беатриче точно так же неуязвима для адского огня («ne fiamma d'esto incendio non m'assale»). В ущелье вихрь из града и льда казнит грешников; в круге третьем у Данте подобной каре подвергаются чревоугодники. Нортумбриец[139] приходит в отчаяние, когда ангел покидает его; с тем же чувством и Данте переживает исчезновение Вергилия («Чистилище», XXX). И т.д.

Но всего интереснее, замечает Х.Л. Борхес, что Беда вносит в описание этих событий детали, придающие сверхъестественным картинам особое правдоподобие. Достаточно вспомнить неизгладимость ожогов, способность ангела угадывать мысли человека, смесь стонов и смеха, тревогу при виде высокой стены. Эти детали, как полагает Борхес, вероятно, переданы перу историка устной традицией. Здесь присутствует та же смесь личного с чудесным, типичная для Данте, которая не имеет ничего общего с канонами аллегорической литературы.

«Читал ли Данте как-нибудь «Историю англов», — задается вопросом Борхес. — Скорей всего, нет. История Англии, туманной в то время, не могла особенно интересовать Данте. Знал или не знал Данте видения, описанные Бедой, менее важно, чем то, что Беда включил их в свой труд, посчитал достойным увековечить. Великие книги, подобные «Комедии» — не изолированы, не случайный каприз индивидуума — их создают много людей и много поколений»[140].

---

[139] Нортумбрия — место рождения и смерти Беды — англосаксонское государство, образовавшееся в 655 г. и просуществовавшее до 867 г., когда было захвачено викингами.

[140] Борхес Х.Л. Данте и англосаксонские видения // Борхес Х.Л. Сочинения в трех томах. Том 2. Эссе. Новеллы. — Рига: Полярис, 1994. С. 413–414.

4.3.1.9.3. Пламенный Рикард (fiammeggiante Riccardo)

В трактате «Четыре ступени пламенной любви» (*De quatuor gradibus violentiae charitatis*)[141], Рикард пишет о том, что на четвертой ступени любви *«пылающая душа выходит за пределы человеческих возможностей»*. Не исключено, что именно этими словами руководствовался Данте, когда утверждал, что Рикард «в созерцании больше, чем человек» (a considerar fu più che viro).

Рикард Сен-Викторский (Richardus de Sancto Victore) (ок. 1100–1173), ученик и последователь Гуго Сен-Викторского (которого Данте поместил во второй «блаженный венец») — был одним из самых ярких представителей «теологии созерцания». И если бы в истории теологии существовал титул Doctor Contemplativa («Созерцательный Доктор»), то Рикард был бы первым претендентом на него. Тем не мене, Данте помещает его не на седьмое небо Сатурна к созерцателям, а к духовным мужам. Причина, видимо, в том, что Рикард был не просто созерцателем-практиком, но созерцателем-теологом.

Теологические штудии Рикарда венчает учение о высших способностях души и ступенях мистического созерцания Бога. Мистические сочинения Рихарда — «О приуготовлении души к созерцанию» («De praeparatione animi ad contemplationem»), «О благодати созерцания» («De gratia contemplationis»), Данте вряд ли мог оставить без внимания, создавая свое видение небес Рая в состоянии пречеловеченья.

Свой путь восхождения к небесам Рая Данте во многом основывает на учении Рикарда о четырех ступенях пламенной любви, согласно которому «на первой ступени душа жаждет Бога, на второй — жаждет идти к Богу, на

---

[141] Рихард Сен-Викторский. Четыре ступени пламенной любви // Антология средневековой мысли: В 2-х т. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. Т. 1. С. 355–360.

третьей — жаждет быть в Боге, на четвертой — жаждет соответствовать Богу».

Об этой «пламенной жажде» Данте пишет во второй песне «Рая»:

То жажда в нас должна вспылать огнем
Увидеть Сущность, где непостижимо
Природа наша слита с божеством.

(«Рай», II, 40–42)

На каждой из этих ступеней душа пребывает в особом созерцательном состоянии: на первой — она погружена в себя; на второй — вознесена; на третьей — преображена; на четвертой — воскрешена.

Эти ступени созерцательного преображения души вполне соотносимы с уровнями пречеловеченья Данте при его восхождении к небесам Рая. Само это восхождение начинается со второй ступени, когда «душа жаждет идти к Богу». Как поясняет Рикард, «она жаждет идти к Богу, когда желает быть вознесенной из себя в милость созерцания, чтобы видеть Господа во всей его красоте».

При этом, когда «душа идет к милости созерцания с великим усилием и пламенным желанием, она удостаивается наблюдать через божественное откровение то, что глаз не может видеть, ухо слышать, и что не войдет в сердце человека, так что можно сказать: «Нам открыл это Бог в духе Своем». «Не заслужил ли эту милость тот, — спрашивает Рикард, — кто видел ангелов, поднимающихся и опускающихся по лестнице, и Бога ее?»

Данной ступени созерцания Данте достигает на седьмом небе Рая:

Всю словно золото, где луч зажжен,
Я лестницу увидел восходящей
Так высоко, что взор мой был сражен.

И рать огней увидел нисходящей
По ступеням, и мнилось — так светла
Вся яркость славы, в небесах горящей.
(«Рай», XXI, 28–33)

Появление божественного света в этом состоянии и изумление откровением, которое берет начало на этой ступени, погружает душу в сияющий свет видения. Сияние, созерцаемое ею, ослепляет мысли так, что душа забывает себя и не может думать ни о чем другом, кроме Бога. Именно в этом созерцательном состоянии души Данте, испытывая необычайное рвение и пыл отдать свою любовь Богу, неожиданно забывает о Беатриче:

Ничья душа не ведала такого
Святого рвенья и отдать свой пыл
Создателю так не была готова,

Как я, внимая, это ощутил;
И так моя любовь им поглощалась,
Что я о Беатриче позабыл.
(«Рай», X, 55–60)

На третьей ступени душа «жаждет быть в Боге, потому что в экстазе, выйдя из себя, желала бы полностью перейти в Бога, совсем забыться, иметь возможность сказать: «В теле или не в теле, я не знаю».

Так же и Данте, возносясь на небо Луны не может понять, в теле он или нет:

И этот жемчуг, вечно нерушим,
Нас внутрь воспринял, как вода — луч света,
Не поступаясь веществом своим.

Коль я был телом, и тогда, — хоть это
Постичь нельзя, — объем вошел в объем,
Что должно быть, раз тело в тело вдето.
(«Рай», II, 34–39)

И, наконец, на четвертой, «сверхчеловеческой» ступени, душа жаждет «соответствия Богу», ничего не желая для себя, ничего не сохраняя в своей воле, не помня о себе самой, но вверяя себя воле Бога: «Я пришла творить не мою волю, но волю пославшего Меня». У Данте эта ступень созерцания открывается на шестом небе Рая в душах справедливых царей, призванных соответствовать Божественному правосудию:

«Мы счастливы неведеньем своим;
Всех наших благ — превыше это благо:
Что то, что хочет Бог, и мы хотим».
(«Рай», XX, 136–138)

На этой ступени пламенной любви душа как бы полностью расплавляется в том, кого любит, и не только забывает, но и «теряет саму себя». Рикард прибегает к «огненной» метафоре: «как расплавленный металл легко бежит туда, где есть открытое место, так душа свободно смиряет себя через бытие, и в таком виде свободно входит и вбирает в себя все дела смирения в соответствии с порядком божественного Провидения»[142].

На небе Эмпирея Данте смиренно и свободно проникает в души праведников, вбирая их грехи и подвиги, постигая провиденциальный порядок, царящий в Божественном амфитеатре.

[142] Рихард Сен-Викторский. Указ. соч. С. 359.

4.3.1.10. «Вечный свет Сигера» («luce etterna di Sigieri»)

«Тот, вслед за кем ко мне вернешься взглядом,
Был ясный дух, который смерти ждал,
Отравленный раздумий горьким ядом:

То вечный свет Сигера, что читал
В Соломенном проулке в оны лета
И неугодным правдам поучал».
(«Рай», X, 133–138)

(«Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che ‹n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:

essa è la luce etterna di Sigieri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
silogizzò invidïosi veri».)

Сигер Брабантский (Siger de Brabantia) (ок. 1240, герцогство Брабантское — ок. 1284) — французский философ, комментатор сочинений Аристотеля в духе Аверроэса (помещенного Данте в Лимб среди доблестных нехристиан); профессор факультета искусств Парижского университета.

Сочинения Сигера Брабантского дважды подвергались церковному осуждению (в 1270 и в 1277 годах). В 1277 году он был вынужден покинуть Париж и отправиться в Орвието (летнюю резиденцию папы) на пожизненное заключение под надзором некоего монаха, агента инквизиции, приставленного к нему в роли секретаря, который должен был поселиться с ним и непрестанно сопровождать его. Около 1284 года Сигер был убит этим монахом-секретарем. Данте к тому времени было почти уже 20 лет и это событие, конечно же, не могло пройти мимо его внимания.

Устами Фомы Акквинского Данте сообщает, что Сигер «ждал смерти», отравленный «горьким ядом раздумий», понимая, что его осуждение за то, что он «поучал неугодным (Церкви) правдам», скорее всего, закончится для него насильственной смертью.

Чему же учил Сигер? Как отмечает Э. Жильсон, последний стих дантовской терцины «sillogizo invidiosi veri», невозможно перевести буквально. Единственное ясное слово из трех, его составляющих, — *veri:* Сигер учил истинам. Sillogizo означает, что эти истины были основаны на разуме, логических рассуждениях, силлогизмах; следовательно, речь идет о рациональных истинах. Invidiosi сохраняет здесь один из смыслов латинского invidiosus, что значит «ненавистные», «неугодные» истины (в переводе М. Л. Лозинского — «неугодные правды»).

Но Сигера нельзя назвать рационалистом, *бунтующим* против веры. Когда выводы, к которым приводила его философия Аристотеля, противоречили учению веры, Сигер ограничивался тем, что утверждал эти выводы как философские, придерживаясь в то же время того, что истинными являются именно *учения веры.*

Однако с точки зрения противников Сигера, его позиция вынуждала его, хотел он этого или нет, к признанию двух противоположных истин — истины разума и истины веры. Общее мнение, безусловно, считало Сигера представителем доктрины «двойственной истины», которой противостоял св. Фома Аквинский. Отсюда — одна из главных проблем и загадок «Божественной Комедии»: почему Данте «заставил» Фому Аквинского отступить от своего собственного учения и прославить Сигера Брабантского?

Одну из наиболее достоверных версий этого невероятного прославления можно найти у П. Мандонне, полагающего, что Данте хотел поставить рядом с Фомой *воплощение ученой философии,* «представителя современной мирской науки — аристотелизма». Вот почему он отводит Сигеру место по левую руку от Фомы Аквинского, тогда как Альберт Великий, учитель и наставник Фомы, находится

от него по правую руку. В действительности «Сигер здесь как бы замещает Аристотеля, которому не было доступа в Рай. То, что Данте хотел поставить рядом со св. Фомой представителя мирской науки, настолько очевидно, что он позаботился о подробной характеристике Сигера, дабы никому не пришло в голову, что тот был теологом»[143].

Ту же позицию разделяет и Э. Жильсон, полагая, что Данте знал о Сигере то, что тот был одним из очень редких современных ему магистров, способных *символизировать чистую философию*, то есть аристотелизм, чуждый любой богословской озабоченности. Иными словами Сигер символизировал философскую позицию, которую не мог символизировать богословствующий философ Фома Аквинский[144].

Но именно такое разделение теологии и философии, которое символизирует здесь Сигер Брабантский, и лежит в самой основе заблуждений, за которые этот философ был осужден в 1277 году.

«Итак, из текстов «Божественной комедии», — пишет Жильсон, — мы заключаем, что: 1) проблема, поставленная беатификацией Сигера, является частью более общей проблемы отношения между духовным и земным; 2) Сигер представляет здесь не содержательный аверроизм, а разделение философии и теологии, подразумеваемое латинским аверроизмом; 3) собственный философский сепаратизм Сигера был в глазах Данте лишь побочным следствием разделения между земным и духовным, между Церковью и Империей, к которому стремился он сам»[145].

Таким образом, Сигер Брабантский оказался для Данте единственным «духовным мужем», представляющим и символизирующим чистую философию.

---

[143] Цит. по: Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 315–316.
[144] См.: Жильсон Э. Указ. соч. С. 316.
[145] Там же. С. 328.

4.3.2. Второй «блаженный венец» (beato certo) духовных мужей

Перед глазами Данте развертывается красочная картина: первый «блаженный венец» в своем кружении соединяется со вторым, замыкающим его и образующим «двойную гирлянду вечных роз». В одном из новых пламеней раздается голос, «сияющий любовью». Это — голос Бонавентуры, который представляет Данте духовных мужей второго «венца». Характерно, что всех их Бонавентура называет по именам, не прибегая к аллюзиям и эпитетам. Но это как раз и затрудняет понимание того, почему именно эти духовные мужи образуют второй «серафический» венец.

4.3.2.1. Бонавентура из Баньореджо (Bonaventura da Bagnoregio)

«Я жизнь Бонавентуры, минорита
Из Баньореджо; мне мой труд был свят,
И все, что слева, было мной забыто».
(«Рай», XII, 127–129)

(«Io son la vita di Bonaventura
da Bagnoregio, che ne' grandi office
sempre pospuosi la sinistra cura».)

Бонавентура говорит о себе как о человеке, который в «великих трудах и служении» (grandi office) всегда ставил земные заботы на второй план (по «левую руку»). Для Данте это и был идеал истинного служителя Церкви.

Настоящее имя Бонавентуры — Иоанн (Джованни) Фиданца (ок. 1217–1274). С раннего детства он был мистически связан со святым Франциском Ассизским. Согласно одному из преданий, в детстве он опасно заболел. И когда все отчаялись в его выздоровлении, мать пообещала посвятить сына служению Богу, если он выздоровеет. Джо-

ванни показали Франциску Ассизскому, и тот, глядя на младенца, по вдохновению свыше, воскликнул: «O buone venture!» («О, счастливая судьба!»).

Так и случилось. Бонавентура снискал себе известность не только на поприще «экстатической» теологии, заслужив титул «Doctor Seraphicus» («Серафический Доктор»), но и беззаветного служения церкви, став генералом ордена францисканцев (с 1257 г.) и кардиналом.

Впечатление, которое Бонавентура произвел на своих современников, отражено в Кратком упоминании (Brevis Notitia) Лионского собора: «На его похоронах было много печали и слез; ибо Господь дал ему такую благодать, что все, кто его видел, были исполнены безграничной любовью к нему». По словам учителя Бонавентуры Александра Гэльского, «по нему не было видно, что Адам согрешил».

Наибольшее влияние на Данте имели мистико-созерцательные сочинения Бонавентуры и особенно «Путеводитель души к Богу», написанный под впечатлением чуда стигматизации св. Франциска, произошедшего на горе Альверна, инициированной явлением шестикрылого Серафима.

В соответствии с «шестью крылами серафима» Бонавентура учит о *шести ступенях озарения* души Божественным Светом (sex suspensiones illuminationum), которые вполне можно соотнести с уровнями пречеловеченья Данте при его восхождении к небесам Рая. Пречеловеченье Данте на небе Эмпирея и есть шестая ступень *«совершенного озарения души»* по учению Бонавентуры, когда душа достигает вершины, именуемой «светоч синдерезы».

«Это то, что было открыто Франциску, — пишет Бонавентура в «Путеводителе...» — когда ему в восхищении созерцания на вершине горы (именно там, где в мою душу пришла мысль написания этой книги) явился шестикрылый серафим с крыльями, сложенными в виде Распятия. Я и многие другие слышали этот рассказ от одного из его товарищей, бывшего тогда с ним, когда он через вос-

хищение созерцания перешел в Бога. Св. Франциск стал примером совершенного созерцания» (Itinerarium VII, 3).

В трактате «Breviloquium» (Краткая догматика) Бонавентура, используя свой мистико-созерцательный опыт, различает свет (lux), сияние света (lumen) и цвет (color). Это удивительным образом соответствует видению сияния «солнечных духов» четвертого неба Рая, затмевающих солнечный свет в известной терцине Данте:

Каким сияньем каждый был одет
Там, в недрах солнца, посещенных нами,
Раз отличает их не цвет, а свет!
(«Рай», X, 40–42)

(Quant' esser convenia da sé lucente
quel ch'era dentro al sol dov' io entra'mi,
non per color, ma per lume parvente!)

[Обратим внимание, что Данте использует здесь те же термины lucente (светящийся), color (цвет) и lume (свет)].

Не меньшую важность для Данте могла представлять «концепция искупления» Бонавентуры, тайну которого Данте пытается раскрыть на третьем небе Рая. Очевидно, что многие положения дантовской теории искупления перекликаются с концепцией Бонавентуры, согласно которому полное восстановление (reparatio) человеческого рода из состояния «первородной вины» (culpa originalis) было невозможно без возвращения ему, во-первых, невинности духа (mentis innocentiam), во-вторых, дружественных отношений с Богом (dei amicitiam) и, в-третьих, того превосходного состояния (excellentiam), когда он был подчинен только Богу (soli Deo suberat).

Первое условие могло быть выполнено лишь через прощение вины (dimissa culpa), которую Божественной справедливости подобало простить только через достаточное удовлетворение (satisfactionem condignam). Такое удовлетворение за весь человеческий род не мог принести ни-

кто, кроме Бога, но не должен был принести никто, кроме человека, который согрешил. Поэтому было в высшей степени целесообразно (congruentissimum), чтобы человеческий род был восстановлен через Богочеловека (per Deum hominem), рожденного от рода Адамова.

Второе условие могло быть выполнено только через подходящего Посредника (per Mediatorem convenientem), Который был бы сродствен и дружествен обеим сторонам, т. е. подобен Богу по Божеству и подобен человеку по человечеству.

Наконец, *третье условие* восстановления могло быть выполнено, только если Восстановителем (Reparator) был бы Сам Бог, поскольку, если бы Восстановитель был просто тварью, то человек, подчинившись простой твари, не возвратил бы своего превосходного состояния. Эти условия были выполнены воплотившимся Сыном Божиим, через Которого человек получил полное восстановление (reparatio) и спасение (salus).

Роль предводителя второго «блаженного венца» духовных мужей Бонавентура заслужил еще и своим жизнеописанием св. Франциска.

На генеральном Капитуле ордена ему было поручено составить житие св. Франциска, долженствующее иметь статус официального жития. Бонавентура представил два варианта жития: пространное («Legenda major») и сокращенное («Legenda minor»). Использовав находившиеся в его распоряжении материалы Фомы Челанского, он дополнил их новыми источниками, в том числе рассказами брата Льва, с которым он находился в переписке, и рассказами путешествовавшего вместе с Франциском на Восток брата Иллюмината.

4.3.2.2. Иллюминат (Illuminato, Illuminato da Rieti)

«Здесь Августин и здесь Иллюминат,
Из первых меж босыми бедняками,
Которым бог, с их вервием, был рад».

(«Рай», XII, 13–132)

(«Illuminato e Augustin son quici,
che fuor de' primi scalzi poverelli
che nel capestro a Dio si fero amici».)

Не удивительно, что генерал ордена францисканцев начинает свое представление духовных мужей с последователей Франциска — брата Иллюмината и брата Августина[146]. Воспоминания первого о путешествии с Франциском на Восток, как известно, он включил в «Legenda major».

Однако среди первых учеников Франциска были не менее известные и близкие его ученики и последователи, такие как брат Сильвестр, брат Эгидий или брат Лев. Почему Данте выбрал именно этих монахов? На наш взгляд, это связано с тем, что они предстают *во всей своей красе во фресках Джотто, расписанных на стенах Верхней Церкви Сан-Франческо в Ассизи в цикле 28 легенд из жизни святого Франциска (1296-1304).*

Создание этих фресок принято относить приблизительно к концу XIII в. Именно в эти годы Данте начинает активно участвовать в политической жизни Флоренции, став в скором времени одним из приоров города. Высоко ценя творчество Джотто, Данте конечно же не мог не видеть эти великолепные фрески. Две из них, связанные с братом Иллюминатом и братом Августином, и могли послужить основанием для включения этих учеников Франциска во второй «блаженный венец» духовных мужей. Вводя в него двух монахов-францисканцев[147], Данте отводил им ту же духовную роль, которой он наделил мона-

[146] У Данте в оригинале первым стоит монах Иллюминат, а затем уже монах Августин (в отличие от перевода Л.М. Лозинского). Поэтому представление духовных мужей «второго блаженого венца» целесообразнее начать с фигуры Иллюмината.

[147] Заметим, что первый «блаженный венец» у Данте открывают два доминиканца: Фома Аквинский и Альберт Великий: а второй — три францисканца. На наш взгляд это говорит о том, что Данте (который сам мог быть тайным францисканцкм) больше тяготеет к «серафическому» францисканскому идеалу бедности, чем к «херувимскому» доминиканскому идеалу мудрости.

шеские ордена францисканцев и доминиканцев в XI и XII песнях «Рая»: а именно, напоминать церкви об исключительно духовном характере ее миссии, что предполагает полное воздержание от погони за земными благами[148].

Обратимся теперь к аллегорическому жизнеописанию франнцисканского монаха Иллюмината.

Illuminato da Rieti (1190-1260) — один из первых и самых близких учеников св. Франциска, обладающий особой силой убеждения и влияния на святого. Путешествовал с ним на Восток. Был свидетелем испытания огнем перед египетским султаном; убедил Франциска открыть явившееся ему знамение о поражении крестоносцев в 1219 году[149]; убедил его также раскрыть чудо стигматов на горе Альверна (1224)[150].

Легенда, представленная на данной фреске, повествует о том, что в 1219 г. Франциск решил отправиться с проповедью Благой Вести к мусульманам и прибыл

---

[148] Подробнее см.: Жильсон Э. Критика нищенствующих орденов // Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 289–302.

[149] «Господь поведал мне, что, если сегодня наше войско вступит в бой с врагом, оно не победит. Если я стану увещевать людей, они сочтут меня безумным, если же я промолчу, совесть моя будет нечиста. Что же мне делать?» Брат Иллюминат ответил ему во францисканском духе: «Тебе ли прислушиваться к людским суждениям? Не в первый раз ты прослывешь безумным. Поступай, как сочтешь нужным, и бойся Бога более людей».

[150] Боясь оглашать тайну стигматов, Франциск пребывал в мучительном недоумении.

Наконец, он позвал к себе нескольких братьев и, не открывая им сути дела и представив им это сомнение как некий предпóложительный и «общий» случай, просил их совета. Один из братьев по имени Иллюминат, понимая, что отцу вновь было какое-то чудесное видение, от которого он и впал в такое изумление и растерянность, сказал святому мужу так: «Брат, ты ведь знаешь, что тайны Господни открываются тебе не только ради твоего блага, но и ради всех остальных.

Следовательно, с полным основанием следует опасаться, что, умолчав о том, от чего многим должна быть польза, ты будешь осужден за то, что скрыл свой талант в земле».

S. Bonaventura, Legenda maior S. Francisci (глава XIII — «О святых стигматах»).

в Египет, где в это время находилась армия крестоносцев. Св. Франциск и Иллюминат решили проникнуть в сарацинский лагерь, но были схвачены и приведены к султану Мелек-эль-Камелю, «доблестному и мудрому государю».

В ответ на просьбу султана Франциск изложил цель прихода: он хотел обратить султана и его людей в христианскую веру. Он говорил о тайне Триединого Бога, но, чувствуя, что слова его не достигают цели, придумал нечто более действенное.

— Прикажи, — сказал он, — чтобы разожгли большой огонь, и позови своих священнослужителей. Мы вместе войдем в огонь. Если они выйдут невредимыми, ты останешься в своей вере, если я выйду невредимым, ты примешь мою веру.

— Боюсь, что ни один из служителей Аллаха не подвергнет себя такой опасности в защиту нашей веры, — возразил султан, заметив, как один из них скрылся, услышав предложение Франциска.

Святой Франциск предпринял последнюю попытку:

— Хорошо, ради того, чтобы ты уверовал, я брошусь в огонь, и если сгорю в нем, то знай, что я поплатился за грехи мои, если же я останусь невредимым, ты признаешь Христа истинным Богом и Спасителем мира.

Тогда султан, который никогда прежде не встречал человека, готового ради веры броситься в огонь, предложил ему дары и почести, которые святой Франциск отверг к величайшему изумлению султана. Пришлось султану отпустить Франциска и Иллюмината, разрешив им беспрепятственно проходить через все сарацинские земли.

4.3.2.3. Августин (Augustin, Augustino di Assisi)

Августин Ассизский — один из первых последователей Франциска (присоединившийся к общине в 1210–1211 г.), прославившийся *видением* в час своей смерти святого Франциска, возносящегося на небеса.

Брат Августин был старшим в общине Терра ди Лаворо (Terra di Lavoro). На фреске Джотто представлен чудесный момент его смерти. Когда он умирал, то в последний смертный час внезапно закричал столь громко, что был услышан всеми, хотя все уже давно думали, что у него отнялась речь: *«Подожди меня, отец! Подожди меня! Я иду за тобой!»*

Братья спросили, с кем он разговаривает, и услышали в ответ: *«Разве вы не видите отца нашего Франциска, возносящегося на небеса?»* И в тот же миг душа брата Августина покинула его смертную оболочку и последовала за святым отцом (S. Bonaventura. Legenda maior S. Francisci, XIV, 6).

4.3.2.4. Гуго Сен-Викторский (Ugo da San Vittore)

Гуго Сен-Викторский (Hugo de Sancto Victore) (ок. 1100–1141) — французский теолог, философ, педагог, глава Сен-Викторской школы, представитель мистико-созерцательного направления в теологии. За энциклопедическую образованность был удостоен почетного титула «Второй Августин». Наибольшую известность ему принесло раннее сочинение «Eruditio didascalica» или «Didascalicon» («Назидательное обучение»), содержащее наставление о порядке изучения светских и божественных наук.

Знакомство с идеями «Дидаскаликона» Данте обнаруживает еще в «Новой жизни» (книга II), когда, пишет о троякой силе души: природной (vis naturalis), жизненной (vis vitalis) и животной (vis animalis)[151].

Однако первостепенную значимость для Данте, несомненно, представляли Комментарии Гуго к «Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита[152] и размышления

[151] См.: Семь книг назидательного обучения, или Дидаскалион (Книга первая, глава IV. О троякой силе души) // Антология средневековой мысли. (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т.1. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. С. 298–341.
[152] «Commentaria in Hierarchiam caelestem S. Dionysii Areopagitae».

о видах созерцания как способах познания Бога (De contemplatione et ejus speciebus) [153].

Наибольший интерес Данте должны были вызвать *четвертый и пятый виды созерцания* и основанные на них способы мистического Богопознания, открывающиеся по мере восхождениия к небесам Рая в процессе созерцания высших духовных сущностей: праведных душ, ангельской иерархии, Богородицы, Христа и, наконец, Троицы.

Согласно Гуго, *четвертый способ* Богопознания проистекает из «*луча созерцания*». При этом постигается «невидимое в Божественном умозрении». «Отсюда, — пишет он, — читаем у Апостола: "Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу" (1 Кор. 13, 12). Отсюда же читаем в Бытии, что Иаков видел лестницу и ангелов, поднимающихся и спускающихся по ней, и Господа, приставившего лестницу (Быт. 28, 12)»[154].

Постижение «невидимого» из луча созерцания Данте описывает на седьмом небе Рая, где обитают праведные души созерцателей.

Пятый способ познания Бога есть высший вид созерцания, проистекающий из «*радости блаженнейшего видения*». Если на четвертой ступени дух озаряется только «лучом созерцания», как бы «делает вылазку» в мир «невидимого», то на пятой ступени «дух весь озаряется сиянием вечного света». На эту ступень созерцания Данте поднимается на небе Эмпирея, оказываясь перед видением высших божественных существ — Девы Марии, Иисуса Христа и Троицы. Используя аллегорический метод толкования Священного Писания, Гуго пишет о трех видах высшего созерцания, олицетворяемых тремя теологами посредством трех символов: Иовом — посредством «удушения», Иоанном — посредством «безмолвия», Соломоном — посредством «сна».

---

[153] О созерцании и его видах // Антология средневековой мысли. (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. С. 342–351.

[154] Там же. С. 348.

«Иовом — таким образом: "Душа моя избрала удушение, а моим костям — смерть" (Иов. 7, 15). Иоанном — так: "Сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса" (Откр. 8, 1). Через Соломона говорит в Песни Песней невеста: "Я сплю, а сердце мое бодрствует" (Песн. 5, 2). Итак, первый род есть род чистоты, второй — любви, третий — блаженства. К первому роду этого созерцания восходят по трем ступеням. Первая ступень служит для того, чтобы душа сосредоточилась в самой себе; вторая — чтобы душа, сосредоточившаяся, увидела, какова она; третья — чтобы она возвысилась над самой собой до невидимого, предалась — чистая — этому чистому созерцанию и, таким образом очищенная и просвещенная, вся устремилась к Богу»[155].

Но самое удивительное пересечение судеб Гуго Сен-Викторского и Данте можно усмотреть в краткой главе Дидаскалиона «Об изгнании». «Этот мир для философствующих, — пишет Гуго, — является местом изгнания. Некто сказал: "Не знаю, какими чарами притягивает всех родная земля, не позволяя забыть о своем". Однако главным основанием добродетели является стремление ищущего духа сначала постепенно отдалиться от видимых и преходящих вещей этого мира, а затем полностью презреть их. Отчизна сладостна слабому человеку, сильному — всякая земля отчизна, а для совершенного — весь этот мир является местом изгнания. Одного любовь привязывает к определенному месту, другого бросает по свету, третий же гасит в себе эту любовь. Я с детства жил в изгнании и знаю, сколь тяжко бывает покидать свою даже убогую хижину и с какой свободой впоследствии душа оглядывается на покинутых мраморных ларов[156] и свой прекрасный дом» (книга третья, глава XX).

Неизвестно, читал ли Данте эти строки? Мы думаем, что, конечно же, читал. Достаточно обратиться к его «Письму к флорентийскому другу», в котором он, отвергая унизительную процедуру помилования как условие возвраще-

[155] Там же. С 349.

[156] Лары — римские домашние божества, охранители семьи и очага.

ния на родину, пишет: «Разве не смогу я в любом другом месте наслаждаться созерцанием солнца и звезд? Разве я не смогу под любым небом размышлять над сладчайшими истинами, если никогда не вернусь во Флоренцию...»[157].

4.3.2.5. Пётр Едок (Pietro Mangiadore)

Фигура Pietro Mangiadore не выходит за рамки упоминания его имени и это делает задачу понимания его места во втором, «серафическом» «блаженном венце» весьма затруднительной. *Пётр Едок* (Pierre le Mangeur, лат. *Petrus Comestor*) (ок. 1120 – ок. 1179) — французский теолог и историк, прослушавший в Парижском университете курс Петра Ломбардского. Известен, прежде всего, как автор «Схоластической истории» (Historia scholastica), которую он посвятил архиепископу Гильому из Санса, книги столь же популярной в школьном обучении со второй половины XII века, как «Декрет Грациана» и «Сентенции» Петра Ломбардского. Был удостоен титула «Магистр Истории» (*magister Historiarum*). Свое прозвище «Едок» (лат. *Comestor;* итал. *Mangiadore*) получил из-за пристрастия к чтению, создавшего ему репутацию «пожирателя» знаний. То, что это прозвище было дано Петру еще при жизни, подтверждает сочиненная им эпитафия, в которой он обыгрывает слова «comestor» (*едок*) *и* «comedor» *(съеден):*

Я Пётр, то есть — камень, лежащий под камнем
Был прозван Едок, а ныне я съеден
При жизни учил, учу после смерти
Я вам говорю, а вы повторите
Я есмь тот, кто жил
И буду живущим

[157] Данте Алигьери. Письма, XII // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 384.

С 1164 по 1179 был канцлером Римско-католической церкви в Париже, осуществляя контроль за преподаванием теологии в парижских духовных школах. По окончании своего служения решил удалиться в монастырь, оставив все свое имущество бедным, и был принят каноником в аббатство Сен-Виктор, где умер между 1179 и 1185 гг.

Опыт толкования священной истории Петром Коместором отмечен провиденциальным видением событий, рассматриваемых от начала Земного Рая до пленения Апостола Павла в Риме. Метод изложения заключается в описании главных событий в их буквальном и аллегорическом толковании с приведением параллельных мест из истории персов, греков и римлян. Пётр не случайно поставлен Данте вслед за Гуго, так как следует его руководству о необходимости понимания буквального смысла Писания как основы для морального (аллегорического) толкования.

В комментаторской традиции признается определенная взаимосвязь между историческими свидетельствами, встречающимися у Данте, и «Историей схоластики». У Петра, например, Данте почерпнул данные о продолжительности пребывания Адама в Эдеме, как считает И. А. Скартаццини в своем «Комментарии» к «Божественной Комедии» (III, 72)[158]. Заметно также влияние «Истории схоластики» на понимание Данте соотношения между священными историческими событиями и греко-латинской историей. Менее ясны причины размещения Петра Коместора среди духовных мужей, возглавляемых Бонавентурой, которые характеризуются в целом «серафической» природой души. Возможно, на выбор Данте повлиял аллегорический метод толкования Петром священных текстов в духе Сен-Викторской школы и его уход в конце жизни в созерцательно-мистическое уединение в Сен-Викторском монастыре.

---

[158] G. A. Scartazzini, *La Divina Commedia,* riveduta nel testo e commentata da G.A. Scartazzini. Paradiso. Lipsia, 1882.

4.3.2.6. Пётр Испанский (Pietro Spano)

«...и Пётр Испанский тут,
Что сквозь двенадцать книг горит лучами».
(«Рай», XII, 134)

(«...e Pietro Spano,
lo qual giù luce in dodici libelli».)

Устами Бонавентуры Данте говорит о свете, которым лучатся двенадцать книжек Петра Испанского (Pietro Spano), (лат. Petrus Hispanus), составляющих трактат по логике «*Summulae logicales Magistri Petrus Hispani*», пользовавшийся широкой известностью в западноевропейских университетах средневековья в качестве учебника логики[159].

Выяснение подлинной личности автора этого влиятельного трактата до сих пор остается нерешенной задачей. Долгое время считалось, что автором учебника является Пьетро Ребули-Юлиани (ок. 1220–1277) — португалец по происхождению, занимавшийся врачебной практикой в Сиене, где он был известен как Pietro Spano. Он стал врачом папы Григория X, вступил в доминиканский орден, затем был назначен кардиналом, а в 1276 был избран папой, приняв имя Иоанна XXI.

Другая атрибуция, относящаяся к XV в., приписывала авторство трактата некоему Petrus Ferrandi Hispanus, который умер между 1254 и 1259 годами, что привело к датировке трактата первой половиной XIII в.

[159] Последнее критическое издание трактата см.: Peter of Spain. Summaries of Logic. Text, Translation, Introduction and Notes, by Brian P. Oxford: Oxford University Press, 2014. На русский язык трактат до сих пор не переведен.

Согласно еще одной атрибуции *трактат* был написан неизвестным доминиканским или Черным монахом (Black Friar)[160] не ранее конца XIII начала XIV века[161].

Современные исследования личности Петра Испанского склоняются к тому, что он был доминиканским монахом, который идентифицируется либо как брат Petrus Alfonsi Hispanus O.P.[162], либо как брат Petrus Ferrandi Hispanus O.P., написавший «Легенду о святом Доминике» и умерший в 50-х годах XIII века[163].

Мы можем только предполагать подлинную личность Петра Испанского, но Данте, безусловно, знал, кто действительно был автором «*Summulae logicales*».

Возникает вопрос, какого Петра Испанского имел ввиду Данте? Чтобы выбрать подходящую кандидатуру, необходимо принять во внимание, что ко времени написания XII песни «Рая» (примерно, 1317–1319 гг.) трактат «*Summulae logicales*» должен был стать уже классикой, получив статус общепризнанного учебника, так что вряд ли он мог быть написан в конце XIII – начале XIV века.

Что касается атрибуции Петра Испанского как папы Иоанна XXI, то в случае с Данте это вряд ли могло иметь место. Главная причина здесь в том, что Пётр Юлиани был избран папой при поддержке кардинала Джованни Орсини, впоследствии папы Римского Николая III, которого Данте отправил в восьмой круг Ада как святокупца.

---

[160] В Англии и ряде других стран доминиканские монахи называются «Черными монахами» из-за черной *каппы* или плаща, которые они носят поверх своих белых одеяний. Еще одно название — «черные друзья», в отличие от «белых братьев» (кармелитов) или «серых братьев» (францисканцев).

[161] См.: Peter of Spain // Stanford Encyclopedia of Philosophy — URL: https://plato.stanford. edu/entries/peter-spain/ (дата обращения: 08.04.2020).

[162] О. Р. — аббравиатура Ordo Praedicatorum (Ордена проповедников), известного как Доминиканский орден.

[163] См.: d'Ors, Angel, "Petrus Hispanus O.P, Auctor Summularum, Part III: 'Petrus Alfonsi' or 'Petrus Ferrandi'?" *Vivarium*, 2003, 41, pp. 249–303.

Данте обращается к папе Николаю III с гневной тирадой:

«Вы алчностью растлили христиан,
Топча благих и вознося греховных».
(«Ад», XIX, 104–105)

И далее:

«Сребро и злато — ныне бог для вас;
И даже те, кто молится кумиру,
Чтят одного, вы чтите сто зараз».
(«Ад», XIX, 112–114)

Именно Джованни Орсини был главным распорядителем церемонии папской интронизации Иоанна XXI в кафедральном соборе св. Лаврентия в Витербо. Вряд ли Данте мог поместить в Рай доверенное лицо своего врага, которого Данте считал олицетворением алчности и симонии. И прославляя «двенадцать книг» Петра Испанского он явно не мог связывать их авторство с папой Иоанном XXI.

Если следовать выбору Данте, то Петром Испанским для него, вероятнее всего, был брат Petrus Ferrandi Hispanus O. P., написавший «Легенду о святом Доминике» и умерший в 50-х годах XIII века. Во-первых, это позволяет датировать трактат первой пол. XIII в., и ко времени написания «Рая» он вполне уже стал классикой, а, во-вторых, тот факт, что Petrus Ferrandi Hispanus написал «Legenda sancti Dominici» означало для Данте особую связь между доминиканскими «духовными мужами» и Петром Испанским. Более того в своем панегирике св. Доминику устами св. Бонавентуры («Рай», XII, 46–111), Данте явно обнаруживает свое знакомство с «Легендой о святом Доминике» Петра Испанского[164].

[164] Последнее критическое и откомментированное издание легенды см.: Petrus Ferrandi, *Legenda Sancti Dominici*, ed. Simon Tugwell OP. (Corpus Hagiographicum Sancti Dominici; Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica. Vol. 32.) Rome: Angelicum University Press, 2015, 483 p.

И все-таки главным для Данте была не столько личность Петра Испанского, сколько его трактат. Не случайно, что не сам Пётр, а его «двенадцать книжек» излучают свет. Стоит заметить, что Данте говорит о двенадцати книжицах (dodici libelli) — (от лат. libellus — небольшое сочинение), используя данный термин не в пренебрежительном значении (книжонка, памфлет), а в смысле работы малого объема.

В чем Данте видит ценность этих двенадцати книжек? Прежде всего в том, что они представляют собой «Сумму логики», то есть вбирают максимум логического знания, известного во времена Данте.

В первых шести из них, составляющих так называемую «старую» и «новую» логику *(logica vetus* и *logica nova)*, излагается в основном материал аристотелевского «Органона». В остальных шести речь идет о современной логике *(logica modernorum)*, посвященной «свойствам терминов».

Для Данте автор *Summulae logicales* является непререкаемым авторитетом в логике. Он использует логические аргументы Петра в трактате «Монархия», опровергая софистику своих противников. Комментаторы установили ряд параллельных мест «Монархии»[165] и *Summulae logicales*[166], например:

Mn. I, XV 1 — *Sum. log.* III, 34;
III, V 5 — VII, 56–57;
III, VI 7 — V, 16–17;
III, VIII 4 — XII, 1;
III, XI 3 — VII, 40 ss;
III, XXII 2 — XVII, 55.

Все это позволяет предположить, что, несмотря на проблематичность личности и авторства Петра Испанского, для Данте это была еще одна возможность (наряду

[165] См.: Данте Алигьери. Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 305–362. Пер. В.П. Зубова.
[166] Summulae logicales, ediz. I.M. Bochenski, Torino 1947.

с Сигером Брабантским) «вплести» в блаженный венец некое «подобие Аристотеля» в его логической ипостаси.

4.3.2.7. Мужи-обличители и мужи-грамматики

Нафан — пророк, и тот, кого зовут
Золотоустым, и Ансельм с Донатом,
К начатку знаний приложившим труд.
(«Рай», XII, 136–138)

(Natàn profeta e 'l metropolitano
Crisostomo e Anselmo e quel Donato
ch'a la prim' arte degnò porre mano.)

В одной терцине Данте объединяет такие разные фигуры как библейский пророк Натан, греческий отец Иоанн Златоуст, отец схоластики Ансельм и римский грамматик Донат. Постараемся понять, что могло связывать эти цветы «блаженного венца».

Данте разбивает этих духовных мужей на пары: Нафан и Златоуст; Ансельм и Донат. Первую пару можно назвать мужами-обличителями; вторую — мужами-грамматиками.

4.3.2.7.1. Мужи-обличители

Библейского пророка Нафана и греческого отца церкви Златоуста формально могло связывать только то, что оба они обличали царскую власть: Нафан — в лице царя Давида: Златоуст — в лице императрицы Евдоксии.

4.3.2.7.1.1. Нафан-пророк (Natàn profeta)

Нафан — библейский пророк, живший во времена царей Давида и Соломона (около 1000 до н. э.). Исполнял также функции царского писца, записавшего деяния царей Давида и Соломона в Книге Царств. Возвестил Божий суд

Давиду, обличив того в грехах прелюбодеяния и смертоубийства. Когда один из сыновей Давида — Адония — попытался узурпировать царскую власть, вмешался и встал на сторону Соломона, воспитателем которого он являлся.

Идея общности духовной миссии «обличения несправедливой царской власти» пророка Нафана и Златоуста принадлежит Педжету Тойнби[167]. Однако в последнее время она была существенно переосмыслена, благодаря исследованиям Джана Роберто Саролли[168], который предположил, что фигура пророка Нафана позволила Данте вместо христианской средневековой диады «император» (царь) — «папа» (священник) оперировать библейско-римской триадой: царь — священник — пророк (писец).

Библейская триада — это царь Соломон — священник Садок — пророк (и писец) Нафан. В свою очередь римская триада: император Август – Верховный Первосвященник (Христос) — пророк (и писец) Вергилий.

Саролли считает, что использование данной триады могло побудить Данте взять на себя функции «пророка-писца» (нового Вергилия) в триаде с новым Августом (Генрихом VII) и Верховным Первосвященником (?).

Подтверждением этому могут служить слова Беатриче, которая призывает Данте записывать то, что он видит:

«Для пользы мира, где добро гонимо,
Смотри на колесницу и потом
Все опиши, что взору было зримо».
(«Чистилище», XXXII, 103–105)

Вот почему для Данте был так важен образ идеального «Верховного Понтифика», которого он жаждал видеть на современном ему папском престоле. Этим объясняется и то разочарование, которое Данте ощущал от каждого вновь избранного папы, и тот неумеренный обличитель-

[167] См.: Paget Jackson Toynbe. Dante Studies. Oxford: Clarendon Press, 1921.
[168] См.: G.R. Sarolli, Dante scriba Dei // «Convivium», XXXI (1963), 385–422, 513–544, 641–671; он же. Prolegomena alla Divina Comedia, Firenze 1971.

ный пыл, с которым он воспринимал малейшие недостатки Первосвященника. В этой связи мы могли бы в свою очередь предположить, что поставив рядом с пророком Нафаном архиепископа Константинопольского Златоуста, Данте делает символический намек на то, что в его лице он видит прототип идеального священника для помазания на царство «нового Августа» (Генриха VII).

4.3.2.7.1.2. Златоустый (Метрополитный Хрисостом) ('l metropolitano Crisostomo)

Иоáнн Златоýст (Златоýстый) (греч. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος — Иоанн Хризостом; ок. 347–407) — один из отцов Восточной Церкви (единственный, включенный в число двадцати четырех духовных мужей), святитель, архиепископ Константинопольский. В поэме Данте назван «метрополитным Хрисостом» ('l metropolitano Crisostomo), как занимающий кафедру Константинопольской метрополии.

Вряд ли стоит сомневаться, что выбор Иоанна Златоуста был обусловлен, прежде всего, тем, что в его лице Данте видел символ мученичества и изгнанничества за веру, а также прообраз собственной изгнаннической судьбы.

Подобно Данте Златоуст нажил себе могущественных врагов в лице императрицы Евдоксии и патриарха Александрийского Феофила, которые добились снятия его с Константинопольской кафедры, осуждения на поместном соборе, известном как «Собор под Дубом» (403 г.), и изгнания из Константинополя. Златоуст кончил жизнь по пути в ссылку, под отлучением, «гонимый христианами за Христа и за Евангелие, которое он благовествовал как Откровение и как закон жизни» (Г.В. Флоровский). Смысл его подвижничества можно выразить понятием «евангельский суд над современностью».

И в этом смысле Иоанн Златоуст во многом предвосхитил ту борьбу за обретение (возвращение) истинной веры, которую на родине Данте вел св. Франциск Ассизский, ис-

пытанию которой сам Данте был подвергнут на восьмом небе Рая апостолом Петром[169]. Как отмечал Флоровский, «Златоуст был свидетелем веры»; он «ревновал о том, чтобы христиане поняли, что истины веры суть истины жизни, заповеди жизни, которые должны раскрываться в личной жизни... К этому нужно прибавить, что для Златоуста только чистота жизни свидетельствует о чистоте веры; только через чистоту жизни достижима чистота веры»[170].

4.3.2.7.2. Мужи-грамматики

Данте помещает Ансельма в пару с Донатом, возможно, потому, что оба они прославились на ниве грамматики: Ансельм выдвинул ряд новых идей и гипотез в области «всеобщей грамматики» — философии языка и теории знака[171], сформулировал ряд логических проблем грамматики в трактате «De grammatico»; Донат — был автором знаменитых учебников по латинской грамматике.

Из перевода М. Л. Лозинского может показаться, что Ансельм с Донатом оба приложили труд к «начатку знаний»:

«...и Ансельм с Донатом,
К начатку знаний приложившим труд».
(«Рай», XII, 137–138)

Это было бы весьма кстати как подтверждение версии, что тот и другой — «грамматики». Но в оригинале речь идет только о Донате: «...и тот самый Донато» (e quel Donato), который достойно приложил руку к «первому искусству» (la prim' arte), то есть к грамматике, которая в средневековой «школе» считалась первой из семи свободных искусств. Ансельм для Данте значил нечто иное и нечто большее, хотя по ассоциации он вполне мог быть идентифицирован как основоположник «логической грамматики» схоластики.

---

[169] См. главу восьмую, п. 8.6.1.

[170] Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1931. С. 211.

[171] См.: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. — М.: Канон, 1995. С. 318.

4.3.2.7.2.1. Ансельм (Anselmo)

Данте называет только имя — Anselmo, но комментаторы не сомневаются, что речь идет о создателе «доктрины искупления» (la dottrina della soddisfazione), *епископе Кентерберийском Ансельме* (1033 –1109), известном в Италии как *Ансельм из Аосты (Anselmo d'Aosta)*, заложившем логико-философские основания схоластики, заслужившем титул — Doctor Magnificus (Великолепный Доктор).

Свое место «под Солнцем Рая» Ансельм, несомненно, заслужил, прежде всего, своей «доктриной искупления», имеющей первостепенное значение для согласования функций империи и церкви: имперского суда и Божественной правосудности.

Эту доктрину Ансельм изложил в трактате «Cur Deus homo» («Почему Бог стал человеком»). Аргументы в пользу своей точки зрения он основывает на четких логических посылках, используя аналогии из области юриспруденици. В целом «доктрину искупления» Ансельма можно свести к следующим пунктам, которые стали для Данте соответствующими ступенями проникновения в таинство спасения:

1. Первородный грех есть преступление против Божественного миропорядка. Нарушив данную ему в раю заповедь, человек обесчестил (exhonorare) Бога и нанес оскорбление (contumeliam) Божественному величию.

2. Восстановить Божественные права можно двояким образом: или сам человек должен принести Богу достаточное удовлетворение за свой грех, или Бог должен даровать человеку прощение из милости.

3. Человек — существо конечное. Это не позволяет ему выполнить все условия бесконечного искупления, даже если все человечество будет принесено в жертву ради того, чтобы удовлетворить Божественную справедливость.

4. Только Сам Бог, по своей бесконечной Благости, может принести удовлетворение, что он и делает в лице Сына

Божия, крестная смерть Которого имеет бесконечную удовлетворяющую (всепрощающую) силу.

Логику искупления Ансельма Данте поэтически претворяет в таинство спасения. Беатриче говорит Данте, что невозможно проникнуть в эту тайну, если не закалить свой дух в горниле любви. Даже в Раю многие, пытаясь проникнуть в эту тайну, мало понимают (различают) ее суть:

«Ты говоришь: «Мне это все понятно;
Но почему Господь для нас избрал
Лишь этот путь спасенья, мне невнятно».
Никто из тех, мой брат, не проникал
Очами в тайну этого решенья,
Чей дух в огне любви не возмужал.

Здесь многие пытают силу зренья,
Но различают мало; потому
Скажу, чем вызван этот путь спасенья».
(«Рай», VII, 55–63)

И далее Данте с помощью откровения Беатриче проникает в суть Божественного замысла по спасению человечества через вочеловечение Бога и Его крестную смерть[172].

Для понимания места и значения Ансельма в иерархии праведных душ дантовского Рая, следует остановиться также на «Книге сравнений и примеров»[173], представляющей собой сборник пословиц на латыни, составленный в первой половине XIII века, расположенных в алфавитном порядке, начиная с *accidia* (лень) и заканчивая *Xristi ascensionem* (Вознесение Христа).

Автором книги считается Ансельм Кентерберейский, хотя его имя и не стоит на обложке[174]. Об известности и по-

[172] Подробнее о таинстве искупления см. главу вторую, п. 2.4.

[173] См.: Liber de similitudinibus et exemplis // PL 158, 605–708.

[174] Собрание сравнений и пословиц приписывалось ученикам Ансельма, которые воспроизводили его изречения. Liber de similitudinibus включает также выдержки из жизни Ансельма, представленные его биографом Эдмером.

пулярности «Книги сравнений» свидетельствует, например, то, что Фома Аквинский, ссылаясь непосредственно на Ансельма, приводит из него образные примеры стадий смирения в Сумме теологии (S. Th. II-II, 161, 6).

Комментаторами установлены практически все параллельные места, связанные с аллегорическим толкованием целого ряда образов, встречающихся в «Комедии» и в «Книге примеров»[175]. Не вызывает сомнения, что Liber de similitudinibus Ансельма была для Данте едва ли не «настольной» книгой.

Удивительно другое. Логик, грамматик и автор популярных изречений помещен Данте в «серафический» блаженный венец. Но не случайно Ансельм носил титул *Doctor Magnificus*. Его «грамматика» искупления и «логика» веры, вероятно, не исключали для Данте подтекста интуитивного, мистического видения Ансельмом «великолепия чуда», которое он символически выразил в названии своего труда: «Почему Бог стал человеком».

4.3.2.7.2.2. Донат (Donato)

Элий Донат (лат. *Aelius Donatus*) (ок. 320 – ок. 380) — римский грамматик и ритор. Известен как составитель двух пособий по латинской грамматике: краткого начального курса *Ars minor* (Малая грамматика в форме вопросов и ответов) и учебника *Ars maior* (Большая грамматика).

Данте усматривает его значение в том, что он «достойно приложил руку» (degnò porre mano) к началам искусства (la prim' arte) грамматики (Ars grammatica) и риторики (Arte del dire).

Ars grammatica Доната неоднократно переписывалась и переиздавалась как школьный учебник, а имя Доната стало нарицательным для обозначения латинской грамматики в целом (*donet*, «Донатус»). Это сочинение

[175] См.: Schmitt, Franciscus Salesius. Dante und Anselm von Canterbury. Zum Prolog der Divina Comedia // Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi, Firenze, 1956, 651–666.

широко использовалось в средневековых монастырях для обучения монахов и было хорошо известно Данте.

Но, возможно, что свое попадание в «серафический» блаженный венец Донат мог заслужить не скучными грамматическими опусами, а искрометным трудом «Жизнь Вергилия»[176]. Безусловно, Данте должен был высоко оценить это жизнеописание, исполненное почти в магическом духе. В нем есть примечательный эпизод, где Донат сообщает о том, что Вергилий был неравнодушен к мальчикам, упоминая двоих его любимцев: Цебета и Александра (Vita Vergiliana, 9). Последнего Вергилий вывел во второй эклоге «Буколик» под именем Алексиса («Страсть в Коридоне зажег прекрасный собою Алексис»). Вряд ли это слова Доната могли ускользнуть от внимания Данте, но в «Комедии» мы не находим ни малейшего намека на это пристрастие Вергилия.

4.3.2.8. Рабан (Rabano)

Появление Рабана Мавра в «серафическом» блаженном венце создает немало загадок и проблем. У Данте мы не находим никаких подсказок или намека на то, почему он выбрал именно Рабана, а не Алкуина, например, учитывая, что последний был столпом Каролингского возрождения и ближайшим советником Карла Великого, которого Данте поместил на небо Марса в число славных воителей за веру. Ответ здесь может быть такой: вероятно, у Рабана Мавра Данте нашел нечто такое, чего не было у Алкуина и что могло способствовать гармонии «серафического венца».

Рабан Мавр (лат. [H]rabanus Maurus) — из древнегерманского рода Магненциев (ок. 780–856) — оставил о себе память как христианский просветитель и ученый-энциклопедист. Действуя на границах христианской эйкумены, он способствовал процессу культурной христианизации германского мира, за что и получил почетный титул Praeceptor Germaniae («Наставник Германии»).

---

[176] Donatus, Aelius. Life of Virgil. Trans. David Scott Wilson-Okamura. 1996.

Необычное имя «[H]rabanus» в переводе с древнегерманского означает «ворон», что вполне соответствует духу его аллегорического видения мира. В девять лет был отдан на воспитание в бенедиктинский монастырь. Впоследствии стал учеником Алкуина, от которого и получил прозвище «Мавр» (в честь монашеского имени любимого ученика св. Бенедикта), добавившего к его имени «ворон» (Рабан) эпитет «черный» (Мавр).

В 847 году Рабан Мавр закончил энциклопедический труд «De rerum natura»[177] (в 22 томах), который по праву может бы назван «энциклопедией символики». В отличие от «Этимологий» Исидора Севильского Рабана занимала не столько сама природа вещей (rerum natura) и свойства слов (verborum proprietates), их обозначающих, сколько их мистико-аллегорическое значение (mystica significatio) в античной и библейской культурах.

Аллегорический универсум Рабана Мавра имел для Данте первостепенное значение в плане многозначной (контрастной) символики загробных видений. Например, «лев», которого Данте встречает в начале своего странствования в «сумрачном лесу», трактуется Рабаном Мавром (De bestius, 8, 1) на основании античной и библейской символики и как образ дьявольской гордыни и жестокости, и как образ царского величия (у Данте в виде грифона).

Столь же существенное значение могла иметь для Данте «Книга Креста» Рабана под названием «*De Laudibus Sanctae Crucis*» («Похвала Святому Кресту»), включающая в себя 28 фигурных стихов (*carmina figurata),* в которых прославляется Святой Крест. Принято считать, что Рабан является изобретателем системы шифрования на основе 36 строк с 36 буквами, равномерно распределенными по сетке. В эту буквенную сетку включены фигуративные образы, имеющие крестообразную структуру.

---

[177] Полное название «De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum signiflcatione» («О природе вещей и свойствах слов и о мистическом значении вещей»).

Не исключено, что именно эта идея лежала в основе дантовской эстетики Юпитера, когда «стаи душ» подобно птицам чертят своим движением перед изумленным взором Данте большие латинские буквы, сливающиеся в отдельные фразы, создавая на небесах своеобразную визуальную фигурную поэзию[178]. Весьма знаменательно, что в предложении, составленном душами Юпитера — DILIGITE IUSTITIAM, QUI IUDICATIS TERRAM — (начальный стих «Книги Премудрости Соломона») насчитывается 35 букв, что максимально приближено к коду фигуративной сетки Рабана Мавра.

Столь же вероятно, что Данте мог использовать фигурную символику Креста Рабана Мавра в эстетике огненного Креста на небе Марса[179].

Не менее важным для Данте могло стать также то, что «Книга Креста» открывается имперской фигурой Людовика Благочестивого, сына Карла Великого, символизирующего своим обликом идеал христианского правителя с Крестом и со щитом в руках.

Характерно, однако, что Данте не включает Людовика в райский круг справедливых правителей. Возможно, потому, что он находился в тени своего отца — Карла Великого. А, возможно, это было связано с тем, что согласно историческим свидетельствам, Людовик с излишним усердием относился к церкви и был до расточительности щедр к духовенству. Он сам чувствовал, что не рожден быть государем. Если бы его не удерживали друзья и жена, то он, подобно своему двоюродному деду Карломану, мог бы покинуть престол ради жизни монаха[180].

Все это делало личность Рабана Мавра чрезвычайно привлекательной для Данте, прежде всего, в мистико-аллегорическом, «огненном» плане. Это и могло послу-

---

[178] См. подробнее главу шестую, п. 6.2.

[179] См. главу пятую, п. 5.2.

[180] См.: *Астроном.* Жизнь императора Людовика // Историки эпохи Каролингов. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999. С. 37–94.

жить основанием помещения Рабана во второй блаженный венец «серафических» духовных мужей.

4.3.2.9. «Вещий Иоахим» (spirito profetico abate Gioacchino)

«...а здесь, в двунадесятом
Огне сияет вещий Иоахим,
Который был в Калабрии аббатом».
(«Рай», XIII, 139–141)

(«...e lucemi dallato
il calavrese abate Gioacchino
di spirito profetico dotato».)

Второй «блаженный венец» завершает «calavrese abate Gioacchino, di spirito profetico dotato» («колабрийский аббат Иоахим, наделенный духом пророчества») — «вещий Иоахим» (в пер. М. Л. Лозинского). Как пишет Э. Жильсон, это явный выпад против Фомы Аквинского, который отказывал Иоахиму Флорскому в пророческом даре; но еще больший выпад против Бонавентуры, назвавшего Иоахима «справедливо осужденным невеждой»[181].

Однако в «Комедии» Данте все перевернуто с ног на голову: Бонавентура прославляет на небе как вдохновенного пророка Божьего того самого Иоахима, против которого он столь ожесточенно боролся на земле.

Одну из возможных разгадок этого «перевертывания» предлагает Этьен Жильсон. Иоахим Флорский превозносил чистоту духовного; он был пророком духовности, «spirito profetico», по словам Данте. Следовательно, в представлении Данте Иоахим мог символизировать ту же тенденцию, что и Бонавентура, хотя и символизировал ее иначе и таким способом, который был особенно важен для Данте. «Автор «Вечного Евангелия», всегда ставивший духовное созерцание выше действия, — пишет Жильсон, — возвещал наступление третьего эона человече-

[181] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 313.

ства — эона любви и свободы, когда иерархическая структура видимой Церкви будет поглощена Церковью духовной. Эта всецелая «детемпорализация» Церкви полностью отвечала политическим пристрастиям Данте. Именно ее и символизирует Иоахим на небе: ее, и ничего, кроме нее. Так что не нужно удивляться тому, что мы обнаруживаем здесь Иоахима, последнего в ряду тех, кого называет брат Бонавентура, как Сигер был последним среди названных Фомой Аквинским»[182].

Исторический Бонавентура решительно отказался произнести хвалу Иоахиму; тем не менее, он перевел его пророчество в ортодоксальный план, а это — верный знак их тайного родства; к тому же Бонавентура говорит здесь устами Данте.

«Кардинал и князь Церкви, этот Бонавентура и на небе продолжает свидетельствовать о первенстве духовного; следовательно, что бы он ни думал об этом на земле, его долг — вечно свидетельствовать в защиту Иоахима, пророка нового эона, когда всецелая спиритуализация Церкви станет свершившимся фактом»[183].

Еще одна точка противостояния в «блаженном венце»: Иоахаим Флорский — Пётр Ломбардский. В своем сочинении «Трактат, объясняющий жизнь и учение блаженного Бенедикта» Иоахим писал, что необходимо отвергнуть... «богохульство Петра, который, отделяя единство от Троицы, ввел четверицу». Это обвинение стало предметом специального рассмотрения на IV Латеранском Соборе (1215 г.), который в своем Постановлении осудил написанную против «учителя Петра Ломбардского книгу аббата Иоахима»[184].

Но Иоахим имел не только авторитетных противников, но и не менее влиятельных сторонников и покровителей. Он общался с влиятельнейшими людьми своего времени: его удостаивали аудиенции три Римских папы

---

[182] Там же. С. 321.

[183] Там же.

[184] Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». Т. 25. С. 224–246.

(причем все трое поощряли его к написанию «пророчеств»), он встречался с Ричардом Львиное Сердце, предсказав в беседе с ним рождение Антихриста. К моменту своей смерти (30 марта 1202 г.) Иоахим был одной из самых известных и уважаемых личностей христианского мира. Однако после смерти он перестал пользоваться благорасположением пап. Сначала в 1215 году была отвергнута его доктрина о Святой Троице. А в 1263 году (за два года до рождения Данте) папа Александр IV осудил основные идеи аббата[185].

Влияние Иоахима на архитектонику и эстетику дантовского Ада трудно переоценить[186]. Причем это влияние было больше визуальным, чем понятийным. Как отмечает Т.С. Элиот «Данте был наделен зрительным воображением, но не таким, каким наделен современный художник, пишущий натюрморт. В те времена люди еще имели видения. Это было для них навыком души. Мы утратили его, мы видим только сны и уже не помним, что видения были и глубже, и ярче, и целомудренней снов»[187].

Это «визуальное воображение» Данте, на котором зиждется вся эстетика Рая, питалось не только поэтическими фантазиями и видениями, но и иными образными и аллегорическими источниками. Одним из них стала иоахимитская «Книга фигур» (Liber Figurarum), содержащая двадцать три цветные таблицы-иллюстрации, снабженные развернутыми подписями-комментариями. Обнаруженная лишь в 1936 году в библиотеке семинарии Реджо-Эмилия в Северной Италии и опубликованная facsimile, с транскрипцией текстов и научным комментарием в 1953 году, Liber Figurarum помогла найти ключ

---

[185] См.: Мирча Элиаде. История веры и религиозных идей. Том 3. От Магомета до Реформации. М.: Академический проект, 2009, § 271.

[186] См.: Piromalli A. Gioacchino da Fiore e Dante, Ravenna, Longo, 1966 (2° ed. Rubbettino, 1984); Ciccia C. Dante e Gioacchino da Fiore, con postfazione di Giorgio Ronconi, Pellegrini, Cosenza, 1997.

[187] Элиот Т. С. Данте // Элиот Т.С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. — Киев: AirLand, 1996. С. 264.

к некоторым загадочным образам и аллегориям дантовского Рая[188].

В том числе к фигуре имперского орла, образующейся из заглавной латинской буквы M[189], и особенно к образу Троицы, который Иоахим запечатлел в фигурах «Десятиструнная псалтирь» и «Тринитарные циклы»[190].

Основываясь на текстах Данте, исследователи с достаточной степенью вероятности реконструируют маршруты его странствий в 1305 – начале 1306 года. В этот период он побывал на севере Италии, в том числе в Реджо (провинция Эмилия), где и мог познакомиться с Liber Figurarum. Подтверждением этому могут служить стихи «Чистилища», где в числе своих покровителей Данте упоминает «простого ломбардца» Гвидо да Кастелло (XVI, 124-125), который оказывал помощь странствующим бедным рыцарям, давая им не только временное пристанище, но и одаряя конями и оружием. Этот «простой ломбардец» оказал Данте не менее важную услугу: фактически свел его с «Книгой фигур» Иоахима Флорского.

О своеобразии воздействия образной символики Liber Figurarum на Данте может свидетельствовать, прежде всего, фигура «Десятиструнной псалтири».

Иоахим Флорский уподобляет эту фигуру музыкальному инструменту псалтерий (псалтирь) с десятью струнами, по именованию которого названа ветхозаветная книга «Псалтирь».

Согласно Иоахиму, псалтирь символически изображает Троицу, поскольку «она есть единый (unum) инструмент, три угла (cornua) которого, однако, не есть нечто единое»[191]. Иоахим рассматривает углы псалтири как разворачиваю-

---

[188] Liber figurarum. Il libro delle figure di Gioacchino da Fiore. Edited by L. Tondelli, M. Reeves and B. Hirsch-Reich, 2 vols. Turin, 1953.

[189] См. главу шестую, 6.3.

[190] См.: главу десятую, 10.9.

[191] Joachim von Fiore. Psalterium decem cordarum. Hrsg. Kurt-Victor Selge (Quellen zur Geis tesgeschichte des Mittelalters, bd. 20). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2009. S. 51.

щиеся от вершины к основанию, вследствие чего каждый угол соприкасается с остальными углами своими сторонами, но не сливается с ними, символизируя «различие в единстве». Кругг в середине, с непроизносимым именем Бога IEUE (тетраграмматон), как раз и обозначает это единство, существующее не отдельно от углов, но включенное в них[192].

В образе псалтири Иоахим видит символ, позволяющий раскрыть вечное отношение ипостасей Троицы друг к другу (стороны треугольного корпуса псалтири) и к единству божественной сущности (центральное округлое отверстие голосника). Слева струны псалтири крепятся к колкам — девяти ангельским чинам, иерархия которых венчается десятым чином — человеком, чье превосходство над ангелами ознаменовано вочеловечением Сына. Колки с правой стороны — семь даров Духа Святого и три теологические добродетели, высшая из которых — любовь. Корона из зеленых лепестков, обрамляющая отверстие голосника, символизирует всю Церковь, объединенную в песни хваления. Этот образ соотносится с терцинами XXXI песни «Рая» (1–28), где Данте изображает единство ангельских хоров («небесная рать») и торжествующей Церкви Ветхого и Нового Завета («святая рать высот» — сонм праведных душ) вокруг «Трехликого Света» (trina luce).

В предисловии к трактату «Десятиструнная псалтирь» Иоахим описывает видение, которое и послужило прообразом фигуры музыкальной псалтири, посетившего его в день Пятидесятницы в 1184 г. в цистерцианском монастыре Касамари: «И в тот час, когда я вошел в церковь, чтоб вознести молитву Всемогущему Богу пред святым алтарем, я был вдруг охвачен смущением о Троице — как если б трудно было поверить или уразуметь, что все Лица суть один Бог, а один Бог — все Лица. Когда это произошло, я

[192] См.: Ciccia C. Dante e Gioacchino da Fiore, Pellegrini, Cosenza, 1997. URL: http://www.literary.it/dati/literary/, http://www.literary.it/dati/literary/C/ciccia/dante_e_gioacchin o_da_fiore.html (дата обращения: 20.05.2020).

взмолился из всех моих сил. Весьма напуганный, я воззвал к Духу Святому, чей праздник был избран из всех дней, чтоб явить мне святое таинство Троицы. По обетованию Господа, в Троице будет явлено всецелое ведение истины. Я повторял это и начал петь псалмы, чтоб их число исполнилось. Без промедления в тот миг в моем уме явился образ десятиструнной псалтири. Таинство Святой Троицы сияло в нем столь ярко и ясно, что я воскликнул в тот же миг: «Какой Бог столь велик, как наш Бог?»[193].

Возможно, именно этим видением и вдохновлялся Данте, описывая свое созерцание Троицы в Эмпирее[194].

Наконец, нельзя сбрасывать со счетов и эзотерическую версию «серафической» избранности Иоахима Флорского, развиваемую Луиджи Валли и Рене Геноном, связанную с тайным обществом Fideli di Amore («Адептов Любви»), к которому, по мнению ряда исследователей, принадлежал и Данте[195].

Как пишет Р. Генон, «Fiore (цветок) — один из самых употребительных символов в поэзии Fideli di Amore, выступающий синонимом розы. Известно, что под заглавием «Fiore» неким флорентийцем по имени «Дюранте» была написана итальянская адаптация «Романа о Розе». Почти с полной уверенностью можно утверждать, — полагает Генон, — что под этим именем скрывался сам Данте, для которого «Дюранте» является полным подлинным именем.

С другой стороны, название монастыря San Giovanni in Fiore, откуда Giocchino di Fiore (Иоахим Флорский) взял свое имя, нигде до него не встречается; не сам ли он ему дал, и почему он выбрал такое имя? Замечательно, что Иоахим Флорский говорит в своих творениях о символи-

---

[193] Цит. по: McGinn B. Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. N. Y.: Paulis Press, 1979. P. 98–99.

[194] См. главу десятую, 10.9.

[195] Одной из последних работ, подтверждающих эту гипотезу, является исследовние Ренцо Манетти. См.: Manetti R. Dante e i fedeli d'amore, Mauro Pagliai Editore, 2018, 136 p.

ческой «вдове», образ которой часто появляется в поэзии «Адептов Любви»[196].

Все это делает фигуру Иоахима Флорского, завершающего созвездие «духовных мужей», одной из ключевых в иерархии душ дантовского Рая.

4.4. Таинство Воскресения духовных мужей

Покидая четвертое небо Рая, Данте хочет познать тайну слияния света, излучаемого душами мудрецов, с воскресшей плотью:

«Скажите: свет, который стал цветеньем
Природы вашей, будет ли всегда
Вас окружать таким же излученьем?

И если вечно будет, то, когда
Вы станете опять очами зримы,
Как зренью он не причинит вреда?»
(«Рай», XIV, 13–18)

Вопрос Данте проникает в самую суть тайны Воскресения, заставляя предположить, что каждая категория праведников (также, как и грешников) будет «воскресать по-своему»: каждое тело как бы облечется в свой, присущий только ему, духовный покров; за исключением тел самоубийц, которые, согласно Данте, останутся висеть на кровоточащих деревьях адского леса (см.: «Ад», XIII, 106–108).

Душа царя Соломона раскрывает Данте истину воскресения «духовных мужей», олицетворением которых являются сияющие духи Солнца. Облекшись в новое тело, духовные мужи станут еще прекраснее и еще совершеннее. Излучаемый ими свет, которым их по благости своей

[196] См.: Генон Рене. Тайный язык Данте и «Адепты Любви». II // Генон Рене. Наука букв. — СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 134.

одарил Господь Бог, станет еще более лучезарным. У них окрепнет «сила зрения», позволяющая созерцать Божество во всей его красоте и цельности:

«Когда святое в новой славе тело
Нас облечет, то наше существо
Прекрасней станет, завершась всецело:

Окрепнет свет, которым божество
По благости своей нас одарило,
Свет, нам дающий созерцать его;

И зрения тогда окрепнет сила,
Окрепнет пыл, берущий мощность в нем,
Окрепнет луч, рождаемый от пыла».
(«Рай», XIV, 43–51)

«Пламенный покров», облекающий духовных мужей, не будет при Воскресении «слепить глаза» и затмевать красоту нового тела, подобно тому, как сияние пламени не затмевает «уголь, пышущий огнем». При этом органы тела сохранят свою силу для восприятия райских услад:

«Но словно уголь, пышущий огнем,
Господствует над ним своим накалом,
Неодолим в сиянии своем,

Так пламень, нас обвивший покрывалом,
Слабее будет в зримости, чем плоть,
Укрытая сейчас могильным валом.

И этот свет не будет глаз колоть:
Орудья тела будут в меру сильны
Для всех услад, что нам пошлет Господь».
(«Рай», XIV, 52–60)

Глава пятая. Небо Марса (cielo di Marte): Воители за веру

5.1. Астрологическая характеристика Марса

Основываясь на «Четырехкнижии» Птолемея, Данте характеризует Марс как планету, которая все иссушает и сжигает, так как жар его подобен огненному. «Оттого он и кажется огненно-красного цвета, иногда в большей, а иногда в меньшей степени, в зависимости от плотности или разреженности паров, его сопровождающих. Пары эти часто сами по себе воспламеняются, как установлено в первой книге «О Метеорах»[197].

Воспламенения этих паров предвещают смерть царям и смену царств, ибо таковы действия влияния Марса. Сенека говорит, что перед смертью императора Августа он заметил на небе огненный шар; а во Флоренции накануне ее гибели было видно в воздухе огромное крестообразное скопление паров, сопутствующих звезде Марса[198]» («Пир», II, XIII).

---

[197] Данте имеет здесь в виду сочинение Аристотеля, с которым он был знаком по книге Альберта Великого под тем же названием («О Метеорах» I, IV, 9). Из нее он также заимствует высказывание Сенеки, у которого в «Вопросах естествознания» (I, 1) повествуется о чудесном небесном знамении перед смертью императора Августа.

[198] Данте подразумевает приезд во Флоренцию Карла Валуа 1 ноября 1301 г., положивший конец власти Белых гвельфов во Флоренции. О видении в небе ярко-красного креста сообщает в своей Хронике Дино Компаньи. См.: Компаньи Дино. Хроника событий, случившихся в его время. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 145.
Из других хроник следует, что в конце осени и начале зимы 1301 г. на небе была видна комета. Джованни Виллани также связывает ее с появлением Карла Валуа.

Как видим, Данте не случайно помещает воителей за веру, воинов Христовых в сферу Марса. Они являются той воплощенной «огненной» силой, которая приводит к «смене царств». Этому огненному скоплению паров Данте придает «крестообразную форму»: души воителей за веру образуют в небе Марса огненный, пламенный крест.

5.2. Восхождение к небу Марса. Пятое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте. Символика «всесожжения» (olocausto)

Восхождение к небу Марса Данте ощущает, как *ослепительное сияние Святого Духа* («огнезарно-ясное разрастание»), которое он не в состоянии воспринять и вынести своими глазами:

О Духа пламень истинный! Как он
Разросся вдруг, столь огнезарно ясно,
Что взгляд мой не стерпел и был сражен!
(«Рай», XIV, 76–78)

И только преображение Беатриче, ее неописуемо прекрасный и радостный лик, дает Данте силу поднять глаза к небу, чтобы почувствовать мгновенное вознесение в «высшую благодать» новой звезды и увидеть ее раскаленную, багряную глубь:

Но Беатриче так была прекрасна
И радостна, что это воссоздать
Мое воспоминание не властно.

В ней силу я нашел глаза поднять
И увидал, что вместе с ней мгновенно
Я в высшую вознесся благодать.

Что я поднялся, было несомненно,
Затем что глубь звезды, раскалена,
Смеялась рдяней, чем обыкновенно.
(«Рай», XIV, 79–87)

Пытаясь выразить глубину своего пречеловеченья, Данте употребляет метафору «olocausto» — принесение себя в жертву Богу через всесожжение (a Dio feci olocausto). В библейской ритуалистике жертвами всесожжения были животные, сжигаемые на жертвенном огне. При этом жертва как бы возносилась в огненном вихре кверху в виде благоухания, приятного Господу. Для Данте аллегория «всесожжения» — это «пыл или жар жертвы» (l'ardor del sacrificio), позволяющий испепелить в душе грубые телесные ощущения, мешающие восприятию раскаленной глуби Марса, на фоне которой перед Данте предстает ярко-алый сонм огней — души воителей за веру.

Всем сердцем, речью, что во всех одна,
Создателю свершил я всесожженье
За то, что эта милость мне дана;

Еще в груди не кончилось горенье
Творимой жертвы, как уже я знал,
Что господу угодно приношенье;

Затем что сонм огней так ярко ал
Предстал мне в двух лучах, что, созерцая:
«О Гелиос, как дивно!» — я сказал.
(«Рай», XIV, 88–96)

Преображение Беатриче продолжается на всем протяжении ее пребывания на Марсе. Взирая на нее, Данте улавливает мгновение, когда она вновь просияла Лучом Вечной Радости, наполнившим его новым («вторичным») светом пречеловеченья:

Я взгляд возвел к той, чьи уста звучали
Так ласково; как нежен был в тот миг
Священный взор, — молчат мои скрижали.

Одно могу сказать про то мгновенье, —
Что я, взирая на нее, вкушал
От всех иных страстей освобожденье,

Пока на Беатриче упадал
Луч Вечной Радости и, в ней сияя,
Меня вторичным светом утолял.
(«Рай», XVIII, 7–9; 13–18)

5.3. Эстетика огненного Креста

Данте пишет в «Пире» (II, XIII), что «во Флоренции накануне ее гибели[199] было видно в воздухе огромное крестообразное скопление огненных паров, сопутствующих звезде Марса». Возможно, он был очевидцем этого события, но не исключено, что эту картину он заимствует из «Хроники» Дино Компаньи, согласно которому «вечером на небе появилось удивительное знамение в виде *ярко-красного креста*, который поднялся над дворцом приоров. Его толщина была больше полутора ладоней, в высоту, казалось, он достигал двадцати локтей, а перекладина была чуть меньше. Этот крест был виден столько времени, сколько нужно коню, чтобы обежать арену дважды. И люди, которые его видели, в том числе и я, наблюдавший его своими глазами, понимали, что Господь сильно сокрушается по поводу нашего города»[200].

Ярко-алый сонм огней предстает перед Данте в виде двух лучей, увитых звездами и образующих священный знак Креста:

---

[199] Смута во Флоренции, связанная с кровопролитной борьбой между партиями Черных и Белых гвельфов (ноябрь 1301 г.).

[200] Компаньи Дино. Хроника событий, случившихся в его время. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 145.

Здесь память победила разум бренный;
Затем что этот крест сверкал Христом
В красе, ни с чем на свете несравненной.

Сияньем озарив и ствол, и плечи,
Стремились пламена, искрясь сильней
При прохожденье мимо и при встрече.
(«Рай», XIV, 103–105; 109–111)

В состоянии пречеловеченья Данте ощущает и идентифицирует райский свет, исходящий от духов пятого неба Марса через пламенение, пылание и звучание. Данте воспроизводит здесь универсальную мистику света. Так, в ведической традиции идентификация «небесного света» и «внутреннего (человеческого) света» сопровождается двумя феноменами: согреванием тела (жаром, пыланием) и слышанием мистических звуков[201]:

Как струны арф и скрипок, единясь,
Звенят отрадным гудом неразымно
Для тех, кому невнятна в звуках связь,

Так в этих светах, блещущих взаимно,
Песнь вдоль креста столь дивная текла,
Что я пленился, хоть не понял гимна.
(«Рай», XIV, 118–123)

В этом «огненном звучании» Данте различает только два слова: «Resurgi» и «Vinci»: «Воскресни» и «Победи»:

[201] И свет, который сияет над этим небом, над всем, над каждым, в непревзойденных, высших мирах, поистине, он и есть тот свет, который [находится] в этом человеке. Его видно, когда прикосновением ощущают тепло тела. Его слышно, когда, заткнув уши, слышат [нечто], словно гул, словно гудение, словно [шум] пылающего огня... Чхандогья-упанишада III, 13, 7-8.

Что в нем звучит высокая хвала,
Я понял, слыша: «Для побед воскресни»,
Но речь невнятной разуму была.

Я так влюбился в голос этой песни,
И так он мной всецело овладел,
Что я вовек не ведал уз чудесней.
(«Рай», XIV, 124–129)

Характерно, что слово «resurgi» имеет в итальянском языке еще одно значение: «Восстань из пепла». И это удивительным образом соответствует символике «всесожжения» (olocausto), позволяющему Данте вознестись на пятое небо Марса.

5.4. Встреча с Каччагвидой: «пыланье светоча святого» (fiammeggiar del folgór santo)

Данте видит, как с правой стороны огненного Креста, «скользнула вниз, вдоль по кресту нисшед», одна из звезд. Перед ним предстает тот, кто дал имя его роду.

Данте с детства запомнил предание о том, что семья его происходит от римского рода Элизеев, участвовавшего в основании Флоренции. Он слышал рассказ о прапрадеде Каччагвиде, сопровождавшим в походах на сарацин «кесаря Куррадо», посвятившего Каччагвиду в рыцари. Доблестный предок Данте пал в бою с мусульманами. Как это согласуется с историческими событиями?

«Кесарь Куррадо» (lo 'mperador Currado) — это либо император Священной Римской империи Конрад II (Франконский), либо германский король Конрад III (Швабский). Если ориентироваться на хронологию семейных преданий, то это должен быть Конрад III. Однако именно Конрад II, находясь во Флоренции (1036 г.), посвящал в ры-

цари тех, кто хотел следовать за ним в борьбе против сарацин. Об этом сообщает в «Новой Хронике» современник Данте Джованни Виллани: «Конрад был человеком справедливым, издал много законов и долго управлял империей в мире. Правда, ему пришлось выступить в Калабрию против сарацин, разорявших этот край, и выдержать кровопролитную битву с ними, в которой погибло много христиан, но в конце концов сарацины были разгромлены и изгнаны. Конрад очень полюбил Флоренцию в бытность свою в Тоскане, оказал ей много милостей и собственноручно посвятил многих горожан в рыцари, которые потом верно ему служили» (IV, 9).

Что касается Конрада III, то известно, что весной 1147 года он отправился в Святую землю, минуя Тоскану. Тем не менее, многие комментаторы, следуя документальной родословной Данте, отдают предпочтение Конраду III, предполагая тем самым, что Каччагвила был участником неудачного Второго крестового похода (1147–1149), в котором и сложил свою голову. Для Данте «lo 'mperador Currado» — скорее символическая, чем историческая фигура, в которой, возможно, слились «два Конрада». Главное, что его предок был посвящен императором в рыцари и принимал участие в борьбе против сарацин.

Сам Каччагвида говорит о своей жизни и смерти устами Данте совсем коротко:

«Я следовал за кесарем Куррадо,
И мне он пояс рыцарский надел,
Затем что я служил ему, как надо.

С ним вышел я, как мститель злобных дел,
На тех, кто вашей вотчиной законной,
В чем пастыри повинны, завладел.

Там, племенем нечистым отрешенный,
Покинул я навеки лживый мир,
Где дух столь многих гибнет, загрязненный,

И после мук вкушаю этот мир».
(«Рай», XV, 139–148)

Данте испытывает от встречи с доблестным Каччагвидой особое чувство гордости. Удивительно, но его пречеловеченье, достигаемое уровня «всесожжения» (olocausto) его земных чувств, не позволяет ему все-таки преодолеть свой самый укорененный порок, который он, казалось бы, окончательно поборол в Чистилище. Этот порок гордыни, который Данте называет «скудной вельможностью нашей крови», возвращается к нему на небесах, хотя и в преображенном виде — как гордость за доблесть и славу своих предков:

О скудная вельможность нашей крови!
Тому, что гордость ты внушаешь нам
Здесь, где упадок истинной любови,

Вовек не удивлюсь; затем что там,
Где суетою дух не озабочен,
Я мыслю — в небе, горд был этим сам.
(«Рай», XVI, 1–6)

5.5. Девять «воителей за веру» и «девять доблестных мужей» («Neuf Preux»)

Каччагвида представляет Данте «блаженных духов» (spiriti son beati) неба Марса, земная жизнь которых была отмечена громкой славой.

Думается, что на выбор Данте этих духов несомненное влияние оказал собирательный образ «девяти доблестных мужей» («Neuf Preux») — олицетворенный символ

рыцарской доблести и воинской славы, признанный эталоном в средневековой культуре.

Первое письменное упоминание о доблестных мужах встречается в романе в стихах известного менестреля Жака де Лонгьона «Обет павлина» (1312), который опираясь на жизнеописания знаменитых людей, фигурирующих в «Золотой легенде» Якова Ворагинского, объединил в один ряд античных, библейских и христианских героев, олицетворяющих и символизирующих идеал рыцарства в борьбе за истинную веру.

Девять мужей — это три античных героя (Гектор Троянский, Александр Македонский и Юлий Цезарь), три ветхозаветных воителя за веру (Иисус Навин, царь Давид и Иуда Маккавей) и три христианских рыцаря (король Артур, Карл Великий и Готфрид Бульонский).

На небе Марса перед Данте также предстают девять славных духов (illustri spiriti), включая представляющего их Каччагвиду[202]. Но из девяти традиционных героев Данте оставляет только четырех: Иисуса Навина, Иуду Маккавея, Карла Великого и Готфрида Бульонского. Еще один — Царь Давид появляется у Данте на шестом небе Юпитера среди справедливых правителей. Троих же античных героев Данте помещает в Ад: Гектора и Юлия Цезаря — в первый круг (Лимб) («Ад», IV, 122–123), а Александра Македонского, согласно некоторым комментаторам[203], в седьмой круг Ада, к кровавым тиранам («Здесь Александр и Дионисий лютый», «Ад», XII, 107), хотя, скорее всего, речь здесь идет об Александре Ферском (тиране из г. Феры, Центральная Греция, IV в. до н.э.)[204].

И, наконец, короля Артура Данте оставляет без определенного места в загробном мире. Возможно, это связано

---

[202] Нельзя забывать, что для Данте число 9 — «священное число Беатриче», как это следует из XXIX главы «Новой Жизни».

[203] К их числу относится и М.Л. Лозинский.

[204] Доказательства см. в нашей книге: Назаров В.Н. Право на Ад: Семиотика пороков в «Божественной Комедиии» Даните («Ад» и «Чистилище»). Тула: ООО «Аквариус», 2019. С. 197-198.

с тем, что тот, совершил акт «справедливого возмездия» — убийство своего внебрачного сына Мордреда, предавшего короля. Данте не рискнул поместить короля-убийцу в Рай и не посмел отправить столь славного рыцаря в Ад.

В чем главный принцип выбора Данте воителей за веру, рыцарей Господних? Как замечает Natalino Sapegno, «список Данте» не представляет собой единой группы лиц. Каждый выступает здесь под своим собственным легендарным ореолом. Этот ряд предназначен, прежде всего, для того, чтобы подчеркнуть идеальную преемственность в борьбе за истинную веру: от завоевания и защиты Земли обетованной до борьбы против сарацин в Испании, Провансе, Южной Италии и в крестовых походах[205].

Далее мы ставим перед собой задачу показать, что для Данте «райские духи» Марса были не столько *историческими героями* «смены царств» (в соответствии с астрологическими характеристиками Марса), сколько эпическими воителями за истинную веру, заслужившими легендарную славу, ставшую источником поэтического творчества и вдохновения. Прежде чем оказаться в Раю, воители за веру должны были пройти через *эстетическое очищение* и преображение в мифе, легенде, героическом эпосе:

Ликуют духи, чьи в земной долине
Столь громкой славой прогремели дни,
Что муз обогащали бы доныне.
(«Рай», XVIII, 31–33)

Это относится и к библейским фигурам (Иисус Навин и Маккавей), и к средневековым рыцарям, ставшим персонажами героического эпоса, «цикла песен деяний и подвигов» (serie di canzoni di gesta). Можно сказать, что Данте выстраивает здесь не моральный, а эстетический ряд райских «праведников». Как мы увидим далее, воители

[205] Sapegno N. Commento alla Divina Commedia, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1955–57. Voll. 3. P. 223.

за веру Христову *сверхморальны* по своей сути, находятся «по ту сторону добродетели и порока». Вот почему их моральный облик не может быть подвержен традиционной оценке. Их воинственность, агрессивность, жестокость, коварство, непримиримость, непоколебимость в достижении негуманных целей и т. п. нельзя рассматривать как выражение их порочных наклонностей. Эти «порочные» качества является средством Божественного провидения, ведущего к достижению сверхдобра, эстетически преображаясь через миф, легенду, святое житие, песни деяний (canzoni di gesta). Нечто подобное можно усмотреть также в героическом эпосе древних греков, в котором деяния героев не могут быть подвержены оценкам аристотелевской этики «золотой середины».

Данте перечисляет рыцарей Христовых по горизонтальному лучу креста («крестные плечи»). Каччагвида говорит Данте:

«И ты на плечи крестные взгляни:
Кого я назову — в их мгле чудесной
Мелькнут, как в туче быстрые огни».
(«Рай», XVIII, 34–36)

Рассмотрим подробнее историческое и символико-аллегорическое значение избранных рыцарей Христовых — воителей за веру.

5.5.1. Иисус Навин (Iosue): зарница

И видел я: зарница глубью крестной,
Едва был назван Иисус, прошла;
И с действием казалась речь совместной.
(«Рай», XVIII, 37–39)

Первым из воителей назван Иисус Навин[206] — предводитель израильских племен в период завоевания Ханаана (XIII век до н.э.), ближайший сподвижник Моисея, сопровождавший его во время восхождения на гору Синай (Исх. 24:13; 32:17) и охранявший в его отсутствие скинию (Исх. 33:11).

Данте избирает Иисуса Навина как «предводителя» воителей за веру, в виде «зарницы» веры за его непоколебимость и непримиримость в завоевании Земли обетованной. Будучи одним из двенадцати разведчиков, посланных осматривать Ханаан, Иисус Навин внушал веру и надежду остальным, сомневающимся в победе над превосходящими силами противника (Чис. 13; 14:6–9). За твердость веры в победу Господь обещал ему, что он один из первых войдет в Ханаан, в Землю обетованную (Чис. 14:26–30).

Моисей назначил Иисуса Навина своим преемником (Чис. 27:15–23; Втор. 1:38), возложив на него обязанность завоевания Земли обетованной и раздела ее между коленами Израиля (Чис. 34:17; Втор. 31:7, 23).

Миссия Иисуса Навина была сверхморальной, подчиненная божественной провиденциальной цели. Так, он приказывает истребить население Иерихона полностью, включая женщин, стариков, детей и домашний скот. Пощадили только блудницу Раав (которую Данте помещает на третье небо Рая) за то, что она укрыла еврейских разведчиков, проникших в город. Сам же Иерихон был полностью сожжен (Нав. 6).

В Иисусе Навине, как он предстает в библейском повествовании, сочетались качества полководца, пророка и чудотворца. Его основная миссия — завоевание и заселение Ханаана (Втор. 3:21; 31:3–8). Это божественное призва-

---

[206] В римско-католической традиции имя Иисуса Навина передается иначе, чем имя Иисуса Христа: *Iosue* вместо *Iesus*. Именно так оно и употребляется в поэме Данте, в то время как в греческой православной традиции оба зовутся *Иисус*, поэтому к имени первого обычно прибавляется *Навин (сын Навина)*.

ние прославило его и как великого чудотворца. Во время битвы за землю обетованную он остановил на небе Солнце и Луну, чтобы противник не смог отступить, воспользовавшись вечерним и ночным мраком: «*стой, солнце, над Гаваоном, и луна, над долиною Аиалонскою!*» (Нав. 10:12).

И в то же время он — человек, «исполненный духа премудрости», «раб Господень», подобно Моисею. Как ветхозаветный праведник Иисус Навин был выведен Христом из Ада, и «задача» Данте заключалась в том, чтобы найти ту небесную обитель, которая больше всего соответствовала бы его исторической миссии.

5.5.2. Маккавей (Macabeo): коло огневое

На имя Маккавея проплыла
Другая, как бы коло огневое, —
Бичом восторга взвитая юла.
(«Рай», XVIII, 40–42)

Иуда Маккавей (погиб в 161 г. до н. э.) — еврейский полководец, руководитель восстания евреев против Антиоха Эпифана[207]. Прозвище «Маккавей» получил в начале восстания. Согласно одной из наиболее распространенных этимологических версий, это имя Маккавей, восходит к арамейскому *маккаба*, что означает «молот», в знак признания его отваги и решительности в битвах. Источником сведений о жизни Иуды Маккавея являются «Маккавейские книги» и «Иудейская война» Иосифа Флавия.

Данте избирает образ Маккавея как символ вождя-героя, отдавшего жизнь за свободу своего народа в борьбе за «истинную веру», сравнивая его с огненным коловоротом.

Характерно, что завершение борьбы за веру и религиозную свободу не принесло стране внутреннего мира: после заключения соглашения в Иудее началось противобор-

[207] Сирийский царь из династии Селевкидов, проводивший политику эллинизации населения.

ство между поборниками религиозной ортодоксии во главе с Иудой Маккавеем и проэллинистическими кругами.

Стремясь к достижению независимости, Иуда Маккавей проявил себя как тонкий политик, направив своих послов в Рим. В 161 г. до н. э. между Иудеей и Римской республикой был заключен договор, согласно которому Рим поддерживал дружественный нейтралитет с Иудеей, признавая ее как суверенное государство. Для Данте этот факт был очень важен, так как свидетельствовал о признании языческим Римом «истиной веры», символом борьбы за которую и стал Иуда Маккавей. Его гибель в битве возле Эласы с многократно превосходящими силами противника (сирийским войском Деметрия I), придавшая Маккавею ореол героического мученичества за веру, сделало его одним из главных символических лиц в дантовском ряду «воителей за веру».

5.5.3. Райские пары

5.5.3.1. Карл Великий и Орланд (Carlo Magno e Orlando)

Великий Карл с Орландом, эти двое
Мой взгляд умчали за собой вослед,
Как сокола паренье боевое.

(«Рай», XVIII, 43–45)

Император Карл Великий и его верный паладин Орландо (Роланд) предстают перед Данте в неразрывном единстве, подобно «боевому паренью сокола». Безусловно, Данте использует этот сдвоенный образ не в его историческом, а в эстетически преображенном виде, основываясь на материале старофранцузского героического эпоса (chanson de geste) Каролингского цикла. Эстетическое воздействие на Данте должны были оказать также витражи Шартрского собора (vitrail de Charlemagne à Chartres),

относящиеся ко времени его рождения, на которых Карл Великий изображен рядом с Роландом.

Основным источником явилась здесь «Песнь о Роланде», повествующая о битве в Ронсевальском ущелье между армией Карла Великого и войском басков. Написанная на старофранцузском языке, она сложилась, вероятно, в конце XI – начале XII века и дошла в наиболее ранней Оксфордской рукописи, датируемой концом XII века. В эпоху Данте героические песни, распеваемые жонглерами под аккомпанемент небольшой арфы или виолы, стали столь популярны, что в городах Италии показывали гробницу Роланда и его знамя, а в Риме одна из улочек была названа «Дюрандаль» в честь меча знаменитого рыцаря. В XIV веке появляется еще одна письменная версия «Песни» — так называемая «венецианская рукопись», написанная на франко-итальянском языке, употребляемом в северной Италии в практике народных певцов — cantastorie (французский язык с примесью итальянских слов). Не исключено, что Данте, посещавший в 1300–1320 годах города северной Италии и питавший особый интерес к «народному красноречию», был знаком с этим вариантом Песни.

В соответствии с особенностями жанра «деяний героев» сюжет «Песни» хотя и опирается на конкретные исторические факты, предельно мифологизируется, переходит в разряд фольклора и становится преданием и легендой.

Данте вставляет основные сюжетные линии Песни в их кратком символическом преломлении в свою «Комедию»: предательство Ганелона («Ад», XXXII, 122); гибель отряда воинов Карла Великого, смерть Роланда («Ад», XXXI, 16–18); и посмертная слава и райское блаженство Роланда в паре с Карлом Великим («Рай», XVIII, 43-45).

Рассмотрим, как соотносятся историческое и символическое значение этих образов в поэме Данте?

Карл I Вели́кий (лат. *Carolus Magnus* 742–814) — король франков с 768, король лангобардов с 774, император

Запада с 800 года — персонаж исторический, и одновременно — «имагинарный»[208], еще при жизни ставший легендой.

Как отмечает Ж. Ле Гофф, среди своих современников Карл Великий начал приобретать мифологические черты в трех областях: *пространственной*, ибо он расширил свою империю до неслыханной протяженности; в области *институций*, в особенности учреждения законов, пригодных к действию во всей империи, и, наконец, в области *культурной*, благодаря открытию школ для будущих монахов и отпрысков аристократии, которые много позже приобретут, в сущности, мифическую значимость.

В фигуре Карла Великого Данте должно было привлечь, прежде всего, то, что впервые с конца V века в западной истории Карл Великий получил императорскую корону в Риме из рук папы Льва III на Рождество 800 года в базилике Святого Петра, а не в кафедральной церкви пап и епископов Рима — соборе Святого Иоанна Латеранского.

Это обстоятельство привело к исторической гиперболизации царственной миссии Карла. Подобно королю Артуру, Карл, прежде всего, король франков, но получение им императорского титула, сопровождавшееся особым ритуалом коронования в Риме, превратило его в исключительную фигуру, стремившуюся подтвердить свое превосходство над другими христианскими королями, используя ореол имперского величия Рима, в духе монархического идеала Данте. Не случайно на гербе Карла был

[208] Мы употребляем понятие «имагинарный» в значении некой «промежуточной реальности» между историей и мифом. Как разъясняет Ж. Ле Гофф, термин «имагинарное» восходит к слову imagination — воображение, но история имагинарного не есть история воображения в традиционном смысле слова; это история сотворения и использования образов, побуждающих общество к мыслям и действиям. «Имагинарное» питает и создает легенды, мифы. Его можно определить, как «систему снов общества, снов цивилизации, трансформирующих реальность во вдохновенные духовные видения». См.: Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков. — М.: Текст, 2012.

половинчатый орел[209], которого Данте сделал символом справедливой царской власти на шестом небе Рая.

Парадоксально, однако, что при всех заслугах Карла на поприще имперского правления, Данте не включает его в число справедливых царей, предпочитая ему языческого императора Траяна и мифологического героя Рифея. Для Данте Карл Великий, прежде всего, воин, который числом и значительностью военных походов, побед и завоеваний поверг в изумление людей своей эпохи. Причем не просто воин, но истинный «воитель за веру». Как пишет Ж. Ле Гофф, миф о Карле Великом проник и в мир крестоносцев. «С конца XI по XIII век он был одним из покровителей или знаковых фигур всего предприятия христианских крестоносцев. Тут, конечно, можно говорить об огромном влиянии популярных литературных произведений, «Песни о Роланде», «Путешествий Карла Великого в Иерусалим и Константинополь». Карл Великий был христианским мифом, который перешагнул пределы пространства собственно христианского: он и в Испании, и в византийском мире, и в мусульманской Палестине»[210].

«Имагинарный» характер фигуры Карла Великого в ее переходном состоянии от истории к мифу запечатлен в «Жизнеописании» («Vita Caroli Magni»), составленном придворным историографом Эйнгардом, хорошо знавшим Карла в последние годы его жизни. Эгингард старается придать своему герою реалистический колорит, однако попадает в сильную зависимость от литературного жанра «царственных биографий», в особенности «Жизни двенадцати цезарей» римского историка Светония.

---

[209] Описание герба Карла Великого встречается в поэме XIII века Адене ле Руа «Детство Ожье», в которой рассказывается о детстве Ожье Датчанина, одного из лордов Карла. В поэме говорится следующее: «Король Карл... носил герб, рассеченный на золото и лазурь. В лазурном поле золотые лилии, половина черного орла в золоте» Цит. по Анипченко М. А. Геральдика девяти мужей славы в европейском искусстве. СПб.: Государственный Эрмитаж, 2015. С. 5.

[210] Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков. — М.: Текст, 2012. С. 68.

Рассмотрим некоторые зарисовки «царственного» облика Карла Великого, свидетельствующие об «имагинарном» восприятии его личности современниками[211].

«Король был очень прост и умерен в своих привычках. В обычные дни наряд его мало отличался от одежды простолюдина. Вина он пил мало и ненавидел пьянство. Обед его в будни состоял всего из четырех блюд, не считая жаркого, которое сами охотники подавали прямо на вертелах, и которое Карл предпочитал всякому другому яству. Во время еды он слушал музыку или чтение. Его занимали подвиги древних, а также сочинение святого Августина «О граде Божием» (II, 24).

Был он красноречив и с такой легкостью выражал свои мысли, что мог сойти за ритора. Не ограничиваясь родной речью, Карл много трудился над иностранными языками и, между прочим, овладел латынью настолько, что мог изъясняться на ней, как на родном языке; по-гречески более понимал, нежели говорил. Прилежно занимаясь различными науками, он высоко ценил ученых, выказывая им большое уважение. Грамматике он обучался у дьякона Петра Пизанского; в других науках его наставником был Альбин, прозванный Алкуином, тоже дьякон, сакс из Британии, муж во всем мире ученейший. Под его началом Карл много времени уделил изучению риторики, диалектики, а особенно астрономии. Он изучал искусство вычислений (computandi) и с усердием мудреца пытливо выведывал пути и движения звезд (II, 25).

Он свято и преданно почитал христианскую религию, в которой был наставлен с детства. Вот почему он воздвиг в Аахене исключительной красоты базилику, украсив ее золотом, серебром, светильниками, а также вратами и решетками из цельной бронзы. Поскольку колонны и мрамор для этой постройки нельзя было достать где-либо еще, он позаботился о том, чтобы его привезли из Рима и Равенны.

---

[211] См.: Эйнгард. Жизнь Карла Великого, II, 24-27 // Историки эпохи Каролингов. М. РОССПЭН. 1999.

Он ревностно и часто посещал церковь и утром, и вечером, и даже в ночные часы и на заутреню, насколько позволяло здоровье, и весьма заботился, чтобы все, что в ней совершалось, проходило наиболее достойно. Он не уставал напоминать служителям, чтобы они не дозволяли приносить внутрь ничего неподобающего или непристойного. Он обеспечил ее таким изобилием священных сосудов из золота и серебра и одежды для священнослужителей, что во время отправления обрядов даже привратникам, [людям] низшего церковного звания, не было необходимости служить в собственном платье. Он старательно улучшал порядок пения псалмов и церковного чтения. Ведь он был совершенен и в том, и в другом, хотя сам не читал на людях, а пел лишь вместе с другими и тихим голосом (II, 26).

Карл деятельно занимался поддержкой бедных и бескорыстным милосердием, которое греки называют «eleimosinam» [милостыней]. Он не забывал подавать милостыню не только на родине и в своем королевстве, но даже за морями в Сирии и Египте, а также в Африке, Иерусалиме, Александрии и Карфагене. Когда он узнавал, что где-то христиане живут в бедности, то обычно, сочувствуя их нужде, посылал им деньги. Именно поэтому он искал дружбы заморских королей, чтобы для живущих под их властью христиан наступило некое утешение и облегчение (II, 27)».

Эти «зарисовки» расширяют дантовский образ Карла Великого. Как видим, Карл отличался ученостью, за что мог бы оказаться в компании мудрецов на четвертом небе Рая. Ему было присуще деятельное милосердие, подобное тому, которым прославился император Траян, оказавшийся на шестом небе Рая, среди справедливых царей. Своим благочестием среди христианских правителей он напоминает иудейского царя Езекию, также помещенного Данте на шестое небо Рая. Отмечен Карл и печатью чудотворства, подобно своему собрату по Огненному Кресту Иисусу Навину. Он также с Божьей помощью останавливает солнце, чтобы продлить день сражения, сулящий победу:

Бог ради Карла чудо совершил,
И солнце в небесах остановил.
(Песнь о Роланде, CLXXIX)

Следует обратить особое внимание еще на один существенный момент мифологической трансформации и героизации образа Карла: деяния мифологического героя выходят за рамки традиционных моральных оценок и характеристик. Более того, в коллективном воображении его образ наделяется типологическими порочными чертами, которые позволяют провести грань, отделяющую «просто человеческое» от героического и сверхчеловеческого. Так, вскоре после смерти Карла стали говорить о его грехах: при помощи Церкви он сумел скрыть расторжение брака с многочисленными женами (известно, что он сменил девять жен, пять из которых были его законными супругами).

Более того, Карла подозревали в инцесте, а поскольку этот порок традиционно приписывали героям и королям, то Карлу вменяли в «героическую вину» любовную связь со своей сестрой Гизелой, плодом которой, якобы, и стал Роланд.

Ранний источник X в. — «Жизнь святого Эгидия» («*Vita sancti Aegidii*») — сообщает о том, как во время мессы св. Эгидия во искупление грехов императора Карла Великого, с небес спустился ангел и оставил на алтаре пергамент, в котором был назван еще один грех императора, столь великий, что в нем «невозможно было признаться». Несколько латинских и французских текстов, включая «*Золотую легенду*» *Иакова Ворагинского*, намекают на этот «тайный грех». Как гласит предание, «неисповеданный грех» Карла — это его кровосмесительная связь с родной сестрой Гизелой. И раскрывается этот грех в тот момент, когда св. Эгидий служит мессу в присутствии императора. Исповедовавшись и раскаявшись, Карл Великий получил отпущение «великого греха».

Тот же мотив страшного греха встречается в одной из версий «Песни о Роланде»[212]. Король говорит своему верному рыцарю:

«Дорогой племянник, вы — мой большой грех,
И ошибка с моей сестрой,
Таким образом, я — твой отец и дядя одновременно,
И вы, дорогой сеньор, — мой племянник и мой ребенок».

(«Bel neps, yeu vos ac per lo mieu peccat gran
de ma seror e per mon falhimant,
qu'ieu soy tos payres, tos oncles eyssamant,
e vos, car senher, mon nep e mon enfant»[213].)

Так завершается райское соединение двух образов, основанное на «героической порочности».

Что же касается Роланда, то о его историчности свидетельствует лишь одно место из «Жизни Карла Великого» («Vita Caroli Magni») Эйнгарда, в котором повествуется о том, что в 778 году, когда Карл возвращался из похода в мавританскую Испанию, на его арьергард в ущелье Пиренеев напал отряд басков, недовольных тем, что франки захватили и разрушили христианскую Памплону, и истребил его в *Ронсевальской битве*. При этом погибло «двенадцать пэров и двадцатитысячная рать», в том числе и Роланд. Но этот исторический штрих полностью затушевывается общей «имагинарностью» эпизода, согласно которой баски в эпосе (в действительности — христиане) превращаются в испанских мавров-сарацин, которые в «Песне» называются также «язычниками», славящими «Магомета и Аполлона».

---

[212] См.: Le blog de Rémi Usseil, consacré aux chansons de geste. URL: http://matieredefrance.blogspot.ru/2011/12/le-peche-de-charlemagne.html (дата обращения: 14.04.2020).

[213] Le Roland occitan, par Gérard Gouiran en collaboration avec R. Lafont, Paris, Union générale d'éditions (10/18. Bibliothèque médiévale), 1991.

В героическом мире раннего Средневековья Роланд считался «племянником» Карла Великого, и, согласно мифологическому стереотипу, — плодом кровосмесительной связи своего отца-императора с родной сестрой. Таким образом, несмотря на то, что Роланд — *прославленный* герой (а, точнее, именно благодаря этому), печать порока отмечает его с самого рождения.

Характерно, что перед смертью Роланд прозрачно намекает на это:

«Да ниспошлет прощение мне бог,
Мне, кто грешил и в малом, и в большом
Со дня, когда я был на свет рожден,
По этот, для меня последний, бой».
(Песнь о Роланде, CLXXIV)[214]

Прегрешения Роланда — это отсутствие меры в поступках и деяниях. Роланд отважен до безрассудства, удаль его неумеренна до предела, благоразумных советов своих друзей он не приемлет, что ведет к поражению и гибели его соратников. Гордыня и самоуверенность мешают ему вовремя призвать Карла на помощь и т. д.

Характер Роланда далек от морального идеала христианского рыцаря. В его облике превалируют необузданность темперамента и несдержанность нрава, нередко приводящие к бессмысленности и бесполезности его действий. Не случайно даже близкий друг Роланда — Оливье, пеняет ему: «Надменны вы, ваш нрав не в меру крут» (Песнь о Роланде, XVIII).

Как замечает в этой связи Ж. Ле Гофф, моральный облик Роланда изображается в «Песне» через его отношение с Оливье, который отличается от него и характером, и нравом. В «Песне» говорится: «Роланд был храбр, но Оливье был мудр». Роланд горяч и вспыльчив, что и позволило ему в более поздней литературе с легкостью стать

[214] Перевод Ю. Б. Корнеева по Оксфордскому тексту.

«неистовым»; Оливье более уравновешен. «В сущности, идеальный рыцарь мог бы получиться, если их объединить, чтобы чувство меры сдерживало размах натуры»[215].

Но в том-то и дело, что в «имагинарном» мире средневековья первенствует и верховодит именно тот персонаж, которому как раз свойственны чрезмерность и необузданность — одним словом, *неистовость порыва к прекрасному*. Именно это и побуждает Данте воспринимать образ Роланда как олицетворенный символ христианского воительства за веру, причем воспринимать на итальянский манер. По словам Ж. Ле Гоффа, перевоплощение, которое Роланд пережил в Италии, став там *«неистовым Орландо»*[216], породило новый тип героя-рыцаря — тип паладина. Слово это происходит от французского palatin, в итальянском языке XIII века звучавшим как paladino и обозначало характер, обладающий высшими рыцарскими доблестями, сравнимыми с королевскими достоинствами Карла Великого. Так они и перенеслись в Дантов Рай: как два равных христианских воителя за веру, подобные двум крылам парящего сокола.

5.5.3.2. Гульельм и Реноард (Guiglielmo e Rinoardo)

Потом Гульельм и Реноард свой свет
Перед моими пронесли глазами.
(«Рай», XVIII, 46–47)

Гульельм и Реноард также образуют «райскую пару», что должно свидетельствовать об их совместной борьбе за истинную веру.

Guiglielmo (в паре с Rinoardo) может быть идентифицирован как Гильом Оранжский — *главный герой серии*

[215] См.: Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков. — М.: Текст, 2012. С. 72.

[216] «Неистовый Орлаандо» (итал. *«Orlando furioso»*) — название рыцарской поэмы итальянского писателя Лудовика Аритосто (1516).

песен деяний Оранжского цикла (serie di canzoni di gesta, il ciclo d'Orange)[217].

Основным источником, из которого Данте мог почерпнуть сведения о Гульельмо и Реноарде является цикл песен о Гильоме Оранжском. Впрочем, их необязательно было и читать. О подвигах Гильома и Ренуара (Реноарда) ходило множество устных рассказов, а кантастории (менестрели) распевали про их отвагу и великодушие буквально на каждом углу Флоренции XIII столетия, как и жонглеры, хуглары и шпильманы во многих других городах Европы[218].

Сохранилось семь героических «chansons de geste» XI–XIII веков, образующих своего рода «эпическую биографию» Гильома: от его отрочества (Enfances Guillaume) до монашества (Moniage Guillaume).

Но в данном случае нас интересуют, прежде всего, те Песни, в которых говорится о совместных деяниях Гульельмо и Реноарда.

Это — вторая часть «Песни о Гильоме» (Chanson de Guillaume, XI век) и «Песнь об Алисканах» (Aliscans)[219], сложенная около 1165 года.

В них рассказывается, что Реноард в детстве был продан купцами королю Франции Людовику Благочестивому (сыну Карла Великого), у которого состоял при дворцовой кухне.

Вот как описывается первая встреча Гильома с Реноардом:

Гильом замечает Реноарда;
Он очень высок, крупен и плечист.
У него голы ноги и продымлены одежды.

---

[217] См.: G. Foglia, Guglielmo e Rinoardo della Croce di Marte, in «Giornale dantesco», XXII (1914), pp. 1–9; J. Frappier, Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange, Parigi 1955-1965.

[218] См.: Михайлов А.Д. Средневековые легенды и западноевропейские литературы. М.: Языки славянской культуры, 2006.

[219] «Алисканс» — этимология слова предположительно восходит к названию римского некрополя Alyscamps (от лат. Elisii Campi «Елисейские поля»), находящегося за пределами стен старого города Арля.

На кухне они покрылись пятнами и сажей.
Все его лицо запачкано и в рубцах.
Это юноша: ему нет и двадцати лет.
Усы у него пробиваются, как обычно в этом возрасте...
У него глаза, как у сокола.
У него светлые волосы, но их состригли;
Как только они вырастают, тут же кучерявятся.
Он был бы очень красив, если бы был хорошо одет;
Во всей Франции не было человека столь же красивого,
Храброго, столь же отважного и дерзкого[220].

Со временем выясняется истинная (царская) родословная Реноарда: он приходится сыном царю сарацин Дедраме (Абд-эль-Рахману)[221] и братом Гибурк, жены Гильома Оранжского. Тем самым Данте вводит в Рай еще одного язычника (наряду с римским императором Траяном и троянским героем Рифеем) — на этот раз сарацина. Однако, сойдясь с Гильомом, Реноард принимает христианство и становится «рыцарем-богатырем», сопровождающим Гильома в победных баталиях против сарацин и готового ради утверждения христианской веры (олицетворением которой служит для него Гильом) на убийство своих родичей.

О своих подвигах Реноард в простоте душевной сообщает:

В Алисканах я положил конец битве.
Ради него (Гильома) я убил моего брата Жамбоэ;
Я убил моих родичей. Я хорошо служил
Гильому: он должен быть мне благодарен.

Но Реноард замаливает грехи братоубийства, становясь монахом, о чем повествуется в Песне «Монашество Ренуара» (Moniage Rainouart, 1190–1200 гг.). В ней говорится, что после смерти жены и похищения сына Рено-

[220] Перевод со старофранцузского М. Лущенко.
[221] Имя, часто встречающееся у халифов Кордовы.

ард поступает в монастырь. Там он ссорится с монахами, воюет с воровской шайкой в ближнем лесу, нападает на сарацинские отряды. Его похищенный сын Маллефер неожиданно обнаруживается во главе войска неверных, которое осаждает Оранж. Гильом зовет на помощь Реноарда. Во время осады происходит поединок отца с сыном, их узнавание и принятие Маллефером христианства.

Если Реноард — фигура однозначно легендарная, созданная эпическим воображением, то образ Гульельма имеет под собой определенную историческую почву. Однако исследования специалистов по старофранцузскому эпосу не привели к общепризнанной точке зрения относительно исторического прототипа Гульельмо (Гильома Оранжского). На этот счет существует несколько версий. Согласно одной из них (А. Жанруа, Ж. Бедье) существует лишь один прототип «жесты» о Гульельмо — *Гильом Тулузский*. Скрупулезный анализ соответствий и противоречий между поэмами Оранжского цикла («Отрочество Гильома», «Нимская телега», «Взятие Оранжа»), с одной стороны, и латинским жизнеописанием святого Вильгельма Желлонского — с другой, привел к заключению, что и старофранцузские поэмы, и латинское житие восходят к одним и тем же легендам, возникшим, вероятно в IX в., в которых причудливо отразились отдельные факты из жизни реального графа Тулузского, ставшего впоследствии местным католическим святым под именем Гильома Желлонского.

Однако граф Тулузский никогда не освобождал Оранж от сарацин, захвативших его в начале VIII века. И это заставляет предположить, что в эпосе имело место наслоение различных образов героических рыцарей, боровшихся с вторжением мусульман в Септиманию (юго-запад Франции).

Это означает, что нельзя исключать воздействия на формирование легенды о Гильоме каких-то исторических лиц и событий VIII–X вв., приведших к слиянию

в художественном образе Guiglielmo черт нескольких реальных персонажей. О множественности прототипов Guiglielmo пишет Леон Готье: «Чтобы создать легенду о нашем Гильоме, сплавили легенды или истории о нескольких Гильомах. Точнее говоря, их не сплавили, а создали из них амальгаму. Из каждой из легенд взяли одну или несколько черт, которые довольно искусно скомпоновали и связали с историей центрального Гильома». Показательно, что один из последних исследователей «Песни о Гильоме», Жан Фрапье, не принимает безоговорочно ни одну из существующих точек зрения[222].

Весьма правдоподобным является предположение, что на бытовавшие в репертуаре жонглеров легенды о Гильоме по мере сложения «Песни» накладывались образы других «Гильомов», не имевших никакого отношения к Гильому Тулузскому, но оставшиеся в исторической памяти. И таких «вторичных образов», о которых мог иметь представление Данте (с IX по первую четверть XIV века), исследователи насчитывают более десятка. Становится понятным почему некоторые ранние комментаторы «Рая» Данте (Якопо делла Лана, «Anonymous», Франческо да Бути, Кристофоро Ландино) не рискнули соотнести имя *Guiglielmo* с какой-либо конкретной исторической или эпической личностью, рассматривая ее как обобщенное имя христианского воителя за веру[223].

Если придерживаться первой версии, то следует признать, что граф Гильом Тулузский — современник и кузен Карла Великого, пользовавшийся его расположением за верность и отчаянную храбрость — был назначен в 790 году правителем Тулузы. На этом посту ему приходилось противостоять сначала баскам, а потом маврам, от ко-

---

[222] Подробнее см.: Михайлов А. Д. Средневековые легенды и западноевропейские литературы. М.: Языки славянской культуры, 2006.

[223] В то же время другие ранние комментаторы («Оттимо», Пьетро ди Данте и Бенвенуто да Имола) однозначно идентифицировали Гульельмо как графа Гильома Оранжского.

торых он потерпел сокрушительное поражение в 793 году. Но в итоге, встречая упорное сопротивление, мавры были вынуждены отступить. Позже Гильом сам перешел в наступление, приняв участие в отвоевании Испанской марки и захвате Барселоны в 801 году. Встретив в аббатстве Сан-Савен своего бывшего друга, св. Бенедикта Анианского, Гильом под его влиянием основал в 804 году в долине Желлона бенедиктинское аббатство Сен-Гильом-ле-Дезер, в которое он удалился в 806 году. Гильом умер 28 мая 812 года и был канонизирован римско-католической церковью в 1066 году.

На наш взгляд Данте был важен именно этот момент в деяниях Гульельмо — принятие монашества и основание бенедиктинского аббатства. В этом смысле *он должен был соотнести образ Гильома Оранжского с фигурой Гильома Тулузского, основавшего Желлонский монастырь, подобно тому, как Фолькет Марсельский, будучи трубадуром, становится под конец жизни аббатом и епископом Тулузским.*

5.5.4. «Защитник Гроба Господня»: Герцог Готофред (duca Gottifredi)

Последними в ряду солненчных духов, проплывающих перед взором Данте на фоне сияющего креста, являются *duca Gottifredi* и *Ruberto Guiscardo*. Хотя они и не составляют «райскую пару», подобно Карлу Великому с Роландом и Гульельмо с Реноардом, но их роднит то, что оба они изгоняли сарацин с той земли, на которой, по мысли Данте, должен был воссиять святой крест и воссоздаться христианская империя.

«Duca Gottifredi» (герцог Готофред) — это, несомненно, Готфрид (Годфруа) Бульонский (1060–1100), герцог Нижней Лотарингии, один из предводителей Первого крестового похода (1096–1099), входящий в число «девяти славных мужей» Средневековья. После захвата Иерусалима он был избран королем Иерусалимским, но отказался

от короны и знаков королевского достоинства, мотивируя это тем, что никогда не примет золотого венца в том городе, где на Спасителя был возложен терновый венец. Готфрид удовольствовался скромным титулом «защитника Гроба Господня» (лат. *Advocatus Sancti Sepulchri*).

Вот как описывается его личность в исторической литературе:

Вожди христианских армий, направлявшихся на Восток, были уже известны своими подвигами. Во главе их история и поэзия поставили Готфрида Бульонского, герцога Нижней Лотарингии. Связанный родством с династией Каролингов, он принял участие в борьбе между папой и императором, став на сторону непокорного Генриха IV, но потом раскаялся в этом и, желая замолить свой грех, решил отправиться в Иерусалим не как простой паломник, но как избавитель. История, сохранившая его портрет, говорит, что он соединял храбрость и добродетели героя с простотой монаха. Его подвижность и ловкость в боях, в сочетании с необыкновенной физической силой, изумляли войско. Благоразумие и умеренность смягчали его мужество; набожность его была искренна и бескорыстна, и никогда на поле боя он не бесчестил победу бесполезной резней. Верный данному слову, щедрый, исполненный человеколюбия, он был образцом для князей и рыцарей, отцом для солдат, опорой для народа; каждый считал для себя счастьем сражаться под его знаменем. Если он и не был формально главою Крестового похода, то, во всяком случае, приобрел власть моральную, и в своих распрях бароны и рыцари часто доверялись его мудрости, в войне же советы его были, что приказания полновластного государя[224].

Готфрид проявил себя не только как выдающийся военачальник, но и как справедливый и благоразумный правитель. Обезопасив свои владения от набегов мусульман, он стал думать, как организовать управление государством. Сложность

[224] См.: Мишо Ж.-Ф. История крестовых походов. — М.: Алетейа. 2001. Глава 1.

задачи состояла в том, что под властью короля находились подданные различных национальностей, в том числе армяне, греки, евреи, арабы. Население было текучим; множество паломников сновало туда и сюда; среди них были великие грешники и просто злодеи, укрывавшиеся от правосудия.

Стремясь как-то упорядочить такое положение, Готфрид созвал наиболее просвещенных из числа своих советников, пригласив также и гостивших у него князей. С их помощью были составлены законы, в своей совокупности названные *Иерусалимскими ассизами*. Прежде всего, они устанавливали систему взаимоотношений короля и подданных. На короля возлагались обязательства охранять законы, защищать Церковь, вдов и сирот, заботиться о благосостоянии народа и знати и быть вождем во время войны.

В целом Иерусалимские ассизы соответствовали феодальным законам Европы, но в более чистом, незамутненном виде. Принятые с большой торжественностью, они были доставлены для хранения в храм Гроба Господня.

После церемонии принятия законов князья, приехавшие в Иерусалим, вернулись в свои владения. Один из них — Танкред, едва добравшись до своего княжества, был атакован султаном Дамаска. Готфрид поспешил ему на помощь. Он разбил сарацин и преследовал их до Ливанского хребта, захватив при этом богатую добычу. Но то было последнее предприятие славного воителя.

На обратном пути Готфрид занемог. С трудом добрался он до Яффы, а оттуда в Иерусалим его везли уже на носилках. Вскоре он скончался, завещав своим соратникам будущее Церкви и государства. Он был погребен в ограде Лобного места, подле гроба Иисуса Христа. Смерть его оплакали и христиане, для которых он был отцом, и мусульмане, много раз испытавшие его справедливость и милосердие. В ратном деле Готфрид Бульонский превосходил многих полководцев своей эпохи, и если бы он прожил дольше, то имя его оказалось бы среди имен великих монархов. Это имя и сегодня олицетворяет до-

бродетели героических времен и обречено жить столь же долго, сколь и память о Крестовых походах[225].

В XII–XIII веках вокруг фигуры Готфрида складывается цикл эпических поэм, во многом приукрашивающих и гиперболизирующих его деяния, зафиксированные в хрониках. Вот примеры некоторых из них:

«Отрочество Готфрида» (Enfances Godefroid). В пятнадать лет Готфрид был посвящен в рыцари и отличился при императорском дворе справедливостью и храбростью. Тем временем старая сарацинская волшебница Калабра видит на небе предзнаменование: в Святую землю должен прибыть герцог Бульонский в сопровождении двух братьев, что приведет к завоеванию Никеи, Антиохии и Иерусалима. Сарацин Сорнумарант отправляется в Европу, чтобы убить герцога Бульонского. Он попадает в аббатство Сен-Трон, где знакомится с Готфридом, но не убивает его, а находит с ним общий язык.

«Взятие Акры» (Prise d'Acre). Готфрид Бульонский и его бароны идут в поход на Акру. Сарацин возглавляет Додекин Дамасский, советник султана. С Додекином вступает в поединок Танкред, побеждает его и отпускает в Акру. По дороге Додекин встречает Корбарана, принявшего христианство (историческим прототипом которого считается эмир Мосула Кербога) и его сестру Матруану. Между ней и Готфридом вспыхивает любовь и заключается брак.

«Смерть Готфрида» (Mort Godefroi). Готфрид, его брат Евстахий и другие рыцари отправляются во Францию. По дороге они навещают в Риме папу. Готфрид возвращается в Акру, где заболевает. По выздоровлении он отражает нападение сарацин. Вскоре оказывается, что Готфрид предательски отравлен Ираклием, патриархом Иерусалимским. Тело Готфрида предают земле рядом с гробом Господним[226].

---

[225] См.: Мишо Ж.-Ф. Указ. соч.

[226] См.: Михайлов А.Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. — М.: Наследие, 1995. — С. 269–270, 316, 339.

В отличие от эпического цикла о Гильоме Оранжском, цикл поэм о Первом крестовом походе, одним из главных героев которого стал Готфрид Бульонский, создавался преимущественно не в виде устного предания, а в письменной, летописной форме. Число хроник, исторических свидетельств и описаний этого процесса огромно. Пожалуй, ни одно событие средневековой истории не зафиксировано так подробно и разнообразно, как крестовые походы. В связи с этим возникает вопрос, какими источниками мог пользоваться Данте, отправляя на пятое небо Рая «славнейшего крестоносца герцога Готофрида»? Какова мера историчности и эпичности дантовского героя пятого неба Рая?

На наш взгляд, одним из главных источников для Данте могло стать сочинение Гийома Тирского «История деяний в заморских землях» [в 23 книгах] (*Historia rerum im partibus transmarinis gestarum*»)[227], написанное, примерно через 80 лет после начала крестового похода и за 80 лет до рождения Данте. Это самое полное из всех сочинений по истории крестовых походов (особенно Первого и Второго), охватывающее события столетнего отрезка, с 1095 по 1184 г. Чем обосновано наше предположение?

Прежде всего, историческая концепция Гийома Тирского базируется на провиденциализме, вере в божественное предопределение исторических событий, описываемых как проявление божественного промысла. Это соответствовало духу дантовского понимания смысла истории. В «Божественной Комедии» можно встретить немало «философских отступлений», где Данте рассуждает о провиденциализме и предопределении.

Данте не могли не привлечь интеллектуализм и эрудированность Гийома Тирского, одного из образованней-

[227] В русском переводе: Гийом (Вильгельм) Тирский. История деяний в заморских землях // Восточная литература. Средневековые исторические источники Востока и Запада. URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus/Giiom_Tir/otryvok2.phtml?id=7391 (дата обращения: 15.04.2020).

ших людей своего времени, знатока классической литературы. Изложение событий крестового похода Гийом сопровождает цитатами (диалогами, речами, сентенциями) из Вергилия, Овидия, Светония, Цицерона, Тита Ливия и других античных авторов, любимых и почитаемых Данте.

Для Данте было особенно важно, что в «Истории деяний» соблюдена мера, пропорция между историческим и эпическим (поэтическим) планами повествования. Первые пятнадцать книг Гийом составил по материалам летописной традиции, использовав хроники Альберта Аахенского, Раймунда Ажильского, Фульхерия Шартрского. Вместе с тем он привлек и устные предания, а также поэмы «цикла крестовых походов» *(le cycle de la Croisade)*. При этом, опираясь на традицию, Гийом критически отбирал материал, исправляя или отбрасывая недостоверные факты, сопоставлял сведения из разных источников и давал им свою оценку. Все это не могло не импонировать критическому методу Данте.

Одной из главных задач сочинения Гийома было прославление деяний крестоносцев, описание их подвигов. Идеализируя крестоносцев первых крестовых походов, Гийом противопоставляет их так называемым «рыцарям Христовым» своего времени, «чудовищные пороки которых, если попытаться их описать, предполагают не историю, а сатиру» (XXI, 7). Это вполне соответствует критическому взгляду Данте на современный ему государственный и церковный строй. Заметим также, что сочинение Гийома Тирского, великолепно иллюстрированное, сохранилось во многих рукописях и, естественно, оно должно было в первую очередь попасть в поле зрения Данте.

В сочинении Гийома Тирского Готфриду Бульонскому посвящена девятая книга. В III, IV и V главах он обращается к легендам и рассказам о деяниях Готфрида до крестового похода.

В *VII книге* приводится случай, когда Готфрид заставил королевский двор восхищаться своими доблестями

и несравненным человеколюбием. Еще до похода он был признаваем, как человек «достойный бессмертной славы».

В *VIII* особо подчеркивается, что, вознамерившись отправиться в пилигримство (т. е. крестовый поход, in peregrinationem), он подарил в своей благочестивой щедрости в вечное владение Люттихской церкви замок Бульон (Bulionem), именем которого прозывался сам, и который был славен своим положением, своею крепостью, отличными полями и другими преимуществами, равно как и своею обширною областью.

В следующих главах, *от IX до XV включительно,* Гийом обозревает первые полгода правления Готфрида, от его избрания в июле 1099 г. до конца декабря того же года. Здесь говорится о заботах нового короля о церкви и о его щедрости в отношении к ней; отмечается, что, по смирению пред церковью, Готфрид никогда не носил золотой короны из уважения к терновому венцу Спасителя.

В духе Данте описана и кончина Готфрида Бульонского: Готфрид, славный правитель (moderator) королевства Иерусалимского, смертельно заболел тяжкой и неизлечимой болезнью. Понимая, что конец его близок, он приказал напутствовать себя св. причащением, с благоговением исповедал свои грехи и отправился, как истинный исповедник Христа, по пути всякой плоти туда, где ему будет стократно воздано и где он с душами святых будет причастником жизни вечной. Его погребли в храме святого Гроба, на Лобном месте, где пострадал Господь (книга девятая, XXIII)[228].

Думается, все эти подробности не могли не привлечь внимания Данте при определении высших заслуг, способствующих попаданию в Рай.

---

[228] См.: Вильгельм Тирский. Поход Готфрида, герцога Лотарингского // История Средних веков. Кн. 3. Крестовые походы (1096–1291 гг.) *Сост. Стасюлевич М.М.* 3-е изд., испр. и доп. — СПб.: Полигон; М.: АСТ, 2001. С. 100–115.

5.5.5. «Хитрец из хитрецов»: Руберт Гвискар (Ruberto Guiscardo)

В поэзии менестрелей Роберт Гвискар упоминается как крестоносец, хотя он и жил за четверть века до начала крестовых походов. Считается, что ряд эпизодов «Песни о Роланде» навеяны битвами Роберта Гвискара. *Роберт Отви́ль*, по прозвищу Гвиска́р, что значит «Хитрец» (1016–1085) — четвертый граф и первый герцог Апулии из дома Отвилей. Он прославился тем, что отвоевал у сарацин Апулию и Сицилию, завершив завоевание нормандцами Южной Италии. В число его подвигов входит и то, что, оказывая помощь папе Григорию VII, он овладел Римом и сжег город (1084). В конце жизни он предпринял удивительную по своей авантюре попытку завоевать Византию. Как пишет византийская принцесса Анна Комнина в своем историческом повествовании об эпохе правления своего отца императора Алексея I Комнина, «Роберт, выйдя из безвестности, стал знаменитым человеком, собрал вокруг себя большое войско, замыслил сделаться ромейским самодержцем и стал изобретать благовидные предлоги, чтобы поссориться с ромеями и начать войну против них» (Алексиада, I, 12).

В июне 1059 года папа римский Николай II даровал Роберту Гвискару, тогда еще нормандскому рыцарю, титул герцога Сицилии. С этого момента Роберт считал себя «законным повелителем» Сицилии и искал повода начать ее завоевание[229].

За двадцать лет своей завоевательной миссии Роберт объединил под своей властью всю Южную Италию. Принято считать, что он был талантливым полководцем и смелым воином, но его государственные начинания не оставили никакого следа в истории.

---

[229] В 1059 г. в некоторых городах Апулии еще стояли византийские гарнизоны, а Сицилия (с IX века) находилась в руках арабов (сарацин). Тем не менее, получение Робертом титула герцога сделало его «законным правителем» этих областей и обусловило подготовку к завоеванию Сицилии.

Моральный облик Роберта Гвискара изображается хронистами весьма противоречиво. Анна Комнина, настроенная по отношению к Роберту довольно враждебно (вследствие поражения византийцев в Апулии), характеризует его как человека, который «был доблестен, весьма ловко домогался богатства и могущества знатных людей, действовал упрямо и, несмотря ни на какие препятствия, преследовал свою цель» (Алексиада, I, 10). При этом «Роберт был очень скуп, корыстолюбив, весьма склонен к приобретательству и стяжательству, да к тому же чрезвычайно тщеславен. Эти его свойства навлекли на него многочисленные порицания» (Алексиада, VI, 7)[230].

В целом Анна Комнина не может скрыть удивления от того, «до какой степени могущества и на какую высоту подняло Роберта Гвискара течение событий или, чтобы выразиться более благочестиво, куда вознесло его провидение, снисходительное к его злокозненным стремлениям и коварству!» (там же, I, 10).

Однако итальянские хронисты, под влиянием которых находился Данте, были о Роберте Гвискаре совсем другого мнения.

Согласно Дж. Виллани, во время войны за завоевание Апулии Робер Гвискар проявил чудеса храбрости, так что, щедро вознагражденный, смог возвратиться в Нормандию. Здесь он так превозносил перед местными рыцарями сокровища и утехи, что ждут их в Апулии, свидетельством чему служили золотые удила и серебряные подковы его коней, что многие последовали за ним из жажды славы и богатства.

Некоторое время спустя, предчувствуя близкую кончину, герцог Апулии по воле своих баронов назначил Гвискара наследником герцогства, и тот, как было условлено, женился на его дочери в 1078 году. Через некоторое время Гвискар победил константинопольского императора Алексея, захватившего Сицилию и часть Калабрии, а так-

[230] Анна Комнина. Алексиада. — СПб.: Алетейя, 1996. С. 187. (Серия Византийская библиотека. Источники).

же венецианцев, и овладел всем королевством Сицилии и Апулии. И хотя он выступал против римской церкви, которой принадлежало королевство Апулии и ради которой графиня Матильда воевала с Робером Гвискаром, в конце концов он добровольно примирился с церковью и получил от нее власть над королевством[231].

Прозвище Роберта — «Гвискар», переводится со старофранцузского как «Хитрец». Как пишет хронист Вильгельм из Апулии, Роберта прозвали Гвискаром, «ибо в лукавстве не могли с ним сравниться ни мудрый Цицерон, ни хитрый Улисс». Анна Комнина также называет Роберта «*хитрецом из хитрецов*», приводя примеры его несомненного коварства и лукавства (Алексиада, I, 11).

Если доверять этим свидетельствам из источников как благосклонных, так и неблагосклонных к Роберту, то он, скорее, должен был составить компанию лукавым советчикам (frodolenti consiglieri) в восьмом круге дантовского Ада (не зря Вильгельм из Апулии сравнивает его с Улиссом). Но Данте воспринимал образ Роберта Гвискара во многом через легенды и предания, бытовавшие в его время. О характере этих легенд можно судить, например, по той же Новой хронике Дж. Виллании, современника Данте:

Однажды, уже будучи герцогом Апулии, Роберт Гвискар поехал на охоту и в погоне за зверем углубился в чащу леса, потеряв своих спутников. Когда приблизилась ночь, он перестал преследовать добычу и собрался вернуться домой. По пути он встретил в лесу прокаженного, взывавшего о помощи. Робер спросил у него, чего он хочет, и тот ответил: «Я желаю, чтобы вы посадили меня за собой на коня». Робер с радостью посадил его позади себя, и, когда они так скакали, прокаженный говорит своему знатному всаднику: «Мои руки так оледенели, что если я не согрею их о твое тело, то не смогу удержаться на коне». Тогда Робер разрешил прокаженному согреть руки под его одеждой

[231] Виллани Дж. Новая хроника или история Флоренции. — М.: Наука. 1997, книга IV,19. С. 92.

и безбоязненно прикасаться к его телу. И в третий раз прокаженный обратился к его милосердию, и Робер посадил его в седло, а сам скакал на крупе, обхватив прокаженного руками, и так он доставил его в свою спальню и положил в собственную постель, заботливо укрыв, чтобы он отдохнул. Во время ужина он предупредил жену, что в его постели лежит прокаженный, и та решила узнать, будет ли несчастный ужинать. Но спальня оказалась наполнена таким благоуханием, как будто в ней собрали все ароматические травы, неведомые Роберу и его жене. Прокаженного же в комнате не было, так что супруги были крайне удивлены и с благоговением и страхом Божиим вопрошали друг друга, что означало это происшествие. На следующий день Роберту в видении явился Христос и открыл ему, что это он предстал перед ним в облике прокаженного, чтобы испытать его милосердие...

Рассказав эту легенду Дж. Виллани далее сообщает о чудесной кончине Роберта, который после многих славных деяний отправился паломником в Иерусалим. В видении ему открылось, что в Иерусалиме он и скончается. Он отплыл в Иерусалим морем, и когда высадился в Греции в одном порту, позднее названном по его имени «Гвискаром», то сильно занемог. Однако, уповая на явленное ему откровение, он не боялся смерти. Неподалеку от порта находился остров, куда он велел перевезти себя, чтобы отдохнуть и набраться сил, но там его состояние вовсе не улучшилось, а стало заметно хуже. Тогда Робер спросил, как называется остров, и моряки ему ответили, что в старину его нарекли Иерусалимом. Услышав это, он уверился в близкой кончине, исполнил все необходимые для спасения души обряды и благочестиво опочил в 1110 году, процарствовав в Апулии тридцать три года. Обо всем этом отчасти можно прочитать в хрониках, посвященных Роберту Гвискару, а отчасти я услышал от знатоков истории королевства Апулии, — заключает Дж. Виллани[232].

[232] Виллани Дж. Новая хроника или история Флоренции. — М.: Наука. 1997. Кн. IV, 19. С. 93–94.

В действительности Роберт Гвискар умер во время военного похода, став жертвой эпидемии. Его тело было отправлено в Италию, но по пути корабль попал в бурю, и гроб соскользнул за борт. Найденные останки Роберта Гвискара был захоронены в монастырской церкви Святой Троицы в Венозе. Несохранившаяся эпитафия на надгробии, упоминаемая в хронике Уильяма Мальмсберийского, гласила: «*Здесь лежит Гвискар, ужас мира, его руками тот, кого германцы, лигурийцы и даже римляне называли королем, был изгнан из Города*[233]. *От его гнева ни парфяне, ни арабы, ни даже войско македонцев не спасли Алексея*[234], *которому оставалось только обратиться в бегство, но венецианцам не помогли ни бегство, ни защита океана*»[235].

Если в ад попадают из истории, то в рай — только из легенды. Через 180 лет после смерти Роберта Гвискара (ко времени рождения Данте) он уже приобрел ореол святого, в награду за подвиги, совершенные во благо великой Италии.

5.6. Пророческая миссия Каччагвиды. «Ретро-предсказания» о жизни и судьбе Данте

Главная миссия Каччагвиды — пророческие откровения о жизни и судьбе своего потомка Данте.

В ходе странствия по загробному миру Данте внимает целому ряду «предсказаний» о своем будущем, которые фактически являются «ретро-предсказаниями», так как относятся к событиям уже свершившимся в жизни Данте в прошлом. Это становится возможным в силу того, что Данте датируя свое путешествие в загробный мир 1300 годом, знает о событиях, которые произошли с ним на мо-

---

[233] Император Генрих IV, изгнанный из Рима.

[234] Византийский император Алексей I Комнин.

[235] Норвич Дж. Нормандцы в Сицилии. Второе нормандское завоевание. 1016–1130. М.: Центрполиграф, 2005. С. 267–268.

мент написания текста поэмы в реальном времени (в период с 1308 по 1321 г.).

Так, в Аду он слышит «предсказание» Чакко («Ад», VI, 64–75) о перипетиях борьбы между Черными и Белыми гвельфами, исход которой был ясен для Данте еще в 1302 году.

Фарината дельи Уберти «пророчит» Данте, что «через 50 лун» (месяцев), то есть к середине 1304 года, он утратит всякую надежду на возвращение во Флоренцию («Ад», X, 79–81).

Брунетто Латини «предсказывает» Данте, что он станет врагом и для Черных, и для Белых гвельфов, но это не причинит ему вреда («И клювы их травы не защипнут») («Ад», XV, 61–78).

В Чистилище маркиз Луниджаны Коррадо Маласпина «предсказывает», что не пройдет и семи лет (в 1306 году), как изгнанник Данте найдет радушный прием в его семействе («Чистилище», VIII, 133–139).

Одеризи да Губбьо иносказательно («темными словами») намекает Данте на то, какие мытарства он претерпит, будучи вынужденным прибегнуть в изгнании к чужой помощи («Чистилище», XI, 139–141).

Готовя себя к пророческим откровениям Каччагвиды, Данте возглашает:

Немало я услышал тяжких слов
О том, что в жизни для меня настанет,
Хотя к ударам рока я готов;

Поэтому мои желанья манит
Узнать судьбу моих грядущих лет;
Стрела, которой ждешь, ленивей ранит.
(«Рай», XVII, 22–27)

Однако пророчества Каччагвиды также оказываются «ретро-предсказаниями». Прежде всего, он «предсказы-

вает» Данте его изгнание из Флоренции, произошедшее в 1302 году, и несправедливое обвинение в содеянных преступлениях:

«Как покидал Афины Ипполит,
Злой мачехой гонимый в гневе яром,
Так и тебе Флоренция велит.

Того хотят, о том хлопочут с жаром
И нужного достигнут без труда
Там, где Христос вседневным стал товаром.

Вину молва возложит, как всегда,
На тех, кто пострадал; но злодеянья
Изобличатся правдой в час суда».
(«Рай», XVII, 46–54)

Далее он «пророчит» Данте горькую участь изгнанника на чужбине:

«Ты бросишь все, к чему твои желанья
Стремились нежно; эту язву нам
Всего быстрей наносит лук изгнанья.

Ты будешь знать, как горестен устам
Чужой ломоть, как трудно на чужбине
Сходить и восходить по ступеням».
(«Рай», XVII, 55–60)

Он «предсказывает» Данте, что его общение с представителями двух враждебных партий («глупых и дурных») станет для него «худшим гнетом», и он разорвет с ними всякие отношения, оставшись «сам себе клевретом»:

«Но худшим гнетом для тебя отныне
Общенье будет глупых и дурных,
Поверженных с тобою в той долине.

Безумство, злость, неблагодарность их
Ты сам познаешь; но виски при этом
Не у тебя зардеют, а у них.

Об их скотстве объявят перед светом
Поступки их; и будет честь тебе,
Что ты остался сам себе клевретом».
(«Рай», XVII, 61–69)

Наконец, Каччагвида «предсказывает», что свое первое прибежище «в скитальческой судьбе» Данте обретет у «знаменитого Ломбардца» — Бартоломео делла Скала, синьора Вероны (1301–1304):

«Твой первый дом в скитальческой судьбе
Тебе создаст Ломбардец знаменитый,
С орлом святым над лестницей в гербе».
(«Рай», XVII, 70–72)

Впоследствии же покровителем Данте станет младший брат Бартоломео — Кангранде делла Скала (синьор Вероны с 1311 г.), с которым Данте связывал великие надежды на будущее монархическое устройство Италии:

«С ним будет тот, кто принял в первый час
Такую мощь от этого светила,
Что блеском дел прославится не раз».
(«Рай», XVII, 76–78)

«Отдайся смело под его покров;
Через него судьба преобразится
Для многих богачей и бедняков».
(«Рай», XVII, 88–90)

5.7. Тайна истинного пророчества: предсказание грядущей славы Данте (de la gloria futura)

Но не все в пророчествах Каччагвиды следует толковать в духе «ретро-предсказаний». Есть в нем и истинное пророческое откровение, касающееся будущей судьбы Данте.

Данте не сомневается в истинности пророчества Каччагвиды, так как оно ближе всего к истине, ибо исходит из Божественного источника («Средоточья»), в котром прошлое, настоящее и будущее слиты воедино:

«Так ты провидишь (*cosi vedi*) все, чему дана
Возможность быть, взирая к Средоточью,
В котором все совместны времена».
(«Рай», XVII, 16–18)

Только из Рая можно сделать истинное предсказание, отражающееся в «Предвечном взгляде», входящее в «зренье» райского духа. Такого рода предсказание выражается не в туманных, расплывчатых и многозначных намеках и символах, а в ясной, конкретной речи:

Не притчами, в которых вязло много
Глупцов, когда еще не пал, заклан,
Грехи людей принявший агнец Бога,

Но ясной речью был ответ мне дан...
(«Рай», XVII, 31–34)

При этом отражение во времени событий «книги судьбы» («тетради»), поясняет Каччагвида, не является окончательным и абсолютно предопределенным, подобно тому, как движение ладьи по вниз реке не направляется следящим за ней взглядом:

«Возможное, вмещаясь в той тетради,
Где ваше начерталось вещество,
Отражено сполна в Предвечном взгляде,

Не став необходимым оттого,
Как и ладьи вниз по реке движенье —
От взгляда, отразившего его.

Оттуда так, как в уши входит пенье
Органных труб, все то, что предстоит
Тебе во времени, мне входит в зренье».
(«Рай», XVII, 37–45)

В «зренье» Каччагвиды входит видение великой посмертной славы Данте. И если предсказания Каччагвиды о текущей жизни Данте можно рассматривать как литературный прием, основанный на манипулировании хронологией событий, то *предвидение посмертной славы* является подлинным озарением и истинным пророчеством будущего триумфа Данте как поэта, мыслителя и духовидца.

Как отмечает русский историк-медиевист И.М. Гревс, мотив gloria (славы) допускался в христианстве не только как понятие награды за добрую жизнь на небесах, но и как знак почести, которой удостаиваются святые на земле, и даже как гордость праведников при сознании успеха их дела.

Слава становится высшим достижением души, оказавшейся способною стать праведной. Gloria служит обозначением райского блаженства (summa beatitudo), свидетельством высшего воздаяния на небе за подвиг земной жизни. Самый рай именуется gloria:

Здесь древний сонм и новый сонм цветет,
И празднует свой подвиг величавый,
Под Сыном Бога и Марии, тот,

Кто наделен ключами этой славы
(le chiavi di tal gloria)
(«Рай», XXIII, 136–139)

Сама надежда на воскресение и на грядущее Царство Божие есть для Данте также gloria:

«Надежда, — я сказал, — есть ожиданье
Грядущей славы...»
(«Рай», XXV, 67–68)

(«Spene», diss' io, «è uno attender certo
de la gloria futura»[236].)

Предвидение славы рождается у Данте из понимания того, что если он не выскажет всей правды, как бы ни была она горька и как бы она не нравилась многим людям, он не сможет остаться в памяти поколений, замыслив свой «праведный суд» в загробном мире:

«А если с правдой побоюсь дружить,
То средь людей, которые бы звали
Наш век старинным, вряд ли буду жить»
(«Рай», XVII, 118–120)

И устами Каччагвиды Данте пророчит себе свою будущую славу, вполне оценивая масштаб предпринятого им суда над историей.

«Твой крик пройдет, как ветер по высотам», — пророчит ему его предок:

[236] См.: Гревс И.М. Из *Studi danteschi. Первая глава трактата Данте «De Monarchia»* (Опыт синтетического толкования) // Данте: pro et contra: личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей: антология. СПб: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2011. С. 369–370.

«Пусть речь твоя покажется дурна
На первый вкус и ляжет горьким гнетом, —
Усвоясь, жизнь преобразит она.

Твой крик пройдет, как ветер по высотам,
Клоня сильней большие дерева;
И это будет для тебя почетом».

(«Рай», XVII, 130–135)

Глава шестая. Небо Юпитера (cielo di Giove): Справедливые цари (del giusto rege)

6.1. Астрологические свойства Юпитера

Данте пишет в «Пире» (II, XIII): «Юпитер — звезда склада умеренного между холодом Сатурна и жаром Марса; еще одно его свойство — то, что среди прочих звезд он кажется белым, как бы серебристым»:

...Юпитер мнился
Серебряным с насечкой золотой.
(«Рай», XVIII, 95–96)

Таким образом к основным астрологическим свойствам Юпитера, определяющим особенность душ, пребывающих на нем, Данте относит «*умеренность*» как предпосылку справедливости (правосудия) и «*белизну*» как символическое выражение благости: «шестой звезды благая белизна» («Рай», XVIII, 68).

6.2. Восхождение к небу Юпитера. Шестое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте

Данте воспринимает шестое преображение Беатриче как превышающие все ее прежние обличия особую «чистоту и радость величия», отражающиеся в «блеске» глаз:

Столь чисто было глаз ее величье,
Столь радостно, что блеском превзошло
И прежние, и новое обличье.
(«Рай», XVIII, 55–57)

Вслед за «дивным просветлением» Беатриче, Данте ощущает «просветленное ликование» собственного духа, осознавая, что он поднимается к более высокому пределу, погружаясь в «благую белизну» шестой звезды:

Как в том, что дух все более светло
Ликует, совершив благое дело,
Мы видим знак, что рвенье возросло,

Так я постиг, что большего предела
Совместно с небом огибаю круг, —
Столь дивно Беатриче просветлела.

Так хлынула во взор мой, к ней раскрытый,
Шестой звезды благая белизна,
Куда я погрузился, с нею слитый.
(«Рай», XVIII, 58–69)

6.3. Эстетика света блаженных душ Юпитера. Рождение образа геральдического Орла

Данте видит, что небеса Юпитера полны:

Искрящейся любовью, чьи частицы
Являли взору наши письмена.
(«Рай», XVIII, 71–72)

Огненные «стаи душ», подобно птицам в полете, чертят своим движением перед изумленным взором Данте, большие латинские буквы, сливающие в отдельные фразы:

Так стаи душ, что в тех огнях живут,
Летая, пели и в своем движенье
То D, то I, то L сплетали тут.

Сперва они кружили в песнопенье;
Затем, явив одну из букв очам,
Молчали миг-другой в оцепененье.
(«Рай», XVIII, 76-81)

Вскоре в этих начертаниях Данте удается прочитать высветленный большими латинскими буквами (общим числом 35) начальный стих «Книги Премудрости Соломона» (Прем.1:1), заповедующий любовь к справедливости: «Любите справедливость, судьи земли» — DILIGITE IUSTITIAM, QUI IUDICATIS TERRAM:

И гласных, и согласных семью пять
Предстало мне; и зренье отмечало
За частью часть, чтоб в целом сочетать.

«DILIGITE IUSTITIAM», — сначала
Глагол и имя шли в скрижали той;
«QUI IUDICATIS TERRAM», — речь кончало.

Вслед за тем последняя буква в этой фразе, являющая в то же время первой буквой в слове MONARCHIA (дантовский идеал государственности), в результате «вихря искрящегося пыла» и упорядоченного движения «стаи светов» постепенно принимает очертания геральдического орла — символа монархической и небесной справедливости:

И в М последнего из слов их строй
Пребыл недвижным, и Юпитер мнился
Серебряным с насечкой золотой.

И видел я, как новый сонм спустился
К вершине М, на ней почить готов,
И пел того, к чьей истине стремился.

Вдруг, как удар промеж горящих дров
Рождает вихрь искрящегося пыла, —
Предмет гаданья для иных глупцов, —

Так и оттуда стая светов взмыла
И вверх к различным высотам всплыла,
Как Солнце, их возжегшее, судило.

Когда она недвижно замерла, —
В той огненной насечке, ясно зримы,
Возникли шея и глава орла (aguglia)[237].
(«Рай», XVIII, 94–108)

Данте подробно описывает процесс превращения готической буквы «М», напоминающей геральдическую лилию, в фигуру Орла: вершина (гребень) буквы «М» становится головой и шеей Орла; остальные огни («блаженный сонм») образуют его крылья и другие части тела. Причем Данте называет примерное количество душ благих царей, участвовавших в создании фигуры Орла — «более тысячи» (più di mille)[238]:

Блаженный сонм, который до сих пор
В лилее М не ведал превращений,
Слегка содвигшись, завершил узор.
(«Рай», XVIII, 112–114)

---

[237] Данте использует два термина для обозначения Орла: «aguglia» и «aquila», чередуя их в поэме. Чаще употребляется первый термин.

[238] М.Л. Лозинский переводит словосочетание più di mille как «стая светов». См.: «Рай», XVIII, 103. Трудно представить, откуда могло бы взяться такое количество благих царей, если большинство христианских государей Данте клеймит, как нечестивых. Неудивительно, что он должен обращаться к языческим образам, символизирующим справедливое правление, и даже включать в их число лиц нецарского рода, как, например, троянца Рифея.

Наконец, перед Данте предстает живая фигура геральдического Орла, повернутая к нему левой стороной (левым глазом), так как голова геральдической птицы бывает обращена вправо:

Парил на крыльях, широко раскрытых,
Прекрасный образ и в себе вмещал
Веселье душ, в отрадном frui слитых.

И каждая была как мелкий лал,
В котором словно солнце отражалось,
И жгучий луч в глаза мне ударял.
(«Рай», XIX, 1–6)

Особенно реальной и детализированной выглядит картина пробуждения голоса Орла:

Я вдруг услышал словно шум потока,
Который, светлый, падает с высот,
Являя мощность своего истока.

Как звук свое обличие берет
У шейки цитры или как дыханью
Отверстье дудки звонкость придает,

Так, срока не давая ожиданью,
Тот шум, вздымаясь вверх, пророкотал,
Как полостью, орлиною гортанью.

Там в голос превратясь, он зазвучал
Из клюва, как слова, которых знойно
Желало сердце, где я их вписал.
(«Рай», XX, 19–30)

Данте окончательно оживляет образ Орла, сравнивая его с живым соколом, бьющим крылами:

Как сокол, если снять с него клобук,
Вращает голову, и бьет крылами,
И горд собой, готовый взвиться вдруг,

Так этот образ, сотканный хвалами
Щедротам божьим, мне себя явил
И песни пел, неведомые нами.
(«Рай», XIX, 34–39)

Уникальность дантовского Орла заключается еще и в том, что он отмечен дивным песнопением, поскольку зеницу его составляет величайший псалмопевец царь Давид. Орел поет «неведомые песни». Но по главной теме псалмов Давида — воспеванию величия Бога, нетрудно догадаться о содержании песнопений Орла, утраченных памятью Данте в состоянии пречеловеченья:

...весь собор живых огней,
Лучистей вспыхнув, начал песнопенья,
Утраченные памятью моей.

О жар любви в улыбке озаренья,
Как ты пылал в свирельном звоне их,
Где лишь святые дышат помышленья!

Когда в лучах камений дорогих,
В шестое пламя вправленных глубоко,
Звук ангельского пения затих...
(«Рай», XX, 10–18)

Откуда к Данте могла прийти эта поразительно яркая, на редкость причудливая и детальная фантазия: искрящиеся любовью души, выстраивающиеся в фигурный ряд огненных букв; фигура Орла, трансформирующаяся из готической буквы М; Орел, поющий неведомые песнопения и разговаривающий с Данте как единый, живой, ду-

ховный организм? Было ли это чистым видением, игрой поэтического воображения или художественной интерпретацией культурной символики, связанной с образом Орла? В комментаторской традиции принято считать, что видение Орла имело под собой определенный культурный артефакт, в качестве какового могли выступать геральдический символ или художественный образ, давшие толчок поэтическому воображению, способному пробудить сверхчувственное видение.

Так, ранние комментаторы (Якопо делла Лана, «L'ottimo commento», «Anonimo Fiorentino» и др.) в качестве прототипа дантовского Орла рассматривали герб рода да Полента (1287–1441), представляющий собой рубинового орла на золотистом поле[239]:

Не случайно Данте говорит, что каждая из душ, составляющая фигуру Орла, отсвечивает рубиновым цветом, подобна рубину (rubinetto):

И каждая была как мелкий лал,
В котором словно солнце отражалось,
И жгучий луч в глаза мне ударял.
(«Рай», XIX, 4–6)

(Parea ciascuna rubinetto in cui
raggio di sole ardesse sì acceso,
che ne' miei occhi rifrangesse lui.)

М.Л. Лозинский переводит *rubinetto* словом *«лал»*. Это — устаревшее собирательное название для драгоценных камней кроваво-красного цвета: рубина, граната, красного турмалина и т.п.

Об орле Поленты Данте впервые упоминает в XXVII песне «Ада», когда на вопрос Гвидо да Монтефельтро о том, что происходит в Романье, отвечает:

[239] M. Tabanelli. L'aquila da Polenta: storia della famiglia da Polenta. Faenza, Fratelli Lega, 1974.

Равенна — все такая, как была:
Орел Поленты в ней обосновался,
До самой Червьи распластав крыла.
(«Ад», XXVII, 40–42)

В 1316 году, когда сеньором Равенны стал Гвидо Новелло да Полента (племянник Франчески да Рамини — героини пятой песни «Ада»), пригласивший поэта-скитальца обрести покой в своих владениях, Данте оказался под сенью крыл знаменитого орла Поленты. Именно в это время Данте начинает обдумывать первые песни «Рая», и герб гвельльфского рода да Полента становится для него символом защиты и справедливости.

Еще одним источником видения Орла, пробудившим поэтическое воображение Данте, могли стать две фигуры орла из иоахимитской книги «Liberum Figurarum»:

Две фигуры орла из книги «Liberum Figurarum» представляют собой как бы две перевернутые половинки двуглавого имперского орла с оперением в виде геральдических лилий, кодирующих основные идеи Иоахима Флорского по «согласованию Ветхого и Нового Завета»[240]. В первой фигуре, с надписью ADAM на шее, вдоль ствола дерева представлены поколения от Адама до Зоровавеля. Перья на крыльях символизируют двенадцать колен Израилевых. Во второй фигуре (OZAS) — представлено двенадцать церквей, произрастающих из образа Христа[241].

Но в данном случае нас больше интересует совпадение внешнего вида иоахимитских фигур и дантовского Орла. На фигурах обращает на себя внимание, прежде всего, рубиновая голова орла, а также рубиновые тона оперенья, как бы украшенного драгоценными камнями.

Те же самые краски и цвета мы находим и в дантовских описаниях и эпитетах Орла.

---

[240] См. главу четвертую, 4.3.2.9.

[241] Подробнее см.: Carmelo Ciccia. Dante e Gioacchino da Fiore, con postfazione di Giorgio Ronconi, Pellegrini editore, Cosenza, 1997.

О сравнении искрящихся любовью душ с рубинами, мы говорили выше. Образ же «драгоценных каменьев» (gemme) является одним из излюбленных у Данте при описании внешнего вида Орла. Так, он говорит о «...лучах камений дорогих, // В шестое пламя вправленных глубоко» («Рай», XX, 16–17).

Или о «чистом светоче», явившем ему свет драгоценных камений:

«О чистый светоч! Свет твоих камений
Ты мне явил...»

(«Рай», XVIII, 115–116)

(O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro...)

Источником ассоциаций и фантазий при образовании фигуры Орла могли послужить также поэтические фигурные таблицы Рабана Мавра. Как мы уже отмечали[242], Рабан Мавр является автором так называемой «Книги Креста»: *«De Laudibus Sanctae Crucis»* («Похвала Святому Кресту»), включающей в себя 28 фигурных стихов (*carmina figurata),* в которых прославляется Святой Крест. Принято считать, что Рабан является изобретателем системы шифрования на основе 36 строк с 36 буквами, равномерно распределенными по сетке.

Не исключено, что именно эта идея лежала в основе дантовской эстетики Юпитера, когда «стаи душ», подобно птицам чертят своим движением перед изумленным взором Данте, большие латинские буквы, сливающиеся в отдельные фразы, создавая на небесах своеобразную визуальную фигурную поэзию. Весьма знаменательно, что в предложении, составленном душами справедливых царей — DILIGITE IUSTITIAM, QUI IUDICATIS TERRAM —

[242] См. главу четвертую, 4.3.2.8.

насчитывается 35 букв («и гласных, и согласных семью пять»), а с запятой — 36, что максимально приближено к коду фигуративной сетки Рабана Мавра.

6.3.1. Символизм Орла. Души справедливых царей, составляющие фигуру Орла

Орел — символ справедливой власти, птица римского бога Юпитера как гаранта мировой справедливости. Данте называет Орла «символом мира и его вождей» (segno del mondo e de' suoi duci).

«Вот взлетает ввысь птица великого Юпитера, как бы несущая молнии и громы небесные, достойная Бога и неба, отвоеванного священным оружием»[243].

«За правосудье... // И праведность я к славе вознесен» («Рай», XIX, 13–14), — вещает Орел Данте.

Дантовский Орел поражает воображение своей грандиозностью и фантастичностью. Он состоит из множества душ праведных царей, испускающих сияющие лучи, и говорит от их лица, как символ Империи, употребляя «я» вместо «мы».

При всем многообразии душ (ликов), образующих образ Орла, он предстает перед Данте как одна душа и одно лицо, говоря о себе «я»:

Я видел и внимал, как говорил
Орлиный клюв, и «я» и «мой» звучало,
Где смысл реченья «мы» и «наш» сулил,
(«Рай», XIX, 10–12)

Так пышет в груде углей раскаленных
Единый жар, как были здесь слиты
В единый голос сонмы просветленных.
(«Рай», XIX, 19–21)

[243] Марк Манилий. Астрономика: Наука о гороскопах. М.: Издательство МГУ, 1993. С. 38.

Из всего сонма душ благих царей (исчисляемых «более тысячи» — più di mille) Орел представляет Данте шестерых, которые составляют его зеницу (зрачок) и бровь. Это — души, превзошедшие всех остальных своею славой:

Среди огней, что образ мой сплели,
Те, чьим сверканьем глаз мой благороден,
Всех остальных во славе превзошли.
(«Рай», XX, 34–36)

Удивительна «загробная судьба» этих шести «славных» душ. Две из них — царь Давид и царь Езекия — были выведены Христом из Ада. Еще две — римский император Траян и троянец Рифей — язычники, которых Данте выводит из Ада сам (причем Траяна с «помощью» молитвы Григория Великого). И наконец, последние две — император Константин и король Гульельмо II Добрый — собственно христианские, крещеные цари, заслужившие, по милости Данте, прямое попадание в Рай.

6.3.2. Зеница Орла: «Смиренный Псалмопевец» (l'umile salmista) (царь Давид)

«Тот, посредине, что с зеницей сходен,
Святого Духа некогда воспел
И нес, из веси в весь, Ковчег Господень.

Теперь он знает, сколь благой удел
Он выбрал, Дух обрекши славословью,
Затем что награжден по мере дел».
(«Рай», XX, 37–42)

Воспевший Святого Духа и несший ковчег Завета — царь Давид, составляющий зрачок Орла. Впервые о его Божественном призвании Данте упоминает в Чистилище, называя его «смиренным Псалмопевцем»:

А впереди священного ларя
Смиренный Псалмопевец, пляс творящий,
И больше был, и меньше был царя.
(«Чистилище», X, 64–66)

Данте удостаивает царя Давида величайшей почести: быть зеницей Орла, символизирующей духовную зоркость, проницательность и провиденциальность. Чтобы понять смысл данной символики, необходимо иметь в виду, что в Библии говорится о трех видах служения, совершаемых мужами Божьими: пророческом, священническом и царском. Давид был в первую очередь царь и пророк. Свое же священническое служение он преобразил в удивительный духовный дар: псалмопевчество, слагая духовные гимны — псалмы, в которых воспевалась не красота природы и человека, не блаженство человеческой любви, как в традиционных песнопениях трубадуров и менестрелей, но величие Бога, Творца вселенной, его великая любовь и милость к падшему человеку. В них также звучит пророческая, провиденциальная весть о Христе, Его спасительной жертве. Библейское повествование свидетельствует о том, что *Давид был истинным пророком Божиим*, великим провозвестником Христовых страданий. Он отождествился со страданиями Христа. За тысячу лет до Голгофы он пел: «Пронзили руки мои и ноги мои» (Пс. 21:17).

Давид был также искусным и бесстрашным воином, о подвигах которого слагались легенды. И вместе с тем он был справедливым и милосердным царем. Он восстановил справедливый суд и учредил совет избранных судей, пользующихся доверием народа.

Но главное качество, определившее избранничество Давида, заключалось в том, что он был «муж по сердцу» Божию. «Нашел Я мужа по сердцу Моему, — говорит о нем Господь, — который исполнит все хотения Мои» (Деян. 13: 22). Как «сердечный» избранник Господа Давид мог бы оказаться и среди великих духовных мужей на небе

Солнца, и среди воителей за веру на небе Марса. Но то, что Данте поместил его на небе Юпитера, символизировав зеницей Орла, выражает собой все его благие качества в их единстве: зоркость, проницательность, мудрость, бесстрашие, любящее сердце.

Именно любящее сердце Давида, созвучное «хотениям Божественного Сердца», вызвало в нем тот «порыв к прекрасному», который воплотился в воспевании Святого Духа перед Ковчегом Завета. И этот его порыв, вызывающий особую Милость Господа, вознаградившего своего избранника местом зеницы райского Орла, не могли поколебать чисто человеческие слабости и греховные поступки Давида.

Известно, что царь Давид прославился в истории своим глубочайшим покаянием, которое он выразил в пятидесятом Псалме «Miserere mei Deus» («Помилуй меня, Господи»).

Это покаяние было вызвано тем, что на вершине своего могущества, во время войны с аммонитянами, Давид впал в грех. Увидев купающуюся Вирсавию, жену одного из своих военачальников, он приказал слугам привести ее в свои покои и вступил с ней в греховную связь, после чего отослал ее домой, нарушив тем самым одну из главных библейских заповедей: «не прелюбодействуй». И, как это обычно бывает, нарушение одной заповеди повлекло за собой нарушение других. Чтобы скрыть греховную связь, Давид отправляет мужа Вирсавии на смерть: «Поставьте Урию в место самого жестокого сражения и отступите от него, чтобы он был сражен и умер», — приказывает он своим подчиненным. Вскоре царю сообщили, что Урия погиб. И когда истек срок траура, он взял Вирасавию в жены, и та родила царю сына.

Не увидев раскаяния Давида за грех прелюбодеяния, Господь послал к нему пророка Нафана, которого Данте включил в круг великих духовных мужей, пребывающих на четвертом небе Рая, вложив в его уста обличающую притчу, являющуюся своеобразным «тестом» на раскаяние:

«В одном городе были два человека, один богатый, а другой бедный; у богатого было очень много мелкого и крупного скота, а у бедного ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его. От хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь. И пришел к богатому человеку странник, и тот пожалел взять из своих овец или волов, чтобы приготовить обед для странника, а взял овечку бедняка и приготовил ее для человека. Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! достоин смерти человек, сделавший это; и за овечку он должен заплатить вчетверо, за то, что он сделал это, и за то, что не имел сострадания. И сказал Нафан Давиду: ты — тот человек» (2 Цар. 12: 1–7)

Сам того не ведая, Давид навлек на себя смертный приговор, поскольку справедливо пожелал смерти «тому человеку», то есть себе самому.

Но раскаяние смягчило его участь: «И сказал Давид Нафану: "Согрешил я пред Господом". И сказал Нафан Давиду: "Господь снял твой грех — ты не умрешь; но как ты этим делом подал повод врагам Господа хулить Его, то умрет родившийся у тебя сын"». (2 Цар. 12:13–14).

Прощение Давиду распространилось и на брак с Вирсавией, от которой родился еще один сын, преемник Давида — Соломон.

Однако незаконная связь с Вирсавией повлекла за собою целый ряд зол, омрачивших последние годы царствования Давида.

6.3.3. Бровь Орла (il ciglio d'aquila): пять справедливых царей

Бровь Орла составляют души пяти справедливых царей (cinque giusto rege), и первым из них («помещенным над клювом», в центре), является римский император Траян.

6.3.3.1. «Утешивший вдовицу» (император Траян)

Из тех пяти, что изогнулись бровью (cerchio per ciglio),
Тот, что над клювом ближе помещен,
По мертвом сыне скорбь утешил вдовью.

Теперь он знает, сколь велик урон —
Нейти с Христом, и негой несказанной,
И участью обратной искушен.
(«Рай», XX, 43–48)

Утешивший скорбь вдовы — римский император Траян, правивший в 98–117 годах. Почему Данте отводит столь почетное место императору-язычнику? Только ли по причине того, что он вступился за вдову в соответствии с заповедью пророка Исайи: «Защищайте сироту, вступайтесь за вдову, тогда приидите, и рассудим, говорит Господь...» (Ис. 1, 17,18).

И что означает «обратная участь» императора?

Историю «утешения вдовы» римским императором Траяном и ее увековечивание молитвой папы Григория Великого Данте подробно излагает в «Чистилище», где Траян изображен на мраморном барельефе как образец правосудного «императорского» смирения, предназначенного в качестве поучительного примера для грешников, погрязших в гордыне[244].

Данте передает историю Траяна в следующих терцинах:

Там возвещалась истинная слава
Того владыки римлян, чьи дела
Григорий обессмертил величаво.

[244] Данте видит мраморные барельефы, своего рода «рассказы, иссеченные в стене», («чудо зримой речи, немыслимой для смертного труда»), изображающие сцены смирения — добродетели, противоположной гордыне. Среди них — барельеф, изображающий смирение императора Траяна, терпеливо выслушавшего упрек вдовы и обещавшего ей справедливый суд.

Вдовица, ухватясь за удила,
Молила императора Траяна
И слезы, сокрушенная, лила.

От всадников тесна была поляна,
И в золоте колеблемых знамен
Орлы парили, кесарю охрана.

Окружена людьми со всех сторон,
Несчастная звала с тоской во взоре:
«Мой сын убит, он должен быть отмщен!»

И кесарь ей: «Повремени, я вскоре
Вернусь». — «А вдруг, — вдовица говорит,
Как всякий тот, кого торопит горе, —

Ты не вернешься?» Он же ей: «Отмстит
Преемник мой». А та: «Не оправданье —
Когда другой добро за нас творит».

И он: «Утешься! Чтя мое призванье,
Я не уйду, не сотворив суда.
Так требуют мой долг и состраданье».
(«Чистилище», X, 73–93)

В этом предании о Траяне сплелись две истории из разных временных пластов. Первая — о том, как император утешил бедную вдову, потерявшую сына; и вторая — о том, как папа Григорий Великий, тронутый христианским милосердием императора-язычника вымолил у Бога спасение его грешной души[245].

[245] Предание о Траяне и вдове восходит к Диону Кассию (Historia Romana, XIX, 5). Особенно популярным оно стало в Средние века («Хроника» Гелинанда, «Историческое зерцало» Винцента из Бове, «Золотая легенда» Иакова Ворагинского). Легенда о том, что Траяна спасла от вечного проклятия молитва папы Григория Великого, впервые встречается в IX веке у Иоанна Диакона (Vita Sancti Gvegorii Magni, IV, 44).

Эту историю Данте черпает из «Золотой легенды»[246], в которой приводится следующее предание о Траяне:

«Был некогда в Риме языческий император по имени Траян, каковой, несмотря на язычество, выказал великую добродетель. Рассказывают, что однажды, когда он спешно отправлялся на войну, к нему пришла одна вдова и, обливаясь слезами, сказала: „Умоляю тебя отомстить за моего сына, которого подло убили". Траян ей ответил, что сделает это, вернувшись из похода. Но вдова не успокоилась: „А если тебя убьют на войне, от кого тогда мне ждать правосудия?" На что Траян отвечал: „От того, кто будет править после меня". „Но тебе, — продолжала вдова, — какая в том будет выгода?" „Никакой", — ответил Траян. „Так не лучше ли будет для тебя, если ты сам окажешь мне правосудие и получишь воздаяние за добрый поступок?" Тогда Траян, тронутый ее слезами, слез с коня и тотчас же распорядился отомстить за гибель невинного юноши.

Рассказывают далее, что убийцей оказался сын самого Траяна, который сбил юношу с ног, когда мчался на коне во весь опор по улицам Рима. И посему Траян отдал его в рабы матери погибшего и щедро одарил ее.

Но вот однажды (спустя сотни лет) Григорий Великий, проходя по форуму Траяна, вспомнил о справедливости и

В дальнейшем эта легенда обогатилась рассказом о кратковременном возвращении Траяна к жизни, в течение которого он успевает отречься от язычества и принять христианство. В этом виде легенда зафиксирована Фомой Аквинским (Suuima Theologiae, III, 71, 5). Первая часть легенды (Траян и вдова) исходит из «Поликратика» Иоанна Сольсберийского (Polycraticns, VI, VIII); вторая часть (Траян и Григорий) — из «Исторического зерцала» Винцента из Бове (Speculum historiale, XXI, 22) через ее итальянскую переработку «Цветы и жития философов» (Fiori e vitede'l'ilosofi ed alli'i savi ed imperadori, XXVI). См.: Новеллино (Il novellino). Серия «Литературные памятники» — М., «Наука», 1984. Примечание к новелле LXIX.

[246] «Золотая легенда» (лат. Legenda Aurea) — сочинение доминиканского монаха Иакова Ворагинского (Якопо ла Варацце), представляющее собой собрание христианских легенд и занимательных житий святых, написанное незадолго до рождения Данте, около 1260 г.

доброте императора. Войдя в базилику святого Петра, он горько оплакивал его душу и молился за нее. И тогда свыше ему ответил глас: «Григорий, Я услышал твою мольбу и избавил Траяна от вечной кары, но поостерегись впредь возносить Мне молитвы за осужденного на муки»[247].

Комментируя эту легенду, Ж. Ле Гофф пишет: «Сам этот факт не вызывает ни малейших сомнений; мнения не согласуются лишь относительно сопутствующих ему деталей. Одни полагают, что Траяну была возвращена жизнь, дабы он мог стать христианином и получить таким образом прощение. Другие утверждают, что Траянова душа не была немедленно избавлена от вечных мук, но кару просто-напросто отложили до Страшного суда. Третьи держатся того мнения, что кара была лишь смягчена по мольбе Григория. Четвертые говорят: Григорий не просил за Траяна, но только оплакивал его душу. Пятые, наконец, считают, что Траян был освобожден лишь от физических мук ада, но не от моральной кары, каковая состоит в том, что он был лишен счастья лицезреть Господа»[248].

Данте придерживается первой версии, согласно которой праведный язычник император Траян, по молитве папы Григория Великого, был освобожден из Ада, возвращен к жизни (на краткий срок) и вторично умер уже верующим христианином, удостоившись Рая:

Тот славный дух, о ком идет рассказ,
На краткий срок в свое вернувшись тело,
Уверовал в Того, Кто многих спас;

И, веруя, зажегся столь всецело
Огнем любви, что в новый смертный миг
Был удостоен этого предела.

(«Рай», XX, 112–117)

---

[247] Цит. по: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр., общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. — М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. С. 159–160.
[248] Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 160.

Теологическое оправдание этой версии Данте находит у Фомы Аквинского (Sum. theol. III suppl. 71, 5).

Приведем еще одну близкую к символизму Данте интерпретацию легенды о спасении Траяна:

Великому папе, поведавшему такое множество чудесных историй, естественно было стать самому действующим лицом одной из легенд. Однажды, гласит сложившаяся в VIII веке легенда, Григорий шел через форум Траяна (*forum trajanum*). С восторгом взирал папа на это изумительное создание римского величия, и одна статуя привлекла внимание папы. Она изображала отправлявшегося на войну Траяна в тот момент, когда он решил сойти с лошади, чтоб выслушать обратившуюся к нему с просьбой вдову. Женщина эта оплакивала своего убитого сына и требовала у императора правосудия. Траян обещал разобрать дело, когда вернется с войны. «Но если ты не вернешься, — возразила бедная женщина, — кто рассудит мое дело?» — и, не довольствуясь обещанием, что дело будет разобрано в таком случае наследником Траяна, она так горячо умоляла его, что он сошел с лошади и исполнил ее просьбу. Всю эту сцену Григорий видел перед собой, и глубокая печаль овладела им при мысли, что такой справедливый государь осужден на вечное мучение. С рыданиями направился Григорий к св. Петру и молился до изнеможения о спасении души Траяна. Его молитва была услышана, но Григорий получил увещевание, никогда больше не молиться о спасении души язычника[249]. Позднейшее прибавление к легенде гласит, будто бы Григорий действительно вызвал из могилы прах императора, чтоб окрестить его душу, и что прах этот затем рассыпался, а душа была принята на небо.

---

[249] В «Цветах и житиях философов» Бог, даровав Траяну райское блаженство, посылает к св. Григорию ангела с запретом возносить впредь такого рода молитву и предлагает на выбор один из двух видов покаяния: пробыть два дня в аду или всю жизнь страдать от болей в боку и лихорадки. Св. Григорий выбирает пожизненную лихорадку как меньшее зло.

Смелое предположение о том, будто языческий император, эдиктом на имя Плиния предавший христианство как религию недозволенную (religio illicita) гонению со стороны государства, был принят в лоно праведных одним из самых почитаемых церковью пап, – такое предположение противоречило догматам церкви. Поэтому кардинал Бароний со всей серьезностью подвергает самой строгой критике эту прекрасную легенду, сложившуюся в Риме в период его падения, и прилагает все старания к тому, чтоб совершенно смыть с священной памяти Григория невинное поэтическое сказание о нем и доказать, что Григорий никогда не мог ни чувствовать сострадания к Траяну, ни молиться о каком бы то ни было язычнике. Конечно, Бароний прежде всего мог бы усомниться в существовании на римском форуме во времена Григория каких-либо статуй, но в пылу своего усердия он так увлекается, что нагромождает на душу Траяна целые горы преступлений, желая снова водворить ее в аду. Мы не будем больше останавливаться ни на соображениях Барония, ни на доказательствах кардинала Беллармина, опровергающего уже без фанатизма приведенную легенду; мы изложили ее как одно из самых замечательных римских преданий времени упадка. Оно воспроизводит нам римлян VIII века, когда они, все более и более утрачивая воспоминания о колонне Траяна, взирали на нее с изумлением и передавали друг другу удивительные истории о делах этого благородного императора. Как какое-нибудь растение, вьющееся по стенам разрушенного здания, выросла и эта легенда на развалинах форума Траяна (*forum trajanum*)[250].

6.3.3.1.1. Исторический облик Траяна

Насколько легендарный образ Траяна соответствует его историческому облику? В «Рае» Данте, пожалуй, нет других образов, символический и легендарный смысл ко-

[250] См.: Фердинанд Грегоровиус. История города Рима в Средние века. М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2008. (Книга третья, глава III, 2).

торых столь полно соответствовал бы их историческому облику. В античности и в новое время Траян предстает как один из самых образцовых правителей. Официальное признание его лучшим принцепсом (в 114 г.н.э.) не оспариваются исследованиями современных историков, считающих его не только «одним из величайших завоевателей мировой истории», но и «идеальным воплощением гуманного понимания власти» (А. Хойс). При этом отмечается, что «его гармонические, мужественные черты лица, его благородная осанка, уравновешенность его характера, простота и скромность нрава были неотразимы» (Г.Г. Пфлаум)[251].

Римский консул и историк Кассий Дион (сер. II–III вв.) оставил нам практически идеальный образ Траяна, упомянув только о его «незначительных» греховных пристрастиях, которые в Римской империи не входили в число самых тяжких пороков: «Он выделялся среди всех справедливостью, храбростью и непритязательностью привычек... Он никому не завидовал и никого не убивал, но уважал и возвышал всех достойных людей без исключения, не испытывая к ним ненависти или страха. На клеветников он не обращал внимания и не давал воли своему гневу. Ему было чуждо корыстолюбие, и он не совершал неправедных убийств. Он расходовал огромные средства как на войны, так и на мирные работы, и сделав очень много крайне необходимого по восстановлению дорог, гаваней и общественных зданий, он не пролил ничьей крови в этих предприятиях... Он был рядом с людьми не только на охоте и пирах, но и в их трудах и намерениях... Он любил запросто входить в дома горожан, порою без стражи. Ему недоставало образования в строгом смысле этого слова, но по сути он многое знал и умел. Я знаю, конечно, о его пристрастиях к мальчикам и вину. Но если бы вследствие своих слабостей он совершал низменные или безнрав-

[251] Цит. по: Крист, Карл. История времен римских императоров от Августа до Константина: Историческая библиотека Бека: В 2 т./ Карл Крист. — Ростов н/Д: Феникс. — (Исторические силуэты). Т. 1. — 1997.

ственные поступки, это вызвало бы широкое осуждение. Однако известно, что он пил, сколько хотел, но при этом сохранял ясность рассудка, а в отношениях с мальчиками никому не нанес вреда» (Римская история, 68)[252].

Последующие историки еще более возвеличили моральный облик Траяна. Римский историк IV века Аврелий Виктор писал о Траяне уже вполне в христианских тонах: «Траян был справедлив, милостив, долготерпелив, весьма верен друзьям... Он так доверял искренности людей, что, вручая, по обычаю, префекту претория знак его власти — кинжал, неоднократно ему напоминал: «Даю тебе это оружие для охраны меня, если я буду действовать правильно, если же нет, то против меня». Ведь тому, кто управляет другими, нельзя допускать в себе даже малейшей ошибки. Мало того, своей выдержкой он смягчал и свойственное ему пристрастие к вину, которым страдал также и Нерва: он не разрешал исполнять приказы, данные после долго затянувшихся пиров»[253].

Тацит определил период правления Траяна как «beatissimum saeculum» — «счастливейший век», и таким он остался в сознании современников и потомков. Не случайно, всем последующим императорам сенат желал быть «счастливее Августа и лучше Траяна» («felicior Augusti, melior Traiani).

Официальная христианская рецепция образа Траяна также отличается мягкостью оценок. Евсевий Памфил с одобрением замечает, что Траян издал указ: «Христиан *не разыскивать*; попавшегося — наказывать» (Церковная история, II, 33).

Павел Орозий, помещенный Данте в круг духовных мужей четвертого неба Рая, хотя и называет Траяна «третьим, кто склонился к преследованию христиан»,

---

[252] Кассий Дион Коккейан. Римская история. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ.; Нестор-История, 2011.

[253] Аврелий Виктор. О цезарях, XIII, 8-10 // Римские историки IV века. М.: РОССПЭН, 1997.

утверждает при этом, что, узнав об отсутствии в действиях христиан чего-либо противного римским законам, Траян «тотчас более короткими рескриптами смягчил свой эдикт» (История против язычников, VII, 12, 3).

То, что Траян запретил целенаправленный розыск христиан, вполне может быть истолковано в духе заповеди Христа: «Не судите, да не судимы будете». Это могло стать одной из причин легенды о спасении Траяна[254]. Не удивительно, что Данте, возвышая Траяна, ставит его в пример христианским правителям.

6.3.3.2. «Отсрочивший смерть» (царь Езекия)

А тот, кто в этой дужке, мной названной,
Вверх по изгибу продолжает ряд,
Отсрочил смерть молитвой покаянной.
Теперь он знает, что навеки свят
Предвечный суд, хотя мольбы порою
Сегодняшнее завтрашним творят.

(«Рай», XX, 49–54)

«Отсрочивший смерть покаянной молитвой» — никто иной, как иудейский царь Езекия из династии дома Давида, воцарившийся около 727 года до н. э. и правивший Иудеей 29 лет (4 Цар. 18:2). По подсчетам библеистов, он прожил 54 года, хотя должен был прожить 39. 15 лет по покаянной молитве ему было даровано по милости Божией.

[254] В Письме к Плинию Младшему Траян писал: «Ты поступил вполне правильно, мой Секунд, произведя следствие о тех, на кого тебе донесли как на христиан. Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, т. е. помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением. Безымянный донос о любом преступлении не должно приобщать во внимание. Это было бы дурным примером и не соответствует духу нашего времени». Письма Плиния Младшего: Книги I–X. Изд. 2-е, перераб. — М.: Наука, 1982, X, 97.

Езекия воспитывался под влиянием пророка Исайи (4 Цар. 19:5), и это во многом способствовало тому, что он полностью искоренил идолослужение; был уничтожен даже медный змей Моисея (4 Цар. 18:4).

Во многом благодаря этому, Езекия считается самым благочестивым царем в Ветхом Завете. И хотя Давид превосходил его воинскими талантами, а Соломон мудростью, никто не следовал Господу так неукоснительно и благолепно, как Езекия.

В «Книге Царств» о нем сказано: «На Господа, Бога Израилева уповал он; и такого, как он, не бывало между всеми царями иудейскими и после него, и прежде него. И прилепился он к Господу и не отступал от Него, и соблюдал заповеди Его, какие заповедал Господь Моисею. И был Господь с ним: везде, куда он ни ходил, поступал он благоразумно» (4 Цар. 18:5-7).

О благоволении Господа к Езекии свидетельствует то, что Бог, вняв его покаянной молитве, отсрочил на пятнадцать лет его смерть:

В тридцать девять лет Езекия смертельно заболел. Пророк Исайя пришел к нему и печально сказал: «Сделай завещание для дома твоего, ибо умрешь ты и не выздоровеешь» (4 Цар. 20:1).

В книге Паралипомен (2 Пар. 32:24-26) говорится, что болезнь посетила Езекию сразу после чудесного избавления от вражеской армии. И поскольку болезнь в библейской символике — это всегда наказание за грех, то грехом обозначается здесь неблагодарность и гордость Езекии. Однако остается неясным, в чем конкретно заключалась гордость царя и гнев Божий, который сначала «пришел на него», а потом был отсрочен на более позднее время.

Езекия стал молиться, отвернувшись лицом к стене, возможно, чтобы скрыть слезы, прося у Бога милости и помощи. Его молитва была чудесным образом услышана. Исайя вернулся с такими словами от Бога: «Я услышал молитву твою, увидел слезы твои. Вот, Я исцелю тебя; на третий день пойдешь в дом Господень; и прибавлю ко

дням твоим пятнадцать лет...» (4 Цар. 20:5, 6). В качестве знамения, что царь проживет еще пятнадцать лет, тень на солнечных часах его предшественника по царствованию Ахаза вернулась назад на десять делений.

Знаменательно, что Езекия не смог праведно и благочестиво распорядиться отведенным ему дополнительным сроком. Господь как бы определил его в ряд своих «избранных грешников», не доверяя полной человеческой праведности.

В дарованный ему по Божией милости чудесный отрезок времени Езекия проявляет свободу греховного выбора, опрометчиво принимая в своем доме вавилонского посла и проведя его по сокровищницам и кладовым Иудеи. За это ему был передан Божий упрек и предупреждение, что в будущем его народ окажется в Вавилонском плену.

6.3.3.3. «Одаривший пастыря» (император Константин)

Орел вещает Данте, что некто «с законами и мною» (то есть с эмблемою орла как символом законной императорской власти), исходя из добрых намерений (buona intenzion), уступил свое место «пастырю», «одарил» его «землею», сам сделавшись греком. И эти его добрые намерения принесли «злые плоды» (mal frutto):

А тот, за ним, с законами и мною,
Стремясь к добру, хоть это к злу вело,
Стал греком, пастыря даря землею.

Теперь он знает, как родивший зло
Похвальным делом — принят в сонм счастливый!
Хоть дело это гибель в мир внесло.
(«Рай», XX, 55–60)

Все эти иносказания недвусмысленно свидетельствуют о том, что речь здесь идет о первом христианском

императоре Константине (272–337) и «Константиновом даре» (Donatio Constantini) или «Константиновом Постановлении» («Constitutum Constantini»).

Имя Константина Данте называет в XIX песне Ада, сокрушаясь о нечестивых пастырях, приобретших непомерную власть в результате «Константинова дара»:

«О Константин, каким злосчастьем миру
Не к истине приход твой был чреват,
А этот дар твой пастырю и клиру!»
(«Ад», XIX,115–117)

Что же представлял собой «Константинов дар» и почему этот «злосчастный» дар, рожденный добрыми намерениями, но приведший к ужасным последствиям, не помешал Данте поместить Константина в Рай?

В своем представлении о духовном пути Константина и его посмертной участи, Данте находился под влиянием так называемой «Сильвестровой легенды»[255], согласно которой первый христианский император Константин был крещен римским священником, папой Сильвестром, в благодарность которому он и пожаловал Ватиканский дворец и земли Италии.

Как оказалось, Константинов дар — это подложный дарственный акт, составленный в виде послания от имени Константина Великого к римскому папе Сильвестру, служивший с середины XI века одним из главных оснований для папских притязаний на верховную власть.

В «Даре» Константин рассказывает, как он, еще будучи язычником, заболел проказой и исцелился лишь после того, как Сильвестр крестил его. В благодарность за святое крещение и исцеление император Константин дарит епископу Сильвестру и всем его наследникам свою корону,

[255] Lieu S. From History to Legend and Legend to History: The Medieval and Byzantine Transformation of Constantine's Vita // Constantine. History, Historiography and Legend / Ed. by S.N.C. Lieu and D. Monserrat. London, 199, pp. 136–176.

коня, любимый Латеранский дворец и всю западную часть Римской империи. Сильвестр от короны отказался, и Константин удалился с нею из Рима в построенный им город Константинополь («сделавшись греком») и откуда стал править Восточной Римской империей, оставив Западную Сильвестру.

Происхождение документа до сих пор остается невыясненным. Предполагается, что он был изготовлен во второй половине VIII или в IX веке и явился частью сделки между Пипи́ном III Коро́тким (отцом Карла Великого), желавшим обрести официальный статус короля франков, и папским двором.

Лишь в XV веке итальянский гуманист Лоренцо Валла, основываясь на данных современной филологии, истории, нумизматики, параллельных источниках, анализе стиля и языка «Постановления», в трактате «Рассуждение о Константиновом даре», 1440 (опубликованном в 1517 г. Ульрихом фон Гуттеном), неопровержимо доказал его подложность.

За сто с лишним лет до этого Данте как бы предчувствует подложность «Константинова дара». В «Аду» он сокрушается в сердцах: «Ahi, Costantin!», не понимая, как такое стало возможно. Сам факт «Константинова дара» настолько искажал историческую истину в понимании Данте, что он по идее должен был проклясть Константина и подобрать ему самое ужасное место в Аду. Но Данте, словно бы не считаясь с этим документом, не веря в его подлинность, помещает Константина среди самых славных и справедливых царей.

6.3.3.3.1. Исторический образ императора Константина: идеальный правитель и благочестивый грешник

У истоков формирования образа Константина как идеального правителя стоит Евсевий Кесарийский, который представляет Константина воплощением всевозможных

добродетелей, олицетворением идеального монарха. В своей «Церковной истории», а также в «Жизнеописании императора Константина» Евсевий создает модель благочестивого христианского правителя, мудрого и человеколюбивого, справедливого и непобедимого монарха, защитника христианской веры и христианского государства. В дальнейшем, оценивая правление того или иного императора, церковные историки так или иначе будут ориентироваться на этот образец. Все эти оценки вполне соответствует дантовскому идеалу справедливого христианского монарха.

Сведения об императоре Константине Данте мог почерпнуть также в «Истории против язычников» Павла Орозия[256], которого он поместил на четвертое небо Рая среди избранных духовных мужей. Павел Орозий также наделяет Константина всеми необходимыми атрибутами справедливого государя, считая, что тот управлял империей «в величайшем счастье», избежав всевозможных козней и злоключений, вышел победителем из гражданской войны, разбив по очереди всех своих противников и, главное, избавил Церковь от гонений (VII. 28. 5–21).

Пишет Павел Орозий и о «смертных грехах» Константина — убийстве близких родственников, — не решаясь дать какую-либо оценку этим чудовищным преступлениям: «в свете этих деяний (inter haec) неясны причины того, почему император Константин обратил карающий меч и предназначенное нечестивцам возмездие против родственников» (Hist. VII. 28.26). В числе убитых он называет сына Константина — Криспа. О жестоком убийстве жены, которая погибла годом позже, Павел Орозий почему-то умалчивает.

Трудно сказать, принимал ли Данте во внимание эти свидетельства или он полагал, что «первый христианский император» является карающей десницей Бога, и его действия несут на себе сверхчеловеческую печать и не должны подвергаться моральному суду.

---

[256] Павел Орозий. История против язычников. Кн. I–III / Пер. с лат., вступ. ст., коммент., указ. В.М. Тюленева. СПб.: Алетейя, 2001; Кн. IV–V. СПб.: Алетейя, 2002; Кн. VI–VII. СПб.: Алетейя, 2003.

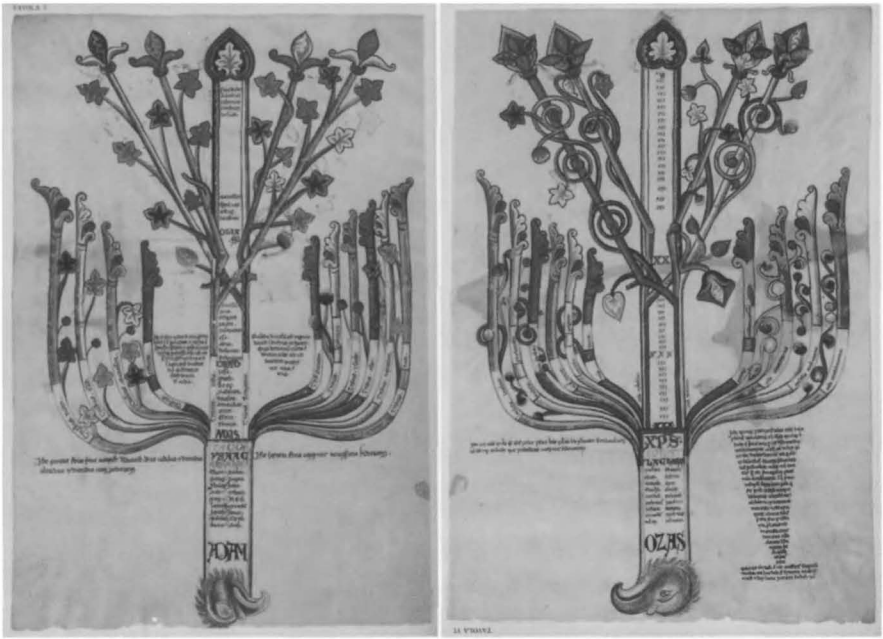
О возможной причине этих убийств, ставших побудительным мотивом перехода Константина в христианство, пишет византийский историк Зосим, считая, что решение Константина стать христианином было вызвано его желанием избежать мести богов за убийство жены и сына. Константин, якобы, убил свою молодую жену Фаусту и сына от прежнего брака Криспа, заподозрив их в любовной связи.

Мы останавливаемся на этой версии, потому что в ней удивительным образом переплетаются история Федры, соблазняющей своего приемного сына Ипполита (один из любимых сюжетов Данте) и история Франчески и Паоло, убитых мужем Франчески Джанчотто Малатеста. Это сюжетное сходство могло бы в существенной степени изменить характер отношения Данте к первому христианскому императору в худшую сторону. Но в глубине души Данте, вероятно, сомневается в этих свидетельствах, как и в подлинности «Константинова дара». Как сообщает далее Зосим, Константин, мучимый совестью и опасаясь мести олимпийских богов, созвал на совет языческих жрецов, которые единодушно пришли к выводу, что такое преступление нельзя искупить. С ними не согласился только один жрец, который был тайным христианином. Он заверил императора, что христианский Бог прощает даже самые тяжкие грехи. По мнению Зосима, именно это обстоятельство положило конец гонениям на христиан и повлекло за собой принятие христианства в качестве государственной религии Римской империи[257].

Характеризуя «Константинов дар», Данте пишет, что «добрые намерения принесли злые плоды», но в случае с принятием христианства (по Зосиму) все наоборот: злые намерения и поступки императора принесли добрые плоды.

---

[257] См.: Зосим. Новая история / Пер., комм, указатели Н.Н. Болгова. Белгород: Изд-во Белгородского государственного университета, 2010; Джонатан Харрис. Византия. История исчезнувшей империи. М.: Альпина Нон-фикшн, 2017. С. 25.



К стр. 251: Символические фигуры орла из иоахимитский книги «Liberum Figurarum (Кодекс Reggio Emilia. Фигуры V–VI (сер. XIII в.)

К стр. 253: Джованни ди Паоло. Фигура Орла, составленная из душ (ликов) справедливых царей

К стр. 284: Джованни ди Паоло. «Лестница Иакова» с духами созерцателей на ступенях. В центре сферы — «грешный монах» Петр Дамиани с эмблемой Сатурна в руке

К стр. 318: Джованни ди Паоло. Христос-Солнце струит огнезарный дождь на торжествующие души

6.3.3.4. «Оплаканный всем миром» (король Гульельмо Добрый)

Тот, дальше книзу, свет благочестивый
Гульельмом был, чей край по нем скорбит (terra plora) ...

Теперь он знает то, как небо чтит
Благих царей, и блеск его богатый
Об этом ярко взору говорит.

(«Рай», XX, 61–62; 64–66)

Данте имеет здесь ввиду *Гульельмо II Доброго* (итал. *Guglielmo il Buono*) — третьего короля Сицилии из династии Отвилей, сына Гульельмо I Злого и Маргариты Наваррской.

Царствование Гульельмо (с 1166 по 1189) осталось в памяти сицилийцев как своеобразный золотой век. По свидетельству хронистов, безвременную кончину короля оплакивали повсеместно и в его королевстве, и по всей Италии, и в государствах крестоносцев. «Оплаканный всем миром, всей землей» (terra plora) — говорит о нем Данте. Многочисленные легенды о Гульельмо вошли в золотой фонд сицилийского фольклора. Тем не менее, его фигура в исторических хрониках выглядит весьма туманной и противоречивой.

По мнению современного британского писателя и историка Джона Норвича, речи и панегирики, надгробные песни и плачи, не говоря об огромном количестве легенд, возникших вокруг Гульельмо Доброго и позволивших ему жить восемь веков в сицилийском фольклоре, более подошли бы Карлу Великому или Альфреду Великому, нежели последнему и самому слабому из законных потомков Рожера. Немногие правители пользовались столь завидной репутацией, и ни один из них не обладал ею настолько незаслуженно[258].

---

[258] См.: Норвич Д. Расцвет и закат Сицилийского королевства. Нормандцы в Сицилии. 1130–1194 (The Kingdom in the Sun. 1130–1194).

Моральный облик Гульельмо далек от райского образца. В его поступках историки отмечают черты тщеславного стяжателя, лишенного даже зачатков государственного мышления. Подобно восточным правителям, Гульельмо жил в роскоши и наслаждениях. Официальной версии о счастливом браке короля противоречат имеющиеся сведения о его дворцовом гареме. «Его прозвище, — замечает Дж. Норвич, — еще более незаслуженно, чем прозвище его отца. Гульельмо Злой был не так уж зол; Гульельмо Добрый был далеко не добр. А для тех, кто видит связь между безгрешной жизнью и нетленностью тела после смерти, это суждение нашло мрачное подтверждение, когда в 1811 г. два саркофага были открыты. Тело Гульельмо Злого сохранилось практически полностью; от Гульельмо Доброго остались только череп, коллекция костей, покрытая шелковым саваном, и локон рыжеватых волос»[259].

Понятно, что Данте поместил Гульельмо в Рай отнюдь не за его личные грехи, а за тот «рыцарский» и «монархический» ореол, который сохранился в легендах о «благом царе». Впрочем, ряд исторических фактов также свидетельствует в пользу «рыцарства» Гульельмо.

После получения известий о падении Иерусалима (2 октября 1187 года) папа Григорий VIII призвал государей Европы к крестовому походу. Первым на призыв откликнулся Гульельмо, направив к берегам Сирии флот из 60 кораблей, патрулировавший побережье Сирии и Палестины. В самом начале Третьего крестового похода, своевременно оказав помощь Леванту, он сумел на время сохранить Триполи и Тир для христианского мира.

Однако, монархические устремления Гульельмо оказались весьма авантюрными. Планируя вторжение в Византию, он решил заручиться поддержкой императора Священной Римской империи Фридриха I Барбароссы. Итогом взаимного сближения между Священной Рим-

М.: Центрполиграф, 2005. С. 246–353.

[259] Там же.

ской империей и Сицилийским королевством стал заключенный 27 января 1186 года брак между старшим сыном Фридриха Барбароссы Генрихом и Констанцией — теткой и возможной наследницей Гульельмо Доброго.

Поместив Констнацию на первое небо Рая, Данте тем самым как бы признал высокую историческую ценность и значимость этого брака, который полностью отвечал политическим чаяниям Данте, мечтавшего о возрождении монархии древнеримского образца.

Однако, по мнению историков, брак Констнации с Генрихом Гогенштауфеном стал непоправимой ошибкой политики Гульельмо, поскольку дал повод германским императорам претендовать на сицилийский престол. Уже через пять лет после смерти Гульельмо Сицилийское королевство потеряло независимость. Однако это не могло поколебать дантовский миф о «благом царе» Гульельмо, который через 130 лет после смерти, волею Данте, оказался в Раю.

6.3.3.5. «Справедливейший среди тевкров»[260] (троянец Рифей)

Образ Рифея Данте заимствует у Вергилия, которого тот называет «справедливейшим и правдивейшим (iustissimus et servantissimus aequi) среди тевкров»[261]. Согласно родословной троянских царей, Рифей был не правителем, но воином, геройски сражавшимся вместе с Энеем против превосходящих сил ахейцев[262]. Однако прославился Рифей своей справедливостью, тем, что он был «блюстителем правды» (пер. В. А. Жуковского). Вергилий ничего не сообщает о том, каким образом Рифей приоб-

[260] Тевкры — согласно «Илиаде» — народность, населявшая древнюю Трою.

[261] «Пал и Рифей, что всегда справедливейшим слыл среди тевкров,
Следуя правде во всем (но иначе боги судили)» (Энеида, II, 426–427).

[262] См.: [[Троада в древнегреческой мифологии [Другие троянцы]]. URL: ru. wikipedia. org/wik (дата обращения: 12.04.2020).

рел репутацию «справедливейшего среди теквкров». Возможно, здесь мы имеем дело с каким-то утраченным фрагментом древнегреческой мифологии, хорошо известным во времена Вергилия. Остается загадкой, знал ли об этом Данте, поместивший язычника в Рай за одно только слово «справедливейший».

Данте как бы и сам «не верит» тому, что троянец Рифей мог оказаться в числе «благочестивых светов» (luci sante).

Кто бы поверил, дольной тьмой объятый,
Что здесь священных светов торжество
Рифей-троянец разделил как пятый?
(«Рай», XX, 67–69)

Попадание троянца-язычника в «христианский» Рай Данте оправдывает непостижимостью Божественной милости (divina grazia).

«Теперь он знает многое, чего
Вам не постигнуть в милости бездонной,
Неисследимой даже для него».
(«Рай», XX, 70–72)

Но все же Данте приоткрывает завесу «неисследимого пути», приведшего язычника Рифея в Рай. По «бездонной благодати» Божьей на Рифея снизошло озарение, в котором ему открылась «грядущая година искупленья»:

Другой, по благодати, чей родник
Бьет из таких глубин, что взор творенья
До первых струй ни разу не проник,

Направил к правде все свои стремленья;
И Бог, за светом свет, ему открыл
Грядущую годину искупленья;

И с той поры он в этой вере жил,
И не терпел языческого смрада,
И племя развращенное корил.
(«Рай», XX, 117–125)

Удивительно, сколь высоко возносит Данте Рифея. Ведь такого глубинного откровения о грядущем искуплении Христовом невозможно найти в самых «откровенных», пророческих книгах Священного Писания: ни у Исайи, ни у Даниила. Вряд ли кто-либо из христианских писателей мог быть причастен к подобной легенде. Поэтому в комментаторской литературе сложилась точка зрения что, в данном случае Данте создает *собственный миф* о благодатном даре «бездонной веры» в будущее искупление (redenzion futura) у троянского язычника, жившего за тысячу с лишним лет до пришествия Христа («сверх десяти столетий до обряда»), то есть ранее, чем пророки Исайя и Даниил. В этом смысле Рифея можно считать одним из древнейших (иноплеменных) пророков христианской веры.

Данте называет Рифея «крестником трех жен Господня сада», подразумевая под этим, что он был «крещен» тремя святыми добродетелями — верой, надеждой и любовью, заменяющими подлинный обряд крещения по непостижимой благодати Божией.

При этом Господь как бы исправляет ошибку языческих богов, равнодушных к «христианским» добродетелям, которые не уберегли справедливейшего человека, осудив его на преждевременную (и, вероятно, незаслуженную) смерть, вопреки закону Божественной справедливости.

6.4. Таинство небесного правосудия

Очевидно, что обладание «тремя святыми добродетелями», которыми был «крещен» язычник Рифей, не гарантируют человеку попадания в Рай, если он не блюдет

«остальные добродетели», т. е. порочен в чем-то другом. В противном случае в дантовском Аду не было бы ни одного христианина и служителя церкви, поскольку все они крещены и «облечены в три святые добродетели». В этом смысле язычество и христианство сходятся в пороках, но расходятся в добродетелях, поэтому Дантов Ад *один для всех*, а Рай должен принадлежать *только христианам*.

Однако Данте в глубине души понимает абсурдность этой логики и, пытаясь вникнуть в «смысл вечной справедливости», выражает сомнение в идеальности небесного правосудия. Орел читает «кощунственные» мысли Данте, прозревает его сомнение и обращается к нему с такими словами:

«Ты думаешь: «Родится человек
Над брегом Инда; о Христе ни слова
Он не слыхал и не читал вовек;

Он был всегда, как ни судить сурово,
В делах и в мыслях к правде обращен,
Ни в жизни, ни в речах не делал злого.

И умер он без веры, не крещен.
И вот, он проклят; но чего же ради?
Чем он виновен, что не верил он?»
(«Рай», XIX, 69–77)

Пытаясь разрешить сомнения Данте, Орел уверяет его, что человеку не дано постигнуть глубин Божественного правосудия, понять, почему одни оказываются «без вины виноватые», а другие — «невинные в своей вине»:

«И разум, данный каждому из вас,
В смысл вечной справедливости вникая,
Есть как бы в море устремленный глаз:

Он видит дно, с прибрежия взирая,
А над пучиной тщетно мечет взгляд;
Меж тем дно есть, но застит глубь морская».
(«Рай», XIX, 58–63)

Беатриче, утешая Данте, говорит, что в его «сомнении нет вреда»; напротив, оно укрепляет веру, ибо выражает собой неисповедимость путей Господних:

«Что наше правосудие неправым
Казаться может взору смертных, в том
Путь к вере, а не к ересям лукавым».
(«Рай», III, 67–69)

Тем не менее, «непостижимая логика» Божественной справедливости в чем-то совпадает с логикой человеческого правосудия, согласно которой порочные христиане хуже добродетельных язычников. Орел, как символ высшей справедливости, разъясняет Данте, что многие христиане в час возмездия будут дальше от Христа, чем те, кто «Его не знавал», и будут даже вызывать «презренье в эфиопе»:

«Они родят презренье в эфиопе...

Что скажут персы вашим королям,
Когда листы раскроются для взора,
Где полностью записан весь их срам?»
(«Рай», XIX, 109; 112–114)

Приоткрывая тайну небесной справедливости, Орел говорит Данте, что никто не восходил в Рай, не уверовав во Христа:

«...Сюда, в чертог небесный,
Не восходил не веривший в Христа
Ни ранее, ни позже казни крестной».
(«Рай», XIX, 103–105)

И еще:

«Из тел они взошли как христиане,
Не как язычники».

(«Рай», XX, 103–104)

Как же удается Данте вывести из Ада в Рай праведных язычников? Причем, если Христос выводил из Ада ветхозаветных праведников, то Данте идет дальше, поднимая на небеса доблестных язычников Античности.

Прежде всего, заметим, что помещая язычников в Рай, Данте отнюдь не бросает вызов священным авторитетам. В своем оправдании «праведного язычества» он, безусловно, опирается на мнение (теологумен) «ангельского доктора» Фомы Аквинского, который писал в «Сумме теологии»: «Бог не дозволяет кому-либо пасть без того, чтобы другой не возвысился, согласно сказанному в Писании: «Он сокрушает сильных без исследования и поставляет других на их места» (Иов. 34, 24). В этой связи люди занимают места падших ангелов, а язычники — иудеев. «И тот, кто занимает место другого в порядке Благодати и получает венец отпавшего от нее в жизни вечной, возрадуется всему хорошему, что сотворил этот другой, ибо в той жизни радуются всякому доброму делу независимо оттого, кто его соделал» (S. th. I, 23, 6).

Но не так-то просто поставить «возвысившегося» на место «павшего». Как мы уже видели, Данте прибегает ради этого к немыслимым ухищрениям, пытаясь максимально проникнуть в смысл вечной справедливости. Императора Траяна он на время «оживляет», чтобы тот, приняв крещение, «из тела» смог войти в Рай. И только Рифей удостаивается редчайшего исключения: он принимает особый вид «некрестного крещения». Его спасает присущая ему невероятная сила справедливости, которая выше его нецарского происхождения и его церковной некрещенности. Это — та сила, которая, по всей вероятно-

сти, находится в максимальном созвучии с Благой Волей Творца. Как заявляет Орел:

«Благая Воля изначала дней
От благости своей не отступала.
То — справедливо, что созвучно с ней».
(«Рай», XIX, 86–88)

Больше этого человеческий разум не в силах уразуметь. И не только человеческий разум. В заключительных словах Орел признается Данте, что даже райские души, лицезреющие Бога, не знают причин всех избранных ко спасению и что они «счастливы своим неведением»:

«О предопределение, в каком
Скрыт недре корень твой от глаз туманных,
Не видящих причину целиком!

Ваш суд есть слово судей самозванных,
О смертные! И мы, хоть Бога зрим,
Еще не знаем сами всех избранных.

Мы счастливы неведеньем своим;
Всех наших благ превыше это благо —
Что то, что хочет Бог, и мы хотим».
(«Рай», XX, 130–138)

Глава седьмая. Небо Сатурна (cielo di Saturno): Созерцатели (Contemplatori)

7.1. Скрытое преображение Беатриче и пределы пречеловеченья Данте

Согласно астрологическим представлениям Данте, Сатурн имеет два свойства: одно из них — [это] медленность его движения через двенадцать знаков Зодиака; другое его свойство — то, что он выше всех остальных планет («Пир», II, XIII). Медленность движения Сатурна символизирует здесь методичность и сосредоточенность созерцания; то, что Сатурн выше остальных планет, означает, что на нем обитают души, более других приближенные к лицезрению Бога — души созерцателей.

Перед вознесением на седьмое небо Беатриче вынуждена умерить сияние своей красоты, скрывая свое просветление и утаивая от Данте свою улыбку, чтобы тот не ослеп от блеска ее прекрасного облика и не испепелился подобно Семеле (дочери фиванского царя Кадма), дерзнувшей взглянуть на Юпитера во всей его божественной красе.

Уже моя властительница снова
Мои глаза и дух мой призвала,
И я отторгся от всего иного.

Она, не улыбаясь, начала:
«Ты от моей улыбки, как Семела,
Распался бы, распавшись, как зола.

Моя краса, которая светлела
На ступенях чертогов божества,
Как видел ты, к пределу от предела,

Когда б не умерялась, такова,
Что, смертный, испытав ее сверканье,
Ты рухнул бы, как под грозой листва».
(«Рай», XXI, 1–12)

В связи с этим Данте особенно остро переживает пределы своего пречеловечения, не позволяющего ему наслаждаться красотой звучания блаженных душ созерцателей. Он спрашивает у просиявшего близ него духа:

«О жизнь блаженная, ты, что одета
Своею радостью, скажи, зачем
Ты стала близ меня в сиянье света;

И почему здесь в этой тверди нем
Напев, который в нижних кругах Рая
Звучит так сладко, несравним ни с чем».
(«Рай», XXI, 55–60)

В ответ Данте слышит:

«Твой слух, как зренье, смертен, — отвечая,
Он молвил. — Потому здесь не поют,
Не улыбнулась путница святая».
(«Рай», XXI, 61–63)

Спустя какое-то время слух Данте потрясает, подобный грому, могучий крик блаженных духов. Данте не понимает его значения и смысла, что дает повод Беатриче лишний раз подчеркнуть пределы его пречеловеченья:

«Суди, как был бы искажен твой лик
Моей улыбкой и поющим хором,
Когда тебя так потрясает крик,
Не понятый тобою...»
(«Рай», XXII, 10–13)

7.2. Эстетика седьмого неба. Видение «лестницы Иакова»

Несмотря на ограниченность своего пречеловеченья на небе Сатурна, Данте, тем не менее, становится очевидцем красочного видения: перед его взором предстает сияющая золотом лестница, уходящая в неимеримую высь неба Сатурна:

Всю словно золото, где луч зажжен,
Я лестницу увидел восходящей
Так высоко, что взор мой был сражен.

И рать огней увидел нисходящей
По ступеням, и мнилось — так светла
Вся яркость славы, в небесах горящей.
(«Рай», XXI, 28–33)

Дух святого Бенедикта объясняет Данте видение лестницы:

«...Наша лестница, устремлена
В его предел, от взора улетает.

Пред патриархом Яковом она
Дотуда от земли взнеслась когда-то,
Когда предстала, ангелов полна».
(«Рай», XXII, 68–72)

Образ «лестницы Иакова» восходит к книге Бытия, в которой описывается сон Иакова:

«И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего...» (Быт. 28:12–13).

Данте не случайно связывает видение «лестницы Иакова» с именем св. Бенедикта. Конечно же, он не мог не обратить внимания на такие строки его «Устава» (7. О смирении):

«Если хотите достигнуть самых последних вершин смирения и скоро взойти на ту небесную высоту, на которую восходят смирением в настоящей жизни, то делами нашего восхождения надобно воздвигнуть ту лестницу, которую во сне видел Иаков, и по которой восходящими и нисходящими виделись ему Ангелы Божии. Не что другое, без сомнения, надо разуметь под восхождением и нисхождением, как то, что возношением нисходят, и смирением восходят»[263].

Дантовской аллегории «лестиницы Иакова» во многом соответствует также ее толкование преподобным Максимом Исповедником, в котором подчеркивается моральный источник духовного созерцания в его соотношении с источником знания:

«Что означает лестница, которую увидел Иаков, и кто суть нисходящие и восходящие ангелы?

Мы полагаем, что лестница — это благочестие пред Богом. Ангелы же нисходящие и восходящие [означают следующее]: восходящие — логосы добродетелей, через нас возвышаемые, а нисходящие — логосы знания, спускающиеся по причине возвышения наших добродетелей»[264].

7.3. «Священный свет» (sacra lucerna) Петра Дамиани

С небесной лестницы навстречу Данте устремляются множество ярких блестящих огоньков (fiammelle):

---

[263] Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великаго, свт. Василия Великаго, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта, собранные епископом Феофаном. — М., 1892. С. 604.

[264] Прп. Максим Исповедник. Вопросы *и недоумения*, пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; сост., предисл., комм. и науч. ред. Г. И. Беневича; отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва: Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010, вопрос 88 (*Византийская философия, т. 6; Smaragdos Philocalias*).

...блески, больше ста[265],
По ступеням, кружась, спускаться стали,
И, что ни круг, росла их красота.
(«Рай», XXI, 136–138)

Первым спускается сияющий блаженный дух, с которым Данте завязывает разговор и которого он величает «благословенная жизнь» (vita beata) и «священный свет» (sacra lucerna). Блаженный дух говорит о себе, что он — тот, кто жил в скиту, «Господень труд творя»:

«Кто, добавляя к пище сок оливы,
Легко сносил жары и холода,
Духовным созерцанием счастливый».
(«Рай», XXI, 115–117)

Эти последние слова — «духовным созерцанием счастливый» (contento ne' pensier contemplativi) — как будто напрямую взяты Данте из сочинения Петра Дамиани «О Божественом всемогуществе»:

«Созерцание обещано нам как предел всех деяний и вечное совершенство наслаждений»[266].

И действительно, душа, просиявшая перед Данте, именует себя Петром Дамиани (1007–1072) и одновременно Петром Грешником (Pietro Peccator):

«В той киновии был я Пьер Дамьяно[267],
И грешный Пётр был у Адрийских вод,
Где инокам — Мариин дом охрана».
(«Рай», XXI, 121–123)

---

[265] В оригинале — без указания конкретного числа — più fiammelle: большое количество огоньков.

[266] Пётр Дамиани. О Божественом всемогуществе. В кн.: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках). С. 361.

[267] В оригинале Pietro Damiano: «In quel loco fu' io Pietro Damiano» («Рай», XXI, 121)

«In quel loco fu' io Pietro Damiano,
e Pietro Peccator fu' ne la casa
di Nostra Donna in sul lito Adriano».

7.3.1. Двойственность образа Петра: «Pietro Damiano e Pietro Peccator» (Пётр Дамиани и Пётр Грешник)

Из текста «Комедии» и многочисленых вариантов перевода не ясно, является ли Pietro Damiano и Pietro Peccator одним и тем же лицом.

Так, один из первых переводчиков «Комедии» на русский язык (1874) Дмитрий Минаев, будучи уверенным, что речь у Данте идет о двух разных Петрах, предлагает следующий вариант перевода:

«Пётр Дамиан мне имя, но меня
Не смешивай с Петром, что назывался
Peccator Petrus прежде и спасался
В монастыре святой Марии он».

В свою очередь М. Л. Лозинский строит свой перевод (см. выше) на предпосылке, что речь идет об одном и том же лице. В комментариях к данной терцине он разъясняет: «Pietro Peccator — так называл себя Пётр Дамиани, живший, по преданию, одно время у Адрийских вод, в монастыре Санта-Мария».

Той же версии придерживаются и современные русскоязычные переводчики «Комедии» (А. А. Илюшин, В. Г. Маранцман).

Попытаемся прояснить этот вопрос.

Действительно, Пётр Дамиани жил одно время *«у Адрийских вод»*, в *«Мариином доме»* — монастыре Санта-Мария. Это следует из его жизнеописания, составленного любимым учеником и личным секретарем Иоаном Лодийским. В нем говорится, что желая испытать

себя в суровой жизни отшельника, Пётр «вошел в некую келью (*в монастыре св. Марии на берегу Адриатического моря — прим. изд. Миня*) и там подвизался около сорока дней, подражая отшельническому уставу»[268].

Это святое место связано с легендой об обретении образа девы Марии в водах Адриатики, представшего в виде так называемого скульптурного изображения *«греческой Мадонны»*[269].

И здесь на сцену выходит уже другой Пётр — Пьетро дельи Онести, прозванный «Pietro peccator» (Пётр грешник).

Легенда гласит, что Пьетро дельи Онести читал в храме предрассветную молитву вместе с другими монахами, как вдруг монастырские стены озарились ярким светом. Так как солнце еще не взошло, монахи вышли на побережье, чтобы увидеть источник света. Их взору предстали два ангела с зажженными факелами, сопровождающие образ Девы Марии, который плавал на воде. Монахи упали на колени, чтобы приветствовать лик Мадонны с молитвами и песнями, а затем увещевали Pietro, как самого праведного среди них, подобрать Его. Он же не чувствовал себя достойным этого и просил других братьев принять Святой Лик из воды. Однако по мере их приближения образ удалялся от них. И лишь когда Pietro ступил в воду, ангелы исчезли, и изображение двинулось к нему в руки. Согласно легенде, Пётр был прозван «Петром-грешником» — «Pietro peccator». Именно это имя Пётр Дамиани и употребляет наряду со своим собственным.

Все это породило споры о том, является ли Пётр одним и тем же лицом, или речь у Данте идет о двух разных Петрах.

---

[268] Иоанн Лодийский. Житие св. Петра Дамиани, учителя Церкви, глава четвертая. URL: http://рускатолик.рф/petr-damiani/ (дата обращения: 28.04.2020).

[269] Исторические изыскания позволяют предположить, что «Греческая Мадонна» — византийский мраморный барельеф, изображающий молящуюся Мадонну с поднятыми руками, с монограммой из греческих букв, означающей «Матерь Божия» — была привезена в Равенну из Византии в конце XI — нач. XII вв.

Характерно, что в одном из алтарей капеллы в Базилике Санта Мария ин Порто в Равенне рядом стоят статуи святых Петра Дамиани и Петра Грешника, как бы подтверждая версию о двух Петрах.

Согласно отрывочным историческим сведениям *Пьетро дельи Онести* (1050–1119) — выходец из знатного рода Равенны (della nobile famiglia ravennate degli Onesti) — по возвращении из паломничества в Святую Землю построил церковь святой Марии, в которой почитался образ «греческой Мадонны». В этой же церкви он и был похоронен. Эпитафия на сохранившемся саркофаге напоминает имя, которое он принял в знак смирения — Petrus peccans (Пётр грешник).

Но точно таким же именем подписана и эпитафия, составленная Петром Дамиани:

«Я был в мире тем, кем ты являешься сейчас; ты будешь тем, кем я являюсь сейчас;

Не верь вещам, которые ты видишь, потому что они предназначены к погибели;

Это легкомысленные знаки, которые предшествуют истине, это короткие моменты, за которыми следует вечность.

Живи, думая о смерти, чтобы жить вечно.

Пусть дух поднимется и вернется к тому источнику, из которого он истек.

С молитвами и слезами говорите: «Господи, прости его грешного».

«Hic situs est Petrus peccans cognomine dictus»[270].

В комментариях к Божественной Комедии можно встретить различные подходы к разрешению этой проблемы.

Во-первых, речь может идти о наложении образов двух Петров и смешении отдельных фактов их биографий в некий собирательный образ Петра. Не исключено, что Данте руководствовался именно этим «собирательным образом», подобно собирательному образу св. Макария

[270] См.: URL: https://it.wikipedia.org/wiki/Pier_Damiani (дата обращения: 07.05.2020).

(см. ниже). Это объясняет тот факт, что Петру Дамиани ошибочно приписывалось происхождение из знатного рода Равенны или основание им обители святой Марии.

Во-вторых, весьма убедительной представляется версия, что Данте имел ввиду все-таки только одну личность — Петра Дамиани с учетом двух разных моментов его монашеского опыта (G. Mercati, M. Barbi). Это тем более вероятно, что исторические изыскания позволили преодолеть хронологическую неувязку, связанную с пребыванием Петра Дамиани в обители Santa Maria. Было установлено, что эта церковь была основана не в 1096 году, как традиционно считалось, а в 1062 году, то есть за 10 лет до смерти Петра Дамиани[271].

Не будем, однако сбрасывать со счетов и версию о том, что Данте ведет речь о двух Петрах. Все здесь держится на одной букве «и». Возможно Данте хотел сказать: «В той обители был я — Пётр Дамиани / И (там же, где) грешный Пётр был у Адрийских вод». В этом смысле Пётр Дамиани (по мысли Данте) по своей воле отождествляет себя с грешным Петром — Пьетро дельи Онести, признавая его божественную избранность. Это в какой-то степени объясняет, почему Пётр Дамиани в конце жизни стал именовать себя и подписываться как «Petrus peccator monachus».

7.3.2. Монашеский путь Петра Дамиани

Выбрав путь монаха-отшельника, Пётр поселяется в Фонте-Авеллана, в ските, основанном святым Ромуальдом, о котором он впоследствии напишет «Житие» и которого Данте также прославит на седьмом небе. С этого момента Фонте-Авеллана становится его родным домом: «при любых поездках он всегда старался навещать любимую обитель Св. Креста в Фонте-Авеллана и общину, ибо любил ее больше других — словно единственную»[272].

---

[271] См.: M. Mazzotti. Questioni Portuensi, in " Studi Romagnoli " II (1951), pp. 307–322.

[272] См.: Иоанн Лодийский. Указ. соч., глава седьмая.

Именно об этой обители он и говорит Данте:

«Есть кряж меж италийских берегов,
К твоей отчизне близкий и намного
Взнесенный выше грохота громо́в;

Он Катрию отводит в виде рога,
Сходящего к стена́м монастыря,
Который служит почитанью Бога».
(«Рай», XXI, 106–111)

Подобно Ромуальду, Пётр Дамиани учредил скит, собрал учеников и затем стал рассылать их в провинции как проповедников отшельнической жизни, суровой дисциплины и строгих нравов. Вскоре слава о настоятеле Фонте-Авеллана разнеслась по всей Италии. О его борьбе с распутством и симонией духовенства стали слагать легенды. В 1059 году Пётр Дамиани выступил в Милане перед собравшимися церковниками с речью против симонии. Сначала *его речь* привела их в такую ярость, что жизнь Петра была в опасности, но в конце концов он покорил их своим красноречием, и они все как один покаялись в своей вине. Более того, они обещали во всем подчиняться Риму.

Не удивительно, что Данте вкладывает в уста Петра слова, бичующие сибаритские нравы современного духовенства, приравненные им к «скотским» (bestiale):

«Ходили Кифа и Сосуд Избранья
Святого Духа[273], каждый бос и худ,
Питаясь здесь и там от подаянья.

А нынешних святителей ведут
Под локотки, да спереди вожатый, —
Так тяжелы! — да сзади хвост несут.

[273] Кифа (камень) — прозвище, данное Иисусом апостолу Петру; Сосуд Избранья Святого Духа — апостол Павел, названый так в «Деяниях Апостолов» (Деян. 9:15).

И конь, и всадник мантией объяты, —
Под той же шкурой целых два скота.
Терпенье божье, скоро ль час расплаты!»
(«Рай», XXI, 27–135)

Чтобы усилить райский эффект этого обличения, Данте показывает, какую яростную громоподобную реакцию вызывает это растление нравов духовенства у сонма блаженных духов седьмого неба после слов Петра:

Потом они умолкшего обстали
И столь могучий испустили крик,
Что здесь подобье сыщется едва ли.

Слов я не понял; так был гром велик.
(«Рай», XXI, 139–142)

Ближайшей своей задачей Пётр Дамиани поставил очищение нравов монашества через покаяние и аскезу. Он и сам соблюдал строгую личную аскезу, носил вериги и строго постился, много времени проводя в обители Фонте-Авеллана, практически не оставляя своей кельи, предаваясь молитвам, пению псалмов и продолжительному стоянию с крестообразно распростертыми руками[274].

Но Пётр Дамиани был не только аскетом-созерцателем. Он был одним из самых образованных людей своего времени, причем его образованность не ограничивалась только интеллектуальным кругозором. «Если папа Григорий VII (Гильдебранд) был головой церкви своего времени, одаренной государственным умом, то Дамиани был сердцем этой церкви, в котором жило деятельное чувство»[275].

Человеку с такими способностями, глубоко проникнутому религиозным энтузиазмом, не пристало оставать-

[274] См.: Иоанн Лодийский. Указ. соч., глава пятая.
[275] Фердинанд Грегоровиус. История города Рима в Средние века. М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2008 (книга седьмая, глава III, 2).

ся затворником, и папа Стефан IX принудил его переселиться в Рим. В жизнеописании Петра Дамиани об этом событии написано следующее:

Когда слава о его святости и благоразумии достигла слуха Святой Римской Церкви, Пётр был вызван к папе Стефану IX, который вместе с епископами стал уговаривать его принять епископскую кафедру. Но Пётр не мог забыть тишину уединения, в коей привык с усладою проводить время за божественным чтением и созерцанием, опасаясь лишиться ее и возвратиться к мирской суете. Тогда, видя, что ни увещеваниями, ни мольбами от него ничего не добиться, ему пригрозили отлучением. К этой угрозе Стефан IX добавил лишь одно, чем Пётр пренебречь никак не мог. Он предписал ему безропотно — из послушания братьям — принять данное повеление, и тут же схватив его за правую руку, надел ему перстень и вручил посох. К коим в качестве бенефиция присовокупил епископство Остийское.

Веривший в предопределение Пётр (избранный Данте в качестве исповедника тайны предопределения), тут же понял, что исполнилось предсказание, которое он получил три дня назад в видении. А видение было такое: казалось, будто ему предстоит принять прекраснейшую невесту, которой он не желает ни коснуться, ни хотя бы глянуть на нее; но все же и отказаться никак не смеет, так как обручены они по закону. Сам Пётр многократно сетовал на свою участь, однако никогда не дерзал сбросить с плеч своих это бремя, как бы тяжело оно ни было[276].

Словами Данте Пётр говорит об этом так:

«Когда был близок дней моих исход,
Мне дали шляпу противу желанья,
Ту, что от худа к худшему идет».

(«Рай», XXI, 124–126)

[276] См.: Иоанн Лодийский. Указ. соч. глава четырнадцатая.

Через два года он вернулся в монастырь. И с тех пор именовал себя и подписывался «Petrus peccator monachus» — «Пётр грешный монах».

7.4. Самая большая и яркая из жемчужин (la maggiore e la più luculenta di quelle margherite)

К Данте приближается душа, которую он воспринимает как самую большую и яркую из жемчужин (золотых блесков):

Но подплыла всех налитей огнем
И самая большая из жемчужин
Унять меня в томлении моем.
(«Рай», XXII, 28–30)

Данте слышит обращенный к нему голос, который сообщает, что перед ним — тот, кто впервые благовествовал перед «обманутым народом» на вершине горы над Кассино:

«Вершину над Кассино в оны лета
Толпами посещал в урочный час
Обманутый народ, противник света.

Я — тот, кто там поведал в первый раз,
Как назывался миру ниспославший
Ту истину, что так возносит нас;

По милости, мне свыше воссиявшей,
Я всю округу вырвал из тенет
Нечистой веры, землю соблазнявшей».
(«Рай», XXII, 37–45)

После этих слов Данте понимает, что перед ним — Бенедикт Нурсийский (лат. Benedictus Nursiensis)

(ок. 480–547), реформатор западного монашества, основатель монастыря Монте-Кассино и ордена бенедиктинцев (лат. Ordo sancti Benedicti), — великий созерцатель (*grande contemplatore)*. Характерно, что в тексте «Комедии» он не назван по имени.

Не вызывает сомнения, что Данте черпает свои сведения о монашеском и созерцательном подвиге святого Бенедикта из «Диалогов» Григория Великого, написанных в 593–594 гг., которые являются практически единственным источником сведений о св. Бенедикте. И хотя истории, рассказанные Григорием Великим, представляют собой преимущественно изложение добродетелей и чудес, совершаемых св. Бенедиктом, тем не менее, из них можно извлечь некоторые важные эпизоды его жизни[277].

Так, в книге восьмой «Диалогов» Григорий Великий пишет об основании монастыря св. Бенедиктом: «Монастырь тот, называемый Кассино, построен был на высокой горе и именно на одном просторном изгибе ее; но гора еще над ним возвышалась на три мили, как бы к звездам поднимала вершину свою. На самом верху было древнее капище, в котором, по обычаю древних язычников, глупый народ поклонялся Аполлону. А около всякого святилища демонов росли рощи, в которых еще в то время безумная толпа неверных приносила многочисленные жертвы. Пришедши туда, святой муж сокрушил идола, ниспроверг жертвенник, выжег рощи и самый храм Аполлона обратил в молитвенный храм св. Мартину, а на месте жертвенника Аполлонова построил храм св. Иоанну, и собирающуюся туда толпу призывал к вере постоянною проповедью»[278].

---

[277] Недостающие жизненные свидетельства восполняются по отдельным эпизодам хронистов аббатства Монте-Кассино, а также сочинению Петра Диакона «О знаменитых мужах аббатства Монте-Кассино» (De viris illustribus Casinensibus. 1 // PL. 173. Col. 1011-1012).

[278] Григорий Великий (Двоеслов). Диалоги. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Dvoeslov/dialogi-sobesedovanija-o-zhizni-italijskih-ottsov-i-o-bessmertii-dushi/ (дата обращения: 24.04.2020).

Существенное место в «Диалогах» занимает описание созерцательного подвижничества св. Бенедикта, что позволило Данте включить его в круг райских созерцателей в качестве «самой крупной и яркой жемчужины». По словам Альдабера де Вогюэ, святой Григорий позволяет нам предполагать, что ушедший с поста настоятеля монастыря в Виковаро, Бенедикт снова стал отшельником и смог полностью отдаться *созерцательной жизни*, которую он так любил. Эта нота созерцательности характеризует второй период одиночества, в отличие от первого, который был в большей степени отмечен аскезой. Потрудившись в течение первых трех лет над созданием в жестоких условиях своей духовной индивидуальности, Бенедикт, по всей видимости, прошел после ухода из монастыря Виковаро через период *расцвета в созерцании*, о котором святой Григорий говорит прекрасной формулой: «Он жил сам с собой под взглядом Бога»[279].

Особенно важным эпизодом, повлиявшим, на наш взгляд, на эстетическую колористику неба Сатурна, явилось видение св. Бенедиктом вознесения епископа Жермена из Капуи, *в огненном круге, несомом ангелами в лучах ослепительного света*[280].

Как отмечает Альдабер де Вогюэ, детали рассказа об этом видении, которое он называет *«космическим»* — наиболее значительны из всех тех, что дает Григорий в своих «Диалогах».

Это «космическое» видение или созерцание содержало в себе тройное чудо.

Сначала Бенедикт увидел сверкающий свет, который был сильнее дневного света и прогнал всякую тьму. Затем в этом сверхъестественном свете весь мир собрался перед глазами святого. Наконец, появился огромный огненный шар, в котором он увидел душу епископа Жермена, кото-

[279] См.: Альдабер де Вогюэ. Святой Бенедикт — Человек Божий. Р.: Bibliotheque Slave De Paris, 1995.
[280] См.: Григорий Великий. Указ. соч., глава 35.

рую ангелы уносили в небо. Вот как это описано в 35 главе «Диалогов» Григория Великого:

«Однажды св. Бенедикт встал на ночную молитву; вдруг он увидел в самую глубокую полночь осиявший всю ночную мглу свет, который так блестел, что ночь сделалась светлее дня. Чрезвычайно изумительное событие последовало за этим освещением: весь мир, как сам он рассказывал после, был собран пред его глазами как бы *под одним лучом солнца*. Св. Бенедикт устремил внимательный взгляд на этот блеск небесного света и увидел в огненном сиянии душу Германа, епископа Капуи, несомую Ангелами на небо. Как позднее выяснилось, епископ Жермен умер в ту самую минуту, в которую св. муж видел его восшествие на небо».

Св. Григорий так объясняет это чудо: «Свет внутреннего видения расширяет кругозор ума так, что ум становится выше мира; душа, видящего бывает даже выше самой себя. И когда во свете Божием душа бывает восхищена выше себя, то способна объять и созерцать все, что внизу ее. Итак, св. муж, который, взирая на огненный шар, видел даже Ангелов, возносящихся на небо, без сомнения, мог видеть это не иначе, как во свете Божием. Что же удивительного, если он видел мир, собранный пред собою, находясь вне мира, будучи восхищен в умственном свете? А если говорится, что пред его глазами был собран мир, то это не то значит, что небо и земля были, так сказать, сжаты, а то, что расширенный дух видящего, будучи восхищен в Боге, мог без труда видеть то, что ниже Бога. Итак, во свете, сиявшем пред внешними очами, был внутренний свет ума, который, когда восхитил дух видящего к высшим пределам, показал ему, как незначительно все, находящееся внизу»[281].

---

[281] Характерно, что это видение всего мира, «собранного как бы в одном солнечном луче», высвечивающем малость и незначительность всех вещей перед лицом Создателя, Данте использует также при описании восхождения на восьмое небо звезд. Подробнее см: главу восьмую, 8.2.

Как отмечает в этой связи Альдабер де Вогюэ, такой мудрый язычник, как Цицерон, в своем рассказе о сне Сципиона великолепно говорит о малости земли в глазах зрителя, вознесенного на небо. В том же направлении, но на трансцендентном метафизическом уровне святой Бенедикт постигает незначительность не только нашей планеты, но и всей вселенной перед Божественным Абсолютом. Как объясняет Григорий Великий, дело не в том, что космос сжался, а в том, что взгляд ясновидящего безмерно расширился в Боге[282].

Этот духовидческий опыт увенчал созерцательную жизнь святого Бенедикта. В силу того, что он отрекся от всех земных благ, чтобы жить в одиночестве с Богом, он видит теперь малость вселенной по сравнению с бесконечным бытием Создателя, которое он сподобился созерцать.

Но для Данте св. Бенедикт — не только великий созерцатель и ревностный воитель за веру[283], «сокрушающий идолов», но и, подобно Петру Дамиани, яростный обличитель пороков духовенства. Его устами Данте бичует перерождение церкви, извращение нравов, с горечью констатируя, что монастыри стали вертепами (fatte sono spelonche), а священики — «торговцами в храмах»:

«Те стены, где монастыри цвели, —
Теперь вертепы; превратились рясы
В дурной мукой набитые кули».
(«Рай», XXII, 76–78)

«Пётр начинал без злата и сребра,
А я — молитвой и постом упорным;
Франциск смиреньем звал на путь добра.

[282] См.: Альдабер де Вогюэ. Указ. соч.

[283] Как писал в этой связи Л.П. Карсавин, братство стремящихся к Богу представляется Бенедикту в виде военного отряда. «Должны мы учредить отряд божественной службы» — «Constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii». Поэтому и деятельность монаха выражается словом «militare» — служить. См.: Карсавин Л.П. Монашество в средние века. — М.: Высшая школа, 1992. С. 58.

И ты, сравнив с почином благотворным
Тот путь, каким преемники идут,
Увидишь сам, что белый цвет стал черным».
(«Рай», XXII, 88–93)

7.4.1. Бенедикт Нурсийский как ключевая фигура дантовского Рая

Святой Бенедикт занимает одно из ключевых мест в иерархии праведников и смене христианских эпох. Согласно Иоахиму Флорскому, сорок второе поколение от царя Озии обозначено именем Бенедикта Нурсийского, основателя западного монашества, с которым Иоахим связывал initiatio эпохи Духа Святого. Двадцать второму поколению от Бенедикта на схеме Иоахима соответствует второе пришествие Христа[284].

Данте, проникнутый мистическим духом учения Иоахима Флорского, не мог не знать этого.

Вместе с тем Данте вполне осознавал тот масштаб культурного обновления западного средневековья, который был задан монастырским реформаторством Бенедикта.

Как отметил Ж. Ле Гофф, св. Бенедикт добился гармонии между ручным, интеллектуальным трудом и собственно религиозной деятельностью в монастырской жизни. Таким образом, он указал бенедиктинскому монашеству путь соединения хозяйственной деятельности с интеллектуально-художественной активностью и духовной аскезой. После него монастыри стали центрами аграрного производства, мастерскими по изготовлению и иллюминации рукописей и яркими очагами религиозной жизни[285].

---

[284] См.: Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Зваветов. Кн. II. Ч. I. Гл. IV // Антология средневековой мысли. (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1. СПб.: Издательсво РХГИ, 2001. С. 513.

[285] См.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр., общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. — М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. С. 113–114.

По словам Л.П. Карсавина, Устав Бенедикта, бесспорно, лучшее решение той проблемы, которую поставило монашеству его развитие. Бенедикт сумел соединить идеалы Востока с особенностями западной жизни и культуры, дал основания «монастырского служения», счастливо избежав, с одной стороны, неосуществимого, с другой — принижения идеала.

При этом христианский идеал, принимаемый Бенедиктом, примирим и с жизнью в миру, и с пещерой анахорета. Бенедикт шел к осуществимому. Он хотел дать своим Уставом необходимый, по воззрениям эпохи, минимум требований, предъявляемых монаху, предоставляя дальнейшее самоусовершенствование личным усилиям[286].

Особенно настоятельно Бенедикт предписывает проявлять «скромность, которая является матерью добродетелей». Так античная temperitas (умеренность) получила у св. Бенедикта христианское обличье. «И все это было сказано в VI в., — пишет Ж. Ле Гофф. Когда представляешь себе весь разгул насилия в те еще дикие времена Средневековья, то склоняешься к мысли, что наставления св. Бенедикта никем не были услышаны, но стоит, однако, задаться вопросом, до каких крайностей могли бы дойти люди той эпохи, если бы не прозвучал этот великий умиротворяющий голос»[287].

7.5. Прославленные духи (illustri spiriti): Макарий (Maccario) и Ромоальд (Romoaldo)

Представляя Данте райских духов Сатурна, св. Бенедикт говорит, что эти священные светы (sacra lucerna) были в земной жизни духовными мужами, «чьи взоры созерцали Бога»:

---

[286] См.: Карсавин Л.П. Монашество в средние века. — М.: Высшая школа, 1992. С. 56–66.
[287] См.: Ле Гофф Ж. Укказ. соч. С. 114.

«Все эти светы были, в свой черед,
Мужи, чьи взоры созерцали Бога,
А дух рождал священный цвет и плод».
(«Рай», XXII, 46–48)

Среди своих монастырских собратьев он останавливается только на двух прославленных духах (illustri spiriti): Макарии и Ромуальде:

«Макарий здесь, здесь Ромуальд, здесь много
Моих собратий, чей в монастырях
Был замкнут шаг и сердце было строго».
(«Рай», XXII, 49–51)

(«Qui è Maccario, qui è Romoaldo,
qui son li frati miei che dentro ai chiostri
fermar li piedi e tennero il cor saldo».)

Чем определяется этот выбор Данте? В чем символический смысл этих образов и каково их историческое значение?

7.5.1. Загадка двух Макариев

Данте не уточняет, о каком Макарии идет речь: Макарии Египетском (Великом) или Макарии Александрийском. Оба жили примерно в одно и тоже время (IV век) и оба пострадали в период правления императора-арианина Валента.

Их сослали на пустынный остров, населенный язычниками, но, согласно преданию, через исцеление дочери жреца Макарий Египетский обратил жителей острова в христианство. После того как об этом стало известно арианскому епископу, отправившему Макария в ссылку, он разрешил обоим отцам вернуться в свои пустыни.

В преданиях и легендах египетский и александрийский Макарии нередко упоминаются вместе и смешива-

ются друг с другом. Римский церковный писатель IV века, пресвитер Руфин, в своем жизнеописании пустынных отцов говорит о «двух Макариях» живших в сопредельных землях в одно и то же время: «Из них один был из туземцев египетских, другой — александриец. Первый был учеником блаженного Антония. Точно два небесных светила просияли они. Нося одно имя, они походили друг на друга и духовными совершенствами, и величием благодатных дарований. Оба — Макарии, оба — строгие подвижники, оба одинаково совершенны... Один другого превосходил разве только тем, что наследовал благодатные силы и духовные совершенства блаженного Антония»[288].

Если уже во времена Руфина, который был современником двух Макариев, возникло определенное наложение этих образов, то для Данте речь идет скорее о символическом, чем историческом облике Макария. Как установлено комментаторами, Данте черпает сведения о жизни Макария из «Золотой Легенды» (Legenda Aurea) Иакова Ворагинского, появившейся в середине XIII века, незадолго до рождения Данте, и составленной на основе таких исторических сочинений, как «Церковная история» Евсевия Кесарийского, «Трехчастная история» Кассиодора, «Схоластическая история» Петра Коместора и др.

В Legenda Aurea приводится житие одного святого Макария, причем по основным эпизодам жизнеописания (взятым из Vitae patrum, V), невозможно установить, о каком Макарии идет речь[289].

Задача комментатора в данном случае заключается в том, чтобы выявить, какой из Макариев в большей степени соответствует дантовскому идеалу созерцателя и более органично вписывается в ряд райских душ седьмого неба, упоминаемых Данте.

---

[288] Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина. Перевод с латинского М. И. Хитрова. Сергиев Посад, 1898. Глава 28.

[289] См.: De Sancto Macario, XVIII // Иаков Ворагинский. Золотая легенда. Том I. М.: Издательство Францисканцев, 2017. С. 147–149.

Попытаемся прояснить этот вопрос.

Если судить по «Духовным беседам», которые, согласно преданию, принадлежат перу Макария Египетского, то в них просматриваются зачатки учения об осиянии подвижника небесным светом, о просвещении души благодатью Святого Духа, о светозарности будущего Царствия Небесного и его возможном созерцании в подвижнической жизни. Однако никто из ранних биографов Макария не упоминает о его литературных творениях. Наиболее раннее свидетельство о писаниях Макария восходит к поздневизантийской эпохе. Что же касается рукописей его сочинений, то их появление датируется XII веком[290]. Все это свидетельствует о том, что Данте вряд ли был знаком с творениями Макария Египетского.

В «Житиях» же, на которые опирался Данте, Макарий Египетский прославился, прежде всего, своими чудесами, многие из которых связаны с оживлением умерших и общением с ними. Макарий обладал уникальным даром взывать к умершим, так что те могли отвечать на его призывы. В жизнеописании «пустынных отцов» Руфин приводит случай, когда некто убиенный, оживленный Макарием для допроса, из могилы свидетельствует о невиновности подозреваемого в убийстве.

Такого рода чудотворство вряд ли могло послужить основанием для включения Макария Египетского в число созерцателей седьмого неба. Данте наделяет созерцателей, прежде всего, качествами «запредельного» отшельничества, ведущего к мистическому видению и божественному созерцанию.

Этому образу больше соответствует Макарий Александрийский. Руфин пишет, что «он более всех отцов

---

[290] Подробнее об аутентичности творений Макария Великого см.: Архимандрит Киприан (Керн). Золотой век святоотеческой письменности. Париж: YMCA-Press, 1967, глава 8. «Macariana»; Сидоров А.И. Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // Альфа и Омега, № 3 (21), 1999.

любил пустыню... Макарий жил в местности, называемой Скит, которая лежит среди обширнейшей пустыни на расстоянии суточного пути от Нитрийских обителей. Не ведет туда никакая тропинка, и нет никаких знаков, которые бы указывали путь. Туда доходят по указанию течения звезд... Кто же иначе может жить в таком страшном месте, кроме людей, обладающих бесповоротной решимостью и совершенным воздержанием?»[291].

В отличие от Макария Египетского, в жизнеописании Макария Александрийского акцент делается не на чудотворстве, а на многочисленных видениях, его посещавших. Согласно Димитрию Ростовскому, составившему «Житие Макария Александрийского», «подвижнической жизнью, постом, отрешением от всего земного преподобный Макарий стяжал дар чудотворения и прозрения сокровенных мыслей людей, удостоился многих чудесных видений».

Символическое значение образа Макария Александрийского заключалось для Данте еще и в том, что ему приписывались «Правила» для монастырской братии, стоявшие в одном ряду с монастырскими уставами св. Бенедикта, св. Ромуальда и св. Петра Дамиани.

7.5.2. Видение святого Ромуальда (Romoaldo)

Данте не случайно отводит одно из самых почетных мест среди «прославленных созерцателей» святому Ромуальду Равеннскому. Согласно преданию, тому приснился сон, напоминавший сон святого Иакова, который увидел уходящую в небо золотую лестницу с шествовавшими по ней вверх и вниз ангелами. В видении Ромуальду явились монахи в белых одеяниях, восходившие на небо. После этого на том месте, где ему было видение, он основал монастырь Камальдоли и призвал братию облачиться в белые одежды.

[291] Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина, 28.

Ромуальд родился в 952 году в герцогской семье Онести, в Равенне. Пётр Дамиани, составивший «Житие св. Ромуальда» пишет: «Когда он достиг поры юношества, то начал склоняться ко греху плоти, пороку, воздвигающему обыкновенно брань на людей в таком возрасте, особенно, на богатых»[292]. Однако трагический случай по воле Божьего провидения подтолкнул его к уходу из мира. Желая замолить сорокадневным покаянием грех отца, убившего на поединке своего родственника, двадцатилетний Ромуальд удалился в монастырь св. Аполлинария (Sant 'Apollinare in Classe). Здесь, охваченный покаянной атмосферой монашеской жизни, он решил навсегда покинуть мир.

Скоро слухи о новом аскете дошли до императора Оттона III, который с юных лет отличался приверженностью к аскезе и покаянными паломничествами в монастыри. Он настоял на том, чтобы Ромуальд стал во главе монастыря, надеясь воспользоваться его рвением для реформы монастырской жизни. Но водворить желаемую строгость жизни в монастыре св. Аполлинария Ромуальду не удалось. В 999 году он сложил с себя сан аббата и с несколькими учениками поселился в равеннских болотах — в Перее, предавшись аскезе и созерцанию.

По словам летописцев, Ромуальд обладал уникальной особенностью: он не мог долго оставаться на одном месте. Большую часть своей жизни он странствовал по городам и весям Италии, основав немало монастырей и отшельнических обителей. Предпринятые им реформы имели целью переработать устав бенедиктинцев в сторону большей строгости, аскетичности и созерцательности монашеской жизни. Основными особенностями камальдолийского устава стали очень строгие посты, обеты молчания, практика ночного совершения литургии, крайнее умерщвление плоти и созерцательное уединение.

---

[292] Пётр Дамиани. Житие св. Ромуальда, аввы и исповедника, основателя Камальдоленской конгрегации, ордена св. Бенедикта // Памятники средневековой латинской литературы. X–XI века / отв. ред. М.С. Касьян; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН. — М.: Наука, 2011. С. 376

Золотое правило (piccola Regola d'oro) созерцательной жизни св. Ромуальд сформулировал в следующих словах: «*Siedi nella tua cella come nel Paradiso scordati del mondo e gettalo dietro le spalle*».

Пребывай в своей келье, как в раю. Пусть весь мир будет позади тебя, забудь его.

Около 1012 года Ромуальд прибыл в Тоскану в епархию Ареццо в поисках места для нового скита. Именно здесь, согласно преданию, он встретился с загадочным графом по имени Мальдоли (Maldolus), который поведал ему о своем видении монахов в белых одеждах, поднимающихся по лестнице на небо. Мальдоли даровал Ромуальду эту святую землю, впоследствии известную как Кампус Мальдоли (Campus Maldoli), или Камальдоли (Camaldoli)[293]. По другой версии легенды, видение монахов в белых одеждах было явлено самому Ромуальду, который построил на этой земле пять келий для отшельников. Вместе с основанным два года спустя монастырем в Фонтебуоно (Fontebuono), Камальдоли стал ядром новой монашеской конгрегации камальдулов или камальдолийцев.

Характерно, что в «Жинеописании св. Ромуальда», составленном Петром Дамиани спустя 15 лет после смерти Ромуальда, эпизод с видением отсутствует, что позволяет предположить, что он возник позже. Никаких намеков на это видение мы не находим и в «Комедии» Данте, который ограничивается лишь упоминанием имени Ромуальда. Тем не менее, образ «лестницы Иакова» с монахами в белых одеждах как бы незрмо присутствует в соцерцательном опыте святого.

[293] Toke, Leslie. "St. Romuald". The Catholic Encyclopedia, vol. 13. New York: Robert Appleton Company, 1912. URL: http://www.newadvent.org/cathen/13179b.htm (дата обращения: 03.05.2020).

7.6. Таинство contemperazione (соединения свободы воли с божественным предопределением)

К таинству предопределения Данте вплотную подходит еще на шестом небе, пытаясь выведать у Орла тайну небесного правосудия в связи с предопределением ко спасению души:

«О предопределение (O predestinazion), в каком
Скрыт недре корень твой от глаз туманных,
Не видящих причину целиком!
(«Рай», XX, 130–132)

Но на шестом небе суть предопределения в принципе невозможно постичь. И только на седьмом небе, на котором сосредоточена вся мощь духовного созерцания, Данте, через откровение Петра Дамиани, удается прикоснуться к истокам предопределения.

Данте обращается к Петру с вопросом о том, почему именно он, из сонма священных светов, оказался предопределен к этой беседе (predestinata fosti sola):

«Мне ясно, — я сказал, — о свет священный,
Что вольною любовью побужден
Ваш сонм идти за Волей сокровенной[294];

Но есть одно, чем разум мой смущен:
Зачем лишь ты средь стольких оказался
К беседе этой предопределен».
(«Рай», XXI, 73–78)

Ответ на этот вопрос предполагает понимание соотношения вечного провидения (provedenza etterna) и пре-

[294] В оригинале «a seguir la provedenza etterna», то есть «следовать вечному провидению».

допределения (predestinazion). Согласно Фоме Аквинскому, «именно провидение определяет все вещи к их цели, и эта цель — жизнь вечная, состоящая в созерцании Бога. Разумная тварь, могущая обрести жизнь вечную, приводится к ней, будучи направляемой Богом. Направленность разумной твари к цели — жизни вечной — и называется предопределением». (S.-th. I, 23, 1).

В этой связи Пётр Дамиани объясняет свою предопределеность к беседе с Данте тем, что его насквозь пронизывает «свет Благодати» (luce divina), обостряющий «чудесную зоркость» его видения и наполняющий «пламенной радостью» встречи:

«Свет благодати на меня стремится,
Меня облекший пронизав насквозь,

И, с ним соединясь, мой взор острится,
И сам я так взнесен, что мне видна
Прасущность, из которой он струится.

Так пламенная радость мне дана,
И этой зоркости моей чудесной
Воспламененность риз моих равна».
(«Рай», XXI, 83–90)

Но в этом кроется своего рода *суъективная причина предопределения,* сопряженная со *свободной волей индивида* — то, что Фома Аквинский называет «направленностью воли разумной твари к вечной жизни». Что же касается его объективной сути, то Пётр говорит о том, что это тайна, недоступная не только для человека, но и для светлейших духов Рая. И ответ на вопрос Данте скрыт в непостижимой и незримой «пропасти предвечного решения»:

«Но ни светлейший дух в стране небесной,
Ни самый вникший в Бога серафим
Не скажут тайны, и для них безвестной.

Так глубоко ответ словам твоим
Скрыт в пропасти предвечного решенья,
Что взору сотворенному незрим».
(«Рай», XXI, 91–96)

Эти слова еще раз свидетельствуют об ограниченности пречеловеченья Данте на небе Сатурна, о бренности и бессилии сотворенного ума, даже «взятого на небо»:

«И ты, вернувшись в смертные селенья,
Скажи об этом, ибо там спешат
К ее краям тропою дерзновенья.

Ум, здесь светящий, там укутан в чад;
Суди, как на земле в нем сила бренна,
Раз он бессилен, даже небом взят».
(«Рай», XXI, 97–102)

И все же, почему Данте выбирает Петра Дамиани в качестве субъекта божественного предопределения? Разгадка, на наш взгляд кроется в одном из главных тезисов известного сочинения Петра «О Божественном всемогуществе», касающегося вопроса о том, «может ли Бог сделать так, чтобы бывшее стало небывшим».

Бывшее (или прошлое) существует непреложно. Это — факт. «Но то, что говорится о прошлом, — полагает Пётр, — в не меньшей степени справедливо и для настоящего, и для будущего. В самом деле, так же как все, что было, было с необходимостью, и все, что есть, покуда есть, есть с необходимостью, то и все, что есть в будущем, есть в нем с необходимостью. И поэтому, согласно порядку рассуждения, для всего, что было, невозможно быть небывшим; и для всего, что есть, невозможно не быть в будущем»[295].

[295] Пётр Дамиани. О Божественом всемогуществе. В кн.: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках). С. 367–368.

Пётр вовсе не хочет этим сказать, что Бог не может сделать бывшее небывшим. Он говорит о другом: о том, что для Бога нет прошлого, так же как настоящего и будущего. Бог смотрит на мир с точки зрения вечности — sub specie aeternitatis. В подтверждении этого тезиса Пётр приводит слова из «Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова»: «Кто живет в вечности, создал все одновременно» (Сир. 18: 1)[296].

Следовательно, для Бога предопределеность выступает как *непреложность событий, созданных одновременно.*

[296] Перевод по тексту Вульгаты: «qui vivit in aeternum creavit omnia simul».

Глава восьмая. Небо звезд (lo Cielo stellato): Торжествующие души (l'anime trionfanti), или «Ополчения Христовой славы» (le schiere del trïunfo di Cristo)

8.1. Физика и метафизика неба звезд

В своем представлениии о небе неподвижных звезд Данте исходит из критики аристотелевских взглядов на восьмое небо как на крайнее и всеобъемлющее. «Аристотель, опираясь лишь на древние грубые мнения астрологов, — пишет он, — считал, что существует только восемь небес, из которых крайнее и всеобъемлющее — то, где находятся неподвижные звезды, а именно восьмое небо, и что вне его никакого другого нет» (Пир, трактат второй, III, 3)[297].

Используя аллегорический метод, Данте сравнивает небо звезд с двумя науками: физикой и метафизикой. Остановимся подробнее на этом сравнении, выражающем чувственную и сверхчувственную символику неба звезд, его «видимый и невидимый полюса».

Как считает Данте, небо звезд обнаруживает свою сущность в двух явлениях: во-первых, во *множестве звезд*

---

[297] Стремясь к тому, чтобы авторитет Философа был не слишком поколеблен, Данте добавляет при этом: «Правда, Аристотель от этого отрекается в двенадцатой книге «Метафизики», где он и разъясняет, что всякий раз, когда ему приходилось говорить об астрологии, он следовал лишь чужому мнению» (Пир, трактат второй, III, 4).

(физика); во-вторых, в *Млечном пути* (метафизика), открывая нам «то белое кольцо, которое простонародье называет дорогой святого Иакова» (Пир, трактат второй, XIV, 1).

Здесь хотелось бы обратить внимание на ассоциативную и символическую взаимосвязь «дороги святого Иакова» и «лестницы святого Иакова». Можно предположить, что «небесная лестиница» как раз выводит на «дорогу святого Иакова», т. е. к Млечному пути, который в пифагорейско-платоновской космологии считается родиной душ[298].

Вначале Данте рассуждает о физике неба звезд. «Восьмая небесная сфера, — пишет он, — являет нам множество звезд: согласно наблюдениям египетских мудрецов; они, включая последнюю звезду, увиденную ими в полдень, насчитывают тысячу двадцать два звездных тела, о которых я и веду речь»[299] (Пир, трактат второй, XIV, 2).

Движение, которое небо звезд периодически совершает в своем обращении, всякий раз начиная от одной и той же точки, отмечает Данте, обозначает подверженные тлению создания природы, которые ежесуточно совершают свой путь, а также материю, которая изменяется, переходя из одной формы в другую; о них и рассуждает физика (Пир, трактат второй, XIV, 11).

А через едва воспринимаемое движение, которое небо звезд совершает «с запада на восток на один градус

---

[298] Подробнее см. пролог, 2.

[299] В примечании к Каталогу звездного неба Клавдий Птолемей пишет: «Всех неподвижных звезд вместе 1022, из них 15 первой величины, 45 второй, 208 третьей, 474 четвертой, 217 пятой, 49 шестой, 9 тусклых, 5 туманных, а также Волосы Вероники». См.: Клавдий Птолемей. Альмагест: Математическое сочинение в тринадцати книгах / Перевод с древнегреческого И. Н. Веселовского. М.: Наука. Физматлит, 1998. С. 263. Однако цифру 1022 Данте, согласно комментаторам, взял у Аль-Фергани, из его сочинения «Книга о небесных движениях и свод науки о звездах». В XII веке этот труд был переведен на латинский язык и пользовался большой популярностью в качестве учебника по астрономии.

в сто лет», обозначаются создания нетленные, сотворенные изначально Богом; о них и рассуждает метафизика. «Я утверждаю, — пишет Данте, — что под этим движением разумеются нетленные сущности, потому что это круговращение имеет начало, но конца его не видно; в самом деле, конец круговращения есть возвращение в ту же точку, к которой, следуя второму движению, небо звезд никогда не вернется. Ибо от начала мира оно обратилось немногим больше чем на шестую часть; мы находимся уже в предельном возрасте нашего века и с уверенностью ожидаем свершения небесного движения»[300] (Пир, трактат второй, XIV, 12–13).

Можно предположить, что восьмое небо дантовского Рая приоткрывает как раз «невидимый полюс» неба звезд — Млечный путь, родину «нетленных сущностей», т. е. «торжествующих душ».

8.2. Восхождение к небу звезд

Восхождение к восьмому небу осуществляется как бы по ступеням (per quella scala) «лестницы Иакова», устремленной к небесному пределу — Эмпирею. Одним неуловимым движением, «легким мановением» Беатриче взметнула Данте ввысь, придав ему сверхбыстрое ускорение и окрылив своей добродетелью, преодолевающей природную (телесную) ограниченность Данте (sì sua virtù la mia natura vinse):

Моя владычица вдоль ступеней
Меня взметнула легким мановеньем,
Всесильным над природою моей;

[300] Как отмечают комментаторы (напр., Leone Tondelli в книге Beatrice e Dante, Sei, Torino, 1954) в этом месте Данте высказывает мнение, идущее от последователей Иоахима Флорского, о наступлении третьего царства духа и о приближении Страшного Суда.

Ни вверх, ни вниз естественным движеньем
Так быстро не спешат в земном краю,
Чтобы с моим сравниться окрыленьем.
(«Рай», XXII, 100–105)

Прежде чем достигнуть высших небес, Беатриче показывает Данте уже пройденные ими семь небес Рая:

«Так близок ты к последней из отрад, —
Сказала Беатриче мне, — что строгий
Быть должен у тебя и чистый взгляд.

Пока ты не вступил в ее чертоги,
Вниз посмотри, — какой обширный мир
Я под твои уже повергла ноги;

Чтоб уготовать в сердце светлый пир
Победным толпам, что сюда несутся
С веселием сквозь круговой эфир».

Тогда я дал моим глазам вернуться
Сквозь семь небес — и видел этот шар
Столь жалким, что не мог не усмехнуться.
(«Рай», XXII, 124–135)

Эти слова Данте о «ничтожном подобии» (vil sembiante) земного шара, вызвавшем его усмешку, очевидно, навеяны словами Цицерона из «Сновидения Сципиона» и описанием «космического» видения святого Бенедикта в «Диалогах» Григория Великого (глава 35).

В «Сновидении Сципиона» читаем: «Когда я с того места, где находился, созерцал все это, то и другое показалось мне прекрасным и изумительным. Звезды были такие, каких мы отсюда никогда не видели, и все они были такой величины, какой мы у них никогда и не предполагали; наименьшей из них была та, которая, будучи наиболее

удалена от неба и находясь ближе всех к земле, светила чужим светом. Звездные шары величиной своей намного превосходили Землю. Сама же Земля показалась мне столь малой, что мне стало обидно за нашу державу, которая занимает как бы точку на ее поверхности» (Цицерон. О государстве, XVII, 17).

В «Диалогах» Григорий Великий пишет о созерцательном опыте св. Бенедикта, когда тот увидел дольный мир, собранный как бы в одном солнечном луче, высвечивающим всю его малость и незначительность[301].

8.3. Восьмое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте

Восьмое преображение Беатриче воспринимается Данте через «воспламенение ее священного лика» и «сияние прекрасных очей»:

Казался лик ее воспламенен,
И так сиял восторг очей прекрасных,
Что я пройти в безмолвье принужден.
(«Рай», XXIII, 22–24)

Я тысячной бы доли не достиг,
Священную улыбку воспевая,
Которой воссиял священный лик.
(«Рай», XXIII, 58–60)

Данте чувствует в себе новый прорыв духа через расширение пречеловеченья, отзывающегося на воспламенение лика Беатриче:

Как пламень, ширясь, тучу рвет в куски,
Когда ему в ее пределах тесно,
И падает, природе вопреки,

[301] Подробнее см. главу седьмую, 7.4.

Так, этим пиршеством взращен чудесно,
Мой дух прорвался из своей брони,
И что с ним было, памяти безвестно.
(«Рай», XXIII, 40–45)

Голос Беатриче взывает к нему:

«Открой глаза и на меня взгляни!
Им было столько явлено, что властны
Мою улыбку выдержать они».
(«Рай», XXIII, 46–48)

Но Данте, словно пробудившись ото сна, не может вспомнить и описать увиденное им:

Я был как тот, кто, пробудясь, неясный
Припоминает образ, но, забыв,
На память возлагает труд напрасный, —

Когда я услыхал ее призыв,
Такой пленительный, что на скрижали
Минувшего он будет вечно жив.
(«Рай», XXIII, 49–54)

8.4. Эстетика торжествующих душ

На восьмом небе Данте встречает торжествующие души (l'anime trionfanti), которые Беатриче представляет ему как «ополчения Христовой славы» (le schiere del trïunfo di Cristo):

И Беатриче мне: «Вот ополченья
Христовой славы, вот где собран он,
Весь плод небесного круговращенья!»
(«Рай», XXIII, 19–21)

(e Bëatrice disse: «Ecco le schiere
del trïunfo di Cristo e tutto 'l frutto
ricolto del girar di queste spere!».)

Это — души Небесной, Торжествующей Церкви, окончательно победившие власть греха. Их уже следует называть не «праведными грешниками», а «святыми праведниками»[302].

Авангард ополчения Христовой Славы — это ученики Христа, апостолы, которые посвящают Данте в таинство трех богословских добродетелей: веру, надежду и любовь. И именно на восьмом небе в полной мере раскрывается мысль Данте, высказанная в «Пире»: «Мораль есть красота мудрости» (La moralitade e belezzade la sapienza) (Пир, III, 15).

Красота торжествующих душ открывается Данте через «огнезарный дождь», который струит на них Солнце Христа:

Так, видел я, над тысячей огней
Одно царило Солнце, в них сияя,
Как наше — в горних светочах ночей.

В живом свеченье Сущность световая,
Сквозя, струила огнезарный дождь
Таких лучей, что я не снес, взирая.

О Беатриче, милый, нежный вождь!
Она сказала мне: «Тебя сразила
Ничем неотражаемая мощь.

(«Рай», XXIII, 28–36)

[302] Концепция «двух Церквей» предполагает, что есть Церковь Небесная — торжествующая: ее наполняют все небесные силы и святые, уже победившие власть греха; и есть Церковь земная — воинствующая: это верующие люди, праведные и грешные, которые продолжают вести борьбу с грехами.

Эта «неотразимая мощь», дополняющая красоту торжествующих духов, представляет собой единство Мудрости и Силы (è la sapïenza e la possanza):

«Затем что здесь — та Мудрость, здесь — та Сила
Которая, вослед векам тоски,
Пути меж небом и землей открыла».
(«Рай», XXIII, 37–39)

Перед Данте предстают «толпы светов», залитые лучами солнца Христа, не видимого для Данте в силу неполноты его пречеловеченья:

Как под лучом, который явлен зренью
В разрыве туч, порой цветочный луг
Сиял моим глазам, укрытым тенью,

Так толпы светов я увидел вдруг,
Залитые лучами огневыми,
Не видя, чем так озарен их круг.
(«Рай», XXIII, 79–84)

8.5. Первое видение девы Марии

Беатриче просит Данте отвернуть свой влюбленный взгляд от ее лица, чтобы увидеть своими «немощными очами» явление Богородицы. Данте пытается передать свое видение через метафорический образный ряд, в котором соединяются эпитеты цветочности, огненности и звездности: прекрасный цветок (bel fior); роза (la rosa); великий огонь (lo maggior foco); живая звезда (viva stella); прекрасный сапфир (bel zaffiro):

Весть о цветке, чье имя у меня
И днем, и ночью на устах, стремила
Мой дух к лучам крупнейшего огня.

Когда мое мне зренье отразило
И яркость, и объем звезды живой,
Вверху царящей, как внизу царила,

Спустился в небо светоч огневой
И, обвиваясь как венок текучий,
Замкнул ее в свой вихорь круговой.

Сладчайшие из всех земных созвучий,
Чья прелесть больше всех душе мила,
Казались бы как треск раздранной тучи,

В сравненье с этой лирой, чья хвала
Венчала блеск прекрасного сапфира,
Которым твердь светлейшая светла.
(«Рай», XXIII, 88–102)

И как высший символ всех этих сравнений — *венчанное* или *коронованное пламя — (la coronata fiamma):*

Я был бессилен зрением моим
Последовать за пламенем, венчанным.
(«Рай», XXIII, 118–119)

Так каждый из огней был кверху взвит
Вершиной, изъявляя ту отраду,
Которую Мария им дарит.

Они недвижно представали взгляду,
«Regina coeli»[303] воспевая так,
Что я доныне чувствую усладу.
(«Рай», XXIII, 124–127)

[303] Царица неба (лат.)

8.6. Посвящение в торжествующие души. Испытание Данте в трех богословских добродетелях

Богословские добродетели — вера, надежда, любовь — это особый вид добродетелей, родовым понятием для которых является понятие «благочестие» (почитание Бога)[304]. В отличие от добродетелей нравственных, богословские добродетели не имеют золотой середины, а также избытка или недостатка присущего им качества, приводящих к порокам. В этом смысле — это особые «беспорочные» добродетели. Как пишет Фома Аквинский, «у веры нет никакой середины или пределов в том, что касается веры в первую Истину, в отношении Которой не может быть слишком много веры. И точно так же у надежды нет никакой середины или пределов в том, что касается ее главного объекта, поскольку невозможно излишне много уповать на божественную помощь» (S.th. II–II,1, 5).

При этом, как уточняет Фома Аквинский, если данные добродетели ориентированы на земные ценности, они приобретают структуру нравственных добродетелей. Например, у надежды могут быть середина и пределы в том, что касается тех вещей, которые человек чает обрести в *земной жизни*, поскольку он может самонадеянно рассчитывать на то, на что он не способен, или отчаиваться в том, на что он способен (S.th. ibid.).

Таким образом, три богословские добродетели — это не просто категории христианской этики. В своем единстве и взаимосвязи они являются символом «посвящения» в христианство, а также своеобразным символическим эквивалентом таинства крещения. Об этом можно судить, обратившись к уникальному образу троянского воина Рифея[305], жившего за тысячу с лишним лет до пришествия

---

[304] См.: Блаженный Августин. Энхиридион, или О вере, надежде и любви, 5. Киев, 1996. С. 291.

[305] В «Энеиде» Вергилия он назван «справедливейшим среди тевкров» (II, 426–427).

Христа («сверх десяти столетий до обряда»). Несмотря на то, что Рифей был язычником, некрещеным, Данте помещает его в Рай, называя «крестником трех жен Господня сада», подразумевая под этой аллегорией то, что он был «крещен» тремя святыми добродетелями — верой, надеждой и любовью, заменяющими подлинный обряд крещения по непостижимой благодати Божией.

Вот почему экзамен, который сдает Данте трем апостолам — Петру, Иакову и Иоанну, вопрошающим его о сущности веры, надежды и любви, — это не просто проверка знаний претендента на степень бакалавра (il baccialier), как иронически отзывается об этом сам Данте, но ступень к посвящению в таинство Божественного созерцания. Это становится очевидным из наличия глубинной связи между верой и видением. Как пишет Августин, «начинают верой, оканчивают видением. Последнее есть сущность всего исповедания веры»[306].

О том же пишет Фома Аквинский: «За верой следует видение, согласно сказанному [в Писании]: «Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13:12) (S.th. I, 2,3).

8.6.1. Испытание в вере

Чтобы понять глубинный смысл приобщения Данте к тайне божественного созерцания через веру, обратимся к суждению Фомы Аквинского, которое, безусловно, лежит в основе дантовского таинства веры.

«К вере относится все то, — пишет Фома, — что связано с тем созерцанием, которым мы чаем наслаждаться в вечной жизни и которым мы приводимся к вечной жизни. В вечной жизни мы ожидаем созерцать две вещи, а именно тайну Божества, видение которой обещает нам блаженство, и тайну воплощения Христова» (S.th. I, 8, 6).

[306] Блаженный Августин. Указ. соч. С. 291.

Испытание Данте в вере, которое он держит перед апостолом Петром, во многом построено на выявлении степени приобщения Данте к этим тайнам.

Вначале святой Пётр спрашивает Данте о том, «в чем сущность веры» («fede che è?»).

Данте отвечает на этот вопрос словами апостола Павла:

«Она — основа чаемых вещей
И довод для того, что нам незримо;
Такую сущность полагаю в ней».
(«Рай», XXIV, 64–66)

Однако апостола Петра не устраивает этот общий ответ. Он хочет понять смысл, который Данте вкладывает в павлинскую «формулу веры» с учетом того опыта восприятия подлинного бытия, который Данте получил через пречеловеченье в небесном мире. И тогда Данте дает разъяснение этого тезиса:

И я на это молвил: «Глубина
Вещей, мне явленных в небесной сфере,
Для низменного мира столь темна,

Что там их бытие — в единой вере,
Дающей упованью прочно стать;
Чрез то она — основа в полной мере.

Нам подобает умозаключать
Из веры там, где знание невластно;
И доводом ее нельзя не звать».
(«Рай», XXIV, 70–78)

Данте хочет сказать, что глубина «чаемых вещей», которая открылась ему в горнем мире, столь темна и недоступна сознанию в мире дольнем, низменом, что может быть воспринята только на основе веры (solo fede). Поэто-

му там, где мы не властны знать, мы должны основывать свои истины на доводах веры.

Этот ответ заслуживает одобрения апостола Петра:

И я услышал: «Если б все так ясно
Усваивали истину, познав, —
Софисты ухищрялись бы напрасно».
(«Рай», XXIV, 79–81)

Далее апостол Пётр хочет знать, что привело Данте к основам истинной веры. Какой факт или какое чудо может неопровержимо свидетельствовать об истинности веры в христианство.

Ответ Данте гласит:

«Вселенной к христианству переход, —
Сказал я, — без чудес, один, бесспорно,
Все чудеса стократно превзойдет».
(«Рай», XXIV, 106–108)

Но апостол хочет выявить еще более глубокие и личные твердыни веры Данте:

«Но самой этой веры в чем предмет,
И в чем она берет свое начало?»
(«Рай», XXIV, 122–123)

Отвечая на этот последний, предельный вопрос Данте излагает основные тайны Божества, выраженные в символе веры:

Я начал, — ты велишь, чтоб я открылся,
В чем эта вера твердая моя
И почему я в вере утвердился.

Я отвечаю: в Бога верю я,
Что движет небеса, единый, вечный,
Любовь и волю, недвижим, дая.
(«Рай», XXIV, 127–132)

И верю в три лица, что вечно были,
Чья сущность столь едина и тройна,
Что «суть» и «есть» они равно вместили.

Глубь тайны Божьей, как она дана
В моих словах, в мой разум пролитая,
Евангельской печатью скреплена.

И здесь — начало, искра здесь живая,
Чье пламя разрослось, пыланьем став
И, как звезда небес, во мне сверкая».
(«Рай», XXIV, 139–147)

Благодаря этому ответу Данте удостаивается посвящения в тайну Божества, знаком чего является то, что «апостольский огонь» (l'appostolico lume) обвеял его кругом до «трех крат» (tre volte cinse me).

8.6.2. Испытание в надежде

Испытание в надежде во многом является контрапунктом всего дантовского Ада. Там каждый входящий в Ад должен был расстаться с надеждой, «оставить всякую надежду» (lasciate ogne speranza). Здесь же, на восьмом небе Рая, возникает обратный процесс обретения надежды. Для Данте это выражается, прежде всего, в обретении надежды на возвращение к родным пенатам, в «родную овчарню», чтобы осениться поэтическом венцом там, где он принимал крещение:

Коль в некий день поэмою священной,
Отмеченной и небом, и землей,
Так что я долго чах, в трудах согбенный,

Смирится гнев, пресекший доступ мой
К родной овчарне, где я спал ягненком,
Немил волкам, смутившим в ней покой, —

В ином руне, в ином величьи звонком
Вернусь, поэт, и осенюсь венцом
Там, где крещенье принимал ребенком;

Затем что в веру, души пред Творцом
Являющую, там я облачился
И за нее благословлен Петром.

(«Рай», XXV, 1–12)

Его испытание в надежде должно подтвердить это заслуженное и выстраданное возвращение.

Данте испытует апостол Иаков, о котором Беатриче говорит, что он является одним из трех апостолов (наряду с Петром и Иоанном), которых Иисус почтил особым доверием, сделав его свидетелем «надежды на Воскресение»[307].

Посвятительный смысл надежды заключается в том, что она приуготовляет нас к вхождению «во внутреннейшее за завесу» (Евр. 6:19), то есть приоткрывает некую тайну не со стороны веры, а со стороны ожидания и чаяния вечной жизни.

Апостол Иаков, прежде всего, хочет знать, как Данте *понимает надежду*, в какой степени *его душа полна надеждой* и *из каких истоков он почерпнул надежду*:

[307] При Иакове Иисус воскресил из мертвых дочь Иаира; Иаков был на горе Фафор вместе с другими учениками и видел славу воскресенья — главную надежду христиан. Апостол Иаков был также свидетелем чудесного явления Христа на Тивериадском озере после своего Воскресения.

«Поведай, что — она, и как цветет
В твоей душе, и как в нее вступила».
(«Рай», XXV, 46–47)

Ответ Данте неожиданно предваряет Беатриче, полгая, что самому ему нескромно свидетельствовать о полноте своей надежды. «В воинствующей Церкви, — говорит она, — нет ни одного сына более богатого надеждой, чем Данте»:

«La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranza.
(«Рай», XXV, 52–53)

На остальные два вопроса она предлагает ответить Данте. Тот начинает с определения надежды, почти слово в слово повторяя слова «мастера сентенций» Петра Ломбардского:

«Надежда... есть ожиданье
Грядущей славы; ценность прежних дел
И благодать — его обоснованье».
(«Рай», XXV, 67–69)

«Spene è uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente metro»[308].

[308] Дословный перевод:
«Надежда есть определенное ожидание
Будущей славы, которую порождает
Божественная благодать и предыдущая заслуга».

Из перевода М. Л. Лозинского выпала важная теологическая категория — «заслуга» (metro), которую он передает словосочетанием «ценность прежних дел».

Комментируя это определение, Фома Аквинский, основываясь на тексте «Сентенций» (Sent. III, D, 26), пишет: «Мастер говорит, что надежда обусловливается заслугами, которые предшествуют не только тому, на что надеются, но также и самой надежде».

И далее: «О надежде говорят как о следствии заслуг либо с точки зрения того, в отношении чего питают надежду, поскольку мы надеемся обрести блаженство посредством заслуг и благодати, либо же с точки зрения акта живой надежды. Что же касается самого навыка к надежде, посредством которого мы чаем обрести блаженство, то он обусловливается не нашими заслугами, а одной только благодатью» (S.th. II-II, 1, 2)[309].

Отвечая на второй вопрос, Данте говорит, что узрел свет надежды из разных источников, но первой «волной надежды» стали для него «упования» псалмопевца царя Давида:

От многих звезд я этот свет узрел;
Но первый мне его пролил волною
Тот, кто всех выше Вышнего воспел.

«Да уповают на тебя душою, —
Он пел, — кто имя ведает твое!»[310]
И как не ведать, веруя со мною?
(«Рай», XXV, 70–75)

В качестве еще одного источника надежды Данте ссылается также и на Послание самого апостола Иакова:

«Ты ею сердце оросил мое
В твоем Посланьи; полн росы блаженной,
Я и других кроплю дождем ее»
(«Рай», XXV, 76–78)

---

[309] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 1–46. — К.: Ника-Центр, 2011.

[310] И будут уповать на Тебя знающие имя Твое;
потому что Ты не оставляешь ищущих Тебя, Господи (Пс. 9:11).

Удивительным может показаться то, что в своем Послании Иаков предстает, прежде всего, как апостол веры, которому принадлежат знаменитые слова: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?» (Иак. 2:19-20).

Но здесь важно учитывать, что апостол Иаков говорит о вере как преддверии надежды[311]. Как сказано у Августина, «нельзя надеяться на то, во что не веришь»[312].

Поэтому после обоснования веры апостол Иаков переходит к проповеди надежды. При этом он связывает надежду с добродетелью терпения, приводя в пример долготерпение пороков и особенно Иова, надеявшихся до последнего на милость Божию:

«Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня. Вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока получит дождь ранний и поздний.

Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается» (Иак. 5: 7-8)

«Вы слышали о терпении Иова и видели конец *оного* от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен» (Иак. 5: 11).

Следует заметить, что древнегреческое слово hypomonē, переводимое как «терпение», является однокоренным с глаголом «ожидать», «ждать» (hupomeno). Это значит, что в данном случае «терпение» можно толковать как ожидание, упование на осуществление надежды.

В заключение испытания, апостол Иаков задает главный вопрос:

---

[311] Впрочем, точно также можно утверждать, что и надежда есть преддверие веры, согласно суждению Фомы Аквинского: ««Надежда названа «вратами» веры, поскольку мы вступаем в созерцание того, во что мы верим, через посредство надежды», (S.th. II-II, 7, 17).

[312] Блаженный Августин. Указ. соч. С. 292.

«Чего ты ожидаешь, уповая».
(«Рай», XXV, 87)

(«quello che la speranza ti 'mpromette».)
(буквально: «какая надежда тебе обещана».)

Данте, ссылаясь на Ветхий и Новый Заветы, а также на пророчество Исайи, говорит, что главный смысл надежды — упование на райское облачение души в двойные ризы:

«Я это понял, — так я отвечал, —
Из Нового и Ветхого завета,
Цель душ познав, тех, что Господь избрал.

В две ризы будет каждая одета
В зємле своей, — Исайя возвестил[313].
А их земля — жизнь сладостная эта».
(«Рай», XXV, 88–93)

Как можно заключить из толкований отцов церкви на книгу пророка Исайи — двойная риза, в которую облекутся души избранных после смерти — это риза красоты и риза веселия («веселие вечное будет у них», Ис. 61: 7). В толковании святителя Кирилла Александрийского в частности сказано: «Христос есть небесная и превышняя риза и одежда нетления; кто получит ее, тот будет увенчан всякою красотою, очевидно, духовною, и отличиями добродетели»[314].

8.6.3. Испытание в любви

Заканчивая испытание надеждой, Данте как бы призывает «огнезарную тень» апостола Иоанна, упоминая

[313] «...в земле своей вдвое получат; веселие вечное будет у них... возвеселится душа моя о Боге моем; ибо Он облек меня в ризы спасения...» (Ис. 61: 7, 10).
[314] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-proroka-isaiyu/5 (дата обращения: 12.05.2020).

о «белых ризах» святых мучеников и их непоколебимой надежде на справедливый суд:

«Еще ясней, по мере наших сил,
Твой брат, сказав про белые уборы,
Нам откровенье это изложил».
(«Рай», XXV, 94-96)

После этих слов Данте видит, как разрастается свет в одном из огней, и, сливаясь с двумя другими светочами, в песнопении и вращении образует «круговорот огнезарной любви». Беатриче объясняет Данте, что это апостол Иоанн, любимый ученик Христа, провозгласивший великую истину Любви: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Иоанна, 4:16).

Данте полагает, что Иоанн, согласно преданию, был взят на небо живым, и пытается узреть его в телесной «ризе», но лишается зрения из-за ограниченности своего пречеловеченья:

Как тот, чей взгляд с усильем устремлен,
Чтоб видеть солнце затемненным частно,
И он, взирая, зрения лишен,

Таков был я пред вспыхнувшим столь ясно
И услыхал: «Зачем слепишь ты взор,
Чтоб видеть то, чего искать напрасно?»
(«Рай», XXV, 118–123)

Данте надеется увидеть ап. Иоанна в телесном обличье, исходя из слов Христа о своем любимом ученике: «...хочу, чтобы он пребыл, пока приду» (Ин. 21:23). Эти слова дали христианам повод говорить, что Иоанн не умрет до второго пришествия Христа. Сам по себе этот факт не казался в то время чем-то сверхъестественным, так как первые христиане полагали, что пришествие Господне

близко и что некоторые из них доживут до этого времени. Однако нигде не сказано, что Иоанн был взят живым на небеса, подобно Еноху или Илии. Речь идет о его телесном «пребывании» в *некоем таинственном месте*. Как толкует эти слова блаженный Августин, «Иоанн будет пребывать в вере верующих, а после явится для созерцания лицом к лицу, когда придет Жизнь наша, и мы явимся с Ним во славе» («О согласии Евангелистов», кн. 4, гл. X).

Данте слепнет не только за «излишество» своей веры (за «слепое» доверие к преданию об апостоле Иоанне), но также и по той причине, что он должен пройти высшее испытание любовью, будучи погруженным во мрак, т.е. в духовное внутреннее созерцание сущности любви. Данте знает, что любовь есть главная теологическая добродетель, стоящая выше веры и надежды, согласно словам апостола Павла: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13).

Апостол Иоанн начинает свое посвящение с вопроса: куда устремлена душа Данте, к каким пределам любви?

Ответ Данте гласит:

«Святое Благо неземных палат
Есть альфа и омега книг, чьи строки
Уста любви мне шепчут и гласят».
(«Рай», XXVI, 16–18)

Далее Иоанн спрашивает, какие побуждения направили душу Данте к горней Любви. Ответ Данте не может не вызвать удивление:

И я: «Чрез философские ученья
И через то, что свыше внушено,
Я той любви приял напечатленья;

Затем что благо, чуть оценено,
Дает вспылать любви, тем боле властной,
Чем больше в нем добра заключено.

Поэтому к Прасути, столь прекрасной,
Что все блага, которые не в ней, —
Ее луча всего лишь свет неясный,

Должна с любовью льнуть всего сильней
Душа того, кто правду постигает,
Проникшую мой довод до корней».
(«Рай», XXVI, 25–36)

В качестве одного из побуждений Данте называет «философские учения» (дословно «философические аргументы») (filosofici argomenti). Но в «земном Раю» Данте подвергся уничтожающему суду Бетриче именно за то, что следовал «ложной школе философии». Суть обвинения Беатриче заключалась в том, что интеллектуальный метод Данте был далек от познания «Божеских путей»:

«Чтоб ты постиг, — сказала, — что за школе
Ты следовал, и видел, можно ль ей
Познать сокрытое в моем глаголе;

И видел, что до Божеских путей
Вам так далеко, как земному краю
До неба, мчащегося всех быстрей».
(«Чистилище», XXXIII, 85–90)

Эти слова свидетельствуют о том, что в жизни Данте был период страстного увлечения «благороднейшей дамой Философией» (questa donna gentilissima Filosofia), которую Данте называет дочерью Бога (figlia di Dio) и царицей универсума (regina di tutto) (Пир, трактат второй, XII, 9). «Следы этого интеллектуального заблуждения неоднократно обнаруживаются в его сочинениях, и даже там, где сам Данте их не видел. Мыслитель, до конца жизни считавший сферы нравственной философии и политики автономными и обособленными — вплоть до того,

что изымал их из юрисдикции теологии и Церкви, — был вполне способен пройти через кризис философизма... Он думал, что преодолел свой философизм, когда вновь поставил христианскую жизнь и христианское откровение выше своей морали и своей философии. Но он так и не согласился действительно подчинить один порядок другому, хотя соглашался иерархизировать их»[315].

Как видно, Данте даже в Раю, пребывая в состоянии пречеловеченья, не в силах преодолеть «свой философизм», хотя и пытается слить его с тем, «что свыше внушено».

Это подтверждается буквальным прочтением терцин, разъясняющим тезис о «напечатлениях любви». Данте говорит, что источником любви является благо, и чем больше в нем заключено добра, тем сильнее любовь. Поэтому душа должна «с любовью льнуть всего сильней» к «прекрасной Прасути», которая есть «высшее благо и сумма всех благ» (Summum bonum).

Характерно, что у Данте эта любовь неразрывно связана с откровением истины (vero). В этом смысле его «философизм» можно рассматривать также как дань философскому исканию истины. Данте остается верен главному побуждению к любви, выражающемуся в единстве философских и сверхфилософских (теологических) доводов, когда говорит о том, что высшая истина любви открылась ему через философский и через Божественный авторитет:

«Ту правду предо мною расстилает
Мне показавший первую Любовь
Всего, что вековечно пребывает;

Правдивый голос расстилает вновь,
Сам о себе сказавший Моисею:
«Узреть всю славу дух твой приготовь»;

[315] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 122.

И расстилаешь ты, когда твоею
Высокой речью миру оглашен
Смысл вышних тайн так громко, как ничьею».
(«Рай», XXVI, 37–45)

Загадочными здесь кажутся слова Данте о том, кто показал ему «первую Любовь» (primo amore), вечно пребывающую в сущем (di tutte le sustanze sempiterne). Но если следовать Дантовой логике единства философского и сверхъестественного авторитета, то речь здесь может идти о «Философе», как в средние века именовали Аристотеля. По всей вероятности, доктрину о первой любви Данте почерпнул из сочинения «Книга о причинах» (Liber de causis), ошибочно приписываемой Аристотелю под названием «Книга Аристотеля об истолковании чистого блага», представляющей собой латинский перевод арабской компиляции текстов греческих неоплатоников, прежде всего «Первооснов теологии» Прокла. С 1255 года «Книга о причинах» изучалась в Парижском университете, где с ней, возможно, и познакомился Данте.

А далее Данте говорит о божественном самосвидетельстве любви, данном Моисею, и об откровении любви самого апостола Иоанна, испытующего Данте. Особенно знаменательными являются здесь слова об «арканах любви» (arcani dell'amore) — «смысле высших тайн», открывающихся в видениях апостола Иоанна. Это еще раз доказывает, что испытание Данте не есть «школярский» (бакалаврский) экзамен по вопросам нравственного богословия, но посвящение в таинства христианской мистерии «звездного неба», которого в своем сверхзнании достигли торжествующие души.

Завершающим аккордом посвящения Данте является вопрос апостола Иоанна о том, какие еще незримые истины (жизненные искры) возжигают стремление Данте к горней любви, «сколькими зубами эта любовь кусает тебя» (con quanti denti questo amor ti morde). Если в первых

своих ответах Данте демонстрирует интеллектуальную любовь к Богу (amor Dei intellectulis), то теперь он должен показать источник и меру своей эмоциональной (витальной) любви:

«Все те укусы, — я ему ответил, —
Что нас стремят к владыке бытия,
Крепят любовь, которой дух мой светел.

Жизнь мирозданья, как и жизнь моя,
Смерть, что он принял, жить мне завещая,
Все, в чем надежда верящих, как я,

И сказанная истина живая —
Меня из волн дурной любви спасли,
На берегу неложной утверждая.

И все те листья, что в саду взросли
У вечного садовника, люблю я,
Поскольку к ним его дары сошли».
(«Рай», XXVI, 55–66)

Данте говорит здесь об источниках истинной любви — любви к горнему, спасающих от ложной, дурной, извращенной любви (l'amor torto), с образами которой он сталкивался, оказавшись во втором круге Ада и в седьмом круге Чистилища.

«Укусы» истинной любви, просветляющие дух, связаны не с влечением к человеческой телесности, а со стремлением возлюбить «жизнь мироздания» (l'essere del mondo) и все те материальные плоды, которые были сотворены «вечным садовником» (l'ortolano etterno).

8.7. Таинство грехопадения: откровение Адама

Закончив свой ответ, Данте удостаивается похвалы торжествующих духов и *прозревает* с помощью сияния, излучаемого взглядом Беатриче. Его зрение становится еще более острым, он совершает новый виток пречеловеченья, что позволяет ему увидеть «четвертый свет» (quarto lume):

Я даже стал еще острей глазами;
И вопросил, смущенный, про того,
Кто как четвертый свет возник пред нами.
(«Рай», XXVI, 79–81)

Беатриче говорит, что этот «четвертый свет», воссиявший после света трех Апостолов, на самом деле есть свет «первой души» (l'anima prima), сотворенной Создателем. Данте понимает, что удостоился лицезрения padre antico — праотца людей.

Само появление Адама означает, что Данте перешел порог первородной человеческой греховности. Адам олицетворяет собой единство трех богословских добродетелей — веры, надежды и любви. Характерно, что теперь уже сам Данте обращается с вопросами к Адаму, как бы подкрепляя свое посвящение в богословские добродетели таинством творения человека и последовавшей за этим мистерией грехопадения.

Адам «читает» в душе Данте четыре вопроса, касающиеся причин грехопадения и его последствий (смысла великого изгнания из рая, продолжительности земной жизни Адама, времени его пребывания в Аду, забвения изначального Божественного языка).

И самым главным из них, определяюшим таинство пребывания Данте на восьмом небе, является вопрос о причине грехопадения и смысле великого изгнания.

Прежде всего, Адам сообщает Данте, в чем была главная причина гнева Господня, приведшая к изгнанию прародителей из Рая:

«Знай, сын мой: не вкушение от древа,
А нарушенье воли божества
Я искупал, и искупала Ева».

(«Рай», XXVI, 115–117)

Адам говорит здесь о том, что причиной гнева Господня и последовавшего за этим «великого изгнания» (di tanto essilio), стало некое нарушение божественного предела (il trapassar del segno).

Речь здесь идет об очень важной теологической проблеме определения сути первого греха как *нарушения предела*, положенного человеку Творцом.

Адам говорит, что это не могло быть грехом «вкушения» (чревоугодия), но чем-то более тяжким. Чтобы понять, что подразумевает Данте под «нарушением предела» обратимся к рассуждению Фомы Аквинского, рассматривающего различные варианты нарушения человеком воли Создателя, отталкиваясь от основной гипотезы сущности первородного греха, который он понимает, как *гордыню*.

Кажется, рассуждает Фома, гордость не была первым грехом первого человека. Ведь сказал же апостол, что «непослушанием одного человека сделались многие грешниками» (Рим. 5:19). Следовательно, первым грехом первого человека было непослушание, а не гордость.

Далее, согласно Амвросию Медиоланскому, дьявол, искушая Христа, соблюдал тот же порядок, что и при искушении прародителя. Но Христа, по свидетельству евангелиста Матфея, сначала искушали чревоугодием, поскольку Ему было сказано: «Если Ты — Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мф. 4:3). Следовательно, первым грехом первого человека было чревоугодие, а не гордость.

Кроме того, человек согрешил по совету дьявола. Дьявол искушал человека обещанием знания (Быт. 3:5). Таким образом, неупорядоченность в человеке возникла из-за желания знания, которое связано с любопытством. Следовательно, первым грехом было любопытство, а не гордость.

Наконец, Августин, ссылаясь на апостола Павла (1 Тим. 2: 14) пишет о прельщении и обмане дьяволом Адама и Евы, поскольку их убедили принять ложь за истину, а именно будто бы Творец воспретил им вкушать плоды с того дерева, зная, что если они это сделают, то будут как боги по способности различения добра и зла. Творец как бы завидовал своей твари в этом благе. Но вера в подобное принадлежит неверию. Следовательно, первым грехом первого человека было неверие, а не гордость (S. th. II-II,163, 1).

Из этого рассуждения очевидно, что существует ряд причин грехопадения, что это не просто непослушание, а целый комплекс греховных действий и состояний, среди которых Августин выделял поругание святыни, человекоубийство, духовное любодеяние, татьбу, любостяжание. Но главная причина первого греха, согласно Фоме Аквинскому, не могла возникнуть со стороны чувственного блага вследствие невинности первого человека, но коренилась в неупорядоченности желаний его душевной природы. Отсюда Фома делает вывод, что первый грех прародителя состоял в его желании некоторого духовного блага, *превосходящего установленную ему меру*, что присуще пороку гордыни, суть которого в «*неупорядоченном желании уподобления Богу*» (S. th. II-II,163, 2).

«Первый человек, — заключает Фома Аквинский, — согрешил тем, что по наущению змея возжаждал уподобления Богу со стороны «знания добра и зла», чтобы посредством своей естественной способности решать, какие из его поступков являются для него добрыми, а какие — злыми, а еще — чтобы иметь возможность самому предвидеть, что с ним может случиться доброго или злого. Во-вторых, он со-

грешил тем, что возжаждал уподобления Богу со стороны деятельной мощи, чтобы посредством своей естественной силы достигнуть блаженства (S. th. II-II, 163, 2).

Отвечая на вопрос, был ли грех наших прародителей более тяжким, чем все остальные грехи, Фома Аквинский пишет: «хотя гордость по роду и превосходит другие грехи, тем не менее, та гордость, посредством которой отвергают или хулят Бога, больше той гордости, посредством которой неупорядоченно желают уподобиться Богу» (S. th. II-II, 163, 2)[316].

[316] См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 123–189. Пер. С. И. Еремеева.— К.: Ника-Центр, 2014.

Глава девятая. Девятое, Кристальное небо или Перводвигатель (Cielo cristallino o Primo Mobile): ангельская иерархия

9.1. Философская рецепция девятого неба

Философскую рецепцию девятого, Кристального неба, называемого также Перводвигателем, Данте дает в трактате «Пир». «Девятое небо, — пишет он, — воспринимается не чувственно, но лишь через движение; многие называют это небо Кристальным, то есть просвечивающим или насквозь прозрачным» (Пир, трактат второй, III, 7–8)[317].

Здесь же Данте говорит о главном свойстве Primo Mobile: «Перводвигатель обладает быстрейшим движением, ибо благодаря пламеннейшему желанию, которым охвачена каждая часть девятого неба — желанию воссоединиться с каждой частью Божественнейшего покоящегося неба (Эмпирея) — девятое небо вращается с такой силой желания, что скорость его почти непостижима» (там же, III, 9–10).

Точно такое же «пламенное желание» испытывает и сам Данте, когда ждет просветленного взгляда Беатриче, чтобы подняться на девятое небо.

Говоря о свойствах девятого неба, Данте описывает его не столько со стороны его «кристальности» или «прозрачности», сколько со стороны «движительности». В этом плане он рассматривает Primo Mobile как совокупность движущих сил (movitore), двигателей (motore) небес.

---

[317] Данте Алигьери. Пир // Малые произведения (Opera Minora) — М.: Наука, 1968. С. 139.

Вначале он устанавливает сущностные свойства этих сил и именует их:

1) «Двигатели небес» — бестелесны. «Это — субстанции, отделенные от материи или Интеллекты; в просторечии, — добавляет Данте, — люди (la volgare gente) называют их ангелами» (там же, IV, 2)[318].

2) «Двигатели небес» порождают круговращение не путем механического воздействия, а посредством энергии Ума. Вращение небес, отмечает Данте, происходит «от соприкосновения с движущей силой, которая обладает даром разумения; я говорю о соприкосновении, но не телесном, а движении от касания той силы, которая на это направлена» (там же, V, 18).

3) Кроме того, эти двигатели производят движение только в определенной небесной сфере, так как они ограничены возможностями своего влияния, осуществляя воздействие только на одно из небесных светил (там же).

4) Силы, приводящие в движение небеса, Данте именует также «духовными созданиями» (creature spirituali), благороднейшими и высочайшими созданиями (nobilissime creature). Они преисполнены блаженства и пребывают в совершеннейшем состоянии (там же, IV, 9-12).

5) Этим духовным созданиям «подобает жизнь созерцательная, которая более совершенна и ближе к Божественному началу; все же из самого созерцания некоторых из этих субстанций вытекает вращение небес, а это относится к управлению Вселенной», т. е. жизни деятельной (там же, IV, 13).

---

[318] Заметим, что Данте почти дословно повторяет здесь Альберта Великого: «Эти интеллекты (или интеллигенции) в простом народе зовутся ангелами» (Метафизика II, 2). Фома Аквинский разъясняет термин «интеллигенция» более подробно: «"Интеллигенция" в собственном смысле слова обозначает познавательный акт ума. Однако в некоторых работах, переведенных с арабского, отделенные субстанции, которые мы называем ангелами, названы "интеллигенциями" по той, возможно, причине, что такие субстанции всегда актуально мыслят. А вот в работах, переведенных с греческого, они называются "умами" или "разумами"» (S.th. I, 79, 10).

6) Хотя мы и не имеем об этих духовных созданиях никакого чувственного представления, «все же в наш разум проникает какой-то свет от их животворящей сущности» (там же, IV, 17).

7) В христианском откровении эти «бестелесные», «разумные», «блаженные», «созерцательно-деятельные» создания обозначаются как «ангелы»[319].

В трактате «Пир» Данте прибегает к аллегорическому уподоблению небес наукам. По его мнению, девятой сфере соответствует наука о морали (этика). «Кристальное небо, — пишет он, — которое выше было названо Перводвигателем, имеет очевидное сходство с Моральной Философией» (Morale Filosofia). Ссылаясь на «Этику» Аристотеля, Данте подчеркивает, что моральная философия, в основе которой лежит *учение о справедливости (правосудности)*, определяет для нас порядок всех других наук. Точно также и Кристальное небо своим движением упорядочивает вращение остальных небес, благодаря чему они передают на землю всю совокупность своего воздействия. «Если бы обращение Кристального неба не упорядочивало движение небес, — заключает Данте, — лишь небольшая часть влияния отдельных небес проникала бы к нам, дольним» (Пир, II, XIV, 14–16).

Тем самым Данте возвышает Этику над всеми другими науками, в том числе и над Метафизикой, что, по словам Э. Жильсона, противоречит всем канонам средневекового мышления[320].

В этом смысле девятое небо являет собой гармонию ангельской этики и эстетики, единство красоты (света) и любви (добра): «Свет и любовь (luce e amor) объемлют этот свод» («Рай», XXVII, 112).

---

[319] Из этих рассуждений Данте можно заключить, что «ангелы в просторечии» и «ангелы в христианском откровении» имеют различное символическое выражение.

[320] См.: Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 130–131.

Эти философские представления о «двигателях небес» (motori del paradiso) Данте переносит на описание духовных созданий девятого райского неба, обозначая их понятиями «глубокий ум» (mente profonda), «разум» (intelligenza), интеллект (intelletti). Устами Беатриче он говорит об «умах (intelletti), вращающих сонм светил» («Рай», VIII, 110), а также о «некоих блаженных движителях» (beati motori):

Исходят бег и мощь кругов священных,
Как ковка от умеющих ковать,
От движителей некоих блаженных.
(«Рай», II, 127–129)

(da' beati motori convien che spiri).

Именно эти «двигатели небес», принимая в поэме Данте, религиозно-эстетическое обличье, образуют движущиеся сферы ангельской иерархии девятого неба, которое он именует «дивным ангельским чертогом (храмом)» (miro e angelico templo) («Рай», XXVIII, 53).

9.2. Вознесение к Кристальному небу. Девятое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте

Данте испытывает пламенное стремление к небесному восхождению, ожидая просветленного взора Беатриче:

Влюбленный дух, который всякий час
Стремился пламенно к своей богине,
Как никогда ждал взора милых глаз.
(«Рай», XXVII, 88–90)

Он чувствует, как сила (virtu), излучаемая взглядом Биатриче, «вырывает» его из «прекрасного гнезда Леды», символизирующего созвездие Близнецов на небе звезд, и забрасывает в быстрейшее из всех небес:

И мощь, которой мне в глаза пахнуло,
Меня, рванув из Ледина гнезда,
В быстрейшее из всех небес метнула.
(«Рай», XXVII, 97–99)

Данте не может понять, где он оказался, ощущая «однородность» девятого неба:

Так однородна вся его среда,
Что я не ведал, где я оказался,
Моей вожатой вознесен туда.
(«Рай», XXVII, 100–102)

Это можно объяснить тем, что он пока еще не воспринимает импульс преображения Беатриче, который инициирует его пречеловеченье.

Но вот он улавливает изменение облика Беатриче, которая загорается «дивной радостью», и испытывает очередной восторг:

Пред дивной радостью, что мне блеснула,
Чуть я увидел свет ее лица.
(«Рай», XXVII, 95–96)

Данте видит перед собой радующуюся, смеющуюся и веселящуюся Беатриче, подобно Премудрости Божией, веселящейся перед Божественным Ликом:

И мне, чтоб я в догадках не терялся,
Так радостно сказала госпожа,
Как будто Бог в ее лице смеялся.
(«Рай», XXVII, 103–105)

Данте говорит о смеющемся лице (viso ridente) Беатриче, о том, что она смеялась так радостно (ridendo tanto lieta), как никогда. Не вызывает сомнения, что здесь он

отождествляет Беатриче с Премудростью Божией, о которой в Книге Притчей Соломоновых сказано:

«Тогда я была при Нем художницею и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8: 30-31).

Это поднимает Данте на новую ступень пречеловеченья, позволяя ему увидеть мельчайшую, почти незримую Точку, льющую ослепительный свет.

9.3. Эстетика Перводвигателя: ярчайшая Точка света (punto che raggiava lume acuto) в огненном кольце ангелов

Не спуская взгляда с глаз Беатриче, Данте видит в них, как в зеркале, сияние ослепительно яркой Точки и, обернувшись, различает мельчайший, резкий как тончайший луч, источник ярчайшего света:

И я, — невольно зренье обращая
К тому, что можно видеть в сфере той,
Ее от края оглянув до края, —

Увидел Точку, лившую такой
Острейший свет, что вынести нет мочи
Глазам, ожженным этой остротой.

Звезда, чью малость еле видят очи,
Казалась бы луной, соседя с ней,
Как со звездой звезда в просторах ночи.
(«Рай», XXVIII, 13–21)

Эту Точку опоясывают круги огня, которых Данте насчитывает восемь, в соответствии с количеством прой-

денных небес. Данте замечает, что чем ближе к Точке, тем с большей скоростью вращается огненный круг:

Так Точку обнял круг огня, круживший
Столь быстро, что одолевался им
Быстрейший бег, вселенную обвивший.

А этот опоясан был другим,
Тот — третьим, третий в свой черед — четвертым,
Четвертый — пятым, пятый, вновь, — шестым.

Седьмой был вширь уже настоль простертым,
Что никогда б его не охватил
Гонец Юноны круговым развертом.

Восьмой кружил в девятом; каждый плыл
Тем более замедленно, чем дале
По счету он от единицы был.

(«Рай», XXVIII, 25–36)

Данте воспринимает ярчайшую Точку, как чистую Искру (la favilla pura), как «самое искреннее пламя» (la fiamma più sincera), от приближения к которому становится яснее и чище пылание малых огненных искр:

Чем ближе к чистой Искре, тем пылали
Они ясней, должно быть, оттого,
Что истину ее полней вбирали.

(«Рай», XXVIII, 37–39)

Он сравнивает кружение ангельских огней с искрением брызг плавящегося железа:

То так железо, плавясь в мощном зное,
Искрит, как кольца брызнули, кружа.

И все те искры мчались в общем рое,
И множились несметней их огни,

Чем шахматное поле, множась вдвое[321].
(«Рай», XXVIII, 89–93)

Круги ангелов не только вращаются вокруг Точки, но и поют ей хвалу.

Я слышал, как хвалу поют они
Недвижной Точке, вкруг нее стремимы
Из века в век, как было искони.
(«Рай», XXVIII, 94-96)

«Осанною» всегда оглашены
На три напева, что в тройной святыне
Поют троеобразные чины.
(«Рай», XXVIII, 118-120)

Улавливая вопрошающий взгляд Данте, Беатриче сообщает ему истинную значимость увиденной им картины:

«От этой Точки, — молвил мой вожатый, —
Зависят небеса и естество».
(«Рай», XXVIII, 41–42)

Таким образом, на девятой ступени пречеловеченья Данте удостаивается видения Перводвигателя как неподвижной ярчайшей Точки, опоясанной восемью неравномерно движущимися огненными кругами. Несмотря на яркость и ослепительность этой картины, она насквозь прозрачна и предстает перед Данте в виде золотисто-

[321] Данте имеет здесь ввиду эффект шахматной прогрессии, согласно которой последовательное удвоение числа на каждом шахматном поле приводит к огромной суммарной цифре с восемнадцатью нулями (приблизительно, 18 с лишним квинтиллионов).

огненного кристалла. Ярчайшая Точка в центре — это «светоначальный и богоначальный луч» (Дионисий Ареопагит), проникающий с высоты десятого неба (Эмпирея) в «ангельский чертог» (angelico templo). В соответствии с ограниченностью своего пречеловеченья на девятом небе, Данте способен воспринимать Бога как ослепительную Точку ярчайшего света, как чистую Искру, излучающую свет Истины. О подлинном излучении Божественного Света и Любви («Свет и любовь объемлют этот свод») Данте может догадываться только по скорости вращения огненных ангельских кругов, по вспыхиванию и искрению ангельских огней, притягивающихся к Божественной Точке.

9.4. Символизм ангельской иерархии и его преломление в поэме Данте

«Ангельский храм» (angelico templo), в который удается заглянуть Данте, отличается гармоническим строем и порядком, который даже при максимальной степени пречеловеченья Данте может быть описан весьма условно, символически, ибо, по словм Дионисия Ареопагита, тайну небесной гармонии ангелов в точности знает один только Господь Бог, «Виновник их иерархии» (О небесной иерархии, VI, 1).

«Мы должны, — пишет святой Дионисий, — воспеть иерархию ангельскую и созерцать надмирными очами ее священные отображения в Слове, чтобы через мистические образы возвыситься до ее богоподобнейшей простоты» (IV, 1).

Строй небесной иерархии символически постигается и выражается не только в Слове, но и в Числе. Триадическая структура ангельского мира символизирует его идеальный порядок и совершенную гармонию, в основе которых заложено Божественное Единство, также выражаемое через числовое соотношение Единицы и Троицы.

Божественная Единица тождественна Троице, поэтому вся существующая множественность ангельского мира, несет на себе печать как единства, так и троичности. Единица обусловливает единый характер всей небесной иерархии, а принцип троичности отражается в триадическом построении иерархических ступеней.

Все сотворенные духовные создания «получили от Создателя чин бытия» (прп. Иоанн Лествичник), то есть свое подобающее место в иерархическом ряду. Как замечает Максим Исповедник в Толковании к «Небесной иерархии» (XI, 2), «ангельские порядки были расположены в соответствии с достоинством при сотворении», «...их устремленность и мышление суть действительные причины их более высокого чина»; это означает, что «Бог, провидя направление их стремления, и чины для них ввел, их достойные»[322].

Это наложило свой символический отпечаток на мистические образы и имена ангелов[323], которыми наделил их человеческий дух в моменты откровений и видений.

Так, в ближайшей к Божественной Точке триаде, — *серафимы* («горящие», «пламенеющие») отличаются пламенной любовью к Богу и наделены особой светоносной силой. Как образно пишет Дионисий Ареопагит, «название серафимов указывает на их вечное движение вокруг божественного и нескончаемость, жар, быстроту и кипучесть этого непрестанного, неослабного и неуклонного движения, также на их способность возвышающе и действенно уподоблять себе низших, словно заставлять кипеть

---

[322] Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002.

[323] Как пишет Фома Аквинский, «имя «серафимы» мы встречаем в [книге пророка] Исайи (Ис. 6, 2), имя «херувимы» — в книге [пророка] Иезекииля (Иез. 10, 15–20), имя «престолы» — в послании колоссянам (Кол. 1, 16), имена «господства», «власти», «силы» и «начальства» упоминаются в послании к ефесянам (Еф. 1, 21), имя «архангелы» — в каноническом послании святого Иуды (Иуд, 9), а имя «ангелы» — во многих местах священного Писания» (S.th. I, 108, 5).

и распалять их до равного жара и очищать их, подобно урагану и всесжигающему огню, а также на их явное, неугасимое, всегда одинаково подобное свету и просвещающее свойство прогонять и истреблять всякое порождение тьмы и мрака; имя же херувимов раскрывает их способность познавать и видеть Бога и воспринимать высочайшее светодаяние, а также созерцать в первозданной силе богоначальную красоту (О Небесной иерархии, VII, 1).

Достаточно вникнуть в эти серафические образы Дионисия, чтобы увидеть их глубокое влияние на эстетику дантовского Рая.

Херувимы («обильные знанием», «изливающие премудрость») выступают в мистическом образе таинственной «колесницы», на которой «восседает» Всевышний, как, например, в видении пророка Иезекииля (Иез 1: 4–26). Согласно Дионисию, имя «херувим» раскрывает их способность познавать и видеть Бога и воспринимать высочайшее светодаяние, а также созерцать в первозданной силе богоначальную красоту (там же, VII, 1).

Что касается *престолов*, то их характеризует особая проницаемость для восприятия Божественного озарения, так как они «всеми силами неподвижно и твердо прилеплены к Существу истинно Высочайшему, принимая Божественное Его внушение во всяком бесстрастии и невещественности» (там же).

Во второй триаде — господства «означает совершенно свободное от всякой привязанности к земному — возвышение к горнему» (там же, VIII, 1).

«Наименование святых *сил* — означает могущественное и непреоборимое мужество, удаляющее от себя все то, что могло бы уменьшить и ослабить Божественные озарения, им даруемые» (там же).

Наконец наименование святых *властей* — знаменует равный Божественным Господствам и Силам, стройный и способный к принятию Божественных озарений чин, и устройство премирного духовного владычества (там же).

В третьей триаде — имя небесных *начал* означает Богоподобную способность начальствовать и управлять сообразно священному порядку, приличнейшему начальствующим Силам (там же, IX, 1).

Архангелы осуществляют в духовном мире невидимое водительство, хранят его единство и открывают людям тайны домостроительства Божия (там же, IX, 2).

Наконец, *ангелы* завершают строй небесной иерархии; через них Божественный благодатный свет нисходит на землю. Их отличает особая близость к дольнему миру и людям (там же, XI, 2)[324].

Данте творчески воспринимает эту символику небесной иерархии и придает ей своеобразную теологическую и эстетическую огранку.

На девятом небе Беатриче представляет Данте (в соответствии с порядком Дионисия Ареопагита) три «трехчастных ангельских сонма» (ternaro terminonno):

И видевшая разум мой томимый,
Сказала: «В первых двух кругах кружат,
Объемля Серафимов, Херувимы.

Покорны узам, бег они стремят,
Уподобляясь Точке, сколько властны;
А властны — сколько вознесен их взгляд.

Ближайший к ним любви венец прекрасный
Сплели Престолы Божьего лица;
На них закончен первый сонм трехчастный».
(«Рай», XXVIII, 97–105)

[324] Имя ангелов приложимо также ко всем чинам ангельской иерархии. Как пишет в этой связи Дионисий Ареопагит, «во всякой степени Священного чиноначалия чины высшие имеют свет и силы чинов низших, а последние не имеют того, что принадлежит высшим. Потому богословы называют ангелами и святейшие чины высших существ; ибо и сии открывают и сообщают также нам первоначальный Божественный свет (О Небесной иерархии, V, 1).

Второй трехчастный сонм:

«В иерархии этой — три богини:
Сперва — Господства, дальше — Сил венец,
А вслед за ними — Власти, в третьем чине».
(«Рай», XXVIII, 121–123)

Третий:

«В восторгах предпоследних двух колец
Начала и Архангелы витают;
И Ангельская радость наконец».
(«Рай», XXVIII, 124–126)

Беатриче разъясняет, что порядок иерархиии определяется не любовью к Богу, а полнотой созерцания Божественной Истины, которая зависит от заслуг духовных созданий и Божественной Благодати:

«Знай, что отрада каждого кольца —
В том, сколько зренье в Истину вникает,
Где разум утоляем до конца.

Мы видим, что блаженство возникает
От зрения, не от любви; она
Лишь спутницей его сопровождает;

А зренью мощь заслугами дана,
Чьи корни — в милости и в доброй воле;
Так лестница помалу пройдена».
(«Рай», XXVIII, 106–114)

Таким образом, место каждого ангельского чина в одной из трех ангельских иерархий Данте связывает с глубиной и полнотой созерцания Истины («сколько зрение в Истину вникает»). Здесь он основывается на понимании

созерцательных свойств ангельской природы, указанных Дионисием:

«Они суть Существа созерцающие, — писал Дионисий, — впрочем, не в том отношении, что они созерцают умом чувственные образы или восходят до познания Божества посредством различных изображений, встречающихся в Св. Писании, — но в том, что они обладают совершенно простым знанием высочайшего Света и исполнены, по возможности, созерцания источной, первоначальной, непостижимой и Триипостасной Красоты» (О Небесной иерархии, VII, 2).

В трактате «Пир» Данте развивает и интерпретирует эту мысль, отмечая что созерцательная способность ангелов обладает силой, соответствующей их месту в иерархическом ряду и числу их чина. Троякую способность созерцания ангелов он соотносит с тремя ипостасями Божественного Величия.

Так, созерцание *Высшего Могущества Отца* осуществляется первой иерархией («первой по благородству», уточняет Данте). К созерцанию *Высшей Премудрости Сына* устремлена вторая иерархия. Наконец, к созерцанию *Высшей и пламенеющей Любови Духа Святого* устремлена последняя иерархия, которая, как самая близкая, передает нам дары, которые она приемлет. «А так как каждая ипостась Божественной Троицы может быть рассматриваема трояко, то в каждой иерархии существуют три чина, созерцающие по-разному. Можно рассматривать Отца только в отношении Его Самого, и таково созерцание *серафимов*, которые в Первопричине видят больше, чем любая другая ангельская природа. Можно рассматривать Отца в Его отношении к Сыну, а именно, как Сын от Него отделяется и с Ним воссоединяется; и это созерцают *херувимы*. Можно также рассматривать Отца в зависимости от того, как из Него исходит Дух Святой, и как Он от Него отделяется, и как Он с Ним воссоединяется; и таково созерцание престолов. И таким же способом можно рассуждать

и о Сыне, и о Святом Духе; поэтому должны существовать девять разновидностей созерцающих духов для лицезрения того Света, который полностью видит только Самого Себя (трактат второй, V, 8-11)[325].

9.5. Порядки ангельской иерархии и причины выбора Данте «небесной лестницы» святого Дионисия

К XIV веку в христианской теологии сложился целый ряд ранжированных порядков ангельской иерархии, закрепленных в Апостольских постановлениях, писаниях отцов и учителей церкви (Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин), в учениях авторитетных теологов, многих из которых Данте поместил в свой Рай (Исидор Севильский, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский и др.)

Однако в «Комедии» Данте упоминает только о двух порядках ангельской иерархии: Дионисия Ареопагита и Григория Великого.

Беатриче, символизирующая Теологию[326], возвещает Данте:

«Все эти сонмы к высоте взирают
И, книзу власть победную лия,
Влекомы к богу, сами увлекают.

И Дионисий в тайну бытия
Их степеней так страстно погружался,
Что назвал их и различил, как я.

[325] Данте Алигьери. Пир // Малые произведения (Opera Minora) — М.: Наука, 1968. С. 143–144.
[326] См.: Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 14–30.

Григорий с ним потом не соглашался;
Зато, чуть в небе он глаза раскрыл,
Он сам же над собою посмеялся.

И если столько тайных правд явил
Пред миром смертный, чуда в том не много:
Здесь их узревший — их ему внушил».
(«Рай», XXVIII, 127–139)

Что скрывается за этими словами? В чем Григорий не соглашался с Дионисием? И что означает, что едва он «раскрыл глаза в небе», то «посмеялся сам над собой»? Наконец, о каком «узревшем» идет речь? Постараемся прояснить эти вопросы.

Прежде всего, схематически сопоставим иерархические ряды ангелов Дионисия Ареопагита и Григория Великого:

Дионисий Ареопагит, «О небесной иерархии», 7, 1 (начало VI века):

Первая триада: 1) серафимы (ср.-греч. σεραφὶμ), 2) херувимы (ср.-греч. χερουβὶμ), 3) престолы (ср.-греч. θρόνοι);

Вторая триада: 4) господства (ср.-греч. κυριότητες), 5) силы (ср.-греч. δυνάμεις), 6) власти (ср.-греч. ἐξουσίαι);

Третья триада: 7) начальства (начала) (ср.-греч. ἀρχαὶ), 8) архангелы (ср.-греч. ἀρχάγγελοι), 9) ангелы (ср.-греч. ἄγγελοι);

Григорий Великий, «Беседы на Евангелия», 34, 7 (конец VI века):

Первая триада: 1) серафимы (лат. seraphim), 2) херувимы (лат. cherubim), 3) престолы (лат. throni);

Вторая триада: 4) господства (лат. dominationes), 5) начала (лат. principatus), 6) власти (лат. potestates);

Третья триада: 7) силы (лат. virtutes), 8) архангелы (лат. archangeli), 9) ангелы (лат. angeli).

Принято считать, что Григорий заимствовал учение о девяти ангельских чинах из корпуса Ареопагитик, хотя

и изменил их последовательность[327]. С этим трудно согласиться, прежде всего, потому, что Григорий выводит свой тип иерархии непосредственно из откровений ап. Павла. Как отмечал Фома Аквинский, и порядок Дионисия, и порядок Григория «в равной мере находят себе подкрепление в авторитете речений апостола Павла» (S.th. I, 108, 6). И хотя Григорий с почтением упоминает о Дионисии в своих «Гомилиях на Евангелия» (34, 12), но совсем в другой связи: «Дионисий же Ареопагит, древний и досточтимый Отец[328], говорит (О небесн. иерар. VII, 9, 13), что из низших сонмов Ангелов видимо или невидимо посылаются во внешний мир для исполнения служения именно потому, что для человеческих утешений приходят Ангелы и Архангелы».

Григорий не изменял последовательность степеней ангельской иерархии, он просто увидел в ней иную гармонию. И в этом смысле Данте выбирал между равновеликими духовидцами.

Фома Аквинский, суждениями которого в спорных вопросах руководствовался Данте, отмечал, что «относительно степеней ангельских порядков Григорий и Дионисий согласны во всем, кроме «начальств» и «властей». Так, Дионисий помещает «силы» ниже «господств» и выше «властей»; «начальства» ниже «властей» и выше «архангелов». Григорий же помещает «начальства» между «господствами» и «властями», а «силы» между «властями» и «архангелами». Суть различия между ангельскими порядками Дионисия и Григория Фома Аквинский усматривает в том, что Дионисий располагает имена порядков — «в соответствии с приличествующими их природе духовными совершенствами». Григорий же, рассуждая о происхождении этих имен обращает больше внимания на должность (officium) и служение (ministerium) ангелов, а не на их природу (S.th. I, 108, 5).

---

[327] См.: Григорий I Великий // Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/166740.html (дата обращения: 03.06.2020).

[328] Григорий Великий считал Дионисия учеником ап. Павла и относил время его жизни к I веку н. э., именуя его — «древний Отец».

В связи с этим порядок, который предложил Дионисий, основан на том, что «высшая иерархия постигает идеи вещей непосредственно в Боге, вторая — в универсальных принципах, а третья — в связи с их приложением к частным следствиям». В результате в первую иерархию Дионисий помещает те порядки, имена которых происходят от их непосредственного отношения к Богу, а именно «серафимов», «херувимов» и «престолов»; в среднюю — имена, обозначающие своего рода общее управление, или расположение, а именно «господства», «силы» и «власти»; в третью же — имена, которые обозначают исполнение дел, а именно «начала», «архангелы» и «ангелы» (S.th. I, 108, 6)[329].

Такое расположение порядков, полагает Фома Аквинский, кажется весьма разумным. Но не менее разумным Фома считает и расположение порядков, предложенное Григорием, аргументируя это тем, что стоящий за «господствами» порядок назван «начальствами» («началами»), «поскольку они управляют добрыми духами», в то время как идущие за ними «власти» и «силы» «принуждают злых духов к повиновению, подобно тому, как принуждаются земными властями люди, творящие зло» (S.th. I, 108, 6).

Таким образом Фома Аквинский считает оба данных порядка в равной степени обоснованными и подкрепленными авторитетом Священного Писания.

Однако Данте в данном случае не прислушивается к авторитетному мнению Фомы. Он безоговорочно признает приоритет Дионисия и даже от лица Беатриче-Теологии изображает символическую «мизансцену» осознания Григорием своей ошибки в перечислении порядка ангелов: оказавшись на небесах, Григорий увидел истинный порядок ангельской иерархии и «сам же над собою посмеялся» (di sé medesmo rise).

---

[329] См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 75-119. Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2005 (Перевод С. И. Еремеева).

Принято считать, что Данте выбирает порядок Дионисия в силу того, что тот получил сокровенное знание об ангельской иерархии от святого апостола Павла, который «узрел» ангельскую рать, будучи восхищенным до третьего неба. Но ведь и Григорий опирается на видения ап. Павла. Конечно, определяющим моментом выбора здесь может служить то, что Дионисий, согласно преданию, получил это откровение из уст самого апостола.

Но как нам представляется, хотя это и необходимое, но не достаточное основание выбора Данте. На наш взгляд этот выбор в значительной степени был предопределен *эстетическим символизмом* Дионисия, его *эстетикой ангельской красоты*.

Дионисий понимает ангельскую иерархию как «подобие Божественной Красоты» («θεοπρεπὲς κάλλος»)[330]. «Иерархия, — пишет он, — по возможности отпечатлевает в себе Божественную Красоту яснейшими и чистейшими зерцалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света, исполняясь священным сиянием» (О Небесной иерархии, III, 2). Характерно, что и Данте использует образ «зерцала» (lo specchio, speculi), отражающего светоначальный луч Божественной Точки:

«Суди же, сколь пространно вознесен
Предвечный, если столькие зерцала
Себе он создал, где дробится он,
Единый сам в себе, как изначала».
(«Рай», XXIX, 142–145)

Возникает впечатление, что Данте писал эти терцины непосредственно под влиянием слов Дионисия о «высшем и первоначальном свете Творца, который, дробится в зерцалах, не теряя своего внутреннего единства» (О Небесной иерархии, I, 2).

Устами Беатриче Данте говорит далее о «Первоначальном Свете» (la prima luce), разлитом в ангельской

[330] В переводе Г.М. Прохорова — «боголепная красота».

иерархии, и разнородности его восприятия, сочетающейся с множеством огней:

«Первоначальный Свет, разлитый в ней,
Воспринят ею столь же разнородно,
Сколь много сочетанных с ним огней».
(«Рай», XXIX, 136–138)

Созерцая разнородность свечения ангельских огней, «несходство их любовного горения», Данте замечает, что чем ближе они к «чистой Искре», тем яснее их пылание.

Это находит свое четкое объяснение в ангельской эстетике Дионисия, согласно которому Божественная Красота открывается всем умным существам «соразмерно с Богосозерцательным свойством каждого ангельского чина». Бог обнаруживает сияние чистейшего Света, изливая его первоначально на высшие ангельские чины, а через них уже к Божественному свету приобщаются и те, кто ниже их.

«Это подобно тому, — поясняет Дионисий, — как солнечный луч в своем истечении свободно проходит первое вещество, которое всех прозрачнее, и в нем ярко блистает лучами своими; когда же падает на вещество более плотное, то происходящий от него свет делается слабее» (XIII, 3).

9.6. Тайна ангельской иерархии

9.6.1. Сотворение ангелов

Данте хочет познать тайну сотворения ангелов: где, когда и как («dove, quando e come») «были сотворены эти любящие создания» («questi amori furon creati»).

Беатриче, символизирующая в поэме Данте Теологию[331], дает ответы на эти весьма спорные и неоднозначные в христианской теологии вопросы. Вполне очевидно,

[331] См.: Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 14–30.

что Данте вкладывает в уста Беатриче суждения, которых придерживался главный авторитет Данте в этих вопросах — Фома Аквинский.

1) *Время сотворения.* Ангелы были сотворены одновременно со всем мирозданием:

«Одновременны были и созданье,
И строй существ...»
(«Рай», XXIX, 31–32)

Относительно времени создания ангелов в Библии нет прямых указаний. Большинство святых отцов (Амвросий Медиоланский, Григорий Богослов) считают, что ангелы сотворены до создания вещественного мира.

Однако Беатриче говорит о том, что ангелы не могли быть сотворены до творения вселенной, как учил Блаженный Иероним:

«Хоть вам писал Иероним блаженный,
Что ангелы за долгий ряд веков
Сотворены до остальной вселенной».
(«Рай», XXIX, 37–39)

Как разъясняет Фома Аквинский, «Иероним следует учению греческих богословов, которые единодушно придерживались мнения, что сотворение ангелов имело место прежде сотворения мира» (S.th. I, 61, 3).

Священное Писание и разум свидетельствуют о том,

«Что движители вряд ли долго так
Без подлинного совершенства были».
(«Рай», XXIX, 44-45)

2) *Место сотворения.* Ангелы сотворены в надмирном пространстве:

«...над миром быть дано
Вершиной тем, в ком — чистое деянье».
(«Рай», XXIX, 32–33)

Это означает, что они были сотворены в высшем, горнем небе. Как полагает Фома Аквинский, ангелам, как правящим всей телесной природой, подобало быть сотворенными в наивысшем из телесных мест, которое называют «горним небом». Фома приводит слова Исидора Сивильского о том, что «самое высокое небо — это небо ангелов», которое в книге Второзакония именуется «небеса небес» (Вт. 10:14) (S.th. I, 61, 4).

3) *Причина сотворения.* Ангелы были сотворены как самоизлияние и сияние «предвечной Любви» (l'etterno amore), которая раскрылась «несчетностью любвей» (amori)[332]:

Вне времени, в предвечности своей,
Предвечная Любовь сама раскрылась,
Безгранная, несчетностью любвей.
(«Рай», XXIX, 16–18)

Как в янтаре, стекле или кристалле
Сияет луч, причем его приход
И заполненье целого совпали,

Так и Творца троеобразный плод
Излился, как внезапное сиянье,
Где никакой неразличим черед.
(«Рай», XXIX, 25–30)

При этом целью сотворения ангелов было не увеличение блаженства Творца, поскольку Он и так уже максималь-

[332] В переводе А.Илюшина — «любвят»:
«Днесь знаешь, где и когда те любвята
И как возникли...».

но благ, но осознание духовными созданиями благодатного дара бытия через струение ангельского блеска лучей:

Не чтобы стать блаженней, — цель такая
Немыслима, — но чтобы блеск лучей,
Струимых ею, молвил «Есмь», блистая.
(«Рай», XXIX, 13–15)

9.6.2. Падение ангелов

1) *Момент падения:*

До двадцати не сосчитать так скоро,
Как часть бесплотных духов привела
В смятенье то, в чем для стихий опора.
(«Рай», XXIX, 49–51)

Как видно, Беатриче излагает Данте ту точку зрения, что между сотворением и падением ангелов существовал некоторый промежуток времени.

Характерно, что Фома Аквинский, отвечая на вопрос: *«Был ли какой-нибудь промежуток времени между сотворением и отпадением ангелов?»* (S.th. I, 63, 6), считает, что относительно этого вопроса мнения разделились. Однако более вероятным и в большей мере согласным с учением отцов и учителей церкви представляется то, что дьявол согрешил сразу же после первого мгновенья своего сотворения. Это станет понятным, если согласиться с тем, что он явил действие свободной воли в первый же миг своего сотворения, и что он был сотворен в благодати.

Если, однако, уточняет Фома Аквинский, упорствовать во мнении, что ангел не был сотворен в благодати, или что он не мог явить действие свободной воли в первый же миг своего сотворения, то тогда ничто не препятствует тому чтобы признать наличие некоторого промежутка времени между его сотворением и отпадением.

2) *Причина падения:*

Причиною паденья был в проклятой
Гордыне тот, кто пред тобой предстал,
Всем гнетом мира отовсюду сжатый.
(«Рай», XXIX, 55–57)

Обоснование порока гордыни как причины прегрешения высшего из падших ангелов дано Фомой Аквинским. Данте безусловно придерживался этой точки зрения, поскольку считал порок гордыни (superbia) самым тяжким в седьмице смертных грехов:

«Грех может возникнуть в субъекте двояко, — писал Фома, — во-первых, через актуальное преступление, и, во-вторых, через аффект. Что касается преступления, то в демонах присутствуют все грехи, ибо, склоняя людей к греху, они несут ответственность за все грехи. Что же касается аффектов, то в демонах могут быть только те грехи, которые соответствуют их духовной природе. Ведь духовная природа не влечется к тем удовольствиям, которые принадлежат телам, но только к тем, которые приличествуют вещам духовным, поскольку на что-либо может воздействовать только то, что некоторым образом приличествует его природе. Но в побуждении к благу в духовном порядке грех может возникнуть только в том случае, если в соответствующем аффекте не будут сохранены более высокие установления. А таков как раз грех гордыни: не подчиняться высшим установлениям, когда подчинение необходимо. Следовательно, первым грехом ангела может быть только гордыня» (S. th. I, 63, 2).

В этой связи весьма важным представляется вопрос о том, каков был чин высшего из падших ангелов. Если исходить из того, что последний чин иерархии отличает особая близость к дольнему миру и людям, то, согласно Максиму Исповеднику (Толкование к «Небесной иерархии» Дионисия, XI, 2) «существует возможность, чтобы ангелы, то есть последние порядки, обратились и в сторону худшего…

одним из них, я полагаю, некогда и был диавол»[333]. В том же духе рассуждает и Иоанн Дамаскин, считающий, что наивысший из согрешивших ангелов «стоял во главе земного чина» (Точное изложение православной веры, II 4, 18).

Иного мнения придерживался Григорий Великий, полагающий, что согрешивший ангел был *наивысшим из всех*. «Это покажется еще более вероятным, — замечает Фома Аквинский, — что побуждением к гордыне является превосходство, которого тем больше, чем возвышеннее дух». Но здесь следует учитывать один нюанс: значение имени «херувим» — «обильный знаниями», а имени «серафим» — «пламенеющий» или «возжигатель». Следовательно, херувим наследует знание, которое совместимо со смертным грехом, а серафим наследует теплоту милосердия, несовместимую со смертным грехом. Поэтому первый из согрешивших ангелов был не серафимом, а херувимом (S.th. I, 63, 7).

В «Пире» Данте высказывает весьма спорную мысль о числе падших ангелов и их замещении душами праведников: «некоторые из этих ангельских чинов были низвергнуты, как только были созданы, быть может, в числе одной десятой части; для восполнения их и был потом создан род человеческий» (трактат второй, V, 12)[334]. «Восстающий человек исправляет падение ангелов» (homo resurgens reparat ruinam angelicam).

Одним из первых идею замещения падших ангелов праведными человеческими душами выдвинул Августин, подчеркивая при этом, что нам не ведомо число замещения:

«Творцу и Промыслителю вселенной, писал он, — было угодно, чтобы погибшая часть ангелов пребывала в вечной погибели; те же, которые в это самое время неизменно пре-

---

[333] Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002.

[334] Поэты «сладостного нового стиля», к которым принадлежал Данте, по-своему истолковывали данную теологему, слагая стихи о том, что места падших ангелов займут прекрасные дамы. См.: Голенищев-Кутузов И. Н. Данте и «сладостный новый стиль» // Данте и всемирная литература. М.: Наука, 1967. С. 59–84.

бывали с Богом, радовались бы своему вернейшему, всегда известному блаженству. Другое же разумное творение, человечество, погибавшее во грехах и бедствиях, как наследственных, так и собственных, должно было по мере своего восстановления в прежнем состоянии восполнить убыль в сонме ангелов, образовавшуюся со времени дьявольского разорения. Ибо воскресающим святым обещано, что они будут равны ангелам Божиим (Лк. 20:36). Таким образом, горний Иерусалим, мать наша, град Божий, не лишится ни одного из множества своих граждан, или, может быть, будет владеть даже большим количеством. Мы, конечно, не знаем числа ни святых людей, ни нечистых демонов, место которых заступили сыны человеческие»[335].

Оставшаяся часть ангелов обрела блаженство и была вознесена по заслугам через «озаряющую благодать» к вершине Божественного созерцания, утвердившись в непреклонной воле преданности Господу:

«Другая часть, оставшись, начала
Так страстно здесь кружиться, что начатый
Круговорот прервать бы не могла.

Сонм, зримый здесь, смиренно признавал
Себя возникшим в Благости бездонной,
Чей свет ему познанье даровал.

За это, по заслугам вознесенный
Чрез озаряющую благодать,
Он преисполнен воли непреклонной».
(«Рай», XXIX, 52–54; 58–63)

Эти терцины Данте могут быть прокомментированы словами Фомы Аквинского, рассуждающего о блаженстве, заслуге и благодати оставшейся части ангелов:

[335] Блаженный Августин. Энхиридион, или О вере, надежде и любви, 29. Киев, 1996. С. 305.

«Ангелы обрели блаженство мгновенно после первого же акта любви, благодаря которому они и заслужили блаженство... Ангельской природе присуще совершенствоваться не путем прохождения ряда степеней, а обретать свое естественное совершенство мгновенно... Подобно тому, как ангел самой своей природой определен к естественному совершенству, точно так же посредством заслуги он определен к славе. Таким образом, сразу же после заслуги ангел утвердился в блаженстве» (S. th. I, 62, 5).

9.6.3. Природа ангелов

В Божественном Откровении подчеркивается, прежде всего, служебная миссия ангелов. Об этом свидетельствует уже само название «ангел» (ἄγγελος), т. е. вестник. Оно указывает не на природу духовного создания, носящего это название, а на род его служения. Ангелы, согласно ап. Павлу «суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр 1. 14). Что же касается самой их природы, то принято считать, что «вид и определение» ангельской сущности знает один только Создатель» (Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II 3, 17).

Во многом это связано с индивидуальностью, «отдельностью» природы ангелов. По словам В.Н. Лосского, «единство ангельского мира совершенно отлично от человеческого единства. Можно говорить о «роде человеческом», т. е. о бесчисленных личностях, обладающих одной и той же природой. Но у ангелов, которые тоже существа личностные, нет единства природы. Каждый из них — отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир»[336].

---

[336] Лосский В.Н. Догматическое богословие // Богословские труды. Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. — М.: Издание московской патриархии. — 1972. С. 161–162.

Как писал в этой связи Майстер Экхарт, «каждый ангел имеет свою природу и отличается от другого, как один зверь от другой породы зверей»[337].

«Следовательно, — заключает Лосский, — их единство не органическое и его можно было бы назвать по аналогии — единством абстрактным; это единство города, хора, войска, единство служения, единство хвалы, одним словом — единство гармоническое»[338].

Тем не менее, некоторые «абстрактные» свойства природы ангелов могут быть названы. Так, рассуждая в «Пире» о сущности духовных созданий, Данте отмечет прежде всего их движительность, бестелесность, разумность (ментальность), блаженнность и др. В «Комедии» он выделяет в первую очередь такие их общие свойства как «*огневидность*» и «*любовность*»:

Предвечная Любовь сама раскрылась,
Безгранная, несчетностью любвей.
(«Рай», XXIX, 17–18)

На первый взгляд кажется удивительным, что с учетом всех этих общих свойств, Беатриче, объясняя Данте природу ангелов, отрицает у них способность «мыслить, помнить и хотеть» ('ntende e si ricorda e vole):

«Но так как вам ученые твердят,
Природу ангелов изображая,
Что те, мол, мыслят, помнят и хотят,

Скажу еще, чтобы тебе прямая
Открылась правда, на земле у вас
Двусмысленным ученьем повитая.

[337] Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения // Книга ангелов. Антология. СПб.: Амфора. 2001. С. 285.
[338] Там же. С. 162.

Бесплотные, возрадовавшись раз
Лицу Творца, пред кем без утаенья
Раскрыто все, с него не сводят глаз;

И так как им не пресекает зренья
Ничто извне, они и не должны
Припоминать отъятые виденья».
(«Рай», XXIX, 70–81)

В данном случае точка зрения Данте не соответствует положению католической ангелологии, сформулированному Фомой Аквинским, который, опираясь на Августина, утверждавшего, что «образ Троицы отпечатлен в душе через наличие памяти, мышления и воли» (De Irin. X, 11, 12), писал, что поскольку образ Бога запечатлен не только в душе человека, но также и в уме ангела, то и ангелу доступно познание Бога. И, следовательно, у ангелов есть воля, память и мышление (S. th. I, 59, 1).

«Где есть ум, там есть и свобода воли. Отсюда понятно, что коль скоро у ангелов есть ум, у них есть и свобода воли, причем в большей степени совершенная, нежели человеческая» (S. th. I, 59, 3)[339].

Суть проблемы здесь в том, способны ли ангелы в своем созерцании Творца постигать Божественную сущность в полной мере. Согласно ап. Павлу, «ангелы не постигают Божественной сущности, которую знает только Сам Бог (1 Кор 2: 11). Еп. Феофан Затворник писал в этой связи: «Ангелы, в блаженном созерцании Божества сущии, конечно, знают многие из тайн Премудрости Божией, но не все, а лишь те, какие бывают им открываемы. Планы Премудрости Божией в мироправлении и искуплении в Боге сокрыты и открываются ангелам, поскольку сие нужно для исполнения даваемых им повелений»[340].

---

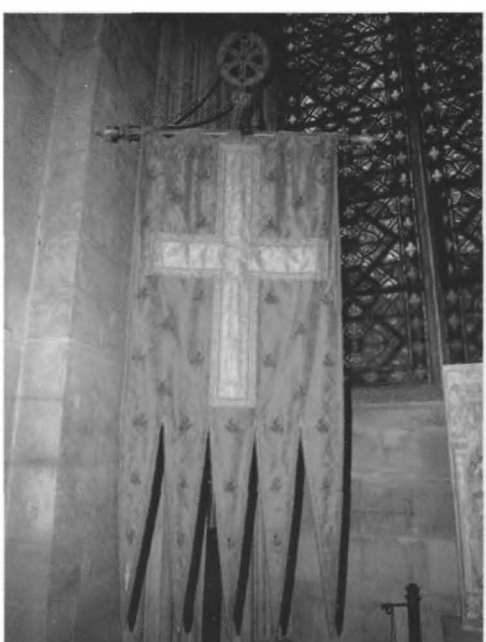
[339] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 44–74: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2003. Пер. С.И. Еремеева.

[340] Послание святого апостола Павла к Ефесянам, истолкованное святителем Феофаном. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_

К стр. 345: Джованни ди Паоло. Данте и Беатриче созерцают Перводвигатель

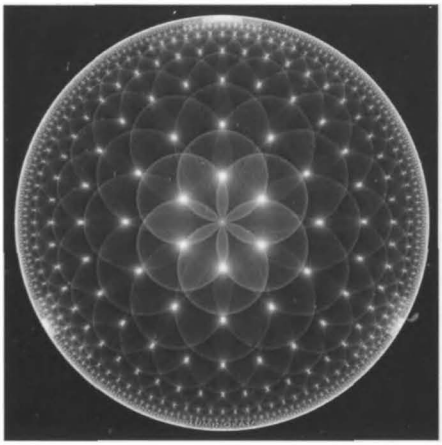
К стр. 378: Джованни ди Паоло. Ряды небесного града. В верхнем ряду в центре пустующее место Генриха VII

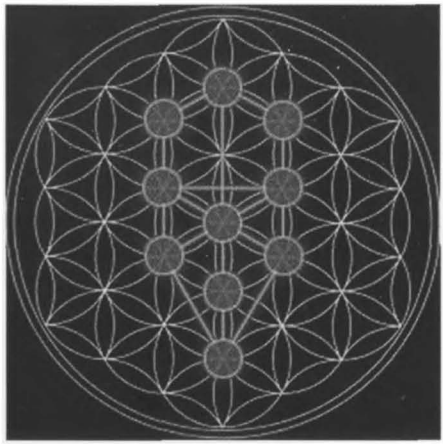
К стр. 379: Джованни ди Паоло. Rosa candida



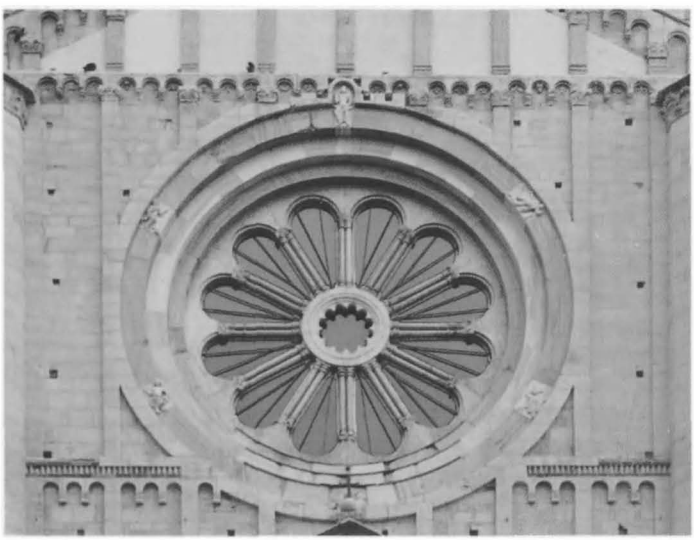
К стр. 386: Хоругвь аббатства Сен-Дени, ставшая орифламмой французских королей (XII–XV вв.)

К стр. 387: Николай Рерих. Мадонна Орифламма, 1932. Музей Николая Рериха, Нью-Йорк

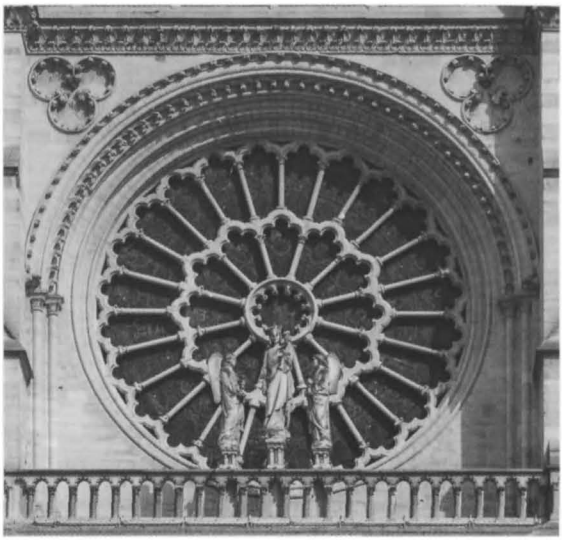




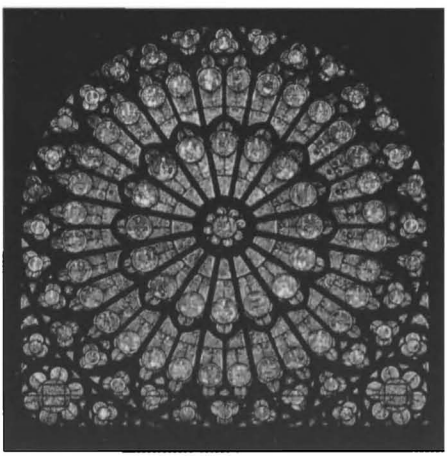
К стр. 396: Цветок жизни как прототип райской розы (с белым свечением) и древо жизни (древо Сефирот) с золотым свечением как архетип блаженной души в Эмпирее

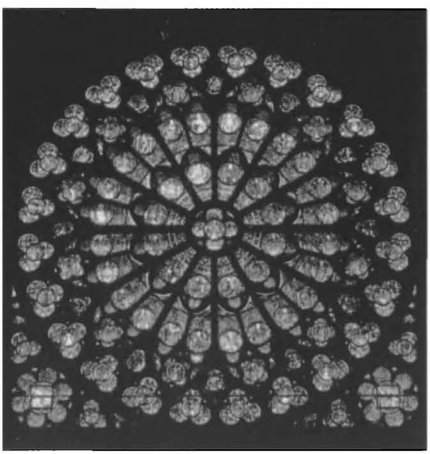


К стр. 398: Окно в виде двенадцатилепестковой «розы-колеса» (Rosa-Rota) на фасаде базилики Сан-Дзено-Маджоре в Вероне под названием «Колесо судьбы»



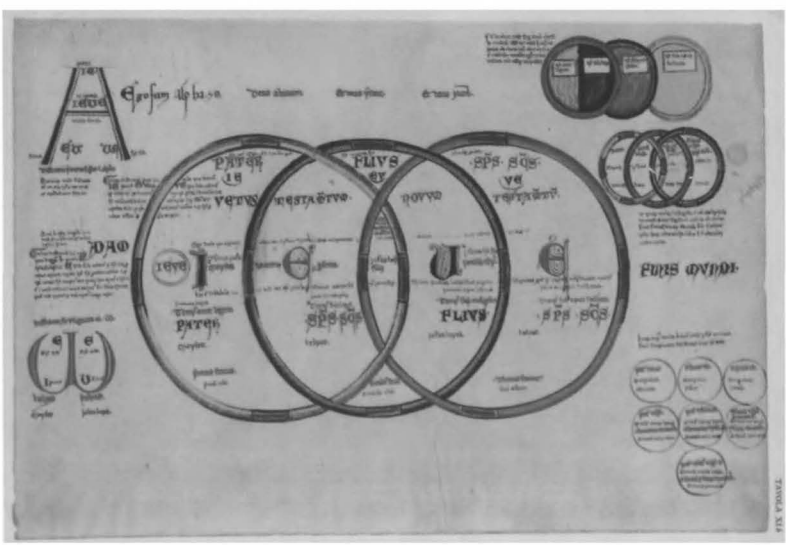
К стр. 398: Розовое окно» западного фасада собора Нотр-Дам-де-Пари (вид снаружи)





К стр. 399: Северное и южное «розовые окна» как два объемных «полукружия» райской розы Данте с ветхозаветной и новозаветной тематикой (вид изнутри)

К стр. 401: Джованни ди Паоло. Св. Бернард представляет коленопреклоненного Данте Деве Марии с младенцем



К стр. 405: Иоахим Флорский. Тринитарная фигура (Схематичное изображение трех исторических эпох: Отца, Сына и Святого Духа). Liber figurarum, Таблица XI b из Кодекса Reggio Emilia

К стр. 413: Джованни ди Паоло. Данте созерцает Троицу

К стр. 423: Данте Габриель Россетти. Видение Данте смертного часа Беатриче (1871)

Данте, устами Беатриче, утверждает, что ангелы, созерцающие Творца («не сводящие с него глаз») воспринимают все, что перед Ним «раскрыто без утаенья»: им «ничто не пресекает зренья». Перед ними в полном объеме предстают видения прошлого, настоящего и будущего, поэтому им нет необходимости помнить и, соответственно, мыслить по поводу памяти, и хотеть по поводу мышления. Данте вовсе не хочет сказать, что ангелы *лишены способности* «мыслить, помнить и хотеть». Он утверждает лишь, что эти способности им нет смысла задействовать, подобно человеку, лишенному непрерывного лицезрения Божества. Данте намеренно заостряет эту мысль, противопоставляя ее как «простонародному», так и «ученому» представлению о природе ангелов.

9.6.4. Число ангелов

В «Пире» Данте упоминает о «бесчисленном множестве духовных созданий». Пожалуй, именно эта проблема ангелологии не вызывает серьезных разночтений в христианской теологии. В целом богословская мысль больше прибегала к символическому, образному выражению числа ангелов. Так, Иоанн Златоуст считал, что есть «мириады мириад ангелов, тысячи тысяч архангелов, престолов, господств, начал, властей, — бесчисленные сонмы бестелесных сил и неисповедимые роды их» (Contr. Anom. II 4). При сравнении количества людей и ангелов некоторые отцы Церкви (*Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский, Григорий Великий*) обращались к притче Спасителя об овцах (Лк 15. 3–7; Мф 18. 12–14), из которой заключали, что 99 незаблудившихся овец символизируют собой количество ангелов, а одна заблудившаяся — количество людей[341].

Zatvornik/tolkovanie-na-poslanie-k-efesjanam/ (дата обращения: 30.05.2020).

[341] Вероятно, одним из первых, кто прибег к этому сравнению, был Дидим Слепец (IV в.). Григорий Великий в «Гомилиях на Евангелия» (33, 7)

Беатриче, изъясняя Данте число ангелов, основывается на количественной метафоре пророка Даниила, который возвещает, что «Тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним» (Дан. 7:10):

«Так далеко восходит эта рать
Своим числом, что смертной речи сила
И смертный ум не могут не отстать.

И в самом откровенье Даниила
Число не обозначено точней:
В его тьмах тем оно себя укрыло».
(Рай», XXIX, 130–135)

Но именно Фома Аквинский наиболее полно выразил точку зрения Данте на число ангелов, связывая их множество с бестелесностью, совершенством и блаженством духовных созданий:

«Число ангелов невероятно велико и намного превосходит любое материальное множество именно потому, что они суть нематериальные субстанции. Об этом читаем у Дионисия: «Многочисленны блаженные воинства надмирных умов, которые превосходят слабую и ограниченную меру наших вещественных чисел». Причиной этого является совершенство вселенной, определенное Богом через сотворенное в первую очередь так, что чем более совершенны вещи, тем с большим изобилием они сотворены Богом. Отсюда: как в телах подобное изобилие наблюдается в смысле их величины, точно так же в вещах бестелесных оно наблюдается в смысле их множества» (S.th. I, 50, 3)[342].

пишет: «именно Дидим Слепец в толковании к притче о заблудшей овце (Мф 18:12) сказал: девяносто девять овец суть ангелы, одна же, погибшая, — это мы, люди».

[342] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 44-74: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2003. Пер. С.И. Еремеева.

Глава десятая. Десятое Небо: Эмпирей. Райская роза (Rosa candida)

10.1. Теологическая целесообразность признания десятого неба

Принципиально важным для обоснования структуры Рая стало для Данте признание высшего, десятого неба — Эмпирея, «последнего неба небес» (celum est celum supremum)[343], которое Данте определяет как «постройку, венчающую Вселенную» (Пир, трактат второй, 3, 11).

Впервые упоминание о десятом небе — Эмпирее — встречается в Толкованиях к Священному Писанию («Glossa ordinaria») монаха-бенедиктинца Валафрида Страбона из Рейхенау (ум. 849) в значении «высшего неба», «огненного неба» или «неба света». Этот термин, как отмечают комментаторы, заимствован им из сочинения неоплатоника V века Марциана Капеллы «Брак Филологии с Меркурием». Из «Глосс» Страбона термин «Эмпирей» и перекочевал в схоластические трактаты[344].

Этьен Жильсон иронически замечает, что средневековые астрономы знают девять небес: семь небес, соответствующих семи видимым планетам; небо неподвижных звезд, которое также зримо для нас; и, наконец, Кристальное небо, которое мы не видим, но которое постулируем как единственную мыслимую причину наблюдаемых следствий. Богословы прибавляют еще одно небо:

---

[343] Dantes Alagherii Epistolae, XIII, 67.

[344] Подробнее об Эмпирее см.: Bruno Nardi, La dottrina dell' Empireo nella sua genesi storicaè nel pensiero dantesco // Saggi di filosofia dantesca, Milano, Perrella, 1930 — VIII, pp. 187–238.

Эмпирей. «Не только астрономам оно неизвестно: можно даже сказать, что не все богословы знают о нем»[345].

«Все, что мы знаем о высшем небе, — пишет в этой связи Фома Аквинский, — связано исключительно с авторитетными высказываниями Страбона и Беды, а также Василия (Кесарийского), и все они единодушны в том, что оно является местопребыванием блаженных» (S. th. I–II, 66, 3).

Фома Аквинский не считает, что доводы, призванные доказать существование десятого неба, достаточно обоснованны, но предлагает принять эту точку зрения по причине ее *богословской целесообразности*. По его мнению, Эмпирей следует рассматривать как «некую материю, изначально сотворенную в состоянии славы, в залог *будущего прославления духов*». Логично предположить, заключает он, что от начала был сотворен некий исток телесной славы, способствующий *просветлению* телесной твари после воскрешения. «По этой причине высшее небо и названо Эмпиреем, то есть пламенеющим, — не вследствие его теплоты, а вследствие осиянности» (там же).

Жильсон замечает, что как это ни удивительно, но Данте «знает» об Эмпирее больше, чем св. Фома. По мнению Данте, поверх Кристального неба богословы размещают небо Эмпирея, то есть пламенеющее или светоносное небо, и полагают его неподвижным, потому что во всякой из своих частей оно уже обладает всем, что необходимо его материи. Это небо, считает он, является причиной, в силу которой Перводвигатель (Кристальное небо) вращается очень быстро: «в самом деле, каждая часть Кристальной сферы, непосредственно находящейся под Эмпиреем, столь страстно желает соединиться с каждой из частей сего божественнейшего покоящегося неба, что под давлением этой страсти движется с почти непостижимой скоростью»[346].

«Место, где пребывает это высшее божественное начало, созерцающее только собственное совершенство, спо-

[345] Жильсон Э. Данте и философия. С. 139.
[346] Там же. С. 139–140.

койно и безмятежно, — пишет Данте в «Пире». Это — местопребывание блаженных духов... Это и есть постройка, венчающая Вселенную, в которую она вся и включена и за пределами которой нет ничего... Это и есть то великолепие, о котором говорил Псалмопевец, обращаясь к Богу: *Слава Твоя простирается превыше небес*!» (Пир, II, 3, 9-12).

В Письме к Канграндe делла Скала Данте говорит о духовном измерении Эмпирея: «есть высшее небо, объемлющее все тела, тогда как его никто не объемлет; на нем все тела находятся в движении, в то время как само оно остается в состоянии вечного покоя, и сила его не зависит ни от одной телесной субстанции. И оно называется Эмпиреем, и это — то же самое, что небо, охваченное огнем или пламенем, но не материальным, а духовным, каким является святая любовь или милосердие»[347].

Эти пространные богословские рассуждения о десятом небе и стали для Данте основой образного представления и духовного видения Эмпирея.

10.2. Вознесение в Эмпирей. Десятое преображение Беатриче и пречеловеченье Данте: «Я красоту увидел вне предела...»

О вознесении на десятое небо Данте догадывается только по необыкновенному преображению облика Беатриче, красота которой становится безмерной, беспредельной:

Я красоту увидел, вне предела
Не только смертных; лишь ее Творец,
Я думаю, постиг ее всецело.

(«Рай», XXX, 19–21)

[347] Данте Алигьери. Письма, XIII // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 392.

Данте осознает, что у него нет слов выразить эту красоту в песне, подобрать к ней эпитеты:

С тех пор как я впервые увидал
Ее лицо здесь на земле, всечасно
За ней я в песнях следом поспевал;

Но ныне я старался бы напрасно
Достигнуть пеньем до ее красот,
Как тот, чье мастерство уже не властно.
(«Рай», XXX, 28–33)

Это восхищение Данте прерывается словами Беатриче о том, что они уже на десятом небе:

«Мы вознеслись в чистейший свет небесный,
Умопостижный свет, где все — любовь,
Любовь к добру, дарящая отраду,
Отраду слаще всех, пьянящих кровь».
(«Рай», XXX, 39–42)

Свое соприкосновение с чистейшим, «умопостижным» светом (luce intellettüal) Эмпирея Данте сравнивает со *вспышкой молнии*[348] и ощущает как осиянность ярчайшим светом, обволакивающим его столь плотно, что все остальное исчезает в этом озаренье:

Как вспышкой молнии поражена
Способность зренья, так что и к предметам.
Чей блеск сильней, бесчувственна она, —

Так я был осиян ярчайшим светом,
И он столь плотно обволок меня,
Что все исчезло в озаренье этом.
(«Рай», XXX, 46–51)

[348] См.: Приложение. Метаморфозы райского Света в «Божественной Комедии»: сравнительная символика и религиозно-мифологические параллели.

Данте чувствует, что некая сила выводит его за пределы самого себя и понимает, что это начало нового витка «пречеловеченья»:

Я понял, что прилив каких-то сил
Меня возносит, надо мной подъемля;

Он новым зреньем взор мой озарил,
Таким, что выдержать могло бы око,
Какой бы яркий пламень ни светил.
(«Рай», XXX, 56–60)

Тем не менее степень пречеловеченья Данте все еще не позволяет ему увидеть Эмпирей в его истинном свете в силу его непросветленной, «непрославленной» телесности. Божественный свет предстает перед Данте в образе «струистого блеска» — речного потока воды, в который ныряют и погружаются «живые искры». Данте видит, как они, взвившись над рекой, садятся на цветы и порхают над ними. Очевидно, что он все еще не может отрешиться от чувственных видений земного Рая:

И свет предстал мне в образе потока,
Струистый блеск, волшебною весной
Вдоль берегов расцвеченный широко.

Живые искры, взвившись над рекой,
Садились на цветы, кругом порхая,
Как яхонты в оправе золотой;

И, словно хмель в их запахе впивая,
Вновь погружались в глубь чудесных вод;
И чуть одна нырнет, взлетит другая.
(«Рай», XXX, 61–69)

Беатриче разъясняет ему ограниченность его восприятия Эмпирея, коренящуюся в «слабосильности бренного взора»:

«...Река, топазов огневых
Взлет и паденье, смех травы блаженный —
Лишь смутные предвестья правды их.

Они не по себе несовершенны,
А это твой же собственный порок,
Затем что слабосилен взор твой бренный».
(«Рай», XXX, 76–81)

После того как Данте, по совету Беатриче, начинает пристальнее всматриваться в образы своих видений, фокусировать на них свой взгляд, как бы «перезагружая» свой «бренный взор», его восприятие проясняется, и он начинает видеть картину Эмпирея в более истинном свете:

И как лицо, которое скрывалось
Личиною, — чуть ложный вид исчез,
Становится иным, чем представлялось,

Так превратились в больший пир чудес
Цветы и огоньки, и я увидел
Воочью оба воинства небес.
(«Рай», XXX, 91–96)

Картина его восприятия меняется, и перед ним предстают иные образы: река становится сердцевиной белой розы; берега — рядами небесного града; цветы — блаженными душами, восседающими на них; искры — ангелами, порхающими между душами и Богом.

Данте пытается найти слова, чтобы описать увиденное им:

О божий блеск, в чьей славе я увидел
Всеистинной державы торжество, —
Дай мне сказать, как я его увидел!

Есть горний свет, в котором божество
Является очам того творенья,
Чей мир единый — созерцать его;

Он образует круг, чьи измеренья
Настоль огромны, что его обвод
Обвода солнца шире без сравненья.

Его обличье луч ему дает,
Верх озаряя тверди первобежной,
Чья жизнь и мощь начало в нем берет.
(«Рай», XXX, 97–108)

10.3. Образ Эмпирея: «небесный град-роза»

Видение Данте преображается в огромный круг, шире обвода солнца, в котором Божественный Луч высвечивает более тысячи рядов (più di mille soglie), образующих круглые контуры небесного града (città celeste), расположенного в виде амфитеатра. Беатриче говорит Данте:

«Так, окружая свет, над рядом ряд, —
А их сверх тысячи, — в нем отразилось
Все, к высотам обретшее возврат».
(«Рай», XXX, 112–114)

«Взгляни, как мощно град наш вкруг идет!
Взгляни, как переполнены ступени
И сколь немногих он отныне ждет!»
(«Рай», XXX, 130–132)

Одним из этих немногих является Арриго — император Генрих VII, с которым Данте связывал огромные надежды на объединение Италии и восстановление монархии. Преждевременная смерть Генриха стала одним из самых сильных потрясений в жизни Данте. Зная о его кончине (1313 г.) в момент написания XXX песни «Рая», Данте, устами Беатриче, говорит о его слишком раннем приходе для спасения Италии и «предвещает», что его державный дух скоро воссядет на свое законное место, отмеченное венцом:

«А где, в отличье от других сидений,
Лежит венец, твой привлекая глаз,
Там, раньше, чем ты вступишь в эти сени,

Воссядет дух державного средь вас
Арриго, что, Италию спасая,
Придет на помощь в слишком ранний час».
(«Рай», XXX, 133–138)

В то же время строение и порядок рядов образуют форму раскрывшейся розы[349], которую Данте называет «вечной» (rosa sempiterna) и «белой» (rosa candida), вследствие белых одеяний блаженных душ, с желтой сердцевиной — средоточием Божественного сияния внутри.

В желть вечной розы, чей цветок раскрыт
Я был введен...
(«Рай», XXX, 124, 127)

Так белой розой, чей венец раскрылся,
Являлась мне святая рать высот.
(«Рай», XXXI, 1–2)

[349] В этом смысле райская роза Данте может быть названа также «тысячелепестковой». Большое количество лепестков розы символизирует ступени посвящения в ордене «Адептов Любви».

Одеяние блаженных душ, определяющее окрас райской розы, безусловно навеяно образами «запечатленных» праведников, «облеченных в белые одежды» (Откр. 7, 13), которых «было сто сорок четыре тысячи» (Откр. 7: 4). Если в небесном граде Эмпирея было «более тысячи рядов», то, значит, на каждом ряду «амфитеатра» белой розы должно было размещаться не меньше 140 блаженных душ.

В видении Данте лепестки розы и ряды небесного града переходят друг в друга и предстают как символы одной и той же иерархической фигуры «небесного града-розы», истинные очертания которой ему еще неведомы. Описывая расположение блаженых душ, Данте говорит:

Так, от порога нисходя к порогу,
Они идут, как я по лепесткам
Цветок перебираю понемногу.
(«Рай», XXXII, 13–15)

10.4. Две небесные рати Эмпирея (ambo le corti del ciel)

В Эмпирее перед Данте предстают «два воинства», две небесных рати»: ангельская рать и святая рать — блаженые души людей, облеченные в преображенные, просветленные тела, которые души умерших праведников будут иметь в час Страшного суда. Именно это обещал Данте огненый лик святого Бенедикта, когда тот хотел знать, узрит ли он воочью его истиный райский образ (см.: «Рай», XXII, 58–66).

Вначале Данте созерцает ангельскую рать, которая предстает перед ним в более истинном свете, чем на восьмом небе, где она являлась в виде огненных кругов, отдельных огней и искр. Теперь же он видит их «огненные лица», «золотые крылья», «белый наряд» и их подлинное посредническое служение:

Их лица были из огня живого,
Их крылья — золотые, а наряд
Так бел, что снега не найти такого.

Внутри цветка они за рядом ряд
Дарили миром и отрадой пыла,
Которые они на крыльях мчат.
(«Рай», XXXI, 13–18)

Данте уподобляет посредническое служение ангелов рою пчел, который витает над большим многолистным цветком, одаряя блаженные души сладостью вечной Любви:

Как войско пчел, которое слетает
К цветам и возвращается потом
Туда, где труд их сладость обретает,

Витала низко над большим цветком,
Столь многолистным, и взлетала снова
Туда, где их Любви всевечный дом.
(«Рай», XXXI, 7–12)

После этого Данте обращает свое внимание на «святую рать». Он озирает стройные ряды ступеней, расположенных по кругам, кверху и книзу, которых больше тысячи (più di mille soglie), и видит множество лиц и почтенных обликов, достойных любви и улыбающихся ему:

Так, в ярком свете дав блуждать очам,
Я озирал ряды ступеней стройных,
То в высоту, то вниз, то по кругам.

Я видел много лиц, любви достойных,
Украшенных улыбкой и лучом,
И обликов почтенных и спокойных.
(«Рай», XXXI, 46–51)

10.5. «Старец в ризе белоснежной»: миссия св. Бернарда

Самостоятельно обозрев общее строенье Рая (la forma general di paradiso) на подъеме волны своего пречеловеченья, «почти в экстазе» (Дж. А. Скартаццини), Данте, как бы предчувствуя исчезновение Беатриче, оборачивается в ее сторону и не находит ее[350]:

Я обернулся, волей вновь пылая,
И госпожу мою спросить желал
О том, чего не постигал, взирая.

Мне встретилось не то, что я искал.
(«Рай», XXXI, 55–58)

Вместо нее Данте видит перед собой святого старца ('l santo sene)[351], одетого, как и все блаженные духи, в «белоснежную ризу»:

И некий старец в ризе белоснежной
На месте Беатриче мне предстал.

---

[350] Характерно, что Х. Л. Борхес в своем эссе «Последняя улыбка Беатриче» говорит о «трагическом смысле» сцены исчезновения Беатриче. Борхес пишет, что никто по-настоящему не понял печали этих строк. Но это суждение говорит больше о Борхесе, чем о Данте, потому что для Данте это ни в коем случае не трагическое событие. См.: Rachel J. Lectura Dantis: Paradiso XXXI // Quaderns d'Italià 16, 2011, p. 110.

[351] Умберто Боско замечает, что, изображая Бернарда старцем, Данте нарушает общепризнанное правило «Парадизо», согласно которому все души предстают в раю в идеальном возрасте воскресения Иисуса Христа, т. е. в 33 года. Почему Данте решил нарушить это «правило», неясно. Боско считает, что это своего рода бунт художника против догмы, которая помешала бы его артистической виртуозности и художественной правде, поскольку старый Бернард более правдоподобен, чем Бернард — молодой человек (см.: Bosco U. Commentaries (Par. XXXII, 40-75) // La Divina Commedia a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Florence, Le Monnier, 1979. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).)

Дышали добротою безмятежной
Взор и лицо, и он так ласков был,
Как только может быть родитель нежный.
(«Рай», XXXI, 59–63)

Святой старец, открывает Данте свое имя и объясняет, почему он оказался на месте Беатриче:

«...Чтоб свершился без преград
Твой путь, — на то и стал с тобой я рядом,
Как мне и просьба, и любовь велят».
(«Рай», XXXI, 94–96)

«Владычица небес по ком я всей
Горю душой, нам всячески поможет,
Вняв мне, Бернарду, преданному ей».
(«Рай», XXXI, 100–102)

Из этих слов можно понять, что святой Бернард (1090–1153) — крупнейший мистик и созерцатель средневековья — обладает особым «ключом» к открытию последней двери на пути Данте к лицезрению Божественной Троицы. Это — безграничная преданность «владычице небес», основанная на непрестанном «горении души» и молитвенном рвении, обращенном к Богородице в экстазе созерцания.

И в этом смысле задача святого Бернарда состоит в том, чтобы настроить Данте на волну видения Богородицы и вслед за этим открыть его внутренний взор для восприятия иерархического порядка небесного града с Девой Марией во главе.

Но почему именно святой Бернар оказался удостоен этой высокой чести и почему Беатриче не могла довести Данте до конца, оставив его перед самым престолом Богородицы? Это — один из самых обсуждаемых вопросов поэмы Данте. Не вдаваясь в сравнительную оценку различных вариантов его толкования в комментаторской литера-

туре, остановимся на точке зрения Э. Жильсона, который четко осветил основные моменты этой проблемы.

Прежде всего Жильсон подчеркивает, что в «Божественной комедии» Беатриче не является «ни абсолютно первой причиной, ни абсолютно последней целью». «Она послана к Данте с Божественной любовью и должна через богопознание привести его к Божественной любви. Коротко говоря, Беатриче приходит от любви и идет к любви»[352].

Именно поэтому Данте еще на четвертом небе Солнца, ощущая первые порывы экстатической любви, начинает забывать о Беатриче:

Ничья душа не ведала такого
Святого рвенья и отдать свой пыл
Создателю так не была готова,

Как я, внимая, это ощутил;
И так моя любовь им поглощалась,
Что я о Беатриче позабыл.

(«Рай», X, 55–60)

Весьма знаменательно, что Беатриче не только не обижается, но радуется этому, ибо она, по словам Жильсона, «подобно вере, пришла лишь для того, чтобы затем исчезнуть»[353]. Одним словом, «Беатриче должна исчезнуть вовсе не потому, что она любит Бога больше, чем Данте, но потому, что Данте должен любить Бога больше, чем Беатриче »[354].

Это «первое затмение» Беатриче любовью, разъясняет Жильсон, возвещает ее «окончательное затмение», которого она сама желала и которому была причиной. Поэтому она и посылает к Данте святого Бернарда, чтобы

[352] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 282–283.
[353] Там же. С. 283.
[354] Lino Pertile. «Does the Stilnovo Go to Heaven?» // Dante for the New Millennium, ed. Teodolinda Barolini e H. Wayne Storey, New York: Fordham University Press, 2003, p. 111.

тот привел его к финальному экстазу — «венцу его странствий в потустороннем мире, конечной цели священной поэмы и залогу конечной цели человека».

Следовательно, сама Беатриче, подчеркивает Жильсон, не может привести Данте к завершению странствия. В подтверждении этой мысли он ссылается на Пьетро Алигьери, который, комментируя фрагмент поэмы своего отца, связанный с исчезновением Беатриче, пишет: «Figura est, quod per theologiam Deum videre etcognoscere non possumus, sed per gratiam et contemplationem. Ideo mediante sancto Bernardo, idest contemplatione, impetratur a Virgine gratiam videndi talia, quae per scripturas percipi non possunt»[355] («Это означает, что мы можем видеть и познавать Бога не посредством теологии, а посредством благодати и созерцания. Поэтому он через святого Бернарда обретает от Девы благодать узреть то, что не может быть воспринято через Писания»).

«Как Беатриче предшествовал Вергилий, — подытоживает Жильсон, — поскольку вера еще не была необходимой, и как на смену Вергилию приходит Беатриче в момент, когда естественного света стало недостаточно, так она, в свою очередь, исчезает, уступая место св. Бернарду, в тот миг, когда дело, приуготованное познанием, должно быть довершено любовью»[356].

Таким образом, Данте «с почти непогрешимой уверенностью вручает довершение своей поэмы в руки св. Бернарда, этого исполненного любви экстатического боговидца»[357]:

Так я взирал на рвение святое
Того, кто, окруженный миром зла,
Жил, созерцая, в неземном покое.
(«Рай», XXXI, 109–111)

[355] P. Alighieri. Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium, G. Piatti, Firenze, 1845, p. 729.
[356] Жильсон Э. Указ. соч. С. 283–284.
[357] Там же. С. 284.

Характерно, что слова «созерцать, наслаждаясь покоем» (contemplando, gustò di quella pace) очень точно передают название и смысл одной из семи ступеней духовного совершенства на пути единенния с Богом св. Бернарда — «созерцательный покой» (contemplationis otium).

10.6. Видение Богородицы

Святой Бернард приводит Данте к видению Царицы Небесной (e la regina del cielo)[358], так как без лицезрения ее облика никто не может постичь просветленность и порядок блаженных душ в Эмпирее:

«Сын милости, как эта жизнь светла,
Ты не постигнешь, если к горней сени, —
Так начал он, — не вознесешь чела.

Но если взор твой минет все ступени,
Он в высоте, на троне, обретет
Царицу этих верных ей владений».
(«Рай», XXXI, 112–117)

Данте поднимает взор ввысь и видит Деву Марию в окружении сонма ангелов на фоне сияния и перелива красок восхода и захода солнца с различными оттенками красного и золотистого цветов, которые он уподобляет *орифламме*[359] — палитре боевого знамени (штандарта) французских королей, прототипом которой стала запрестольная хоругвь св. Дионисия, хранящаяся в бенедиктинском аббатстве Сен-Дени (алое полотнище с золотым крестом).

Согласно одной из версий, это знамя было передано папой Львом III Карлу Великому при его коронации в ба-

[358] В переводе М. Л. Лозинского — «Владычицы Небес».

[359] Орифла́мма (фр. Oriflamme: от лат. aurum — золото, flamma — пламя).

зилике Святого Петра в 800 г. как символ преемственности власти французских королей от Римской Империи[360]. Этот эпизод отражен в «Песне о Роланде», где это знамя названо «флагом апостола Петра»: «То флаг Петра, он прежде «Римским» звался, а ныне Монжуа ему названье» (CCXXIV, пер. Ю. Корнеева). Карл Великий перенес его в Святую Землю, следуя пророчеству о рыцаре, обладающим золотым копьем, из которого выливается пламя, изгоняющее сарацин. Все эти предания, конечно же, не могло не вызвать у Данте священного сочувствия.

Так посредине пламя заревое
Та орифламма мирная лила...

И в той средине, распластав крыла, —
Я видел, — сонмы ангелов сияли,
И слава их различною была.

Пока они так пели и играли,
Им улыбалась Красота, дая
Отраду всем, чьи очи к ней взирали.
(«Рай», XXXI, 127–135)

Видение Девы Марии на фоне орифламмы является совершенно новаторским, не догматичным и практически невообразимым. Традиционно орифламма была символом Христа, а не Девы Марии. Достаточно сказать, что ни один живописец не попытался воссоздать такого рода образ Богородицы. Картина Н. Рериха «Мадонна Орифламма» является едва ли не единственным примером, хотя она и далека от дантовских красок видения. Но зато она очень близка дантовской орифламме по своему смыслу. Данте говорит о «мирной орифламме» (pacifica oriafiamma), и у Рериха орифламма выступает символом знамени мира, а Богородица — его Владычицей:

[360] См. главу пятую, 5.5.3.1.

Владычица Знамени Мира!
К Тебе, Владычица, мы прибегаем. Кто же
поднимет Знак Мира, Знак Сохраненья
Высших сокровищ?

Принципиальным представляется вопрос: распространяет ли орифламма свое пламенное сияние на всю розу с Богородицей, ангелами и блаженными душами или только на какую-то часть райской розы. Если строго следовать тексту Данте, то следует признать, что пламенное сияние изливается в середине (nel mezzo) — в символическом центре, там, где как раз находится Дева Мария, окруженная сонмом ангелов. Отсюда и цвета, в которые окрашена орифлама — золотые и пламенные — соответствующие облику ангелов:

Их лица были из огня живого,
Их крылья — золотые...
(«Рай», XXXI, 13–14)

Однако Данте добавляет, что сияние орифламмы наблюдалось им и по краям, хотя и «не столь живое», с ослабленным пламенем (allentava la fiamma).

Центральная тема видения Девы Марии — это образ смеющейся (улыбающейся) Красоты (ridere una bellezza)[361] в окружении триумфального празднества ангелов. Никто из живописцев не осмелился изобразить великолепие Девы Марии как «смеющуюся красоту». Отсюда — меньшая выразительность иллюстративного ряда Paradiso в сравнении с Inferno. Образ «смеющейся Красоты» восходит к Премудрости Божией, веселящейся перед ликом Бога. «Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость

[361] Ср. с «радостно смеющейся» (ridendo tanto lieta) красотой Беатриче («Рай», XXVII, 103–105).

моя была с сынами человеческими» (Притч. 8: 30-31). Это веселие выражается также в празднестве ангелов — их «сияющем искусстве» (fulgore e d'arte), проявляющемся в играх и песнях (giochi e canti).

«Представьте себе жизнь, — пишет Л. Пьетробоно, — пылающую и искрящуюся в каждой точке, и бесконечную градацию радужных, хрустальных огней, в которых эти многочисленные лучи преломляются и пересекаются, отражая друг друга!»[362].

Красота Девы Марии совершено не выразима (U. Bosco, N. Fosca); причем эта невыразимость не только психологическая, зависимая от памяти, но и объективная, абсолютно превосходящая возможности любого человека-художника (N. Fosca):

Будь даже равномощна речь моя
Воображенью, — как она прекрасна,
И смутно молвить не дерзнул бы я.
(«Рай», XXXI, 136–138)

Даже для описания видения Троицы Данте находит больше эпитетов и сравнений. Интересно также, что первое видение Девы Марии при Беатриче Данте описывает более красочно, пытаясь передать его через метафорический образный ряд, в котором соединяются эпитеты цветочности, огненности и звездности: прекрасный цветок (bel fior); роза (la rosa); великий огонь (lo maggior foco); живая звезда (viva stella); прекрасный сапфир (bel zaffiro)[363].

[362] Pietrobono L. Commentaries, Par. XXXI, 133-135 // La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata da Luigi Pietrobono. 4a ed., Torino, Società Editrice Internazionale, 1982.
[363] См. главу восьмую, 8.5.

10.7. Иерархический порядок расположения блаженных душ в райской розе

Созерцая с любовью вместе с Данте красоту Девы Марии, святой Бернард заводит «святую речь» (parole sante), чтобы разъяснить Данте принцип расположения блаженных душ в небесном граде.

Вначале он представляет ему порядок блаженных душ в «вертикальной» проекции:

Богородица сидит в центре верхнего ряда; под ней, расположенные ряд в ряд, в нисходящем порядке (ниже друг друга) сидят Ева (2-ой ряд) и за ней ветхозаветные жены: Рахиль (3), Сара (4), Ребекка (5), Юдифь (6), Руфь (7) и др. неназванные еврейские женщины, занимающие цепь сидений от седьмого ряда вниз[364].

Р. Холландер полагает, что эти еврейские женщины, семеро из которых названы по именам, являются лишь началом длинной цепи вниз по Розе (пока мы не дойдем до первой еврейской девочки-младенца на середине розы, поскольку, как мы увидим далее, в нижнем горизонтальном полукружии розы пребывают невинные младенцы)[365].

Этот вертикальный ряд еврейских женщин образует первую разделительную линию между двумя полукружиями Рая: левым, занятым праведниками Ветхого Завета, и правым, в котором располагаются праведники Нового Завета.

И ниже, от седьмого круга к нам,
Еврейки занимают цепь сидений,
Расчесывая розу пополам.

(«Рай», XXXII, 16–18)

---

[364] Подробне см.: Giuseppe Di Scipio. The Hebrew Women in Dante's Symbolic Rose //Dante Studies 101, 1983, pp. 111–121.

[365] См.: Hollander R. Commentaries (Par. XXXII, 16-21) // Inferno (2000), Purgatorio (2003) and Paradiso, translated by Robert and Jean Hollander, were published by Doubleday/Anchor, New York. Ed. Robert Hollander. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).

Ряды левого, ветхозаветного полукружия целиком заполнены; в правом — еще остается немного пустующих мест, которые должны постепенно заполниться, пока число избранных Нового Завета не станет полным.

В верхнем ряду напротив Марии сидит Иоанн Креститель, под ним — «Божьи слуги»: св. Франциск (2-ой ряд), св. Бенедикт (3) (единственый, кто упомянут дважды: и на седьмом небе Рая, и в Эмпирее, поскольку он обещал Данте, что тот увидит его истиный облик воочию), ступенькой ниже — Августин (4), затем другие, не названные блаженные мужи, цепочка которых также тянется вплоть до последней ступени, симметричной вертикальному ряду еврейских женщин.

Раздел здесь вверен цепи Божьих слуг,
Франциску, Бенедикту, Августину
И прочим, донизу, из круга в круг.
(«Рай», XXXI, 34–36)

«Божьи слуги» образуют вторую разделительную линию между благословенными Нового и Ветхого Завета на противоположной стороне райской розы.

Эти два вертикальных ряда как бы рассекают розу посередине с одной и другой стороны и окаймляют два ее полукружия: левое — с ветхозаветными праведниками и правое — с новозаветными святыми.

Измерь же провидения пучину:
Два взора веры обнимает сад,
И каждый в нем заполнит половину.
(«Рай», XXXI, 37–39)

Далее, св. Бернард представляет Данте «горизонтальное» рассечение розы на два полукружия: в верхнем, как мы видели, пребывают блаженные жены и святые мужи Ветхого и Нового Завета, в нижнем — неневинные души

умерших младенцев, которым даровано райское блаженство, но не по их собственным заслугам, а по чужим (родительским) и по неизъяснимой благодати Божьей и Божественному предопределению.

И знай, что ниже, чем проходит ряд,
Весь склон по высоте делящий ровно,
Не ради собственных заслуг сидят,

А по чужим, хотя не безусловно;
Здесь — души тех, кто взнесся к небесам,
Не зная, что — похвально, что — греховно.

Ты в этом убедиться можешь сам,
К ним обратив прилежней слух и зренье,
По лицам их и детским голосам.
(«Рай», XXXI, 40–49)

В качестве примера Бернард приводит случай двух библейских близнецов — Исава и Иакова, которые еще в утробе матери сражались за первородство (Быт. 25, 22). И Бог, до их рождения по непостижимому волеизъявлению возлюбил Иакова и возненавидел Исава.

В связи с этим св. Бернард раскрывает Данте таинство «милости Божьей сверх заслуг» при сотворении души в «первом озареньи».

«Первое озаренье» (primiero acume) означает примат Божественой благодати над заслугами и свободной волей, что свидетельствует о том, что Господь проницает истинное предназначение каждой души, распределяя в соответствие с этим «милость самовластно» («Рай», XXXII, 65), одаряя благодатью исходя из предопределения в вечности.

Тем не менее, св. Бернард все-таки пытается согласовать свою точку зрения со свободной волей человека. Полагая, что «человеческая праведность есть не что иное, как милость Божия» (indulgentia Dei) («Слова на «Песнь

песней», XXIII, 15), он допускает свободный выбор как «возможность спасения». «Отними свободный выбор, и не останется того, кто спасается; но устрани благодать, и не останется того, благодаря чему он спасается» (О благодати и свободном выборе, I, 2).

Заимствуя у блж. Августина учение о Божественном предопределении ко спасению, св. Бернард соотносит понятие «вечное предопределение» (aeterna praedestinatio) с новозаветным понятием «небесного рождения» (generatio coelestis), поскольку «еще прежде создания мира Бог возлюбил Своих избранных через Своего возлюбленного Сына» (XXIII 15). Эти «избранные» люди, «предопределенные к жизни» (praedestinati ad vitam), «как бы никогда и не грешили» (quasi nunquam peccasse), не потому, что они совершенно не согрешили, но потому, что «грех им не вменяется: ведь он или наказывается (punitur) достойным покаянием, или покрывается любовью» (IX 29), ибо «любовь Отца покрывает множество грехов», «покрывает зло и воздает добром» (XXIII 15).

После этого св. Бернард представляет Данте последовательное расположение душ в верхнем полукружии на высшей ступени, опоясывающей престол Девы Марии. Блаженные души, пребывающие на этой ступени, Бернард называет «патрициями империи небесной» (gran patrici di imperio giustissimo e pio), т.е. «праотцами самой справедливой и благочестивой империи»:

Левее от Марии, первым в ветхозаветном полукружии розы, сидит Адам, а следом за ним — Моисей.

Правее от Марии, первым в новозаветном полукружии сидит ап. Пётр, а следом за ним Иоанн Богослов.

Адама и апостола Петра св. Бернард величает как «два корня райской розы» (rosa due radic), так как первый владел ключами земного рая, а второй владеет ключами рая небесного.

На противоположной стороне розы напротив Петра, по правую руку от Иоанна Крестителя, сидит Анна,

мать Девы Марии. Соответственно, напротив Адама сидит св. Лучия, ставшая для Данте путеводным светом на пути его загробных странствий.

Св. Бернард обозначает еще одно чаемое для Данте место: в третьем ряду в ветхозаветном полукружии рядом с Рахилью восседает Беатриче. Возможно, ее место, нарушающее алгоритм распределения блаженых душ, призвано подчеркнуть ее особый созерцательный статус, которым отличалась и Рахиль (см.: «Чистилище», XXVII, 103–105), также, как и святой Бернард.

«Трудно сказать, почему Данте выбрал имено этих людей, — пишет в своем комментарии Дж. А. Скартаццини. — Скорее можно было бы предположить, что здесь мы встретим типичные фигуры Ветхого Завета и предков Христа, таких как Авраам, Иаков, Давид и т. п. Конечно, Данте мог бы выбрать именно их. Но вопрос, почему он выбрал тех, а не других персонажей, представляется риторическим[366]».

Как бы подхватывая эту мысль, Э. Ауэрбах полагает, что моральная иерархия белой Розы — по крайней мере, на ее самых глубоких ступенях — не до конца обозначена, хотя некоторые и считают возможным различить иерархический порядок в именах еврейских жен и святых, которые занимают места на разделительной линии между блаженными Ветхого и Нового Завета. «Предпринимались разного рода попытки выстроить такую иерархию, как и попытки полностью согласовать между собой последовательность ступеней Розы и небесных сфер; но они не привели к удовлетворительному результату. Ибо Данте видит больше тысячи ступеней в белой Розе, но называет лишь семь имен из одной ступени, четыре из другой и прямо говорит, что ряды, как это явствует также из общей картины, уходят

[366] Scartazzini G. A. Commentaries (Par. XXXII, 1-39) // La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata da G.A. Scartazzini. 2a edizione intieramente rifatta. Leipzig, Brockhaus, 1900. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).

в глубину еще дальше. Поэтому семь разрядов, которые представляют Мария и Иоанн, Ева и Франциск; Беатриче, Рахиль и Бенедикт, Сара и Августин, Ревекка, Юдифь и Руфь, по необходимости соответствуют только самым верхним ступеням иерархии, а потому не могут быть приведены в согласие с порядком небесных сфер, символизирующих моральную структуру Рая в целом[367].

Со своей стороны, мы бы хотели заметить, что здесь Данте указывает только *алгоритм* распределения душ в Эмпирее, на основании которого можно продолжать заполнение рядов небесного града, поместив в них сначала все упоминаемые на небесах Рая блаженные души, а затем присовокупив к ним других легендарных и исторических праведников и святых Ветхого и Нового Завета, в соответствии с общим критерием отбора душ, достойных дантовского Рая. Думается, можно было бы создать такую компьютерную программу, которая на основе алгоритма, заложенного в структуру райской розы, смогла бы поименно заполнить все ряды (которых более тысячи), ориентируясь на общее число указанных в Откровении Иоанна Богослова — «144 тысячи запечатленных» (Откр. 7, 4).

10.8. Морфология райской розы: визуальные и вербальные истоки и ассоциации

Как смог у Данте зародиться образ белой розы? На основании каких источников и ассоциативных связей Данте представил Эмпирей в виде раскрывшихся лепестков белой розы, переходящих в ряды небесного града-амфитеатра с более чем тысячью рядами-лепестками?

Образ райской розы у Данте отличается безусловной оригинальностью и полисимволичностью. Многочисленные исследования и комментарии показали, что у него нет конкретного прототипа, как в вербальном, так и в визу-

[367] Ауэрбах Э. Данте — поэт земного мира. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — С. 125–126.

альном плане. Тот факт, что «белая роза» являлась «символическим цветком» розенкрейцеров, «мистической розой» литаний Пресвятой Богородице в Римской церкви, «мистической эмблемой» общего собора Братьев Любви у альбигойцев и т. п.[368] не может поколебать того, что райская роза Данте уникальна по своей внутренней архитектонике, своему «раскрывшемуся венцу», сплетенному из неповторимых образов блаженных душ.

В нашем исследовании мы исходим из той предпосылки, что образ райской розы вобрал в себя различные мифологические, богословские, поэтические и визуально-художественные черты. Далее мы остановимся на некоторых истоках и ассоциативных представлениях, из которых Данте мог почерпнуть отдельные детали и смысловые значения райской розы, воплотив их в своем видении в некую целостную живую картину.

В *теологическом* смысле роза символизирует для Данте *высшее таинство Боговоплощения* и, следовательно, неразрывно связана с Христом и Богородицей:

Там — роза, где божественное Слово
Прияло плоть.
(«Рай», XXIII, 73–74)

Св. Бернард в молитве к Богородице благовествует:

«В Твоем лишь солнце был возврат возможен
Тепла любви в цветке, что здесь над твердью
Теперь возрос, велик и непреложен».
(«Рай», XXXIII, 7–9)[369]

И сам окрас райской розы — это цвет белых одежд праведников, стоящих вокруг престола перед Агнцем в день Страшного суда (Откр. 7, 9).

---

[368] См.: Генон, Рене. Эзотеризм Данте. Глава третья: Масонские и герметические сопоставления.
[369] Перевод Н.Н. Голованова (1902).

В *вербальном* плане речь может идти о поэтике розы, представленной во французской аллегорической поэме XIII века «Роман о Розе» (Roman de la Rose), вариации на темы которой приписывают Данте как автору поэмы на итальянском языке под названием «Fiore»[370].

В *эзотерическом* аспекте символика розы может быть связана с «тайным языком» «Верных Любви» (Рене Генон), рассматривающих розу как *символ инициации* в таинство духовно-телесной реинтеграции и просветления[371].

Но особое внимание мы хотели бы уделить *художественно-архитектурной* символике и эзотерике белой розы, свидетельствующей об определенном сходстве райской розы Данте с «розовыми окнами» средневековых соборов[372].

Прежде всего, выскажем предположение, что сама конфигурация храмового окна в виде розы, возможно, восходит к архетипу «цветка жизни» — сакральной геометрической фигуре, представляющей собой окружность, в которую вписаны взаимопересекающиеся круги с одинаковым радиусом. Всего в окружность вмещается 19 полных кругов и 36 частичных арок. Круги расположены таким образом, что образуют симметричный шестилучевой узор, похожий на цветок с шестью лепестками. Этот шестилучевой узор с древних времен использовался в декоративном искусстве народов мира и символизировал духовный субстрат жизни (семя жизни и древо жизни).

Одно из эзотерических названий цветка жизни — «язык света»[373], что вполне соответствует символике рай-

---

[370] О соответствии образа розы в «Романе о Розе» и райской розы Данте см.: Fenzi E, Dante e il Roman de la Rose: alcune note sulla «candida rosa» dei beatie sulla questione del libero arbitrio // Critica del testo, XIX / 1, 2016, pp. 205–251.

[371] Подробнее см. главу третью, 3.7.

[372] Материал для осмысления этой проблемы можно найти в публикациях: Leyerle J. The Rose-Wheel Design and Dante's Paradiso // University of Toronto Quarterly, 46, 1977, pp. 280–308; Di Scipio G. C. The symbolic rose in Dante's "Paradiso" // Ravenna: Longo, 1984, 176 p. и др.

[373] См.: Друнвало Мельхиседек. Древняя тайна Цветка Жизни. Том 1. М.: ООО Издательство «София», 2007. С. 67.

ского света у Данте[374]. Цветок (fiore) — один из главных символов поэтов «нового сладостного стиля», многие из которых (включая и Данте) принадлежали к тайному обществу «Верных любви»[375].

Укажем также на особую приверженность Данте к геометрическим фигурам и пропорциям. «Геометрия предельно бела, — пишет он, — поскольку не запятнана ни единой ошибкой и в высшей степени достоверна сама по себе» (Пир, II, XIII, 27). Все это не исключает возможность того, что в основание райской розы могла быть заложена геометрическая фигура цветка жизни, символизирующего «жизнь вечную».

Следует обратить внимание также на контрапунктное значение образа «розового окна»: с одной стороны, это *колесо Фортуны* — символ скоротечности жизни, преходящей удачи или неудачи; с другой — это небесная роза — символ стремления к вечному, выражающийся в любви и почитании Богородицы. Данте протягивает эту незримую контрапунктную нить между колесом Фортуны Ада («Ад», VII, 61–96) и небесной розой Эмпирея.

В качестве примера конкретного «розового окна» («розы-колеса»), которое могло вдохновить Данте на создание образа райской розы, комментаторы обычно приводят окно фасада базилики Сан-Дзено (San Zeno Maggiore) в Вероне (строительство которой было завершено к 1300 г.)[376]. Известно, что Верона была центром жизни Данте в изгнании до его последнего отъезда в Равенну, и он мог постоянно созерцать бело-матовое проникновение света во внутренние пространства собора, прекрасно передающее колорит окраски райской Розы.

---

[374] См.: Приложение. Метаморфозы райского Света в «Божественной Комедии»: сравнительная символика и религиозно-мифологические параллели

[375] Подробнее см. главу третью, 3.7.

[376] См., например, Rachel J. Lectura Dantis: Paradiso XXXI // Quaderns d'Italià 16, 2011. P. 105.

То, что термин «розовое окно» не употреблялся во времена Данте и впервые был зафиксирован во французском «Универсальном словаре» Фуртьера 1690 года[377], не отменяет того обстоятельства, что Данте мог видеть в этих круглых, больших, красивых и многоцветных стеклянных конструкциях, пронизывающих камень и окрашивающих внутреннее пространство цветным светом, образец для своей Розы (Р. Холландер)[378].

Но в данном случае мы бы рискнули предложить еще один вариант «розового окна», который, на наш взгляд, имеет не меньше оснований для сопоставления с райской розой Данте.

Речь идет о «розовых окнах» собора Нотр-Дам-де-Пари. По словам Дж. Бокаччо, Данте, «уже на пороге старости» побывал в Париже, где «выступал на многих диспутах и стяжал такую славу блеском своего гения, что тогдашние его слушатели и поныне рассказывают об этом с превеликим изумлением»[379]. Не вызывает сомнения, что Данте должен был посещать собор Парижской Богоматери. И «розовые окна» собора — западное, северное и южное — не могли не привлечь его внимания.

Предпочтительность данного типа «розовых окон» в том, что в них мы видим не только общие контуры розы (как в базилике Сан-Дзено), но и лепестки-медальоны с круговыми рядами избранных святых, разделенных, как в райской розе Данте, на ветхозаветных и новозаветных праведников.

---

[377] См.: John Barnes, Ut architectura poesis? The Case of Dante's candida rosa // The Italianist, vol. 6, 1986, pp. 25, 31.

[378] См.: Hollander R. Commentaries (Par. XXXI, 1-3) // Inferno (2000), Purgatorio (2003) and Paradiso, translated by Robert and Jean Hollander, were published by Doubleday/Anchor, New York. Ed. Robert Hollander. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).

[379] Боккаччо Дж. Фьяметта. Ворон. Жизнь Данте. — М.: Астрель; Владимир: ВКТ, 2012. С. 319.

Дадим краткое описание этих витражных окон[380], позволяющее провести параллели между окнами собора Нотр-Дам и райской розой Данте:

Западная роза (роза главного входа) — одна из трех соборных роз XIII века и самая старинная из них. Ее витражи были оформлены около 1225 года. Как снаружи, так и изнутри в центр венчика окна-цветка помещена Богоматерь с Младенцем в окружении ангелов.

Это «розовое окно» в большей степени соответствует райской розе Данте, чем окно базилики Сан-Дзено. Во-первых, в центре его расположена Дева Мария, как и в райской розе, где она занимает центральное место первого ряда. А во-вторых, конфигурация розы (два круга лепестков) свидетельствует о ее раскрывшемся венце, как и у райской розы.

Северная роза, связанная с ветхозаветной тематикой, была застеклена примерно к 1250 году. В центре розы — также Богоматерь с Младенцем, расположенная в малом круге венчика, окруженного восемью лепестками. Число 8 — символ воскресения Христа, который воскрес из мертвых на восьмой день — удваивается: в следующем круге 16 витражей-лепестков (16 пророков) и еще раз удваивается во внешнем круге до 32-х лепестков (цари и судьи Израиля и Иудеи). Среди них — патриарх Авраам, Моисей с лучистыми рогами света и Скрижалями Завета, царь Давид с арфой. По периметру розы — 32 медальона-трилистника с изображениями по пояс ветхозаветных царей и первосвященников. Нижние углы витражного квадрата оформлены двумя шестилепестковыми медальонами и трилистниками: всего 80 медальонов с персонажами.

Южная роза с новозаветной тематикой датируется примерно 1260 годом. В центральном венчике розы, окруженном четырьмя лепестками — Христос, под ногами которого «книга за семью печатями» и на ней агнец, взира-

---

[380] См.: Notre-Dame de Paris // URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Notre-Dame_de_Paris. (дата обращения: 19.05.2020).

ющий на Христа. В трех других лепестках — фигуры льва, орла и тельца. Первый концентрический круг состоит из 12 лепестков-медальонов; второй — из 24; третий — из 12 четырехлистников и 12 малых трилистников; четвертый — из 24 больших трилистников. Миниатюры первых двух кругов изображают апостолов, святых мучеников и благоразумных дев. В третьем круге, состоящим из четырехлистников и трилистников — медальоны с мучениками, мудрыми девами, сценами из жизни ев. Матфея, иллюстрации житий святых из «Золотой легенды» Иакова Ворагинского (ок. 1266). В четвертом круге в 24 миниатюрах трилистника — 20 ангелов.

Изображение и содержание двух этих витражных окон на редкость близки к строению райской розы. Роза Эмпирея состоит из двух полукружий: левого и правого, разделенных центральной осью, по лини которой восседает Дева Мария. Слева от нее — ветхозаветные блаженные души. Справа — новозаветные. В этом смысле три окна можно рассматривать как три составные части райской розы: западное окно как центральная ось, которая соответствует центру верхнего ряда райской розы с Девой Марией во главе. Северное окно соответствует правому, «ветхозаветному» полукружию райской розы. Южное окно — левому полукружию с новозаветными святыми.

Но главное сходство заключается в том, что лепестковые круги раскрывшейся розы на витражных окнах Нотр-Дам-де-Пари являются одновременно рядами «небесного града» на которых в виде лиц-медальонов как бы восседают блаженные души. Именно этот уникальный принцип и лежит, на наш взгляд, в основе конструктивной модели райской розы Данте.

10.9. Таинство видения Троицы: апогей пречеловеченья Данте

10.9.1. Молитва св. Бернарда к Деве Марии о даровании Данте благодати видения Троицы

В преддверие видения Троицы св. Бернард обращается к Деве Марии с молитвенной просьбой развеять перед Данте «последнюю преграду телесной мглы»:

«Развей пред ним последнюю преграду
Телесной мглы своей мольбой о нем
И высшую раскрой ему Отраду».
(«Рай», XXXIII, 31–33)

Богородица внемлет этой просьбе и возносит свой взор к Вечному Свету (a l'etterno lume). Данте ощущает духовный трепет, понимая, что Господь услышал этот молитвенный зов и на него должен снизойти благодатный дар видения Троицы.

Св. Бернард — великий мастер молитв к Богородице Джованни ди Паоло. Св. Бернард представляет коленопреклоненного Данте Деве Марии с младенцем — вложил в свою мольбу не только неистовый пыл своего сердца, но и восхищение ума перед непостижимой тайной Боговоплощения:

«О Дева Мать, Дочь своего же Сына,
Смиренней и возвышенней всего,
Предызбранная промыслом вершина,

В тебе явилось наше естество
Столь благородным, что его творящий
Не пренебрег твореньем стать его».
(«Рай», XXXIII, 1–6)

Оценивая «масштаб» этой молитвы Р. Холландер отмечает, что этот стих устанавливает основную модальность всей песни, указывая на то, что будет ее лейтмотивом: гармоничное разрешение невозможных взаимосвязанных противоречий. «Дева» и «мать» не могут быть логически общими для любой женщины; ни одна женщина не может быть дочерью своего сына. Это преобладание «логики невозможности» завершится в последнем зеркально отраженном стихотворении о геометре, пытающемся решить задачу «квадратуры круга». Единственный ответ на эту невозможность — это чудо[381]. Реагируя на эту молитвенную песнь, Г. Гюнтерт подчеркнул: «Ни один христианский поэт никогда не был столь дерзок»[382].

После молитвы св. Бернарда Данте «пламенеет предельным ожиданием» созерцания и чувствует, как с его глаз «спадает пелена» и его взор все глубже и глубже погружается в «высокий свет» (l'alta luce):

Мои глаза, с которых спал налет,
Все глубже и все глубже уходили
В высокий свет, который правда льет.
(«Рай», XXXIII, 52–54)

10.9.2. Первый акт видения: созерцание Троицы через единство Божественного творения: «книга Вселенной» (libro dell'universo)

В преддверии видения Троицы Данте чувствует, как на него нисходит живой луч (vivo raggio) вечного Света (la luce etterna):

[381] См.: Hollander R. Commentaries (Par. XXXIII, 1-1) // Inferno (2000), Purgatorio (2003) and Paradiso, translated by Robert and Jean Hollander, were published by Doubleday/Anchor, New York. Ed. Robert Hollander. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).
[382] Güntert G. Canto XXXIII // Lectura Dantis Turicensis: Paradiso, ed. Georges Güntert and Michelangelo Picone, Florence: Cesati, 2002, p. 505.

Свет был так резок, зренья не мрача,
Что, думаю, меня бы ослепило,
Когда я взор отвел бы от луча.

Меня, я помню, это окрылило,
И я глядел, доколе в вышине
Не вскрылась Нескончаемая Сила.

О щедрый дар, подавший смелость мне
Вонзиться взором в Свет Неизреченный
И созерцанье утолить вполне!

(«Рай», XXXIII, 76–84)

Данте молит этот «Высший, Неизреченный Свет» (somma luce), чтобы тот вернул его памяти хоть малую часть увиденного им и помог запечатлеть в стихах для «будущих людей» хотя бы искру (favilla) Божественной славы:

О Вышний Свет, над мыслию земною
Столь вознесенный, памяти моей
Верни хоть малость виденного мною

И даруй мне такую мощь речей,
Чтобы хоть искру славы заповедной
Я сохранил для будущих людей!

В моем уме ожив, как отсвет бледный,
И сколько-то в стихах моих звуча,
Понятней будет им твой блеск победный.

(«Рай», XXXIII, 67–75)

В результате перед умственным взором Данте раскрывается («распечатывается») «книга Вселенной» (libro dell'universo), в которой Божественная Любовь сплела воедино все «разлистанные» смыслы и тайны бытия. Прототипом этого вселенского «свитка» является, несомненно,

апокалипсическая «книга за семью печатями»: «И видел я в деснице у Сидящего на престоле книгу, написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями» (Откр. 5:1).

Я видел — в этой глуби сокровенной
Любовь как в книгу некую сплела
То, что разлистано по всей вселенной:

Суть и случайность, связь их и дела,
Все — слитое столь дивно для сознанья,
Что речь моя как сумерки тускла.
(«Рай», XXXIII, 85–90)

В своем комментарии Nicola Fosca высказывает предположение, что Данте созерцает здесь идеальный порядок в Божественном уме, который не идентичен реальному порядку. Это — видение модели Вселенной, которая «определяет мир, но не совпадает с ним»[383].

На наш взгляд, речь здесь идет о двух способах (двух видах) созерцания Троицы: через единство ее сущности и через различие между Лицами. В даном случае Данте созерцает Троицу через сущностное единство Божественного творения.

«Человеку не дано добыть знания о Боге с помощью разума кроме как через его творения», — пишет Фома Аквинский. При этом «с помощью разума мы можем познать только то, что принадлежит к единству сущности, но не то, что относится к различию между Лицами» (S.th. I, 32, 1)[384].

[383] Fosca Nicola. Commentaries (Par. XXXIII, 85-90). URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 26.06.2020).
[384] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43: Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. С.401–402.

10.9.3. Созерцание Троицы через «различие между Лицами»: визуальные и вербальные истоки и ассоциации

Познав Троицу через единство сущности, Данте подходит к Ее созерцанию через «различие между Лицами»:

Я увидал, объят Высоким Светом
И в ясную глубинность погружен,
Три равноемких круга, разных цветом.

Один другим, казалось, отражен,
Как бы Ирида от Ириды встала;
А третий — пламень, и от них рожден.
(«Рай», XXXIII, 115–120)

Ассоциативным образным прототипом видения Троицы в виде «трех равноемких кругов, разных цветом» (tre giri di tre colori e d'una contenenza), возможно, стало для Данте изображение «Тринитарных кругов» из «Книги фигур» («Liber figurarum») Иоахима Флорского.

Эта тринитарная фигура показывает, что «ипостасные» круги Троицы в видении Данте отнюдь не накладываются друг на друга и не сливаются в единый круг, иначе невозможно бы было различить их множественность и разноцветность. Понять соотношение и «конструкцию» кругов возможно только с учетом конфигурации малых кругов в правом верхнем углу тринитарной фигуры. Они изображены в такой объемной проекции, что становится очевидным: перед нами не просто пересекающиеся круги, а некая *цилиндрическая кольцеобразная фигура*, наподобие объектива телескопа с тремя равно удаленными, выдвигающимися линзами или калейдоскопа, меняющего цвет кругов в соответствии с заданными параметрами (в данном случае в соответствии с объемной проекцией восприятия Троицы Данте). Только в этом случае Дан-

те мог зафиксировать множественность, разноцветность и равенство поверхностей трех кругов, отраженных один от другого, а также то, что третий круг, который располагается ближе всего к наблюдателю, отражает свет первого и второго кругов (рожден от них)[385].

Каждый круг включает в себя части двух других, и все три вместе образуют одну фигуру (Троицу), в которую большими буквами вписано четырехбуквенное непроизносимое имя Бога IEUE (тетраграмматон).

Цветовое различие кругов указывает на ипостаси Троицы: круг, обозначающий Отца, творца природы — зеленый; центральная окружность, указывающая на Сына, сшедшего с небес, — голубая; окружность, указывающая на Духа Святого — Любовь — красного цвета[386].

Отношение между ипостасями Троицы выражено через цветовой код пересечения окружностей: пересечение зеленой окружности с голубой и красной указывает на вечное порождение Отцом Сына и на исхождение из Отца Духа Святого; пересечение зеленой и голубой окружностей с красной указывает на исхождение Духа Святого от Отца и Сына.

Центральная часть фигуры, образованная пересечением всех трех кругов, указывает на единство сущности Божества[387].

Следует заметить, что гипотетически можно вообразить Троицу и с наложенными кругами, сливающимися

---

[385] Подробнее см.: Ciccia C. Dante e Gioacchino da Fiore, Pellegrini, Cosenza, 1997. URL: http://www.literary.it/dati/literary/ http://www.literary.it/dati/literary/C/ciccia/dante_e_gioacchino_da_fiore.html (дата обращения: 26.06.2020).

[386] Следует заметить, что, говоря о цветовом различии кругов, Данте не указывает конкретный цвет каждого из кругов Троицы.

[387] Подробнее см.: McGinn B. Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. New York: Paulist Press, 1979. P. 106; Dronke P. Orizzonte che rischiari // Dante and Medieval Latin Traditions Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 7–8.

в единый круг. В этом случае в качестве аналогии можно представить три равновеликих солнца, проникающих одно в другое и льющих единый свет. Вторая и третья Ипостаси — Слово и Дух — были бы при этом как бы двумя лучами одно и того же «Солнца-Отца», точнее, «они являли бы собой два новых Солнца» (В.Н. Лосский). К этому сравнению прибегает св. Григорий Богослов: «Единый Бог, открывающийся в трех светах: таково чистое естество Троицы, как три солнца, заключенные одно в другом, есть одно растворение света...»[388].

Однако при этом утрачивается дантовское разноцветие кругов, позволяющее выразить характер исхождения Святого Духа.

Углубляя созерцательный образ Троицы Данте сравнивает Ее цветовые соотношения с цветовой гаммой радуги («Как бы Ирида от Ириды встала»)[389]. Данте, возможно, имел здесь ввиду библейские описания радуги, созерцаемой пророком Иезекиилем: «В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом» (Иез.1:28) и Иоанном Богословом: «Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду» (Откр.4:3).

Но наиболее известная «радужная» аналогия Троицы, соответствующая дантовскому видению, принадлежит Василию Великому, епископу Кесарийскому (IV в.)[390], который, рассматривая образ радуги, отмечал, что «ипостасные свойства, подобно некоему цвету из видимых в радуге, сияют в каждом из исповедуемых во Святой Троице Лиц», и что «единая сущность, преломляясь в солнечном

---

[388] Цит. по: Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-ого века (Из чтений в Православном Богословском институте в Париже). Париж, 1931. С. 108.

[389] Ирида — в древнегреческой мифологии богиня радуги.

[390] Одним из первых, кто обратил на это внимание был Дж. Бузнелли. См.: Busnelli G. Il concetto e l'ordine del 'Paradiso' dantesco. S. Lapi, Citt di Castello, 1911, vol. I, pagg. 257 e segg. Трудно сказать, знал ли Данте об этой аналогии.

луче, открывается в многоцветном сиянии» (Письмо 38. К Григорию, брату)[391].

Однако лантовский образ радуги совершенно неповторим и не имеет аналогов. У Данте радуга приобретает причудливую геометрию двойной арки, каждая из которых взаимно отражает другую, рождая вместе «пламень» Святого духа, исходящий от Отца и от Сына.

Как радуга, один был отражаем
Другим — и пламенем казался третий,
От этого и от того рождаем[392].
(«Рай», XXXIII, 118–120)

Таково это удивительное и уникальное видение Троицы, которое так и не стало в мировой живописи темой художественного изображения. Возможно, оно еще ждет своего воплощения в художественных интуициях современных живописцев.

10.9.4. Интеллектуальный и эмоциональный мистицизм в видении Троицы

Углубляя свое видение Троицы через «различие между Лицами», Данте славословит «Вечный Свет» (luce etterna) во всем его *интеллектуальном великолепии.* Характерно, что Данте трижды употребляет здесь понятия, связаные с интеллектуальностью, «пониманием»: t'intendi, e da te intelletta, e intendente:

О Вечный Свет, который лишь собой
Излит и постижим и, постигая,
Постигнутый, лелеет образ свой!
(«Рай», XXXIII, 124–126)

[391] Святитель Василий Великий. Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. Т. 2. С. 508. Текст этого письма приписывают также свт. Григорию Нисскому.
[392] Перевод Н.Н. Голованова (1902).

Тем самым он как бы пытается привести в соответствие «самопостижимость» «Вечного Света» и свой интеллектуальный взгляд на тайну Троичности Божества прежде всего в аспекте таинства Боговоплощения:

Круговорот, который, возникая,
В тебе сиял, как отраженный свет, —
Когда его я обозрел вдоль края,

Внутри, окрашенные в тот же цвет,
Явил мне как бы наши очертанья;
И взор мой жадно был к нему воздет.

Как геометр, напрягший все старанья,
Чтобы измерить круг, схватить умом
Искомого не может основанья,

Таков был я при новом диве том:
Хотел постичь, как сочетаны были
Лицо и круг в слиянии своем.
(«Рай», XXXIII, 127–138)

В порыве постижения тайны ипостаси Сына, Данте сравнивает себя с геометром, который пытается найти решение проблемы квадратуры круга. О геометрии, как модели богопознания, Данте задумывался еще в «Пире»[393]: «Геометрия, — пишет он, — движется между точкой и окружностью как между началом и пределом, и они противоречат ее достоверности; ибо точка, будучи неделимой, измерению не подлежит, окружность же, будучи дугообразной, не может быть в совершенстве квадрирована, а потому и не может быть в точности измерена. К тому же Геометрия предельно бела, поскольку она не запятнана ни единой ошибкой и в высшей степени достоверна сама по себе» (Пир, II, XIII, 27).

[393] Заметим, что Спиноза сделал геометрию главным методом богопознания, возможно, вдохновляясь примером Данте.

Тем самым Данте как бы возвращается в интеллектуальное пространство созерцания, признавая, что недостаточно видеть, необходимо также осознавать. Как заметил Умберто Боско, даже вспышка молнии, «блеск с высот», нужна ему «не для мистической интуиции, а для понимания». Таким образом последняя стадия дантовской познавательной драмы не полагается только на любовь к Богу; это также усилие интеллекта и воли увидеть желаемое (veder voleva), то есть постичь, как может быть согласовано «лицо и круг в слиянии своем» (l'imago al cerchio e come vi s'indova)[394].

В том, сколько зренье в Истину вникает,
Где разум утоляем до конца.

Мы видим, что блаженство возникает
От зрения, не от любви; она
Лишь спутницей его сопровождает.
(«Рай», XXVIII, 107–111)

«Мистик был бы счастлив потерпеть интеллектуальное крушение в тайне. В контакте с Боговоплощением он предпочел бы погрузиться в созерцание страданий и страстей, которым подвергся Христос; у Данте же интеллектуальное осознание превалирует над мистическими эмоциями»[395].

Очевидно, что Данте следует здесь традиции «интеллектуального мистицизма», дань которой отдавал и св. Бернард, ведущий его к пределу созерцания Троицы. Не вызывает сомнения, что Данте был хорошо знаком с опытом «созерцательного размышления» (speculativa

[394] Как отмечают комментаторы термин s'indova — неологизм Данте, образованый от наречия «dove» («где») и означающий «находить место», «размещать себя».

[395] Bosco U. Commentaries (Par. XXXIII, 133–142) // La Divina Commedia a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Florence, Le Monnier, 1979. URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).

consideratio) св. Бернарда как одной из ступеней Богопознания, предшествующей внезапному любовному озарению на пути созерцания Бога (De consideratione, V 2. 3-4)[396].

Данте также пытается размышлять до последнего предела видения Троицы. И в этом он, на наш взгляд, особенно близок к *«интеллектуальному троическому озарению»* св. Григория Богослова, который на пике эмоционального восприятия и славословия Троицы не впадает в экстаз, но удерживает нить «созерцательного размышления»[397]:

«Осиял мои взоры свет Троицы, светозарнее Которой ничего не представляла мне мысль, Троицы, Которая с превознесенного Престола изливает на всех общее и неизреченное сияние...

Не успеваю помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успеваю разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым... Когда соединяю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света...»[398].

«Можно сказать, — пишет в этой связи В.Н. Лосский, — что это размышление о Троице, привитое к созерцанию, есть интеллектуальное откровение, которое превосходит разумение»[399].

---

[396] Подробнее о влиянии мистического опыта св. Бернарда на Данте см.: Botterill S. Dante and Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the Commedia. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

[397] Симеон Новый Богослов утверждает в этой связи, что экстазы и состояния восхищения подобают лишь неопытным, тем, чья природа еще не привыкла к переживанию нетварного: «восхищение ума бывает не у совершенных, но у новоначальных» (Слово 45, 10).

[398] Цит. по: Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-ого века (Из чтений в Православном Богословском институте в Париже). Париж, 1931. С. 108.

[399] Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007. С. 62.

10.9.5. Предел видения Троицы: озаряющая полнота любви

Последние слова Данте, венчающие «Божественную комедию», гласят:

Но собственных мне было мало крылий;
И тут в мой разум грянул блеск с высот,
Неся свершенье всех его усилий.

Здесь изнемог высокий духа взлет;
Но страсть и волю мне уже стремила,
Как если колесу дан ровный ход,
Любовь, что движет солнце и светила.
(«Рай», XXVIII, 139–145)

Как отмечают комментаторы[400], Данте говорит здесь о пределе *высокой фантазии (l'alta fantasia), («изнеможении высокого духа»)*, которая уже не в состоянии дать интеллекту какое-либо представление о Божестве.

Такое толкование во многом подтверждается словами из «Пира», из которых следует, что в силу несовершенства воображения наш разум не в состоянии подняться до некоторых вещей, «как то до субстанций, отрешенных от материи» (подобных ангельской иерархии или иерархии райской розы), ибо воображение лишено возможности помочь ему: «Способные составить себе некоторое представление об этих субстанциях, мы тем не менее ни понять, ни познать их до конца не можем» (Пир, трактат третий, IV, 9).

Разорвав связь с воображением и его чувственными образами, интеллект Данте начинает работать в режиме чистого созерцания. Данте достигает того же состояния блаженства, что и души праведников райской розы, у ко-

[400] См., например, Fosca N. Commentaries (Par. XXXIII, 142-145). URL: http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries (дата обращения: 20.06.2020).

торых знание и любовь к Богу полностью сбалансированы и покоятся в блаженстве чистого созерцания.

Последние строки «Рая» свидетельствуют о том, что в своем пречеловеченье Данте достигает не просто предела человеческого совершенства (идеального согласия между стремлением к истине и волей к добру), обретенного им до видения Троицы, а *ангельской трансгуманизации*, когда стремление к познанию Бога и воля к единению с Богом (disio e 'l velle), достигают в гармонии преображения той поноты любви (plenitudo dilectionis по св. Бернарду), которая ведет к вечному райскому блаженству.

Вместо Заключения. Визионерский опыт Данте: от куртуазных видений к райским созерцаниям

1. Вознесение на небеса Рая как аллегория восхождения к таинствам любви

Идея вознесения на небеса Рая, во многом определившая замысел «Божественной Комедии», имеет любовно-визионерские истоки. Она зародилась у Данте в канцоне, посвященной божественным силам Венеры, движущим «третьи небеса», и в последующих комментариях к ней в «Пире»[401]:

В скорбящем сердце мысль одна жила
И, сладостная, к высям устремлялась;
Внимало сердце, радостью дыша,
Как дама в царстве света прославлялась.
Звучала сладостно о ней хвала.
«К ней устремлюсь», — промолвила душа...
Дух говорит: «В ней путь к сиянью рая.
Кто не боится вздохов и трудов,
Всегда глядеть в ее глаза готов».
(Пир, трактат второй, канцона первая)

---

[401] Строки этой канцоны произносит в восьмой песне «Рая» Карл Мартелл (см. главу третью, 3.3.), с которым Данте познакомился во Флоренции в начале 90-х годов XIII в. Поскольку неаполитанский принц умер в 1295 году, можно с уверенностью сказать, что Данте написал эту канцону до изгнания, т. е. как минимум за 20 лет до начала работы над «Раем».

«Прославление дамы в царстве света», «путь к сиянью Рая» и *готовность «всегда глядеть в ее глаза»* и являются для Данте главными движущими силами восхождения к Раю.

Комментируя эти строки канцоны Данте пишет: «Жизнь моего сердца, то есть моего внутреннего существа, сводилась обычно к одной сладостной мысли: *созерцанию царства блаженных*. Я называю конечную причину, почему я *возносился горе*, когда говорю: «...внимало сердце, радостью дыша, / Как *дама в царстве света прославлялась*», чтобы дать понять, что ее благодатное явление убеждало и убеждает меня в том, что она на небе. Я, часто думая о том, что это узрение стало для меня возможным, *ходил как бы вознесенный в небеса...*

Эта возвышенная мысль стала самой моей жизнью. Она столь сильна, что способна захватить меня и покорить всю душу, и настолько властна, что сердце мое, все мое внутреннее трепещет, а мое внешнее обнаруживает это *в новом, изменившемся моем обличье*»[402] (курсив наш — В. Н.).

Не означает ли это, что само восхождение к небесам Рая является для Данте метафорой восхождения к таинствам любви (ascesa ai misteri dell'amore)?

Особенно важным представляется при этом опыт визионерства, связанный с «узрением Дамы» (Беатриче), который сам Данте называет *«грациозным откровением»* (graziosa revelazione) (Conv. II, VII, 6)[403].

2. «Визуальное воображение» как исток визионерства Данте

О визионерском опыте как основе загробных видений Данте существуют противоречивые мнения. Так, Х. Л. Борхес сомневался в визионерских истоках «Божественной Комедии»:

---

[402] Данте Алигьери. Пир // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 147–148.

[403] В переводе А. Г. Габричевского используется термин «узрение».

«Я не думаю, что Данте был визионером. Видение кратко. Видение длиною в «Комедию» невозможно. Видение прихотливо: мы должны поддаться ему и читать с поэтической верою»[404].

Напротив, Бруно Нарди ставил Данте в один ряд с визионерами великих религиозных традиций: Заратустрой, библейскими пророками, автором Апокалипсиса[405]. Но, как отмечают комментаторы, здесь смущает один момент: высокая степень литературности «Божественной Комедии», проявляющаяся на всех ее уровнях, и огромная роль индивидуально-творческого начала именно в *литературной организации* поэмы. «И то, и другое совершенно нехарактерно для средневековых видений, которые чем достовернее (по мнению их трансляторов), тем менее литературны, а чем литературнее, тем более каноничны и стереотипны (и надо сказать, что Нарди в полном согласии со своим основным тезисом категорически отрицал наличие в «Божественной Комедии» какой-нибудь поэтики)»[406].

По мнению Т.С. Элиота суть визионерства Данте в том, что он «был наделен зрительным воображением, но не таким, каким наделен современный художник, пишущий натюрморт. В те времена люди еще имели видения. Это было для них навыком души. Мы утратили его, мы видим только сны и уже не помним, что видения были и глубже, и ярче, и целомудренней снов»[407].

Разделяя в целом эту точку зрения, мы хотели бы подчеркнуть, что «*визуальное воображение*», как исток визионерства Данте, питалось не только сновидениями, расцвеченными поэтическими грезами и фантазиями, но и ре-

---

[404] Борхес Х.Л. Божественная Комедия // Борхес Х.Л. Сочинения в трех томах. Т. 3. Стихотворения. Устные выступления. Интервью. — Рига, 1994. С. 318.

[405] См.: Nardi B. Dante profeta // Dante e la cultura medioevale. Nuovi saggi di filosofia dantesca, Bari, ed. Laterza 1949, p. 315.

[406] Андреев М.Л. Поэт и поэтика в «Божественной Комедии» // Андреев М.Л. Литература Италии: Темы и персонажи. М.: РГГУ, 2008. С. 24.

[407] Элиот Т.С. Данте // Элиот Т.С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. — Киев: AirLand, 1996. С. 264.

альными художественно-визуальными источниками, подобными иоахимитской «Книги фигур» (Liber Figurarum), оказавшей влияние на райские созерцания Данте (видение фигуры Орла на небе Юпитера, видение Троицы в Эмпирее и др.), или «розовыми» окнами соборов, повлиявшими на его видение райской розы.

Но особенно важным источником «визуального воображения» Данте, предвосхитившим его интуитивные прозрения и озарения, связанные с образами Рая, явились «куртуазные видения-сны», описанные в «Новой Жизни». «Я многое как бы во сне уже прозревал, что можно заметить в «Новой Жизни»», — пишет Данте в «Пире» (трактат второй, XII, 4), говоря о пограничном состоянии между сном и явью, когда ему открывались интуитивно райские картины и образы.

Особенность куртуазных видений Данте в том, что он соотносит любовь к Даме и преклонение перед ней с прославлением ее в «царстве света», что влечет за собой череду видений ее благодатной смерти-успения, вознесения на небеса, ее преображения и ангельского величания...

Далее мы рассмотрим некоторые характерные примеры куртуазных видений Данте в их соотношении с райскими созерцаниями. При этом исходной точкой рассмотрения будет параллелизм восхождения к небесам Рая и к таинствам любви.

3. Куртуазные видения Данте и их символический смысл

3.1. Первое видение: Дама (Беатриче) вкушает сердце Данте и возносится в объятиях Амора на небеса Рая

«Уединясь в одной из моих комнат, я предался мыслям о куртуазнейшей госпоже. Когда я думал о ней, меня объял сладостный сон, в котором мне явилось чудесное видение. Мне казалось, что в комнате моей я вижу облако

цвета огня и в нем различаю обличье некого повелителя, устрашающего взоры тех, кто на него смотрит. Но такой, каким он был, повелитель излучал великую радость, вызывавшую восхищение. Он говорил о многом, но мне понятны были лишь некоторые слова; среди них я разобрал следующие: «Ecce dominus tuus» («Я твой повелитель»). В его объятиях, казалось мне, я видел даму, которая спала нагая, лишь слегка повитая кроваво-красным покрывалом. Взглянув пристально, я в ней узнал госпожу спасительного приветствия (*donnna de la salute*)[408], соизволившую приветствовать (*salutare*) меня днем. И в одной из рук своих, казалось мне, Амор держал нечто объятое пламенем, и мне казалось, что он произнес следующие слова: «Vide cor tuum» («Взгляни на сердце твое»). Мне казалось, он разбудил спящую и прилагал все силы свои, дабы она ела то, что пылало в его руке; и она вкушала боязливо. После этого, пробыв недолго со мной, радость Амора претворилась в горькие рыдания; рыдая, он заключил в свои объятия госпожу и с нею — чудилось мне — стал возноситься на небо. Я почувствовал внезапно такую боль, что слабый мой сон прервался и я проснулся» (Новая Жизнь, III, 2–7)[409].

Центральный персонаж этого видения — Амор — предстает перед Данте в обличии куртуазного владыки (повелителя любви). В дальнейшем он появляется в видениях Данте в образе юного сеньора, облаченного в белые одежды (там же, XII), пилигрима, одетого в убогие одежды (там же, IX), вестника Беатриче (там же, XXIV) и т. п. Многообразие обличий Амора возникло у Данте не без влияния «Метаморфоз» Овидия. Однако это вовсе не означает приверженности Данте античным богам. У Данте «Амор не является

---

[408] Термин «salute» имеет в поэзии «нового сладостного стиля» различные смысловые оттенки. Он может означать «приветствие», «здоровье», «выздоровление», а также «спасение» (Примечание наше — *В.Н.*).

[409] Данте Алигьери. Новая Жизнь // Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 8–9.

субстанцией, но качеством в субстанции» («Amore non è per sé sì come sustanzia, ma è uno accidente in sustanzia», там же, XXV, 1) — духовной (ангельской) или телесно-духовной (человеческой). И в этом смысле он есть всего лишь качество любви духовно-телесной субстанции (человека). В «Пире» Данте пишет: «Амор соединяет мою душу с душой благородной дамы, в которой я лицезрел изобилие Божественного света; его речь порождала мысли, обращенные к этой даме, к достоинствам той, которая отождествилась с моей душой. Любовь в истинном значении и понимании этого слова и есть не что иное, как духовное единение души и любимого ею предмета» (там же, трактат третий, II, 9).

Очеловечивая Амора и заставляя его говорить, Данте прибегает к типичному в его время ораторскому приему, называемому «измышлением», при котором воображение наделяет некий предмет, не обладающий по своей природе даром речи, способностью к языку[410].

Что означает при этом вкушение сердца и вознесение Беатриче в объятьях Амора? Ответ на этот вопрос предполагает обращение к *инициатической символике «Верных Любви» (Fedeli d'Amore)*. Данте не случайно говорит, что своим сонетом он «приветствует всех Верных Любви» (salutasse tutti li fedeli d'Amore), прося их истолковать его видение (Новая Жизнь, III, 9). При этом он отмечает, что «истинный смысл этого сна тогда не понял никто; ныне же он ясен и самым простым людям» (там же, III, 15). Данте здесь имеет ввиду, что истинный смысл видения, описанного в сонете, связан с будущим прославлением Беатриче. Этого никто не мог понять в то время, когда сонет был написан, но как только он стал частью «Новой Жизни» и был прокомментирован Данте, смысл его видения оказался очевидным для всех.

Первое приближение к толкованию символики видения заставляет предположить, что это — аллегория любви

---

[410] См.: Примечания. «Новая Жизнь» // Данте Алигьери. Малые произведения. С. 484.

как «духовного единения души с любимым предметом», когда влюбленная душа отдает свое «пламенное» сердце даме и возносится с ней на небеса. По словам Юлиуса Эволы, «любовь и есть актуализация этой *обнаженной* и *спящей* — латентной — женщины, той самой, которая в герметических текстах именуется "тайная Ева". Это сила, способная убить, погрузить в инициатическую смерть. Когда она появляется, "сердце умирает"»[411].

Данте не случайно использует здесь символику нагой плоти: *Амор* — сила, высвобождающая дух из его «жилища», делающая его «летучим», нагим, лишенным скорлупы[412].

«Смерть сердца» «Верного Любви» приводит к пробуждению *«возможного интеллекта»*, который в аверроистском толковании учения Аристотеля тождественен νοῦς — Уму — или *интеллектуальному принципу* в его трансцендентальном аспекте, существующему у обычного человека только в зачаточном состоянии. Путь «Верного Любви» и заключается в обретении новой реальности сознания и его преображении, благодаря «внутренней», «инициатической» женщине — «дамы спасения». Амор как бы очищает пространство ума, в котором поселяется «возможный интеллект»[413].

Об этом интеллекте-разумении Данте пишет в «Пире»: «Душа, благодаря высшей способности разумения, сопричастна Божественной природе в качестве извечного интеллекта, ибо душа в этой высшей своей способности настолько облагорожена и очищена от всякой материи, что Божественный свет сияет в ней как в ангеле» (трактат третий, II, 14). Именно *интеллектуальное озарение* и станет для Данте предельным способом познания Троицы в Эмпирее[414].

Данте считает, что «разум — это та тонкая и драгоценнейшая часть души, которая Божественна. И это то

[411] Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996. С. 296.
[412] См.: Ricolfi A. Rapimento e iniziazione nei Fedeli d'Amore // Revista di sintesi letteraria, 1935, № 4, p. 358.
[413] См.: Эвола Ю. Указ. соч. С. 297–298.
[414] См. главу десятую, 10.9.4.

место, где Амор рассуждает со мной о моей госпоже» (там же, II, 19).

При этом Амор выступает как «Seigneur de la noblesse» — «*Господин благородства*». Само же «благородство», стимулируемое «инициатической женщиной», есть и *совершенство* как таковое, и начало проявления в человеке «*возможного интеллекта*». Ссылаясь на Аристотеля, Данте в «Пире» определяет благородство как «совершенство собственной природы в каждой вещи» (там же, трактат четвертый, XVI, 5). Характерно, что особенно высоко Данте оценил толкование видения, предложенное «первым из своих друзей» — Гвидо Кавальканти, который писал: «Ты видел, мнится мне, все совершенство...» (там же, III, 14).

3.2. Второе видение: отрешение от ложных подобий как условие пречеловеченья Данте. Образ «центральной точки небесной сферы» как символ совершенства человеческой природы

«И случилось в середине моего сна, что мне показалось, будто вижу я в моем жилище отрока, сидящего возле меня и одетого в белоснежные одежды. Мне почудилось, будто он окликнул меня и произнес такие слова:

"Fili mi, tempus est ut praetermittantur simulacra nostra" ("Сын мой, пришел срок расстаться с нашими ложными подобьями").

Тогда мне показалось, что мне известно, кто он, ибо он назвал меня так, как часто именовал в моих снах. И когда я смотрел на него, мне показалось, что он плачет жалостно и ожидает, что я заговорю. И, осмелев, я сказал ему: «Владыка благородства, почему плачешь ты?», на что он отвечал:

"Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic" ("Я подобен центру круга, от которого равно отстоят окружающие его части; ты же не таков")» (Новая Жизнь, XII, 3-4).

Второе видение продолжает инициатическую символику первого, углубляя понятие благородства как совершенства собственной природы. Смысл этого видения в том, что перед восхождением к небесам Рая Данте должен предварительно очиститься от «*ложных подобий*» (simulacra), которые не позволяют его душе достичь совершенства, чтобы стать подобным «центральной точке небесной сферы», из которой только и возможно созерцание небес Рая. Этот образ Данте навеян рассуждениями Аристотеля в трактате «Физика» (VII, 6): «Каждая вещь более всего совершенна, когда ее свойства становятся явно выраженными, и она в таком случае больше всего отвечает своей природе; поэтому круг можно назвать совершенным тогда, когда он действительно круг, то есть когда он достигает соответствия собственному свойству; и тогда он целиком отвечает своей природе и может называться благородным кругом. А это бывает тогда, когда в нем есть точка, равноотстоящая от окружности и составляющая его особое свойство; поэтому круг, имеющий фигуру яйца, — не благороден, как не благороден и тот, который имеет фигуру почти что полной луны, ибо не в этом совершенство его природы»[415].

3.3. Третье видение: смерть Беатриче и ее ангельское прославление

«И привиделось мне, будто я смотрю на небо, и показалось, что я вижу множество ангелов, которые возвращались в высь, а перед ними было белейшее облачко. Мне показалось, что ангелы эти торжественно пели, и слова их песни были точно слышны мне, и были они таковы: «Osanna in excelsis»[416]. И вот мне показалось, что сердце, в котором было столько любви, молвило мне: «Это правда, что бездыханной лежит наша Донна!» И тогда будто бы пошел я, чтобы увидеть тело, в котором пребывала эта

[415] См.: Пир, трактат четвертый, XVI, 7–8.
[416] Слава в вышних (*лат*).

благороднейшая и блаженная душа. И столь сильно было мое воображение, что оно показало мне Донну мертвой: мне привиделось, будто донны прикрыли ее голову, белой вуалью; и мне показалось, будто ее лицо носило такую печать смирения, что словно бы говорило: «Вот вижу я источник мира» (Новая Жизнь, XXIII, 7–8).

Что означает здесь смерть Беатриче? Как полагает Луиджи Валли, существует прямая связь между ее смертью и смертью библейской Рахили. Не случайно Данте помещает их рядом в райской розе[417]. Аврелий Августин, а за ним Рикард Сен-Викторский писали о смерти Рахили как о символе восхождения души к Богу, рассматривая ее как *excessus mentis* (*выход за пределы ума*). И в *Vita Nuova* смерть Дамы есть та же аллегория — символ духовного восхождения и чистого созерцания Бога[418].

В этом плане аллегорический смысл видения Данте смерти и «прославления в вышних» Беатриче коренится в любовной символике «Верных Любви»[419]. Не случайно Данте перед видением восклицает: «Любовь, помоги верному твоему» («Amore, aiuta lo tuo fedele», *Vita Nuova*, XII, 2).

На одной из миниатюр манускрипта *Documenti d'Amore*» Франческо да Барберино — современника Данте, одного из самых ярких выразителей сакральной символики любви — можно увидеть символическое изображение инициатических степеней любовного опыта, где представлены расположенные симметрично, в ряд мужские и женские фигуры, разбитые на пары и поверженные на землю. Мужчины и женщины пронзены стрелами, при этом некоторые из пар или поднимаются с земли, или уже встали. Те, кто встал, держат в руках розы — символ инициации. Около последней, выпрямившейся пары мы видим надпись: «Их смерть стала жизнью».

---

[417] См. главу десятую, 10.7.

[418] См.: Valli L. Il linguaggio secreto di Dante e dei Fedeli d'Amore. Vol. 1. Roma, ed. Optima 1928, p. 242 (La mistica morte di Beatrice-Rachele, XI, 4 [XXI]).

[419] Подробнее см. глава третья, 3.7.

В последовательности ступеней восхождения к любви человек проходит от состояния «пронзенного стрелой» до состояния «беатифицированного розой». В центре изображены фигуры Амора на белом коне, держащего в руке розы, и андрогина, возле которого надпись: «Амор, проведя нас высшим путем брака, соделал из двух одно»[420].

Возможное объяснение рисунка — преодоление смерти через союз с женщиной и взаимное достижение с ней абсолютного единства, состояния «андрогината» как высшей формы любви.

При этом «смерть Дамы» становится заключительной, высшей ступенью опыта, начинающегося с обетования спасения (salute). В XXVIII главе *Vita Nuova* Данте можно найти этому подтверждение. Сообщив о реальной (не воображаемой) смерти Беатриче, Данте добавляет загадочные слова: «Мне не пристало распространяться об этом событии, ибо, говоря о нем, я должен бы был восхвалять самого себя»[421]. Выходит, что смерть Беатриче как бы возвращает Данте ее славу. Дама «умирает» во славу «Верного Любви». Женское начало преодолено, оно становится не нужным — осуществлена полная реинтеграция. В соответствии с герметическими правилами, «Даму» следует символически убить, ибо «Верный Любви» был ею же «убит» прежде (когда Дама на руках Амора вкушала его сердце), а теперь он должен возродиться, вобрав в себя женское начало[422].

Данная символика симметрично отражает процесс восхождения к небесам Рая. *Достигая состояния райской розы, Данте более не нуждается в Беатриче, поскольку вбирает ее в себя, становясь с ней одним целым.*

---

[420] См.: Valli L. Op. cit. (IX, 4).

[421] Данте Алигьери. Новая Жизнь // Малые произведения (Opera Minora) — М.: Наука, 1968. С. 40.

[422] См.: Эвола Юлиус. Указ. соч. С. 302–303.

3.4. Четвертое видение: узрение Беатриче в Эмпирее

Заключительный сонет Nuova Vita, после которого у Данте явилось «чудное видение» (una mirabile visione), до конца им не раскрываемое, расставляет четкие акценты в замысле восхождения на небеса Рая как аллегории таинства любви.

Во-первых, Данте говорит о том, что его дух устремляется в «сияющий чертог» — Эмпирей:

За сферою предельного движенья
Мой вздох летит в сияющий чертог.
(Новая Жизнь, пер. И. Н. Голенищев-Кутузова)

Во-вторых, он говорит о возникновении «новой разумности» (intelligenza nova), которую пробудила в нем Любовь и которая стремит его ввысь.

То новая Разумность, что с тоской
Дала ему Любовь, в нем ввысь стремится.
(Там же, перевод А. М. Эфроса)

И, наконец, Данте пишет об узрении, созерцании Беатриче во всей ее вышней славе и великолепии — блистании и благости:

И вот пред ним желанная граница:
Он видит донну в почести большой,
В таком блистанье, в благости такой,
Что страннический дух не надивится.
(Там же, перевод А. М. Эфроса).

«После этого сонета, — пишет Данте, — явилось мне чудесное видение, в котором я узрел то, что заставило меня принять решение не говорить больше о благословенной,

пока я не буду в силах повествовать о ней более достойно. Чтобы достигнуть этого, я прилагаю все усилия, о чем она поистине знает. Так, если соблаговолит Тот, Кем все живо, чтобы жизнь моя продлилась еще несколько лет, я надеюсь сказать о ней то, что никогда еще не было сказано ни об одной женщине. И пусть душа моя по воле владыки куртуазии вознесется и увидит сияние моей дамы, приснoблаженной Беатриче, созерцающей в славе своей лик Того, кто «qui est per omnia saecula benedictus» («во веки веков благословен»)» (Новая Жизнь, XLII).

Из этих провидческих слов становится ясно, что сам замысел «Божественной Комедии», возникший у Данте в момент куртуазного видения, является аллегорическим ключом к посвящению в таинства любви через символическое восхождение к небесам Рая.

4. Реальность видений Данте

Видение загробного мира у Данте отличается от других загробных видений так же, как реальный мир отличается от мира сновидений. Основное отличие в том, что Данте всегда пребывает в *ситуации активного осознания своего восприятия загробного мира*, основываясь на фактах исторической реальности, на памяти культуры (мифах, легендах, исторических преданиях), на знании конкретных деталей человеческой жизни. Его сознание всегда бодрствует, остается оценочным и критическим, невзирая на фантастические картины, разворачивающиеся перед ним. Оно потенциально содержит в себе *«критику способности видения»*. В худшем случае оно просто временно отключается, а сам Данте «впадает в прострацию» («И я упал, как тот, кто схвачен сном»; «И я упал, как падает мертвец»; «Здесь изнемог высокий духа взлет» и т.п.). В этом смысле Данте — это Сведенборг и Кант в одном лице. Вот почему описание Данте загробного мира выглядит предельно достоверным, а самого Данте нередко принимают за очевидца описываемых

событий. Предельно точно сказал об этом Этьен Жильсон: «Во всей «Божественной Комедии» нет ни одного мертвеца... Это рассказ о живом в кругу живых...»[423].

5. Рай одиноких душ («Solipsi Paradise»)

Райские видения Данте чем-то напоминают «коммунальный» праздник на небесах. Здесь все блаженствуют и радуются коллективно, сообща. Вместе поют, вместе танцуют, вместе образуют удивительные фигуры — коллективные «пирамиды» (Орла, Креста, Розы). Можно назвать это даже «коммунистическим раем», поскольку здесь осуществляется принцип «равенства и братства всех душ» с сохранением их индивидуальных отличий. Да и принцип созерцания Бога в дантовском Рае вполне коммунистический: от каждого по способностям (то есть в меру его заслуг в земной жизни), каждому по потребностям (то есть возможности лицезрения Бога в Эмпирее). И ни одна душа не стремится к уединению, наверное, потому, что созерцать Бога в одиночку, воспринимать его благодатную энергию в одиночестве, это все равно, что смотреть одному грандиозный салют, не видя восторга окружающих тебя «душ».

А вот Ад у Данте — это всегда одиночное переживание отверженности от Бога. Страдать человеку дано в одиночестве, а радоваться сообща. Но ведь должна же быть какая-то высшая сфера Рая, в которой пребывают одинокие души, прошедшие все испытания одиночного ада и коллективного рая, должен же быть какой-то *«рай одиноких душ»* — «Solipsi Paradise», в котором можно наслаждаться одиночным единением с Богом.

Кто может удостоиться такой чести? У Данте таких великих душ нет. Надо быть наравне с Богом, чтобы общать-

[423] Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 92.

ся с ним «лицом к лицу» в некоем *запредельном Раю.* Человек был сотворен в земном раю и пребывал в нем в паре; человек может посмертно заслужить «коллективный небесный рай», но ему никогда не дано вознестись в запредельный божественный рай одиноких душ, чтобы общаться с Богом наедине. «Бегство единого к Единому» (φυγὴ μόνου πρός μόνον), о котором грезил Плотин (En. VI 9, 11, 50) — самая несбыточная мечта человека.

6. Видение нового загробного мира: райский «шаблон» человека

Рай Данте переполнен:

Взгляни, как мощно град наш вкруг идет!
Взгляни, как переполнены ступени
И сколь немногих он отныне ждет!
(«Рай», XXX, 130–132)

Если уже во времена Данте рай ждал немногих, то в наш век он не ждет никого. Но не означает ли это, что Данте провозвещает *новый загробный мир*, основанный на ином порядке. Господь Бог должен сотворить такое посмертное бытие, в котором обретут свое прибежище не индивидуальные души, а некие «коллективные формы» душ, в которых сотрется в том числе всякое различие между грешниками и праведниками. Не случайно Данте возвысил до небес четвертого неба Рая отлученного от Церкви философа Сигера Брабантского, учившего, что индивидуальная душа смертна. И не случайно на высших небесах Рая Данте помещает не отдельные души, а соборность душ, выступающих в виде фигур Креста, Орла, Венца, Розы...

Более того, новая область загробного мира, возможно, предназначена вместить в себя единую форму или фигуру, символизирующую человечество в целом, как своеобраз-

ный опыт сотворения множества существ со свободной волей. Причем в отличие от райских фигур Данте, которые составлены все-таки из индивидуальных душ, загробная фигура человечества будет лишена каких-либо индивидуальных отличий. Для Господа Бога это будет просто условным символом, эмблемой человеческого рода.

Нечто подобное можно уловить из рассказа Х. Л. Борхеса «Богословы». В нем два врага противоборствуют друг с другом, пытаясь доказать истинность своего учения и объявить противника еретиком. Кто-то из них добивается победы и отправляет своего врага на костер. Но когда после смерти оба предстают пред судом Бога, он не может отличить одного от другого, поражения от победы. Они для него на одно лицо, которое просто символизирует принадлежность к роду человеческому. Возможно, загробный мир, который предвосхитил Данте, и будет неким общим символом, общим «лицом», общей фигурой человечества, равной архетипу прачеловека, неким *Адамом Кадмоном*, некой первоначальной человеческой заготовкой, шаблоном, болванкой, использованной Творцом для создания множества свободных душ и лишенной каких-либо индивидуальных антропологических признаков.

Библиография

Источники

Dante Alighieri, La Commedia secondo l'antica vulgata, a cura di Giorgio Petrocchi, Mondadori, 4 voll., 1966–1967, Milano.

Dante Alighieri, La Commedìa. Nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini, a cura di A. Lanza, Anzio, De Rubeis, 1995.

Dantis Alagherii Comedia, edizione critica per cura di F. Sanguineti, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001. Appendice bibliografica 1988-2000, per cura di F. Sanguineti, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005.

Алигьери Данте. Божественная комедия / Пер. с ит. М. Л. Лозинского / Общ. ред. М.П. Алексеев, И.Н. Голенищев-Кутузов. М.: Наука, 1967. 627 с.

Алигьери, Данте. Малые произведения / Пер. с ит. И. Н. Голенищева-Кутузова, Е. М. Солоновича, А. Г. Габричевского, Ф. А. Петровского / Общ. ред. М. П. Алексеев, И. Н. Голенищев-Кутузов. М.: Наука, 1968. 651 с.

Данте Алигьери. Божественная комедия: В 3 т. (в 2-х книгах). Перевод Д. Минаева. С 87 рисунками Густава Доре. СПб.: Товарищество М.О. Вольфа, 1874-1879 / Рай — т. 3, 1879. 305 с.

Божественная комедия / Рай / Данте Аллигиери; Пер. с итал. размером подлинника (терцинами) Н. Голованова, с рис. Густава Дорэ и многочисленными объясн. примеч. — М: Голованов, 1902. 268 с.

Божественная комедия: С прил. коммент. [Ч. 1–3] / Данте Алигиери; Пер. с итал. размером подлинника Дмитрий Мин [псевд.]. — СПб.: А.С. Суворин, 1902–1904. — 3 т. / Рай — т. 3, 1904. 436 с.

Данте Алигьери. Божественная комедия: поэма / Пер. с ит. А. А. Илюшин. — М.: Дрофа, 2008. / Рай — С. 348–508.

Комментарии

Commenti alla Divina Commedia[424]

(1322 — *Jacopo Alighieri*) Chiose alla cantica dell'Inferno di Dante Allighieri attribuite a Iacopo suo figlio ora per la prima volta date in luce, Firenze, tipografia di Tommaso Baracchi, 1848.

(1324 — *Graziolo Bambaglioli*) Il commento all'Inferno di Graziolo de Bambaglioli dal codice sandanielese con le aggiunte e varianti del senese, Udine, Doretti, 1892.

(1324–1328 — *Jacopo della Lana*) Comedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo della Lana bolognese, 3 voll., Bologna, Tipografia Regia, 1866: vol. 1, vol. 2, vol. 3.

(1325[?] — *Anonimo lombardo*) Diego Parisi, Le chiose dell'Anonimo Lombardo al Purgatorio. Edizione critica secondo il ms. Canonici Miscellanei 449. Tesi di dottorato di ricerca in Filologia, Linguistica e Letteratura, Università degli studi di Roma "Sapienza", 2011–2012.

(1327–1328[?] — *Guido da Pisa*) Michele Rinaldi, Le Expositiones et glose super Comediam Dantis di Guido da Pisa. Edizione critica. Dottorato di ricerca in Filologia moderna, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2011.

(1333 — *L'ottimo commento, prima stesura*) L'ottimo commento della Divina Commedia. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dagli Accademici della Crusca, 3 voll., Pisa presso Niccolò Capurro, 1827-29: vol. 1, vol. 2, vol. 3.

(1338 — *L'ottimo commento, ultima stesura*) L'ultima forma dell'«Ottimo commento». Chiose sopra la Comedia di Dan-

[424] Хронологический список комментариев представлен также на сайтах: http://dante.dartmouth.edu/commentaries.php http://dantelab.dartmouth.edu/commentaries.

te Allegieri fiorentino tracte da diversi ghiosatori. Edizione critica a cura di C. Di Fonzo, Inferno, Ravenna, Longo, 2008.

(1337[?] — *Anonimo selmiano*) Chiose anonime alla prima cantica della Divina Commedia di un contemporaneo del poeta pubblicate per la prima volta (...) da Francesco Selmi con riscontri di altri antichi commenti editi ed inediti e note filologiche, Torino, Stamperia Reale, 1865.

(1340–1342 — *Pietro Alighieri*, prima stesura) Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris comoediam commentarium. Nunc primum in lucem editum, Vincenzo Nannucci (a cura di), Florentiae apud Guilielmum Piatti, 1845.

(1344–1355[?]) — *Pietro Alighieri*, seconda stesura Silvana Pagano, Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium. Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere, Università di Firenze.

(1359–1364 — *Pietro Alighieri*, terza e ultima stesura) Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's 'Divine Comedy,'", Massimiliano Chiamenti (a cura di), Tempe, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002.

(1350–1375[?] — *Codice cassinese*) Il codice cassinese della Divina Commedia per la prima volta letteralmente messo a stampa per cura dei Monaci Benedettini della badia di Monte Cassino, Tipografia di Monte Cassino, Monte Cassino, 1865.

(1355[?] — *Chiose ambrosiane*) Le Chiose Ambrosiane alla "Commedia", Luca Carlo Rossi (a cura di), Pisa, Scuola Normale Superiore, 1990.

(1369–1373 — *Guglielmo Maramauro*) Expositione sopra l'"Inferno" di Dante Alighieri, Giacomo Pisoni e Saverio Bellomo (a cura di), Padova, Antenore, 1998.

(1370[?] — *Chiose Cagliaritane*) Le Chiose Cagliaritane, scelte ed annotate da Enrico Carrara, Città di Castello, S. Lapi Tipografo-Editore, 1902.

(1375–1380 — *Benvenuto da Imola*) Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, nunc primum integre in lucem edi-

tum, 5 voll., Jacobus Philippus Lacaita (a cura di), Florentiae, typis G. Barbera, 1887: vol. 1, vol. 2, vol. 3, vol. 4, vol. 5. Si veda anche Luca Fiorentini, Il commento dantesco di Benvenuto da Imola. L'elaborazione letteraria delle fonti storiografiche e cronistiche. Tesi di dottorato di ricerca in Filologia, Linguista e Letteratura, Università degli Studi di Roma "Sapienza", 2010–2011 e Domenico Pantone, Benvenuto Rambaldi da Imola: dantista in progress. Tesi di dottorato di ricerca, culture letterarie, filologiche, storiche, Università di Bologna, 2013.

(1385–1395 — *Franscesco da Buti*) Commento di Francesco da Buti sopra La Divina Commedia di Dante Allighieri, 3 voll., Crescentino Giannini (a cura di), in Pisa pei fratelli Nistri, 1858–1862: vol. 1, vol. 2, vol. 3.

(1390[?] — *Chiose Vernon*) Chiose sopra Dante. Testo inedito ora per la prima volta pubblicato, Firenze nella tipografia Piatti, 1846.

(1400[?] — *Anonimo fiorentino*) Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV, ora per la prima volta stampato, 3 voll., Pietro Fanfani (a cura di), Bologna, G. Romagnoli, 1866–1874: vol. 1, vol. 2, vol. 3.

(1405 — *Filippo Villani*) Expositio seu comentum super "Comedia" Dantis Allegherii, Saverio Bellomo (a cura di), Firenze, Le Lettere, 1989.

(1416–1417 — *Giovanni Bertoldi*) Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, cum textu italico Fratris Bartholomaei a Colle eiusdem Ordinis, nunc primum edita, Fr. Marcellino da Civezza & Fr. Teofilo Domenichelli (a cura di), Prati, Giachetti, 1891.

(1440 — *Guiniforto delli Bargigi*) Inferno della Commedia di Dante Alighieri col comento di Guiniforto delli Bargigi, tratto da due manoscritti inediti del secolo decimo quinto, G. Za[c]cheroni (a cura di), Marsilia, L. Mossy & Firenze, G. Molini, 1838.

(1555–1568 — *Torquato Tasso*) Postille di Torquato Tasso alla Divina Commedia di Dante Alighieri, Pisa presso Niccolò Capurro, 1831. Vedi anche La Divina Commedia di Dante

Alighieri postillata da Torquato Tasso, 3 voll., Pisa co' caratteri di F. Didot, 1830: vol. 1, [vol. 2], [vol. 3]; Postille alla Divina Commedia, edite sull'autografo della R. Biblioteca Angelica, Enrico Celani (a cura di), Città di Castello, Lapi, 1895.

(1825 — *Ugo Foscolo*) Discorso sul testo e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della Commedia di Dante, Londra, Guglielmo Pickering, 1825.

(1837 — *Niccolò Tommaseo*) Commedia di DantAlighieri con ragionamenti e note di Niccolò Tommaseo, 3 voll., Milano, Francesco Pagnoni tipografo editore, 1865: vol. 1, vol. 2, vol. 3.

Commento di Francesco da Buti sopra La Divina Commedia di Dante Allighieri, editor: Crescentino Giannini, Fratelli Nistri, Pisa, 1858–1862. Electronic version of Purgatorio and Paradiso courtesy of Lexis Progetti Editoriali, 2001.

La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazzini. 2a edizione intieramente rifatta. Leipzig, Brockhaus, 1900.

La Divina Commedia di Dante Alighieri nuovamente commentata da Francesco Torraca, 4a ed. riveduta e corretta. Milano-Roma-Napoli, Albrighi, Segati, 1920.

La Divina Commedia commentata da Carlo Steiner. Torino, G. B. Paravia, 1921.

La Divina Commedia commentata da Isidoro del Lungo. Florence, Le Monnier, 1926.

Natalino Sapegno Commento alla Divina Commedia, 3 voll., Firenze: La Nuova Italia, 1955–1957.

La Divina Commedia di Dante Alighieri a cura di Siro A. Chimenz. Torino, UTET, 1962.

Singleton C. S. The Divine Comedy, Commento a Paradiso, Princeton: Princeton University Press, 1975, 510 p.

Bosco U. Commentaries // La Divina Commedia a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Florence, Le Monnier, 1979.

La Divina Commedia a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Florence, Le Monnier, 1979.

La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata da Manfredi Porena. Bologna, Zanichelli, Grafiche Galeati Imola, Febbraio 1981.

La Divina Commedia, commentata da Dino Provenzal. Edizioni Scolastiche Mondadori 1949, Stampato oresso le Arti Grafiche delle Venezie di Vicenza — V — 1983.

La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata da Luigi Pietrobono. 4a ed., Torino, Società Editrice Internazionale, 1982.

Hollander R. Commentaries // Inferno (2000), Purgatorio (2003) and Paradiso, translated by Robert and Jean Hollander, were published by Doubleday/Anchor, New York. Ed. Robert Hollander.

Энциклопедические издания

Enciclopedia Dantesca / Bosco U. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Giorgio Treccani, 1970–1978:

Volume 1: A-Cil; [XXII] — 1006 pp., 1970.

Volume 2: Cim-Fo; [VIII] — 993 pp., 1970.

Volume 3: Fr-M; [VIII] — 1071 pp., 1971.

Volume 4: N-Sam; [VIII] — 1098 pp., 1973.

Volume 5: San-Z; [VIII] — 1174 pp., 1976.

Volume 6: Appendice; — 1015 pp., 1978.

Хроники

Виллани Дж. Новая хроника или история Флоренции. — М.: Наука. 1997.

Компаньи Дино. Хроника событий, случившихся в его время. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2015.

Макьявелли (Макиавелли) Никколо. История Флоренции. — М.: Наука, 1987.

Салимбене де Адам. Хроника. — М.: РОССПЭН, 2004.

Литература

Андреев М. Л. Поэт и поэтика в «Божественной Комедии» // Андреев М. Л. Литература Италии: Темы и персонажи. М.: РГГУ, 2008.

Антонетти П. Повседневная жизнь Флоренции во времена Данте. М.: Молодая гвардия, 2004.

Ауэрбах Эрих. Данте — поэт земного мира. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004 («Книга света»).

П. М. Бицилли. Салимбене и Данте // П. М. Бицилли. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад, М.: Языки славянских культур, 2006.

Борхес Х. Л. Божественная Комедия // Борхес Х. Л. Сочинения в 3-х т. Т. 3. Стихотворения. Устные выступления. Интервью. — Рига: Полярис, 1994.

Борхес Х. Л. Девять эссе о Данте // Борхес Х. Л. Сочинения: в 3-х т. Т. 2. — Рига: Полярис, 1994.

Вегеле Ф. Данте Алигьери: Его жизнь, сочинения и политическая теория. Пер. с нем. А. Н. Веселовского. Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.

Генон Рене. Тайный язык Данте и «Адепты Любви». I // Генон Рене. Наука букв. — СПб.: Владимир Даль, 2013, С. 104–142.

Генон Рене. Эзотеризм Данте. В кн. Генон Рене. Царство количества и знамения времени; Очерки об индуизме; Эзотеризм Данте. [Избр. произведения] / Пер. с фр. Т. Б. Любимова. [2. изд., испр. и доп.]. — М.: Беловодье, 2003, с. 414–480.

Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. М.: Наука, 1971.

Данте: pro et contra: личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей: антология/ [Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования, Рус. Христиан. гуманит. акад.; сост., вступ. ст.: М. С. Самарина, И. Ю. Шауб]. — Санкт-Петербург: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2011.

Де Санктис Ф. Комедия // Де Санктис Ф. История итальянской литературы. М.: Изд. Иностранной литературы, 1963. Т. 1. С. 177–307.

Доброхотов А. Л. Данте Алигьери. М.: Мысль, 1990.

Жильсон Э. Данте и философия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

Никита Стифат. Трактат о Рае // Священник Николай Ким. Рай и человек. Наследие преподобного Никиты Стифата. — СПб.: Алетейя, 2003 (Византийская библиотека. Исследования).

Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium», Выпуск 31. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.

Паласиос М. А. Мусульманская эсхатология в «Божественной комедии» // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. — XI. — М., 2005. — С. 239–270.

Рехт Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 352 с.

Шеллинг Ф. В. Й. О Данте в философском отношении // Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. — СПб.: Алетейя, 1996.

Эвола Юлиус. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

Эко У. Чтение «Рая» // Эко У. О литературе. Эссе. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2016.

Andriani B. La forma del Paradiso dantesco: il sistema del mondo secondo gli antichi e secondo Dante. Padua, 1961.

Anna Maria Chiavacci Leonardi. Lettura del Paradiso Dantesco. Nuova biblioteca del Leonardo. Sansoni: Editore i Firenze, 1963.

Ariani M. Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante, Roma, Aracne (collana Dulces Musae), 2010, 400 p.

Ashton J., Whyte T. The Quest for Paradise: Visions of Heaven and Eternity in the World's Myths and Religions. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.

Barbi M. Razionalismo e misticismo in Dante // Barbi M. Problemi di critica dantesca. 1920/1937. Firenze: Sansoni, 1975.

Botterill St. Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the Commedia (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge University Press, 2005.

Busnelli G. Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco, Città di Castello 1911–1912.

Casella M. La figurazione dell'Aquila nel Paradiso // Studi dantesca, XXXII, 1954, pp. 5–28.

Ciccia C. Dante e Gioacchino da Fiore, con postfazione di Giorgio Ronconi, Pellegrini, Cosenza, 1997, 157 p.

Cosmo U. L'ultima ascesa: introduzione alla lettura del Paradiso. Bari, 1936.

Dante's Paradiso and the limitations of modern criticism: a study of style and poetic theory / Robin Kirkpatrick. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978.

Delumeau J. History of Paradise: the garden of eden in myth and tradition / Transl. from the French by M. O'Connell. Urbana: University of Illinois Press, 2000.

Di Pino G. La figurazione della luce nella Divina Commedia. Firenze, 1952. 181 p.

Di Scipio G. C. The symbolic rose in Dante's Paradiso // Ravenna: Longo, 1984, 176 p.

Donadoni E, Il canto XXVI del Paradiso, in Lett. Dantesca, pp. 525–548.

Earthly Paradise: Myths and Philosophies, by Milad Doueihi, Harvard University Press: Cambridge, Mass., 2009.

Fenzi E, Dante e il Roman de la Rose: alcune note sulla «candida rosa» dei beatie sulla questione del libero arbitrio // Critica del testo, XIX / 1, 2016, pp. 205-251.

Fenzi E, Dio e Uomo nel cerchio della Trinità. Qualche nota ai versi finali della Commedia // Letteratura & Arte, Rivista annuale, ed. Fabrizio Serra, Pisa – Roma, 2018, pp. 23–52.

Foscolo U. Discorso sul testo della Commedia [1825], a cura di G. Pozzi. Studi su Dante, Edizione nazionale delle opere di Ugo Foscolo, vol. 9, pt. 1, Firenze, Le Monnier, 1979–1981.

Grimm R. R. Paradisus Coelestis. Paradisus Terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200. (Medium Aevum; 33). München, 1977.

Jallonghi E. Il misticismo bonaventuriano nella Divina Commedia. — Citta di Castello: Leonardo da Vinci, 1935.

John Scott, Canto XXXI // Lectura Dantis Turicensis: Paradiso, ed. Georges Güntert and Michelangelo Picone, Florence: Cesati, 2002, p. 477.

La metafora in Dante [Text] / a cura di Marco Ariani. — Firenze: Leo S. Olschki, 2009. — VI, 283 p.

Legrain M. Petit guide du paradis. Paris: Colin, 2012. 247 p.: ill. (chiefly col.).

Leyerle J. The Rose-Wheel Design and Dante's Paradiso // University of Toronto Quarterly, 46, 1977, pp. 280–308.

Luttikhuizen Gerard P. (editor). Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity. Leiden; Boston: Brill, 1999.

Manetti R. Dante e i fedeli d'amore. Mauro Pagliai Editore, 2018.

Memories and Visions of Paradise: Exploring the Universal Myth of a Lost Golden Age, by Richard Heinberg. Los Angeles: JP Tarcher,1989.

Nardi B. Dante profeta // Dante e la cultura medioevale. Nuovi saggi di filosofia dantesca, Bari, Laterza 1949, pp. 392–393.

Nardi B. Il mito dell'Eden // Saggi di filosofia dantesca, Firenze 1967, pp. 311–340.

Nardi B. La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco // Saggi di filosofia dantesca, Firenze 1967, pp.167–214.

Ottaviani D. La philosophie de la lumière chez Dante. Du «Convivio» à la «Divine comédie» (Etudes Et Essais Sur La Renaissance). Classiques Garnier, 2004, 477 p.

Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views, by Markus Bockmuehl (Editor), Guy G. Stroumsa (Editor). Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2010.

Pascoli G. La mirabile vision. Livorno, 1902.

Pietrobono L. Dal centro al cerchio. La struttura morale della Divina Commedia, Torino, 1923.

Pietrobono L. Il poema sacro. Saggio di una interpretazione generale della Divina Commedia, 2 vol!., Bologna 1915.

Ryan C. Dante and Aquinas: A Study of Nature and Grace in the Comedy, ed. John Took. Ubiquity press, London, 2013, 170 p. (UCL Arts & Humanities Publications).

Rachel Jacoff. Lectura Dantis: Paradiso XXXI // Quaderns d'Italià 16, 2011, pp. 103–114.

Rushby K. Paradise: A history of the idea that rules the world. London: Constable, 2006.

Santi A. L'Ordinamento morale e l'allegoria della Divina Commedia. L'Allegoria. Fierenze, Reme Sandron, 1924.

Scafi A. Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth. Chicago: University of Chicago Press. 2006.

Scartazzini G.A. Dante's Vision im irdischen Paradiese und die biblische Apokalyptik // Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellchaft, Volume II (1869), pp. 99–105.

Scrocca A. Il sistema dantesco dei cieli e le loro influenze, Napoli 1885.

Simioni E. Cunizza da Romano, nella storia e nella poesia di Dante // Giornale dantesco, XXXV (1932), pp. 111–136.

Tarozzi G. La teologia dantesca studiata nel Paradiso. Livorno 1906.

Valli L. La struttura morale dell'universo dantesco. Bologna 1935.

Valli L. Il linguaggio secreto di Dante e dei Fedeli d'Amore. Roma, 1928.

Valli L. Il segreto della Croce e dell'Aquila nella Divina Commedia, Bologna, 1922.

Zingarelli N. La personalità di Folchetto di Marsiglia nella Commedia di Dante. Bologna 1899. 84 p.

Именной указатель райских душ[425]

Августин (Augustin) — Августи́н Аврелий (лат. Aurelius Augustinus), (ум. 430) — христианский богослов и философ, епископ Гиппонский (с 395 года) (Эмпирей).

Августин (Augustino) — Августин Ассизский (Augustino di Assisi) — один из первых последователей Франциска (присоединившийся к общине в 1210–1211 гг.), прославившийся *видением* в час своей смерти святого Франциска, возносящегося на небеса (4-е небо Солнца).

Альберт из Колоньи (Alberto è di Cologna) — Альбе́рт Великий или Альберт Кельнский (ум. 1280) — немецкий теолог, философ и естествоиспытатель, получивший титул «Doctor Universalis» («Универсальный Доктор»), (4-е небо Солнца).

Анна (Anna) — (I век до н.э.) — в христианской (апокрифической) традиции мать Девы Марии (Эмпирей).

Ансельм (Anselmo) — Ансе́льм Кентербери́йский (лат. Anselmus Cantuariensis; итал. Anselmo d'Aosta), (ум.1109) — «отец схоластики», автор «юридической теории» искупления, архиепископ Кентерберийский (с 1093), заслуживший титул «Doctor Magnificus» («Великолепный Доктор»), (4-е небо Солнца).

Беатриче (Bëatrice) — Беатри́че Портина́ри (итал. Beatrice Portinari) (ум. 1290) — возлюбленная Данте, ведущая его по небесам Рая (Эмпирей).

---

[425] Имена приводятся в русскоязычной транскрипции переводчика «Комедии» М.Л. Лозинского (выделены курсивом). В скобках указаны имена, данные в оригинале у Данте.

Беда (Beda) — Бе́да Достопочтенный, Досточтимый (лат. Beda Venerabilis), (ум. 735) — англосаксонский теолог, бенедиктинский монах, автор «Церковной истории народа англов» (4-е небо Солнца).

Бонавентура из Баньореджо (Bonaventura da Bagnoregio) — настоящее имя Джованни Фиданца (Giovanni di Fidanza), (ум. 1274) — философ-схоласт, богослов и мистик, получивший титул «Doctor Seraphicus» («Серафический Доктор»), генерал францисканского ордена (4-е небо Солнца).

Великий Карл (Carlo Magno) — Карл I Вели́кий (лат. Carolus Magnus), (ум. 814) — король франков с 768 г., король лангобардов с 774 г., император Запада с 800 г., инициатор каролингского возрождения — интеллектуального и культурного подъема Западной Европы в конце VIII – середине IX века (5-ое небо Марса).

Готофред (Gottifredi) — Го́тфрид IV Бульо́нский, Годфруа́ де Бульо́н (фр. Godefroi de Bouillon), (ум. 1100) — граф Бульонский, герцог Нижней Лотарингии. Один из предводителей 1-го крестового похода 1096–1099. После захвата Иерусалима был провозглашен королем Иерусалимским (1099). Отказавшись короноваться в городе, где Христос был коронован терновым венцом, Готфрид принял титул барона и «Защитника Гроба Господня» (лат. Advocatus Sancti Sepulchri), (5-ое небо Марса).

Грациан (Grazïan) — (лат. Gratianus), Грациан Болонский, Иоанн Грациан (ум. ок. 1150) — церковный писатель, создавший свод канонического права под названием «Согласование несогласующихся канонов» («Concordantia discordantium canonum») получивший известность как «Декрет Грациана» (Decretum Gratiani), (4-ое небо Солнца).

Гугон святого Виктора (Ugo da San Vittore) — Гуго Сен-Викторский (лат. Hugo de Sancto Victore) (ум. 1141) — французский теолог, философ, педагог, глава Сен-Викторской школы, представитель мистико-созерцательного направления в теологии (4-е небо Солнца).

Гульельм (Guiglielmo) — Гильом Оранжский, Гийом из Желлона (Guillaume d'Orange, Guilhem de Gellone, (ум. 812) — кузен и ровесник Карла Великого, с 790 г. граф Тулузский. В конце жизни основал носившее его имя аббатство Желлон (St. Guilhem-du-Desert), где и умер. Был канонизирован в 1066 году. Центральная фигура цикла героических песен о Гильоме Оранжском, основой для которых послужили его военные и монастырские подвиги (5-ое небо Марса).

Гульельм (Guiglielmo) — Вильгельм II Добрый (итал. Guglielmo II, Guglielmo il Buono), (ум. 1189) — третий король Сицилийского королевства из династии Отвилей, правление которого осталось в памяти сицилийцев как «золотой век» (6-ое небо Юпитера).

Дионисий (Dïonisio) — Дионисий Ареопагит (греч. Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης) — афинский мудрец, ставший, согласно церковному преданию, учеником ап. Павла и первым епископом Афин. Под его именем написаны сочинения, известные с V века как *Ареопагитики* (4-е небо Солнца).

Донат (Donato) — Элий Донат (лат. Aelius Donatus), (ум. ок. 380) — римский грамматик и ритор (4-е небо Солнца).

Золотоустый (Crisostomo) — Иоанн Златоуст (Иоанн Хризостом) (ум. 407) — отец и учитель Церкви, архиепископ Константинопольский (4-е небо Солнца).

Иисус (Iosuè) — Иису́с Нави́н — в ветхозаветной традиции предводитель еврейского народа в период завоевания Ханаана (XIII в. до н. э.), преемник Моисея (5-ое небо Марса).

Иллюминат (Illuminato) — Illuminato da Rieti (ум. 1260) — один из первых и самых близких учеников св. Франциска, совершивший с ним паломничество на Восток и убедивший его раскрыть чудо стигматов на горе Альверна (4-е небо Солнца).

Иоанн (Giovanni) — Иоанн Креститель, Иоанн Предтеча (ум. ок. 30 г. н. э.) — согласно Евангелиям, ближайший предшественник Иисуса Христа, возвестивший приход Мессии (8-е небо звезд; Эмпирей).

Иоахим (Giovacchino) — Иоахи́м Фло́рский, также Иоахи́м Калабрийский, *Джоаккино да Фьоре (Gioacchino da Fiore)*, (ум. 1202) — итальянский цистерцианский монах, христианский мистик, прорицатель, родоначальник средневекового хилиазма (4-е небо Солнца).

Исидор (Isidoro) — Исидо́р Севи́льский (лат. Isidorus Hispalensis), (ум. 636) — учитель церкви, заложивший основания средневекового энциклопедизма, автор теологических, натурфилософских, грамматических, исторических сочинений, архиепископ Севильи. Главный труд Исидора — «Этимологии, или Начала» (Etymologiae sive Origines) — представляет собой собрание сведений по всем отраслям знания, известным в поздней античности (4-е небо Солнца).

Карл (Carlo) — Карл Мартелл (1271–1295), старший сын Карла II Анжуйского и дочери короля Венгрии Стефана (Иштвана) V Марии Венгерской, принц Салерно, наследник неаполитанского престола, претендент на венгерский королевский трон. Титулярный король Венгрии в 1292–1295 годах (3-е небо Венеры).

Каччагвида (Cacciaguida) — прапрадед Данте, участвовавший в крестовом походе Конрада III (1147–1149) и погибший в бою с сарацинами (5-ое небо Марса).

Констанца (Costanza) — Констанция (1154 года – 1198 года) — дочь короля Сицилии Рожера II из династии Отвилей, жена императора Генриха VI Гогенштауфена, мать императора Фридриха II. Королева Италии с 1186 года, королева Германии с 1190 года, императрица Священной Римской империи с 1191 года, королева Сицилийского королевства с 1194 года (1-ое небо Луны).

Куницца (Cunizza) — Куницца да Романо (ум. ок. 1279) — дочь Эццелино II да Романо, сеньора Тревизо, сестра знаменитого тирана Эццелино III да Романо, помещенного Данте в 7-ой круг Ада (3-е небо Венеры).

Лючия (Lucia), (итал. Santa Lucia) — раннехристианская святая-мученица (IV в.). Изображается с мечом в руках и пальмовой ветвью (символами мученичества), книгой и масляной лампой. В поэме Данте олицетворяет свет Божественного милосердия (имя Lucia образовано от латинского lux, lucis — «свет»), (Эмпирей).

Макарий (Maccario) — Макарий Египетский или Макарий Александрийский — христианские подвижники IV века. Данте не уточняет, о каком из двух Макариев идет речь (7-е небо Сатурна).

Маккавей (Macabeo) — Иуда Маккавей (ум. 161 до н.э.) — еврейский полководец, руководитель восстания евреев против Антиоха Эпифана — сирийского царя из династии Селевкидов, проводившего политику эллинизации населения (5-ое небо Марса).

Нафан-пророк (Natàn profeta) — библейский пророк, живший во времена царей Давида и Соломона (около

1000 до н.э.). Исполнял также функции царского писца, запечатлевшего деяния царей Давида и Соломона в Книге Царств (4-е небо Солнца).

Орланд (Orlando) — Роланд (старофр. Hruodland, итал. Orlando или Роландо), (ум. 778) — один из главных героев французских эпических сказаний Каролингского цикла (фр. Geste du roi), маркграф Бретонской марки, центральный персонаж героической поэмы «Песнь о Роланде» (5-ое небо Марса).

Пётр (Pietro) — Пётр Ломбардский (лат. Petrus Lombardus), (ум. 1160) — богослов и философ-схоласт, удостоенный звания «Magister Sententiarum» («Магистр Сентенций»), по названию самого известного его сочинения «Сентенции в четырех книгах» (4-е небо Солнца).

Пётр Едок (Pietro Mangiadore), (лат. Petrus Comestor), (ум. ок. 1179) — французский теолог и историк, автор «Схоластической истории» (Historia scholastica). Был удостоен титула «Магистр Историй» (dicit Magister in Historiis), (4-е небо Солнца).

Пётр Испанский (Pietro Spano) — согласно одной из версий — Пьетро Ребули-Юлиани (ум. 1277) — врач и философ. Стал врачом папы Григория X и кардиналом. В 1276 был избран папой под именем Иоанна XXI. Вошел в историю философии как автор популярного учебного пособия по логике «Summulae logicales» (4-е небо Солнца).

Пиккарда (Piccarda) — дочь Симоне Донати, сестра Форезе (друга юности Данте) и Корсо (его злейшего врага). В раннем возрасте была отдана в монастырь ордена кларисс Монтичелли близ Флоренции, принимавший вдов и незамужних дочерей наиболее знатных семейств Флоренции, откуда по инициативе Корсо была похищена

(в 1285 или в 1288 году) с целью выдачи замуж за соратника Корсо по партии черных гвельфов Росселлино делла Тоза. Упоминание об этом событии впервые встречается у историков XVI века, в хрониках, посвященных ордену святой Кьяры (1-ое небо Луны).

Пьер Дамьяно (Pietro Damiano) — Пётр Дамиа́ни (итал. Pier Damiani, лат. Petrus Damianus), (ум. 1072) — учитель церкви, монах-бенедиктинец, с 1043 приор пустыни в Фонте Авеллана, религиозный реформатор, с 1067 кардинал и епископ Остийский, который после снятия через два года кардинальской мантии именовал себя и подписывался «Petrus peccator monachus» — «Пётр-грешник, монах» (7-ое небо Сатурна).

Раава (Raab) — (2 тыс. до н. э.) — иерихонская блудница, которая, согласно «Книге Иисуса Навина», укрыла в своем доме двух соглядатаев из войска Иисуса Навина, за что была прославлена в числе «героев веры» и «объявлена праведной на основании дел» (3-е небо Венеры).

Рабан (Rabano) — Рабан Мавр (лат. [H]rabanus Maurus) из древнегерманского рода Магненциев (ум. 856) — христианский просветитель и ученый-энциклопедист, заслуживший почетный титул «Praeceptor Germaniae» («Наставника Германии»), (4-е небо Солнца).

Рахиль (Rachel) — праматерь еврейского народа, вторая жена Иакова, мать Иосифа и Вениамина (Эмпирей).

Ревекка (Rebecca) — одна из библейских праматерей, жена Исаака и мать братьев-близнецов Исава и Иакова (Эмпирей).

Реноард (Rinoardo) — один из героев цикла песен о Гильоме Оранжском (il ciclo d'Orange). Согласно эпи-

ческой биографии, был сыном царя сарацин Дедраме (Абд-эль-Рахмана). В детстве был продан купцами королю Франции Людовику Благочестивому (сыну Карла Великого), у которого состоял при дворцовой кухне. Сойдясь с Гильомом, стал «рыцарем-богатырем», участвуя в победных баталиях против сарацин (5-ое небо Марса).

Рикард (Riccardo) — Рихард Сен-Викторский (лат. Richardus de Sancto Victore), (ум. 1173) — французский философ, теолог, представитель мистицизма, шотландец по происхождению, приор монастыря Святого Виктора в Париже (4-е небо Солнца).

Рифей-троянец (Rifëo Troiano) — в поэме Вергилия «Энеида» (из которой Данте заимствует этот образ), назван «справедливейшим и правдивейшим (iustissimus et servantissimus aequi) среди тевкров». Согласно родословной троянских царей, Рифей был не правителем, но воином, геройски сражавшимся вместе с Энеем против превосходящих сил ахейцев (6-ое небо Юпитера).

Ромео (Romeo) — Ромэ де Вильнев (ум. 1250 г.), министр Рамондо Берингьера (Раймунда-Беренгария IV), последнего графа Прованского (2-е небо Меркурия).

Ромоальд (Romoaldo) — Святой Ромуальд (Ромуальд дельи Онести из Равенны), (ум. 1027) — реформатор бенедиктинского монашества, основатель ордена камальдолитов, отличавшегося более строгим уставом и более суровой аскетической жизнью (7-е небо Сатурна).

Руберт Гвискар (Ruberto Guiscardo) — Роберт Отви́ль по прозвищу Гвиска́р, что значит «Хитрец» (старофр. Robert Viscart, лат. Robertus de Altavilla), (ум. 1085) — первый герцог Апулии из нормандской династии Отвилей, завершивший завоевание нормандцами Южной Италии (5-ое небо Марса).

Сарра (Sarra) — прародительница еврейского народа, жена Авраама (Эмпирей).

Сигер (Sigier) — Сигер Брабантский (Siger de Brabantia) (ум. ок. 1284) — французский философ, профессор факультета искусств Парижского университета, основатель «латинского аверроизма», взгляды которого были осуждены Альбертом Великим и Фомой Аквинским (4-е небо Солнца).

Фолько (Folco) — Фолькет Марсельский (ум. 1231) — провансальский трубадур, епископ Тулузы, один из предводителей Альбигойского крестового похода (1209–1229 годы), (3-е небо Венеры).

Фома Аквинат (Thomas d'Aquino) — Фома́ Аквинский, Томас Аквинат, (лат. *Thomas Aquinas*, итал. *Tommaso d'Aquino*), (ум. 1274) — итальянский теолог и философ, систематизатор ортодоксальной схоластики, учитель церкви, получивший титул «Doctor Angelicus» («Ангельский доктор»); «Princeps Pilosophorum» («Князь Философов»), основатель томизма, член ордена доминиканцев (4-е небо Солнца).

Франциск (Francesco) — Франци́ск Асси́зский (лат. Franciscus Assisiensis, итал. Francesco d'Assisi), (ум. 1226) — настояше имя Джованни Франческо ди Пьетро Бернардоне — католический святой, учредитель ордена францисканцев (1209), (Эмпирей).

Юдифь (Iudìt) — (VI в. до н.э.) — иудейка из колена Симеона, обезглавившая ассирийского полководца Олоферна (Эмпирей).

Юстиниан (Iustinïano), (лат. Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus) — византийский император (с 527 по 565 г.), при котором была совершена «реставрация империи» (лат. renovatio imperii) и произведена кодификация римского права (2-е небо Меркурия).

Райские души, не названные по имени:

«Такой мудрец не восставал второй» («Рай», X, 114) — *царь Соломон* (4-е небо Солнца).

«Заступник христианских лет, который // И Августину некогда помог» («Рай», X, 119–120) — *Павел Орозий* (4-е небо Солнца).

«Плоть, из которой он был изгнан, сиро // Лежит в Чельдоро...» («Рай», X, 127–128) — *Боэций* (4-е небо Солнца).

«Тот, посредине, что с зеницей сходен, // Святого Духа некогда воспел // И нес, из веси в весь, Ковчег Господень» («Рай», XX, 37–39) — *царь Давид* (6-е небо Юпитера).

«По мертвом сыне скорбь утешил вдовью» («Рай», XX, 45) — *император Траян* (6-е небо Юпитера).

«Отсрочил смерть молитвой покаянной» («Рай», XX, 51) — *царь Езекия* (6-е небо Юпитера).

«Стал греком, пастыря даря землею» («Рай», XX, 57) — *римский император Константин, Константи́н Вели́кий* (лат. Flavius Valerius Aurelius Константинос), (ум. 337). В 324 г. стал единственным полновластным правителем Римского государства, придав христианству статус господствующей религии. В 330 году перенес столицу государства в Византию (Константинополь). В середине VIII века для обоснования притязаний пап на светскую всласть в папской курии был сфабрикован документ, получивший название «Константинова дара», якобы выданный императором папе Сильвестру, в котором Константин объявлял, что передает папе власть над всей западной частью Римской империи, сам же удаляется в Константинополь (6-небо Юпитера).

«Вершину над Касино в оны лета // Толпами посещал в урочный час // Обманутый народ, противник света. // Я — тот, кто там поведал в первый раз, // Как назывался миру ниспославший // Ту истину, что так возносит нас» («Рай», XXII, 37–42) — *Бенеди́кт Нурси́йский* (лат. Benedictus Nursiae), (ум. 547) — реформатор западноевропейского монашества, основатель первого в Европе монастырского ордена (на горе Кассино; 529 год) со строгим уставом, получившим широкое распространение в Западной Европе. Небесный покровитель Европы (7-е небо Сатурна; Эмпирей).

«...Вот витязь, чьим заслугам // Такая честь в Галисьи воздана!» («Рай», XXV, 16) — *апостол Иаков (Зеведеев)*, к гробнице которого в Сантьяго-де-Компостелла (испанской провинции Галисьи) стекались многочисленные паломники (8-е небо звезд).

«И некий старец в ризе белоснежной // На месте Беатриче мне предстал» («Рай», XXXI, 59–60) — *Берна́рд Клерво́ский* (лат. Bernardus abbas Clarae Vallis), (ум. 1153, Клерво) — вожатый Данте по Эмпирею (Белой Розе), богослов-мистик, цистерцианский монах, аббат монастыря Клерво (с 1117 года), носящий титул «Doctor ecclesiasticus» («Церковный доктор»), (Эмпирей).

«Ту рану, что Марией сращена, // И нанесла, и растравила ядом // Прекрасная у ног ее жена» («Рай», XXXII, 4–6) — *Ева* (Эмпирей).

«Вот та, чей правнук, обращаясь к Богу, // Пел «Miserere», скорбь греха вкусив» («Рай», XXXII, 11–12) — *Руфь*, прабабушка царя Давида (Эмпирей).

«Левей — источник всех земных наследий, // Тот праотец, чей дерзновенный вкус // Оставил людям привкус

горькой снеди» («Рай», XXXII, 121–123) — *Адам* (8-е небо звезд; Эмпирей).

«Правее — тот, кем утвержден союз // Христовой церкви, старец, чьей охране // Ключи от розы вверил Иисус» («Рай», XXXII, 124–126) — *апостол Пётр* (8-е небо звезд; Эмпирей).

«Тот, кто при жизни созерцал заране // Дни тяжкие невесты, чей приход // Гвоздями куплен и копьем страданий...» («Рай», XXXII, 127–129) — *апостол Иоанн Богослов* (8-е небо звезд; Эмпирей).

«Под чьим вожденьем жил, вкушая манну, // Строптивый, черствый и пустой народ» («Рай», XXXII, 131–132) — *Моисей* (Эмпирей).

Приложение. Метаморфозы райского Света в «Божественной Комедии»: сравнительная символика и религиозно-мифологические параллели

Изучению проблемы света у Данте посвящено немало исследований, среди которых выделяются специально посвященные этой теме монографии Гвидо де Пино, Дидье Оттавиани и Марко Ариани, затрагивающие в совокупности предельно широкий круг вопросов: от философии и теологии света до многообразия его символико-аллегорических смыслов[426].

В данном Приложении мы бы хотели обратить внимание еще на один мало исследованный аспект этой темы, связанный со *сравнительной символикой* света. В поэме Данте (в третьей части, посвященной Раю) встречается немало образов и символов света, присутствующих в различных религиозных традициях и мистических учениях. Причем если с некоторыми из них Данте был знаком непосредственно (речь идет, прежде всего, об античных, иудео-христианских и арабо-мусульманских представлениях о свете), то о других он вряд ли мог что-либо знать. Как замечает в этой связи Рене Генон, «трудно даже с чисто исторической точки зрения предположить, что Данте мог

---

[426] См.: Di Pino G, La figurazione della luce nella Divina Commedia. Firenze, 1952. 181 p.; Ottaviani D. La philosophie de la lumière chez Dante. Du «Convivio» à la «Divine comédie» (Etudes Et Essais Sur La Renaissance). Classiques Garnier, 2004, 477 p.; Ariani M. Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante, Roma, Aracne (collana Dulces Musae), 2010, 400 p.

что-либо знать об Индии иначе, чем через посредство арабов. Но для нас это сходство свидетельствует только о *единстве доктрины*, содержащейся во всех традициях; нет ничего удивительного в том, что мы повсюду находим выражение тех же самых истин, но чтобы не удивляться, надо как раз знать, что это *истины*, а не произвольные фикции»[427].

Далее мы попытаемся сопоставить световую символику Данте с символами света, встречающимися в различных религиозных традициях мира, начиная с древнейших мифологических представлений и заканчивая христианскими учениями о свете, оказавшими непосредственное влияние на Данте. В качестве религиозно-мифологического материала мы будем опираться на некоторые примеры из работ Мирча Элиаде «Опыты мистического света», «Дух, свет и семя» и «Шаманские архаические техники экстаза»[428].

Вспышка молнии: внезапный светозарение

Достигнув пределов Эмпирея, Данте испытывает внезапное озарение, подобное вспышке молнии:

Как вспышкой молнии (sùbito lampo) поражена
Способность зренья, так что и к предметам,
Чей блеск сильней, бесчувственна она, —

Так я был осиян ярчайшим светом,
И он столь плотно обволок меня,
Что все исчезло в озаренье этом.
(«Рай», XXX, 46-51)

[427] Генон Р. Эзотеризм Данте, глава V (Внеземные путешествия в различных традициях).

[428] См.: Элиаде М. Опыты мистического света // Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетейа, 1998; Элиаде М. Дух, свет и семя // Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002. С. 154–191; Мирча Элиаде. Шаманские архаические техники экстаза. — К.: «София», 1998.

Мгновенность духовного озарения и преображения сравнивалась с молнией во многих религиях. Внезапная вспышка молнии, разрывающая тьму, расценивалась как максимальное приближение к сверхъестественному миру духа. Как отмечает Элиаде, у эскимосов этот тип духовного прозрения называется *кауманек*, что значит «проблеск» или «озарение». Без этого человек не может стать шаманом. Это — таинственный свет, который шаман внезапно чувствует в теле, внутри головы, в самой сердцевине мозга, светоносный огонь, дающий ему способность видеть во тьме, как в прямом, так и в переносном смысле, ибо теперь он способен видеть с закрытыми глазами и прозревать вещи и события будущего, сокрытые от простых смертных.

Основные моменты этого опыта мистического озарения следующие: а) оно предполагает накопление определенного мистического опыта, однако наступает всегда внезапно, как «вспышка молнии», не подчиняющаяся причинно-следственным связям в природе; б) это озарение воспринимается как внутренний свет, сосредоточенный, прежде всего, в голове; в) это озарение сопровождается опытом вознесения ввысь; г) оно характеризуется особой зоркостью и сверхъестественным видением: например, шаман видит повсюду, во всех направлениях, вблизи и вдали. Он замечает также невидимую реальность, в которой обитают духи и души умерших, а также провидит грядущие события.

Все эти моменты мистического озарения присутствуют и в опыте, переживаемом Данте при восхождении к небесам Рая.

Прежде всего он также испытывает внезапность и мгновенность озарения, которое было подготовлено постепенным расширением его опыта соприкосновения с духами и душами умерших в загробном мире, но проявлялось всегда неожиданно и беспричинно. Это продолжалось до последнего предела его видения Троицы:

И тут в мой разум грянул блеск (fulgore) с высот,
Неся свершенье всех его усилий.
(«Рай», XXXIII, 140-141)

Как видим, этот свет-озарение («вечный свет») сосредоточен у Данте в голове, точнее, в его «разуме» (mia mente), а также в «уме» (l'intelletto). Беатриче говорит Данте:

«Когда мой облик пред тобою блещет
И свет любви не по-земному льет,
Так, что твой взор, не выдержав, трепещет,

Не удивляйся; это лишь растет
Могущественность зренья и, вскрывая,
Во вскрытом благе движется вперед.

Уже я вижу ясно, как, сияя,
В уме твоем зажегся вечный свет».
(«Рай», XXXIII, V, 1–8)

Это озарение постоянно сопровождается ощущением полета ввысь. Удивляясь тому, что он так легко восходит к небесам, Данте слышит слова Беатриче:

«Но молния (folgore), покинув свой предел,
Не мчится так, как ты к нему обратно».
(«Рай», I, 92–93)

Озарение Данте, как и в инициации шаманов, пробуждает «орлиную» зоркость, всеохватность и крепость зрения:

Я понял, что прилив каких-то сил
Меня возносит, надо мной подъемля;

Он новым зреньем взор мой озарил,
Таким, что выдержать могло бы око,
Какой бы яркий пламень ни светил.
(«Рай», XXX, 56–60)

«Орлиный взор, которым вонзилась в солнце Беатриче» (I, 47–48), передается и Данте, благодаря чему он приобретает способность отчетливо видеть предметы на любом расстоянии: близь не увеличивает их четкости, а даль не уменьшает ее (XXX, 121).

С феноменом внезапного света-озарения тесно связано также постижение Всемирной Пустоты в упанишадах, сравнимое со вспышкой молнии, и внезапный свет-озарение в буддизме — «Ясный Свет». Будда во вневременной миг испытал озарение, когда, проведя вторую ночь в медитации, на рассвете поднял глаза к небу и внезапно заметил утреннюю звезду. В философии махаяны свет, льющийся с неба на рассвете, «когда не светит луна», стал в итоге символизировать «Ясный Свет, зовущийся Всемирной Пустотой».

Для Данте «райский свет» есть также «Ясный Свет»: Lume non è, se non ien dal sereno /che non si turba mai...:

Свет — только тот, который восприят
От вечной Ясности; а все иное —
Мрак, мгла телесная, телесный яд.
(«Рай», XIX, 64–66)

Состояние Будды, свобода от какого бы то ни было воздействия, символизируется светом, который он воспринял в миг своего озарения. Этот свет описан как «ясный», «чистый», то есть не только не имеющий ни пятен, ни тени, но и лишенный какого бы то ни было цвета, какого бы то ни было определения. Вот почему он называется «Всемирной Пустотой», ибо слово «пустота» *(sunya)* обозначает именно то, что лишено всех признаков, всех особенностей.

Это — тот самый свет, который Данте называет «pura e intellettüal luce»:

Мы вознеслись в чистейший свет небесный,
Умопости́жный свет, где все — любовь.
(«Рай», XXX, 39–40)

Понимание Всемирной Пустоты — точно так же, как осознание идентичности Брахмана и Атмана в упанишадах — это мгновенный акт, сравнимый со вспышкой молнии. Подобно тому, как ничем не подготовлена бывает ослепительная вспышка, внезапно прорезывающая толщу тьмы, — ничем не подготовлен оказывается и опыт озарения: оно принадлежит к явлениям другого плана, и между временем, которое ему предшествует, и вневременным мигом, в который оно происходит, не существует причинной связи.

Так же внезапно Данте видит Точку ослепительного, «острейшего» Света:

И я, — невольно зренье обращая
К тому, что можно видеть в сфере той,
Ее от края оглянув до края, —

Увидел Точку, лившую такой
Острейший свет, что вынести нет мочи
Глазам, ожженным этой остротой.
(«Рай», XXVIII, 13–18)

Кристаллический свет

В ритуалах инициации австралийских целителей мистический свет принимает затвердевшие формы горных кристаллов. Этот отвердевший до состояния кварца свет считается сверхъестественным: он наделяет целителя способностью видеть души, даже на очень далеком расстоянии

(например, когда душа больного заблудилась в зарослях или ее похитили демоны). Более того, благодаря кристаллам кварца целители способны летать по небу. Дар видеть на очень дальнее расстояние, подниматься в небо, прозревать духовные реальности (духов, богов, души умерших) — становится возможным в силу того, что неофит способен погружаться в некое «вещество», представляющее собой отвердевший свет; он «воскресает» к новой жизни, пройдя и омывшись этим сверхъестественным светом.

Данте также говорит, что он видел «каменный свет» (io vidi ingemmato lume, XX, 17), *сверкающие лапилли* (lucidi lapilli, XX, 16), т.е. свет застывший вулканической лавы.

Он сравнивает райский свет со цветом драгоценных камней:

О чистый светоч! Свет каких камений,
И скольких, мне явил...

(«Рай», XVIII, 115–116)

Данте воспринимает райские души и небесные сферы как кристаллы света, как «затвердевший свет», как «прекрасные самоцветы» (belle gioie). Чаще всего — это жемчуг (margherita), но также алмаз, рубин (rubino) сапфир (zaffiro) и другие драгоценные камни.

И здесь внутри жемчужины прекрасной
Сияет свет Ромео...

(«Рай», VI, 127–128)

О явлении перед ним св. Бенедикта на небе Сатурна Данте пишет:

Но подплыла всех налитей огнем
И самая большая из жемчужин.

(«Рай», XXII, 28–29)

(e la maggiore e la più luculenta
di quelle margherite...)

Характерно, что седьмое неба Сатурна Данте воспринимает как кристалл, кружащийся над миром:

В глубинах мирокружного кристалла...
(«Рай», XXI, 25)
(Dentro al cristallo che...cerchiando il mondo)

Свет восьмого неба звезд видится Данте как:

...Блеск прекрасного сапфира (il bel zaffiro),
Которым твердь светлейшая светла.
(«Рай», XXIII, 100–102)

Девятое или «ангельское» небо Данте также называет «кристальным, то есть просвечивающим или насквозь прозрачным».

Впервые вознесясь на небо Луны, Данте погружается в ее отвердевший свет, омывается в нем и открывает в себе новые сверхъестественные способности:

Казалось мне — нас облаком накрыло,
Прозрачным, гладким, крепким и густым,
Как адамант, что солнце поразило.

И этот жемчуг, вечно нерушим,
Нас внутрь воспринял, как вода — луч света,
Не поступаясь веществом своим.
(«Рай», II, 31–36)

Последствия инициации данного типа вполне очевидны: как эскимосский шаман, так и австралийский целитель становятся «неземными», преображенными людьми, которые «видят» и воспринимают мир в его сверхъестественном измерении и которые способны совершать сверхчеловеческие деяния. Точно также и Данте, пройдя через инициацию «твердым, кристальным» светом, поднимается еще на одну ступеньку «пречеловеченья» (trasumanar).

Разноцветный свет

Перед взором Данте предстают «толпы светов», залитые разноцветными «огневыми лучами», которые он сравнивает с многообразием красок «цветочного луга»:

Как под лучом, который явлен зренью
В разрыве туч, порой цветочный луг
Сиял моим глазам, укрытым тенью,

Так толпы светов я увидел вдруг,
Залитые лучами огневыми,
Не видя, чем так озарен их круг.
(«Рай», XXIII, 79–84)

Данте видит свет, который он воспринимает в виде расцвеченного струистого блеска. При этом искры света, порхая, садятся на цветы, как рубины в золотой оправе (quasi rubin che oro circunscrive):

И свет предстал мне в образе потока,
Струистый блеск, волшебною весной
Вдоль берегов расцвеченный широко.

Живые искры, взвившись над рекой,
Садились на цветы, кругом порхая,
Как яхонты в оправе золотой.
(«Рай», XXX, 61–66)

Экстатические видения разноцветного света играют важную роль в исламском, и особенно — исмаилитском мистицизме, связь которого с эллинистическим гностицизмом и иранской традицией была убедительно показана Анри Корбеном. Световые видения отмечались у суфиев с давних времен. Однако только начиная с Наджм-ад-дин Кубра (1220) такие разноцветные световые видения

начали систематически описываться и интерпретироваться как специфические моменты экстаза.

Мирча Элиаде приводит пример экстатического путешествия, описанного в «Парафразе Сима» (№ 27 в библиотеке, обнаруженной в Хенобоскионе). Вспоминая свои видения во время экстатического вознесения, Сим рассказывает о разноцветных облаках, через которые он проходит: «так, облако Духа подобно священному бериллу; облако Гименея подобно сверкающему изумруду; облако Тишины подобно прекрасному амаранту; а облако Центра (Mesotes) подобно чистому гиацинту».

В данном случае здесь соединяются воедино мифологемы «твердого» и «цветного» света.

Через такое же разноцветное и твердое облако, которое он сравнивает с адамантом и жемчугом, проходит, как мы уже это видели, и Данте, возносясь на небо Луны («Рай», II, 31–36).

Как замечает Мирча Элиаде, в неодаосизме существует практика *«поглощения дуновений солнца»*, состоящая в медитации над дуновениями, которая продолжается до тех пор, пока человек не начинает различать их цвета — и в этот момент их поглощать. Эта процедура впитывания разноцветных дуновений происходит от более древней техники, целью которой было поглощение дыхания Солнца, «что блистает как жемчуг, рассыпая зеленые отблески, превращающиеся в красный ореол, в красного отрока — в таинственный пламенеющий образ; при этом необходимо закрыть глаза и держать их крепко зажмуренными, медитируя о том, что пять цветов, которые суть в солнце, распространяются в виде ореола и начинают касаться тела, доходя снизу до обеих ступней, а сверху — до макушки. Кроме того, сделать так, чтобы в середине сверкающего облака возникло пурпурное дуновение, подобное глазному зрачку, и т. д.».

Свет-Радуга

Образ двойной радуги в ее античном мифологическом преломлении (Ирида как богиня радуги) Данте упоминает в «Рае» дважды: 1) при сравнении с двумя «хороводами» духовных мужей на четвертом небе солнца, и 2) при описании видения Троицы[429].

В первом случае Данте говорит об Ириде как вестнице древнеримской богини Юноны. Ирида спускается с Олимпа по радужному мосту, чтобы объявить смертным волю богов, как бы символизируя библейское обетование завета радуги:

...Как в тучах небосклона
Две радуги сияют иногда,
Коль скоро отдала приказ Юнона
Своей Ирисе верной, и когда
Вторая в небе радуга родится
От первой и с ней рядом загорится...
(«Рай», XII, 10–13)
[Пер. Д. Минаева]

Ту же особенность двойной радуги, когда внутренняя дуга рождает внешнюю, Данте использует и при описании видения Троицы, сравнивая «три равноемких круга, разных цветом», с отражением арок двойной радуги:

[429] Мы думаем, что образ богини Ириды (Ирис) был особенно близок сердцу Данте, так как он в известной степени связан с гербом Флоренции, представляющим собой геральдический щит, на серебряном поле которого изображены красная лилия с тремя изогнутыми лепестками. По одной из версий геральдическая лилия Флоренции — это стилизованный цветок ириса (iris), который за свою радужную окраску был назван в честь радуги-Ириды (Iri). Само название «Флоренция» (Fiorenza) связано с цветением, цветком (fiore) [См.: «Рай», XVI, 145–147], так как при основании поселения вокруг него в изобилии цвели ирисы.

Один другим, казалось, отражен,
Как бы Ирида от Ириды встала;
А третий — пламень, и от них рожден.
(«Рай», XXXIII, 118–120)

Известно, что к символической аналогии радуги и Троицы прибегали христианские богословы (в частности Василий Великий)[430]. Но сама радуга, как символ трансцендентного, имеет древние истоки и многообразные смысловые значения. Этот образ был навеян для Данте не только библейскими ассоциациями, когда Господь Бог «полагает радугу как знамение вечного завета» между Ним и землей (Быт. 9: 12–16), но и античными источниками, в первую очередь «Метаморфозами» Овидия.

Во многих религиях радуга — это мост, соединяющий Землю с Небом. Так, в скандинавской мифологии мост-радуга Биврест, соединяет Мидгард (мир людей) и Асгард (мир богов). Для Данте очень важна была эта связь небес с землей при восхождении в Рай.

Именно по радуге достигают неба мифические герои. Мифология радуги соотносится с временами, когда было возможно общение между Небом и Землей; вследствие определенного события или ритуальной ошибки эта связь была прервана, но тем не менее герои, подобные Данте и Беатриче, умеют ее возобновлять.

Этот миф о райской эпохе, грубо оборванной из-за «падения» человека, определенным образом взаимозависим с некоторыми шаманскими концепциями. Австралийские знахари, как, впрочем, и многие другие шаманы и маги, не делают ничего иного, кроме восстановления — временно даже для самих себя — этого «моста» между Небом и Землей, который когда-то был доступным для всех людей.

Как отмечает Мирча Элиаде, миф о радуге как дороге богов и мосте между Небом и Землей встречается и в японских традициях, и, вне всякого сомнения, в ме-

[430] См. главу десятую, 10.9.3.

сопотамских религиозных представлениях. Кроме того, семь цветов радуги отождествлялись с семью небесами — эта символика встречается в Индии и Месопотамии, а также в иудаизме. На фресках из Бамьяна (Bamiyan) Будда представлен сидящим на радуге о семи цветах, что означает, что он проникает через Космос, точно так же, как в мифе о Рождении он проникает через семь небес, делая семь больших шагов в Северном направлении и достигая «Середины Мира», наивысшей вершины Вселенной. Вавилонский зиккурат (башня) иногда представлялся семью цветами, символизирующими семь небесных регионов; переходя с этажа на этаж, можно было достичь вершины космического мира. Подобные образы встречаются и в Индии, и, что еще более существенно, в австралийской мифологии: Всевышний Бог живет в наивысшем небе, восседая на кварцевом троне.

Наконец, в «Апокалипсисе» Трон Бога окружен радугой, причем состоящей как бы из твердого и разноцветного света: «Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду» (Откр. 4:3)[431].

Пылающий и звучащий свет

В Чхандогье-упанишаде говорится, что «свет, который сияет по ту сторону этого Неба, по ту сторону всего сущего, в высочайших мирах, есть на самом деле тот же свет, что сияет внутри человека (antah purusa)» (III, 13,7).

Переживание идентичности внутреннего и транскосмического света сопровождается двумя феноменами: телесным жаром (тапас) и сверхчувственным слухом: «И свет, который сияет над этим небом, над всем, над каждым, в непревзойденных, высших мирах, поистине, он и есть

[431] Ср. новый русский перевод: «Сидящий на троне блестел, как драгоценный камень яшма, или сердолик, и над Ним была радуга, напоминающая изумруд».

тот свет, который [находится] в этом человеке. Его видно, когда прикосновением ощущают тепло тела. Его слышно, когда, заткнув уши, слышат [нечто], словно гул, словно гудение, словно [шум] пылающего огня... (Чхандогъя-упанишада III, 13, 7–8).

Райские духи Данте и представляют собой типичный пример идентичности внутреннего и божественного света. Дух императора Юстиниана говорит Данте:

Тот свет, который в небесах разлит,
Пылает в нас...
(«Рай», V, 118–119)

И Данте, обретший способность воспринимать этот свет, постоянно видит перед собой пылающих и поющих небесных духов:

Торжественное пенье и пыланье
Приветливых и радостных огней.
(«Рай», XII, 23–24)

Огненное сияние Креста на небе Марса Данте воспринимает как «пылание», сопровождаемое пением и музыкой:

Как струны арф и скрипок, единясь,
Звенят отрадным гудом неразымно
Для тех, кому невнятна в звуках связь,

Так в этих светах, блещущих взаимно,
Песнь вдоль креста столь дивная текла,
Что я пленился, хоть не понял гимна.
(«Рай», XIV, 118–123)

Описывая пение «пламенных мужей» на четвертом небе солнца, Данте говорит, что с ним не сравнится пение сирен и муз:

Звук столь певучих труб, что, с ним сравненный,
Земных сирен и муз не ярче звон,
Чем рядом с первым блеском — отраженный.
(«Рай», X, 7–9)

Особый интерес вызывает сходство мусульманской светозвуковой символики с дантовскими образами сияющего и поющего света.

Как отмечает М.А. Паласиос, цвет, свет и музыка, *световые и звуковые феномены*, — таковы единственные описательные элементы, которые используются при восхождении Данте к небесам Рая и ночном вознесении (ми'радж) в небесные сферы пророка Мухаммеда, чтобы запечатлеть сверхъестественно идеальный характер блаженной жизни. На каждом новом этапе восхождения путники поражены все более ослепительным сиянием каждой сферы, яркость которого заставляет их невольно прикрывать глаза руками; но провожатые, соответственно Гавриил и Беатриче, их успокаивают, и Бог обостряет им зрение, так что они могут легко созерцать новые вспышки света. Оба поднимаются, паря в воздухе, каждый вслед за своим провожатым, и скорость их полета сравнивается со скоростью ветра и полета стрелы.

К этим общим линиям обоих восхождений следует добавить многие эпизоды конкретных райских видений, когда сходство порой становится тождеством.

Данте видит на небе Юпитера гигантского орла, образованного скоплением блаженных душ, сияющих светом и состоящих из лиц и крыльев, распевающих библейские песнопения, призывающие к правосудию.

Мухаммед видит в небе гигантского ангела в форме петуха, который взмахивает крыльями, распевая религиозные гимны, призывающие к молитве; он также видит других ангелов, каждого в виде гигантского монстра, образованного амальгамой бесчисленных лиц и крыльев, излучающих свет и поющих бесчисленным множеством

голосов. Эти два видения, слитые воедино, стихийно предстают как суггестивный набросок дантовского орла.

Данте видит в небе Сатурна лестницу цвета золота, которая поднимается вплоть до последней сферы; по ее ступеням спускаются блаженные духи; Беатриче приглашает его подняться; и за время, меньшее, чем нужно, чтобы отдернуть палец от огня. Мухаммед видит лестницу, которая возвышается от Иерусалима до вершины неба; по ее ступеням, золотым, серебряным и изумрудным, поднимаются души; оградой ей служат ангелы; сопровождаемый Гавриилом, он поднимается за время меньшее, чем моргнуть глазом.

Апофеоз обоих восхождений в точности один и тот же: в обоих случаях путешественник описывает свое блаженное видение в таких выражениях: Бог есть источник живого света, окруженный девятью концентрическими кругами, образованными тесно прижатыми друг к другу вереницами бесчисленных ангельских духов, испускающих лучи света. Все девять кругов непрерывно совершают вращательное движение вокруг божественного огня. Восприятие блаженного видения идентично в обоих восхождениях: вначале путешественник в райские сферы так ослеплен блеском божественного огня, что ему кажется, будто он потерял зрение; но мало-помалу зрение обостряется и утончается, так что он, в конце концов, проникает взором в сияние и блеск божественного огня и созерцает его прямо и не моргая; он чувствует себя неспособным описать, что он видит; он лишь помнит, что ощутил экстаз или духовное забытье, предваряемое сильной радостью[432].

[432] См.: Паласиос М. А. Мусульманская эсхатология в «Божественной комедии» // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. — XI. — М., 2005. С. 65–268.

Божественный свет: Бог-Солнце

Чхандогья-упанишада приводит ригведийский стих, в котором речь идет о созерцании «Света, что сияет выше Неба», и добавляет: «Созерцая [этот] высочайший Свет, по ту сторону Тьмы, мы достигаем Солнца, бога среди богов» (III, 17, 7).

Для Данте высший Свет выступает также в форме Божественного Солнца, Солнца-Троицы и Солнце-Христа, которое царит над тысячью огненных душ и «струит на них огнезарный дождь»:

Так, видел я, над тысячей огней
Одно царило Солнце, в них сияя,
Как наше — в горних светочах ночей.

В живом свеченье Сущность световая,
Сквозя, струила огнезарный дождь
Таких лучей, что я не снес, взирая.
(«Рай», XXIII, 28–33)

Игра Света

М. Элиаде замечает, что Ананда Кумарасвами[433] сопоставил санскритское слово «лила» *(lila)*, означающее «игра» (и, особо, «космическая игра»), — с корнем *lelay*, что значит «пылать», «мерцать», «блистать». Этот глагол *lelay* может передавать понятия Огня, Света, или Духа. Индийская мысль точно уловила некоторые связи между сотворением космоса, понимаемым как божественная игра, с одной стороны, и игрой огня, сверканием искр «небесного костра», — с другой. Это сопоставление картины

[433] *Ананда Кумарасвами* (1877–1947) — эзотерик, метафизик, специалист по индийской философии и искусству. Один из основателей, наряду с Рене Геноном и Фритьофом Шуоном, направления традиционализма в европейской культуре XX века.

сотворения космоса как божественного танца и картины «танца огня» символизирует космическое творение и самую суть Космоса именно потому, что Вселенная понимается как свободное проявление божества, или, в конечном счете, его «игра».

У Данте мы встречаем множество образов божественного «танца огня». Так, сравнивая кружение ангельских огней с искрением брызг плавящегося железа, он рассматривает их танец на примере шахматной игры с ее бесконечной клеточной прогрессией:

То как железо, плавясь в мощном зное,
Искрит, как кольца брызнули, кружа.

И все те искры мчались в общем рое,
И множились несметней их огни,
Чем шахматное поле, множась вдвое.
(«Рай», XXVIII, 89–93)

Но особенно характерной является метафора игры Вечного Света как самопостижения, суть которой в том, что, изливаясь из самого себя, познавая самого себя и «лелея свой образ», Вечный Свет как бы играет сам с собой в разнообразие внешних подобий (simulacra), проявляющихся в световых знаках и световых теофаниях:

О Вечный Свет, который лишь собой
Излит и постижим и, постигая,
Постигнутый, лелеет образ свой!
(«Рай», XXXIII, 124–126)

(O luce etterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!)

Световые знаки

Разные школы йоги отмечают важность световых знаков в процессе медитации и созерцания Вечного Света, будь то искры и жар огня, блеск солнечных лучей, мерцание звезд и т. п. Данте постоянно сталкивается с такими «знаками на небесах» (segni in cielo), манифестируемыми «блаженными светами» (luci benedette).

Так, на четвертом небе Солнца Данте видит перед собой знаки, которые являют собой солнечные духи мудрецов и духовных мужей:

И что они, два знака в небе строя...

Свои лучи друг в друге единят,
И эти знаки, преданы вращенью,
Идут — один вперед, другой назад.
(«Рай», XIII, 13; 16–18)

Смысл этого знакового послания — в двойственности, противоречивости познания истины и ее сверхрациональном единстве: «единении лучей друг в друге».

На небе Юпитера Данте сталкивается не просто со стихийными знаками света, но с огненной тайнописью. Он видит, что небеса Юпитера полны «Искрящейся любовью, чьи частицы // Являли взору наши письмена» («Рай», XVIII, 71–72).

Огненные «стаи душ», подобно птицам в полете, чертят своим движением большие латинские буквы, сливающие в отдельные фразы:

Так стаи душ, что в тех огнях живут,
Летая, пели и в своем движенье
То D, то I, то L сплетали тут.

Сперва они кружили в песнопенье;
Затем, явив одну из букв очам,
Молчали миг-другой в оцепененье.
(«Рай», XVIII, 76–81)

Вскоре в этих начертаниях Данте удается прочитать высветленный большими латинскими буквами (общим числом 35) начальный стих «Книги Премудрости Соломона» (Прем.1:1), заповедующий любовь к справедливости: «Любите справедливость, судьи земли» — DILIGITE IUSTITIAM, QUI IUDICATIS TERRAM:

И гласных, и согласных семью пять
Предстало мне; и зренье отмечало
За частью часть, чтоб в целом сочетать.

«DILIGITE IUSTITIAM», — сначала
Глагол и имя шли в скрижали той;
«QUI IUDICATIS TERRAM», — речь кончало.
(«Рай», XVIII, 88–93)

Вслед за тем последняя буква в этой фразе, являющая в то же время первой буквой в слове MONARCHIA (дантовский идеал государственности), в результате «вихря искрящегося пыла» и упорядоченного движения «стаи светов» постепенно принимает очертания геральдического орла — символа монархической и небесной справедливости:

И в М последнего из слов их строй
Пребыл недвижным, и Юпитер мнился
Серебряным с насечкой золотой.

И видел я, как новый сонм спустился
К вершине М, на ней почить готов,
И пел того, к чьей истине стремился.

Вдруг, как удар промеж горящих дров
Рождает вихрь искрящегося пыла, —
Предмет гаданья для иных глупцов, —

Так и оттуда стая светов взмыла
И вверх к различным высотам всплыла,
Как Солнце, их возжегшее, судило.

Когда она недвижно замерла, —
В той огненной насечке, ясно зримы,
Возникли шея и глава орла (aguglia)[434] .
(«Рай», XVIII, 94–108)

Такова эта удивительная семиотическая «феерия», развернувшаяся перед изумленным взором Данте.

Световые теофании и ангелофании

Теофания представляет собой огненный поток или ослепительный луч света, сопровождающие явление божества. В Бхагавадгите Кришна является Арджуне в своем истинном обличии, представляющем собой огненный поток света, равный свету «тысячи солнц».

Если бы светы тысячи солнц разом на небе возникли,
Эти светы были бы схожи со светом того Махатмы.
(Бхагавадгита, XI, 12) [Пер. Б. Л. Смирнова]

Будда также изображается излучающим свет в форме огненного столпа. Окончив проповедь, он говорит: «Я стал огнем и поднялся в воздух до высоты семи пальм» (Дигха Никайя, III, 27). Два образа преодоления рамок человеческой природы — огненная светоносность («самовоспламенение») и вознесение — используются здесь вместе.

[434] Данте использует два термина для обозначения Орла: «aguglia» и «aquila», чередуя их в поэме. Чаще употребляется первый термин.

В христианстве мы также встречаемся с «солнечной теофанией», связанной с преображением Христа перед учениками на горе Фавор, при котором облик его стал солнцеподобным и светоподобным:

«И преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17:2).

Данте не раз сталкивается с ослепительным потоком или лучом света. В самом начале своего восхождения, когда его зрение получает первый импульс пречеловеченья из глаз Беатриче, он видит ослепительный поток солнечного света — как бы «двойное солнце» явленное божественной волей:

И вдруг сиянье дня усугубилось,
Как если бы второе солнце нам
Велением Могущего явилось.
(«Рай», I, 61–63)

На девятом, Кристальном небе Данте видит ослепительный луч — «Точку Света», вокруг которой вращаются огненные круги ангелов, совокупный свет которых равен огненной мощи девяти небес Рая. Перед ним разворачивается удивительная картина ангелофании:

И все те искры мчались в общем рое,
И множились несметней их огни,
Чем шахматное поле, множась вдвое.
(«Рай», XXVIII, 91–93)

Данте имеет здесь ввиду эффект шахматной прогрессии, согласно которой последовательное удвоение числа предметов на каждом шахматном поле приводит к огромной суммарной цифре с восемнадцатью нулями (приблизительно, 18 с лишним квинтиллионов). Такова суммарная мощь этого потока света, который превосходит свет «тысячи солнц», излучаемый Кришной.

Тантрический свет-озарение

Одно из определений и смысловых значений слова «тантра» — «расширение знания» путем почитания великой Богини Шакти, инкарнацией которой является каждая женщина, воплощающая мистерию сотворения и таинство бытия: всего того, что становится, умирает и возрождается[435].

Об этом «тантрическом» почитании Богини-Беатриче Данте пишет так:

Влюбленный дух, который всякий час
Стремился пламенно к своей богине,
Как никогда ждал взора милых глаз;

Все, чем природа или кисть доныне
Пленяли взор, чтоб уловлять сердца,
Иль в смертном теле, или на картине,

Ничтожным бы казалось до конца
Пред дивной радостью, что мне блеснула,
Чуть я увидел свет ее лица;

И мощь, которой мне в глаза пахнуло...
(«Рай», XXVII, 88–97)

Для Данте Беатриче — это великая Богиня, которая способна поглощать и накапливать энергию, духовную мощь солнца, концентрировать ее в своих глазах, передавая в своем взоре эту мощь Данте (глаза в глаза) и направляя его восхождение к небесам Рая:

Вонзилась в солнце Беатриче взором;
Так не почиет орлий взгляд на нем.

[435] См.: Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. — М.: Академический Проект, 2012. С. 212–214.

Как луч выходит из луча, в котором
Берет начало, чтоб отпрянуть ввысь...

Так из ее движений родились,
Глазами в дух войдя, мои; к светилу
Не по-людски глаза мои взнеслись.
(«Рай», I, 47-50; 52–54)

Само это поглощение энергии солнца имеет немало общего с даосской практикой впитывания небесного света. Впитывая свет небесных светил, даос пополняет запас духовной энергии (*шэнь*), которая в силу своей легкости при разделении неба и земли в процессе творения поднялась к небу и сконцентрировалась в небесных телах. Начинающий даос занимается поглощением энергии солнца, созерцая его на восходе и на закате. Продвинутые даосы созерцают солнце в зените, когда свет его предельно яркий, а энергия имеет максимальную концентрацию[436].

Для Беатриче, взор которой по-орлиному вонзился в солнце (то есть, с зоркой ясностью открытых глаз), солнце не просто стояло в зените, но предстояло во всей мощи своего Божественного сияния.

В тантризме известен опыт переживания внутреннего света во время акта майтхуны (санскр. मैथुन, maithuna (IAST), слияние, соединение, союз) — ритуального соединения мужского и женского начал. При этом возникает мистическое слияние (samapatti), в результате которого пара обретает *озарение и видение Ясного Света.*

«Как дама сердца у «Верных Любви» есть воплощение «Святой Премудрости», открывающей «возможное разумение» у любящего, так и женщина в тантрическом буддизме — живой символ *prajñā* (озарения) как глубинной основы жизни»[437].

---

[436] См.: Суровягин С. П. Даосизм. Часть III. Алхимия, магия, мантика, эротология. URL: https://vidya613.wordpress.com/tag/суровягин/ (дата обращения: 19.08.2020).

[437] Эвола Юлиус. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996. С. 357.

Одним из слагаемых этого озарения является «смотрение в глаза друг другу», пристальный взгляд глаза в глаза, создающий высшее духовное единение. Как пишет Ошо, искусство смотреть кому-то в глаза приходит только тогда, когда вы из своих собственных глаз совершите прыжок внутрь; иначе вы не сможете глубоко смотреть в глаза другому. Если вы не заглянули внутрь себя, вы не сможете заглянуть в глаза кому-то другому. Вот почему глаза играют такую важную роль в религиозных практиках йоги и тантры[438].

О том же говорится и в даосском трактате «Тайна Золотого Цветка»: «Сущность Жизни нельзя увидеть: она содержится в Свете Сердца. Свет Сердца нельзя увидеть: он содержится в двух глазах»[439]. Необходимо, чтобы глаза смотрели внутрь, озаряя внутреннее пространство. Именно тогда человек обнаруживает Свет.

Между Данте и Беатриче образуется именно такой союз «смотрящих в глаза друг другу», который ведет через *озарение внутренним светом к созерцанию Божественного Света.* В канцоне «Вы, движущие третьи небеса» Данте клянется, что он «Всегда глядеть в ее глаза готов»[440]. Возносясь к небесам Рая, Данте постоянно сливается своим взглядом с глазами Бетриче, растворяет свой взор в ее взоре, в результате чего вспыхивает свет, возносящий пару (чету) к небесам:

А Беатриче к вечным высота́м
Стремила взор; мой взгляд низведши вскоре,
Я устремил глаза к ее глазам.
...в ее теряясь взоре.

(«Рай», I, 64–67)

---

[438]Раджниш Бхагаван (Ошо). «Вигьяна Бхайрава Тантра». Книга Тайн. Том 2. URL: https://bookscafe.net/book/radzhnish_bhagavan-vigyana_bhayrava_tantpa_kniga_tayn_tom_2-19211.html (дата обращения: 19.08.2020).

[439] Цу Лю. Тай И Чин Хуа Пунг Чин (Тайны золотого цветка). URL: https://www.libfox.ru/156421-lyu-tsu-tay-i-chin-hua-pung-chin-tayny-zolotogo-tsvetka.html (дата обращения 20.08.2020).

[440] См.: Пир, трактат второй, канцона первая.

Беатриче объясняет Данте, что это — свет «неземной любви», пробуждающий могущественность (совершенство) зрения:

«Когда мой облик пред тобою блещет
И свет любви не по-земному льет,
Так, что твой взор, не выдержав, трепещет,

Не удивляйся; это лишь растет
Могущественность зренья...»

(«Рай», V, 1–5)

Свет — Огненное крещение и огненный Крест Данте

На небе Марса перед Данте предстает удивительное зрелище: ярко-алый сонм огней в виде двух лучей, увитых звездами и образующих священный знак огненного Креста:

Здесь память победила разум бренный;
Затем что этот Крест сверкал Христом
В красе, ни с чем на свете несравненной.

(«Рай», XIV, 103–105)

Огненный Крест Данте можно рассматривать как знак и символ огненного крещения. В символике крещения важную роль играют элементы, связанные не только с водой, но и со светом и огнем. М. Элиаде замечает, что Иустин Мученик, Григорий Богослов и другие отцы церкви называли крещение *«озарением» (photismos)*; несомненно, они основывались при этом на двух местах из «Послания к Евреям» ап. Павла (6, 4; 10, 32), где те, кто принял крещение, обозначаются термином photisthentes, «озаренные» («просвещенные» в синодальном переводе). Уже во II веке Иустин (Диалоги, 88) упоминает легенду, соглас-

но которой с момента Крещения Иисуса «огонь загорелся в Иордане». Целый ряд верований, символов и ритуалов основываются на понятии огненного крещения. Святой Дух изображается при этом в виде пламени; освящение выражается образами огня и полыхания, тело святого лучится светом или сверкает, как пылающий огонь. Точно также лучатся светом, сверкают и полыхают блаженные души Рая, образующие Крест на небе Марса.

«Пламенеющие» монахи и «пламенные мужи» (viri fiammeggianti) Данте

На четвертом небе солнца перед Данте проходит ряд «пламенеющих» монахов (в числе которых Исидор Севильский, Бе́да Достопочтенный, Рикард Сен-Викторский и др.), которые пылают огненным духом (fiammeggiar l'ardente spiro). Их пламенная огненность проистекает из жажды созерцания Бога и таинства Богочеловечности:

Та жажда в нас должна вспылать огнем
Увидеть Сущность, где непостижимо
Природа наша слита с божеством.

(«Рай», II, 40–42)

О пламенной огненности монахов существует немало преданий. О некоторых из них упоминает в своих «Опытах мистического света» Мирча Элиаде:

Так, в «Книге о Рае» сказано, что монах «лучится светом Благодати». Авва Иосиф утверждает, что нельзя быть монахом, если не станешь весь пылающим как огонь. Один из братьев, посетивший как-то раз в пустыне авву Арсения, увидел его в окне кельи «похожим на огонь».

Больше всего монах лучился светом во время молитвы. Когда Пизентий изнурял себя молитвой, вся его келья озарялась. Над тем местом, где молились отшельники, виден был величественный столп света. В аскетической

литературе того времени каждый совершенный человек рассматривался как *огненный столп*. Авва Иосиф простер однажды руки к небу, и его пальцы стали как десять пылающих факелов. Он обратился к одному из монахов и сказал: «Если хочешь, стань весь как из огня!» Кирилл из Скифополиса в «Жизни святого Саввы» сообщает, что Юстиниан (в 530 году) видел «божественную благодать, подобную состоящей из света, огненной короне на голове старца, испускавшую солнечные лучи». Когда Авва Сисой умирал, отцы сидели вокруг него, и тут «его лицо просияло как солнце. И он им сказал: Вот идет аббат Антоний. Чуть погодя он сказал: Вот идет хор пророков — и его лицо засияло еще ярче. Потом он сказал: Вот идет хор апостолов — и сияние его лица стало еще вдвое ярче». Под конец Сисой «испустил дух, и это было как вспышка молнии».

Выводы

Визионерский опыт райского света Данте в его сравнительно символическом выражении позволяет прийти к некоторым принципиальным выводам, которые подтверждаются универсальным религиозно-мифологическим опытом (зафиксированным в частности в исследованиях М. Элиаде).

1. Существует столь ослепительный свет, что он погружает окружающий мир во мрак. По словам Данте:

Так я был осиян ярчайшим светом,
И он столь плотно обволок меня,
Что все исчезло в озаренье этом.
(«Рай», XXX, 49–51)

Тот, кому этот свет открывается, бывает ослеплен. Таков, например, опыт апостола Павла по дороге в Дамаск, а также, до известной степени, опыт Арджуны в Бхагавадгите. Данте также слепнет, подвергаясь на восьмом небе испытанию в Божественной любви[441]:

О, что за трепет душу мне объял,
Когда я обернулся к Беатриче
И ничего не видел, хоть стоял

Вблизи нее и в мире всех величий!
(«Рай», XXV, 136–139)

2. Бывает свет, который раширяет и преображает мир, не разрушая его: опыт чрезвычайно интенсивного сверхъестественного света, который озаряет материю до самых глубин, но не разрушает ее форм. Его можно рассматривать как разновидность райского света, открывающая нам мир таким, каков он был в пору первоначального совершенства — или, в иудео-христианской традиции, каким он был до грехопадения Адама. В эту категорию входит большинство световых опытов мистиков, как христианских, так и нехристианских. Данте выражает такое видение света в следующих словах:

Я видел — солнцем загорелись дали
Так мощно, что ни ливень, ни поток
Таких озер вовек не расстилали.

Звук был так нов, и свет был так широк,
Что я горел постигнуть их начало;
Столь острый пыл вовек меня не жег.
(«Рай», I, 79–84)

[441] Подробнее см. главу восьмую, 8.6.3.

3. Существует различие между мгновенным опытом восприятия света и различными видами света, воспринимаемого постепенно, с нарастающей интенсивностью, в процессе при этом у человека возникает ощущение глубокого покоя, блаженства, уверенности в бессмертии души, или сверхъестественной ясности ума, прозревающего Истину и Высшее Благо. Данте озаряется таким постепенно нарастающим светом, который «истинен сам по себе», перед последним видением Троицы:

Мои глаза, с которых спал налет,
Все глубже и все глубже уходили
В высокий свет, который правда льет.

(de l'alta luce che da sé è vera)
(«Рай», XXXIII, 52–54)

Этот свет вызывает у Данте ощущение полного блаженства и внутреннего совершенства:

В том Свете дух становится таким,
Что лишь к нему стремится неизменно,
Не отвращаясь к зрелищам иным;

Затем что все, что сердцу вожделенно,
Все благо — в нем, и вне его лучей
Порочно то, что в нем всесовершенно.
(«Рай», XXXIII, 100–105)

4. Наконец, следует различать свет, который проявляется как личное присутствие божества, и свет, обнаруживающий безличную сакральность: космоса, жизни, человека. Данте проходит через все эти метаморфозы света и достигает высшего из возможных человеческих уровней созерцания: видения Пресветлой Троицы, являющееся апогеем *личного присутствия* триипостасного Бога:

Я увидал, объят Высоким Светом
И в ясную глубинность погружен,
Три равноемких круга, разных цветом.
«Рай», XXXIII, 115–117)

В. Н. Назаров

ДАНТЕ: ВОСХОЖДЕНИЕ К НЕБЕСАМ РАЯ

Морально-эстетическая символика «Рая» в «Божественной Комедии»

Оформление, компьютерная верстка:
Крушина С.В.

Корректор:
Кедрова М.Ю.

Подписано в печать 01.12.2020 г.
60x90/16. Усл. печ. л. 30,25.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ № 44.

ООО «Аквариус»
300062, г. Тула, ул. Октябрьская, 81а
(4872) 49-76-96
grif-tula@mail.ru, aquarius-press@mail.ru
www.grif-tula.ru

Взгляни, как мощно град наш вкруг идет!
Взгляни, как переполнены ступени
И сколь немногих он отныне ждет!
(«Рай», XXX, 130–132)

Если уже во времена Данте рай ждал немногих, то в наш век он, очевидно, не ждет никого. Но не означает ли это, что Данте провозвещает *новый загробный мир*, основанный на ином порядке пороков и добродетелей. Господь Бог должен сотворить такое посмертное бытие, в котором обретут свое прибежище не индивидуальные души, а некие «коллективные формы» душ, в которых сотрется в том числе всякое различие между грешниками и праведниками? Не случайно Данте возвысил до небес четвертого неба Рая отлученного от Церкви философа Сигера Брабантского, учившего, что индивидуальная душа смертна. И не случайно на высших небесах Рая Данте помещает не отдельные души, а соборность душ, выступающих в виде фигур Креста, Орла, Венца, Розы…

Более того, новая область загробного мира, возможно, предназначена вместить в себя единую форму или фигуру, символизирующую человечество в целом, как своеобразный опыт сотворения множества существ со свободной волей. Причем в отличие от райских фигур Данте, которые составлены все-таки из индивидуальных душ, загробная фигура человечества будет лишена каких-либо индивидуальных отличий. Для Господа Бога это будет просто условным символом, эмблемой человеческого рода.

Нечто подобное можно уловить из рассказа Х. Л. Борхеса «Богословы». В нем два врага противоборствуют друг с другом, пытаясь доказать истинность своего учения и объявить противника еретиком. Кто-то из них добивается победы и отправляет своего врага на костер. Но когда после смерти оба предстают пред судом Бога, он не может отличить одного от другого, поражения от победы. Они для него на одно лицо, которое просто символизирует принадлежность к роду человеческому. Возможно, загробный мир, который предвосхитил Данте, и будет неким общим символом, общим «лицом», общей фигурой человечества, равной архетипу прачеловека, неким *Адамом Кадмоном*, некой первоначальной человеческой заготовкой, шаблоном, болванкой, использованной Творцом для создания множества свободных душ, и лишенной каких-либо индивидуальных антропологических признаков.