

УДК 94 (4)

DESINE SPERARE QUI NIC INTRAS¹: ДАНТЕ VS ВЕРГИЛИЙ

© 2017 г.

Ю.С. Обидина

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Н. Новгород

basiley@mail.ru

Поступила в редакцию 01.11.2017

Проводится сравнительный анализ двух наиболее подробных описаний загробного мира в европейской традиции – «Энеиды» Вергилия и «Божественной комедии» Данте. Предлагается рассмотреть поэмы как два совершенно разных дискурса – описательного у Вергилия и нормативного у Данте. Отмечается, что представления о загробном мире в «Божественной комедии» являются зеркалом многих аспектов средневековой культуры. Показано, что переход от взглядов Вергилия к взглядам Данте на посмертную участь душ отражает мировоззренческую эволюцию европейской мысли от эпохи Римской империи до итальянского Средневековья. Делается вывод о том, что различия в изображении загробного мира у Данте и Вергилия связаны не только с утверждением христианства в европейской традиции, но и с существенной эволюцией концептов индивидуальности, самости и идентичности.

Ключевые слова: Данте, «Божественная комедия», Вергилий, «Энеида», загробный мир, ад, грех, души умерших.

Последующая жизнь души после смерти, как и место, где эта жизнь протекает, уже давно являются темой многочисленных дискуссий. Само понятие будущей жизни интригует нас: это концепция, о которой мы не можем знать за исключением прямого опыта, который после получения не может быть разделен с окружающими. Но это обстоятельство не мешает нам представлять свою форму посмертного существования. Начиная с самых ранних письменных источников, таких как гомеровские «Илиада» [1] и «Одиссея» [2], человечество не прекращает представлять себе подземный мир, место под землей, в котором живут души умерших. Хотя наши ожидания относительно этого места изменились на протяжении столетий, многие концепции загробного мира, представленные в греческой и латинской традиции, по-прежнему актуальны сегодня.

Самое известное и наиболее влиятельное описание загробной жизни и загробного мира в литературной традиции – это «Божественная комедия» Данте [3]. Опыт загробной жизни в «Божественной комедии» является образцом для применения междисциплинарного подхода и демонстрации того, насколько погружение в контекст может вдохнуть новую жизнь в традиционные вопросы [4]. В комедии Данте ясно представлены проблемы и противоречия средневековой эсхатологии. Дантовское представление о загробном мире является зеркалом многих аспектов средневековой культуры, особенно в отношении развития идеи чистилища. Кроме того, в воззрениях на загробный мир мы видим и концепцию личной идентичности, которую

выражает Данте. Понятия мучений и боли, характерные для средневековой духовности, экстраполируются на эсхатологические представления того времени, особенно в их парадоксальном стремлении подчеркнуть физический опыт отделенной души и окончательную необходимость телесного воскресения.

«Божественная комедия» – эпическая поэма, написанная Данте Алигьери в период с 1307 по 1321 год. Она всемирно известна как один из великих шедевров мировой литературы. Написанная от первого лица, она содержит причудливый микс ортодоксального богословия, народных представлений о загробной жизни и средневекового мировоззрения. Поэма состоит из трех частей: *Inferno* (Ад), *Purgatorio* (Чистилище) и *Paradiso* (Рай). Эти части основаны на воображаемом путешествии Данте через ад, чистилище и рай – три царства мертвых. Существует также точка зрения, что на более глубоком уровне можно представить это повествование как аллегорическое путешествие души к Богу [5].

«Божественная комедия» – это форма синтеза средневековой жизни. Данте объясняет, что его поэма – это комедия, потому что предмет, вначале ужасный и грязный (ад), в конце становится желанным и приятным (рай) [6]. Но «Божественная комедия» Данте – это и столкновение абсолютной веры в Божественную справедливость и человеческий разум. Эта работа наполнена библейскими историями, средневековой теологией Фомы Аквинского, греческими и римскими классическими мифами, историей и столкновениями Данте с политическими элитами Италии и некоторыми лидерами Ватикана.

Данте очень интересовался политическими и интеллектуальными проблемами своего времени [7] и написал поэму в свои последние годы в изгнании. В «Божественной комедии» есть такие центральные темы, как грех, вина, наказание, месть и спасение. Кроме того, в его работе есть средневековый компонент «психоанализа». По большому счету, его поэма превосходит средневековые реалии и становится актуальной для всех возрастов и культур [8].

Тщательная и, безусловно, христианизированная концепция ада, описанная Данте Алигьери в части *Inferno* «Божественной комедии», апеллирует к более раннему изображению, созданному Вергилием в «Энеиде» [9]. Вероятно, по этой причине, среди прочего, Данте выбирает Вергилия в качестве проводника своего суррогатного «Я» через свое бессмертное творение. Некоторые переводчики и критики даже считают, что версия Данте представляет своего рода элитарный вариант версии Вергилия в силу ее количественного и, возможно, качественного превосходства [10].

Цель данной статьи – показать, что разделение исследовательского сообщества по вопросу о том, два исследования загробной жизни перед нами или одно в случае работы Данте служит иллюстрацией различных взглядов римлян и христиан в отношении материальности смерти и связанных с ней моральных или этических проблем. По большей части повествование Вергилия носит описательный характер, а Данте – нормативный; Эней приступает к своему путешествию, чтобы увидеть своего отца, в то время как путешествие Данте является одним из внутренних размышлений и представлением внешне установленных моральных принципов.

Следует отметить, что мы не ставим перед собой задачи показать собственно рецепцию взглядов Вергилия в средневековой традиции, поскольку данная сторона вопроса достаточно хорошо изучена исследователями, в основном зарубежными, с разных точек зрения [см., например: 11, 12]. Среди фундаментальных работ необходимо указать на труды Л. Ховарда [13] и Я. Зиолковски [14]. Предпринимались исследовательские попытки и выделить «вергилиевский пласт» в сочинении Данте [15]. Опираясь на все исследования в совокупности, мы можем показать сходства и различия подземных миров Данте и Вергилия применительно к цели нашего исследования.

Обе поэмы написаны как эпические путешествия. В «Энеиде» описано путешествие Энея из Трои в Италию, где он начинает новую жизнь. В «Божественной комедии» Данте сам путешествует через ад. Оба, и Данте, и Эней,

путешествуют в подземном мире с помощью гидов. У Вергилия это Сивилла, а у Данте – Вергилий, вернее, призрак поэта. В обоих случаях гиды более компетентны, чем сами путешественники. В «Божественной комедии» мы часто видим, как Вергилий самоотверженно сталкивается с демонами ада, при этом сам Данте исполнен страха. Подобным образом и Сивилла не испытывает страха, когда имеет дело с хранителями подземного мира (Virgil. *Aeneid*, VI, 546–547).

Как Эней, так и Данте ограничены во времени, которое они могут потратить на путешествие в подземном мире. У Энея есть только «выделенное время», и Сивилла непреклонна в том, чтобы придерживаться их курса (Virgil. *Aeneid*, VI, 537–539). Вергилий также контролирует путь Данте, гарантируя тем самым, что они не потеряют времени на разговоры или пропустят какую-то часть ада из-за временных ограничений.

Обращаясь к описанию подземного мира, мы видим не только определенные сходства, но и различия между его изображением у Вергилия и Данте. Оба предполагают, что подземный мир имеет определенную логическую структуру, где души разделены на основе их определяющих действий при жизни. Вергилий, разделяя добрых, злых и этически нейтральных людей, не определяет никаких установленных границ для душ в каждой из этих широких категорий. Данте сохраняет аналогичную структуру, помещая грешников в ад и держа хороших людей отдельно от плохих. Ад Данте, однако, более четко определен, с наземными барьерами, разделяющими разные круги. Это абсолютное разделение грешников в аду – результат религиозных взглядов эпохи Данте. Христианская церковь, которая была мощной социальной силой в Средние века, имела более суровый взгляд на загробную жизнь, чем общество времен Вергилия. Неспособность человека избежать своей участи в аду заставляла грешить более осторожно и не без оглядки на загробное существование. Эта точка зрения активно использовалась церковью как способ давления на верующих за нарушение этических норм.

Понятие Данте о преддверии ада заметно отличается от понятия Вергилия. Для Вергилия это было первым местом, где души останавливались на пути в подземный мир. Чтобы двигаться дальше, тело должно быть захоронено, иначе душам приходится бродить по берегам Кокита в течение ста лет (Virgil. *Aeneid*, VI, 436–439). Данте вместо этого размещает здесь души добродетельных язычников. Другими

словами, в дантовском понятии Лимба отчетливо видно влияние церкви.

Таким образом, если человек не верит в Бога, он считается грешником и вынужден отправляться в ад. У Вергилия же не было религиозных предрассудков, и как результат – размещение душ в его «Подземном мире» слепо к убеждениям людей.

Сегментация ада в *Inferno* указывает на дальнейшее влияние христианской Церкви. В каждый из кругов Данте помещены души на основании их грехов, совершенных при жизни. За основу взяты (как правило) семь смертных грехов: обжорство, гнев, лень, жадность, похоть, зависть и гордость. Данте далее оценивает каждый из грехов, основанный на его злых свойствах: чем ближе к центру ада живет душа, тем больше зла содержит данный грех.

Вергилий не оценивает места в Подземном мире на основе тяжести греха, хотя души в аду обитают из-за нарушений более старого этического кодекса его общества: мошенники, расхитители сокровищниц, прелюбодеи и предатели (Virgil. Aeneid, VI, 605–607). Эти категории являются предками тех, кого использовал Данте, чтобы разделить свой ад. По мере изменения общества этические стандарты также изменились, как и ожидания того, кто будет жить в аду после смерти, как это видно из этих категорий [16].

Вергилий и его общество полагали, что никто не вел себя безупречно на протяжении всей жизни; ни один не был без греха. Каждая душа, которая вошла в подземный мир, должна была платить за те прегрешения, которые она совершила при жизни. Ад Данте неумолим. Если человек согрешил и не раскаялся при жизни, его душа помещается в ад, обречена страдать вечно, не надеясь когда-либо избежать страданий, независимо от тяжести греха. Это понятие вечных страданий уникально для ада Данте (и христианских убеждений, которые он олицетворяет). Современники Вергилия полагали, что души перевоплотились, так что какое бы страдание ни было пережито в аду, оно продлится не более тысячи лет (Virgil. Aeneid, VI, 748–749).

Страдания, переживаемые грешниками в аду Вергилия, плохо описаны. Он дает лишь некоторые указания на вынесенные наказания (Virgil. Aeneid, VI, 614–619). Для Вергилия точный характер страданий обреченной души не важен; достаточно простого существования этого страдания для того, чтобы превратить ад в нежелательное место [17]. Данте расширяет понятие физического страдания на один шаг далее, представив понятие *Contrapasso* – страдания, основанного на совершенном грехе (Dante. Inferno, XXVIII, 142). Это явно худшая

судьба для душ, совершивших худшие грехи. *Contrapasso* также хорошо сочетается с сегментацией ада Данте и рангом грехов: чем сильнее грех, тем суровее наказание за него. Кроме того, наказание направлено на конкретное качество человека, который грешен.

Вергилий представляет ад, основанный на убеждениях его общества о загробной жизни [18]. В его подземном мире каждый страдает должным образом; его убеждение, что никто не действует отлично от грехов, совершенных во время жизни, требует этого. Как только страдание души будет полным и она очистится, она может жить с остальными душами, которые были также очищены. Данте принимает многое из этих идей и дополняет их верованиями своего времени, создавая ад, который является специфическим отражением этики и религиозных убеждений общества. Для Данте грех – любое количество четко определенных действий, за которые можно раскаяться, пока человек еще жив. Когда же он умирает, то человек обречен на вечные страдания за свои грехи. Это христианская вера в загробную жизнь, и влияние Церкви на Данте не вызывает сомнения. Переход от взглядов Вергилия к взглядам Данте на подземный мир в данном случае отражает мировоззренческую эволюцию европейского общества от правления Августа в Риме до итальянского Средневековья.

И Эней, и Данте начинают свои путешествия в одинаковом ландшафте: темная лесная область, ведущая к пещере, которая, в свою очередь, затягивает героя под землю. Вергилий помещает здесь Сивиллу, которая будет сопровождать Энея в подземном мире, в системе пещер с сотней ворот, через которые входят души. Подземный мир также упоминается как безводное место, из-за его безжизненности и подземной природы. Все это указывает на римскую концепцию смерти как физически темной среды (Virgil. Aeneid, VI, 390). В этом факте нет никакой морали; все, кто умирает, идут в одно и то же место. Данте также оказывается в «сумрачном лесу» (Dante. Inferno, I, 2) и «диком лого» (Dante. Inferno, I, 93), но его ландшафт скорее аллегорический, чем физический. Лес Данте представляет собой духовную или моральную путаницу, в которой он находит себя, «утратив путь во тьме долины» (Dante. Inferno, I, 3) в середине его жизни. Он начинает свое путешествие в Страстную пятницу, в тот день, когда умер Иисус, и, следовательно, спуск Данте в подземный мир следует по стопам спуска Иисуса. То есть вход в пещеру существует, но эта пещера отражает ту, в которой был погребен Иисус. Это скорее образное, чем буквальное

представление, и отражает религиозную христианскую природу повествования Данте, а не более светскую языческую природу повествования Вергилия.

Достигнув границы, которая явно отделяет живых от мертвых, и Эней и Данте встречаются с Хароном и душами мертвых, ожидающими пересечения реки Ахерон. Харон описывается практически идентичными словами как Вергилием, так и Данте: «Лодочник мрачный» (Virgil. Aeneid, VI, 315), «перевозчик старый» (Virgil. Aeneid, VI, 385) в «Энеиде» и «старик, поросший древней сединою» (Dante. Inferno, III, 83), «бес Харон сзывает стаю грешных, вращая взор, как уголья в золе» (Dante. Inferno, III, 109) – у Данте. Однако изображения отличаются тем, как Харон взаимодействует с мертвыми душами, которые в обоих случаях стремятся пересечь Ахерон. В «Энеиде» Харон отказывается взять мертвые души, которые не были надлежащим образом похоронены (Virgil. Aeneid, VI, 325–326). Души обречены бесцельно блуждать по берегам реки в течение ста лет, прежде чем им разрешат переход (Virgil. Aeneid, VI, 329); это, по-видимому, время, необходимое для того, чтобы их тела могли разложиться достаточно и чтобы воспоминания о них на Земле были образно погребены последующими поколениями, не имеющими прямой памяти о погибшем. Это отражает римский акцент на важности похоронных обрядов и погребений, а также убеждение, что смерть несет с собой своего рода забывчивость и угасание для мертвых, которые являются призраками, а не осязаемыми существами.

У Данте Харон, с другой стороны, прямо общается мертвым:

И вот в ладье навстречу нам плывет
Старик, поросший древней сединою,
Крича: «О, горе вам, проклятый род!
Забудьте небо, встретившись со мною!
В моей ладье готовьтесь переплыть
К извечной тьме, и холоду, и зною». (Dante. Inferno, III, 82–87).

Здесь акцент делается на злой природе душ, которым суждено провести вечность в аду. Сами души, как говорит Вергилий Данте, стремятся к переходу через реку, потому что «...минуть реку всякий тороплив, так утесненный правосудьем бога» (Dante. Inferno, III, 124–125); они знают, что заслуживают наказания, которое будет наложено на них, и потому они жаждут этого. Это подчеркивает аргумент Данте, как писателя, в пользу внешнего и объективного характера законов морали, определенных Богом и объясняемых Вергилием на протяжении всего путешествия. Те, кто нарушает законы, будут страдать от последствий, которые не являются

ни произвольными, ни субъективными, и Данте намеревается служить предупреждением для своих читателей. Кроме того, как Вергилий, так и Данте сравнивают души мертвых с осенними листьями, падающими с деревьев, чтобы проиллюстрировать огромное количество мертвых душ и их хрупкую, несущественную природу, а также сравнить смерть с наступлением зимы. Вергилий идет дальше и сравнивает души с птицами, летящими зимой (Virgil. Aeneid, VI, 310–311), а Данте называет их «сев Адама, на беду рожденный» (Dante. Inferno, III, 115); это обращает внимание на римское видение смерти как естественного, циклического явления и христианскую связь всех людей с Адамом, прародителем.

Далее оба героя переходят в преддверие своих подземных миров, Эней на лодке Харона, а Данте с помощью таинственных средств, пока он находится без сознания. Там они оба находят Цербера, который мешает живым войти, а мертвым уйти. В «Энеиде» Сивилла бросает сладкую коврижку, покрытую снотворным снадобьем, Церберу, и он в конце концов засыпает, так что она и Эней могут пройти (Virgil. Aeneid, VI, 420–424). Это иллюстрирует, что «живые» обитатели подземного мира, его боги и монстры были такими же реальными и осязаемыми для римлян, как и сам Эней, и поэтому восприимчивы к вещам, таким как наркотики и сон. Они являются реальными существами, а не просто символическими представлениями об абстрактных понятиях или естественных процессах. В *Inferno*, напротив, Вергилий бросает пригоршню земли в Цербера, а не сладкую коврижку: «И, взяв земли два полных кулака, метнул ее в прожорливые пасти» (Virgil. Aeneid, VI, 26–27), а Цербер изображается «как пес, который с лаем ждал куска, смолкает, в кость вгрызаясь с жадной силой» (Virgil. Aeneid, VI, 28–29), который затем успокаивается, когда его кормят. Примечательно, что Цербер находится в преддверии ада в «Энеиде», только на другой стороне Ахерона, а в аду Данте он находится в третьем круге, наблюдая за обжорами. Эти грешники наказываются тем, что они лишены всевозможных яств, и, будучи их надзирателем, Цербер также лишен каких-либо угощений и остается голодным, как и его осужденные. Ад Данте полностью лишен любых возможных удовольствий; там нет сладких коврижек, даже для жителей, которые контролируют грешников.

Впоследствии Энея встречают плачущие души младенцев и ложно обвиняемых (Virgil. Aeneid, VI, 427 и сл.), которые являются невиновными и не имеют постоянного места в за-

гробном мире. Души младенцев являются более значительными в том плане, что они иллюстрируют римскую концепцию добра и зла как накапливаемую через дела. У младенцев никогда не было шанса совершить какие-либо проступки, они ничего не сделали, чтобы заслужить либо вознаграждение, либо наказание. Данте также встречает некрещеных младенцев в Лимбе, преддверии ада (Dante. *Inferno*, IV, 30). Он находится за пределами кругов, где свершаются наказания, потому что младенцы ничего не сделали, чтобы его заслужить. Однако здесь есть не только младенцы, но и некрещеные мужчины и женщины; в христианском миропонимании, все люди рождаются с изначальным грехом Адама, а Ева портит их души, и этот грех может быть очищен только через крещение. Несмотря на то что они сами были добродетельными, эти люди по-прежнему несли первородный грех и, следовательно, не могли подняться на небеса (Dante. *Inferno*, IV, 30). Это иллюстрирует самую острую дихотомию между римским и христианским взглядами на нравственность: для христиан, в отличие от римлян, недостаточно было просто жить добродетельной жизнью; нужно было также креститься, чтобы достичь спасения.

Затем Вергилий обнаруживает самоубийц в подземном мире: «Дальше – унылый приют для тех, кто своею рукою предал смерти себя без вины и, мир ненавизя, сбросил бремя души» (Virgil. *Aeneid*, VI, 434–436). Они окружены болотом и рекой Стикс, недалеко от Миноса, «магистрата», который судит умерших. Римская концепция самоубийства, по-видимому, такова, что ее трагичность заключается в том, что смерть является неизбежной, но не является при этом греховной. Данте, с другой стороны, помещает самоубийц в седьмой круг ада, который зарезервирован для тех, кто совершает насильственные преступления. Это подчеркивает христианский взгляд на самоубийство как насилие против одного из творений Бога; запрет «не убий» включает в себя как себя, так и других. Вергилий не уделяет особого внимания физическому проявлению самоубийц; они такие же тени, как другие души. Данте, однако, конкретно описывает их как скрученные деревья: «Как мы вступили в одичалый лес, где ни тропы не находило око. Там бурых листьев сумрачен навес, там вьется в узел каждый сук ползущий, там нет плодов, и яд в шипах древес» (Dante. *Inferno*, XIII, 2–6). Это описание напоминает лес за пределами подземного мира, через который Эней искал золотую ветвь: она позволила бы ему пройти через ад и вернуться; однако лес самоубийц Данте не просто предназначен для

того, чтобы вспомнить темное бесплодие смерти, но и исполнить наказание, подходящее для такого преступления, как самоубийство. Поскольку самоубийцы отвергли свои собственные формы в жизни, их души лишены форм и после смерти в качестве наказания. Обе группы самоубийц изображаются как попытка избежать боли, которую они пережили при жизни, но если Вергилий подчеркивает невинность и сожаление, выражая римское представление о том, что смерть была окончательной и простой тенью прежней жизни, то Данте считает смерть жалкой, а самоубийство – серьезным преступлением.

Одним из последних пейзажей, в который помещается Эней, прежде чем он достигнет цели своего путешествия – своего отца, являются «поля скорби». Здесь, среди тех, «кого извела любви жестокая язва» (Virgil. *Aeneid*, VI, 442), Вергилий помещает Дидону, несмотря на то, что она покончила жизнь самоубийством. Данте также особенно выделяет Дидону, но среди тех, кто совершил преступления страсти, а не самоубийства. Вергилий помещает эти души внутри миртовой рощи; это дерево священно для Венеры, символизирующей любовь. Опять же, есть темный лес, но на этот раз обитель любви, которая сама потемнела от смерти и привела к постоянной боли в загробной жизни. Данте, с другой стороны, помещает тех, кто совершает преступления страсти, в бесконечную бурю, буйные ветра, куда они были перемещены из-за своей неконтролируемой похоти. В христианской перспективе Данте похоть отличается от любви, которая является более чистым выражением чувств и очень желанной, в то время как страсть – это то, чего нужно избегать. В частности, Данте отмечает, что прелюбодейная любовь грешна, выделяя Паоло и Франческу; Вергилий вместо этого воссоединяет Дидону со своим мертвым мужем Сихеем (Virgil. *Aeneid*, VI, 474) предпочитая соблазны первоначальный обет, а не подвергать ее какому-либо наказанию за его нарушение. Это указывает на более широкое представление о том, что допустимо с точки зрения морали в этом царстве для римлян, и более узкое определение того, что является греховным в случае христианского мироощущения.

Наконец, Эней вступает на путь, ведущий либо к Тартару, к душам грешников, либо к Элизиму, душам праведников. Это первый явный признак того, что те, кто был греховен или праведен при жизни, найдут какое-то надлежащее правосудие в загробном мире, вместо того, чтобы просто обретать там всем вместе. Однако, учитывая предыдущие судьбы других душ в поэме, эти идеи, по-видимому, лишь недавно стали популярными в римской среде.

Тартар описывается как имеющий гигантский шлюз, потенциально аналогичный порталу в аду в самом начале *Inferno*, а также железную башню, в которой грешники были заключены как в тюрьму, судимы и наказаны. У конкретных людей здесь есть конкретные наказания. У Тития, например, коршун терзает внутренности только для того, чтобы они снова выросли и снова были съедены (Virgil. Aeneid, VI, 596–600). Здесь нет четкого указания на приговоры, предназначенные для того, чтобы соответствовать преступлению, как Данте делает со своим описанием ада. Это снова указывает на поэму Вергилия как на описательную, а не на нормативную; в отличие от Данте, он не стремится предоставить шаблон для запрета определенного поведения. Единственное подозрение на *Contrapasso* в работе Вергилия – это стол, за которым сидят чревоугодники, неспособные есть. Это, однако, очень отличается от описания обжор у Данте. Хотя описания различны, ясно, что и у римлян времен Вергилия, и у христиан времен Данте чревоугодие находило чрезмерное осуждение.

Дальнейшее изучение подземного мира в «Энеиде» более личное, а Эней воссоединяется со своим отцом на Елисейских полях. Данте же продолжает перечислять грехи и последующие наказания за них, вдаваясь в большие подробности, чем Вергилий. Чем дальше продвигается Данте в ад, тем лучше он изучает своих персонажей, тем становится более отстраненным и менее сочувствующим грешникам, когда они подвергаются наказаниям. Это отражает христианское представление о том, что некоторые грехи легче совершать, чем другие, а именно грехи неводержанности, которые требуют лишь пассивности или отсутствия сдержанности, а не активного злодеяния. Преисподняя Вергилия имеет только самую зарождающуюся конструкцию иерархии греха, о чем свидетельствуют некоторые души, имеющие свой собственный уникальный ландшафт, а другие специально наказаны за объективно аморальное поведение. Другими словами, описание загробной жизни у Вергилия больше похоже на часть героического путешествия Энея, тогда как для Данте загробная жизнь – это не просто путешествие, а своеобразное паломничество, чтобы наставлять читателя в надлежащем нравственном поведении, а не просто освещать землю мертвых ради развлечения или интеллектуальной стимуляции (Dante. *Inferno*, XX, 19–20). Данте потерял свой путь и должен найти его снова, ради себя и своих грешных читателей [19], в то время как Эней знает точно, куда он идет и почему, и не нуждается в такой помощи.

Таким образом, написанные в промежуток в 1400 лет друг от друга, эти две работы многое разделяют в их взглядах на жизнь после смерти, учитывая, что общество за это время переживает перемены. Различия в изображениях подземного мира у Вергилия и Данте указывают на фундаментальные различия во взглядах общества на загробную жизнь в течение этих периодов, а также на существенные изменения понятия индивидуальности, самости и идентичности. Сравнивая и противопоставляя изображения подземного мира, мы можем не только исследовать эволюцию дохристианского латинского общества в христианское общество Средних веков. Мы можем прокомментировать изменения, произошедшие в отношении греха и зла, личной ответственности при жизни за свое существование после смерти.

Примечание

1. «Оставь надежду всяк сюда входящий» (пер. с лат.) – окончание надписи, размещенной над воротами ада в «Божественной комедии», написанной Данте Алигьери в 1307–1321 гг. Dante. *Inferno*, III, 3.

Список литературы

1. Гомер. Илиада / Перевод Н.И. Гнедича. Под ред. Я.М. Боровского. М.: Наука, 2008. 576 с.
2. Гомер. Одиссея / Пер. В. Жуковского. М.: АСТ, 2010. 320 с.
3. Данте А. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М.: Правда, 1982.
4. Morgan A. Dante & the Medieval Other World (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 268 p.
5. Sayers G., Sayers M.A. The Pituitary-Adrenal System // *Annals of the New York Academy of Sciences*. 1949. V. 50. P. 522–539.
6. Lummus D. Dante's *Inferno*: Critical Reception and Influence. Pasadena: Salem Press, 2011. P. 63–81. URL: <http://philosophyproject.org/wp-content/uploads/2014/01/lummus-inferno-influence-book-format.pdf> (дата обращения: 08.11.2017).
7. Hainworth P., Robey D. Dante: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2015. 144 p.
8. Chessick R.D. Dante's *Divine Comedy* revisited: what can modern psychoanalysts learn from a medieval «psychoanalysis»? // *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*. 2001. № 29 (2). P. 281–304.
9. Вергилий Марон Публий. Буколики. Геоики. Энеида / Пер. С. Ошерова. М., 1971. 447 с.
10. Maurice Mandelbaum and American Critical Realism. London: Routledge, 2010. 174 p.
11. A Companion to Vergil's *Aeneid* And Its Tradition / Ed. Joseph Farrell and Michael C.J. Putnam. MA: Wiley-Blackwell Publishing, 2010. 559 p.
12. Parisi T. Freud as Virgil: The Anthropologies of Psychoanalysis and the *Commedia* // *The Seven Deadly*

Sins. From Communities to Individuals / Ed. Richard Newhauser. Series: Studies in Medieval and Reformation Traditions. Vol. 123. Leiden, Boston, 2007. P. 257–274.

13. Howard L. Virgil the Blind Guide: Marking the Way through the Divine Comedy. London: McGill-Queen's University Press, 2010. 262 p.

14. Ziolkowski J. Virgil the Magician // Dall'antico al Moderno Immagini del Classico Nelle Letterature Europe. Roma, 2015. P. 59–76.

15. Jacoff R. Vergil in Dante // A Companion To Vergil's Aeneid And Its Tradition / Ed. Joseph Farrell and Michael C.J. Putnam. MA: Wiley-Blackwell Publishing, 2010. P. 147–157.

References

16. Обидина Ю.С. Представления о бессмертии души в культуре Древней Греции: становление, эволюция, трансформация в христианское воскресение. Йошкар-Ола, 2007. 288 с.

17. The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years / Ed. Jan M. Ziolkowski and Michael C.J. Putnam. London: Yale University Press, 2008. 1123 p.

18. Обидина Ю.С. Загробный мир древних римлян в латинских текстах и ментальных конструкциях // Историческое произведение как феномен культуры. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. С. 59–64.

19. Caesar M. Dante: The Critical Heritage. London: Routledge, 1995. 680 p.

tion / Ed. Joseph Farrell and Michael C.J. Putnam. MA:

«DESINE SPERARE QUI HIC INTRAS»: DANTE VS VIRGIL

Yu. S. Obidina

The aim of this article is to provide a comparative analysis of the two most detailed descriptions of the afterlife in the European tradition – Virgil's «Aeneid» and Dante's «Divine Comedy». It is proposed to consider the poems as two completely different discourses – a descriptive one in Virgil, and a normative one in Dante. It is noted that the idea of the afterlife in the "Divine Comedy" mirrors many aspects of medieval culture. It is shown that the transition from Virgil's views to Dante's views on the posthumous fate of souls reflects the worldview evolution of European thought from the era of the Roman Empire to the Italian Middle Ages. It is concluded that the differences between Dante's and Virgil's depiction of the afterlife are related not only to the changes that have taken place in society in the course of fourteen centuries and established the morality of the Christian church, but also with significant changes in the concepts of individuality, self and identity.

Keywords: Dante, «Divine Comedy», Virgil, «Aeneid», afterlife, hell, evil, souls of the dead.

1. Gomer. Iliada / Perevod N.I. Gnedicha. Pod red. Ya.M. Borovskogo. M.: Nauka, 2008. 576 s.

2. Gomer. Odisseya / Per. V. Zhukovskogo. M.: AST, 2010. 320 s.

3. Dante A. Bozhestvennaya komediya / Per. M. Lozinskogo. M.: Pravda, 1982.

4. Morgan A. Dante & the Medieval Other World (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 268 p.

5. Sayers G., Sayers M.A. The Pituitary-Adrenal System // Annals of the New York Academy of Sciences. 1949. V. 50. P. 522–539.

6. Lummus D. Dante's Inferno: Critical Reception and Influence. Pasadena: Salem Press, 2011. P. 63–81. URL: <http://philosophyproject.org/wp-content/uploads/2014/01/lummus-inferno-influence-book-format.pdf> (data obrashcheniya: 08.11.2017).

7. Hainworth P., Robey D. Dante: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2015. 144 p.

8. Chessick R.D. Dante's Divine Comedy revisited: what can modern psychoanalysts learn from a medieval «psychoanalysis»? // Journal of the American Academy of Psychoanalysis. 2001. № 29 (2). P. 281–304.

9. Vergilij Maron Publij. Bukoliki. Geogiki. Ehneida / Per. S. Osherova. M., 1971. 447 s.

10. Maurice Mandelbaum and American Critical Realism. London: Routledge, 2010. 174 p.

11. A Companion to Vergil's Aeneid And Its Tradi-

Wiley-Blackwell Publishing, 2010. 559 p.

12. Parisi T. Freud as Virgil: The Anthropologies of Psychoanalysis and the Commedia // The Seven Deadly Sins. From Communities to Individuals / Ed. Richard Newhauser. Series: Studies in Medieval and Reformation Traditions. Vol. 123. Leiden, Boston, 2007. P. 257–274.

13. Howard L. Virgil the Blind Guide: Marking the Way through the Divine Comedy. London: McGill-Queen's University Press, 2010. 262 p.

14. Ziolkowski J. Virgil the Magician // Dall'antico al Moderno Immagini del Classico Nelle Letterature Europe. Roma, 2015. P. 59–76.

15. Jacoff R. Vergil in Dante // A Companion To Vergil's Aeneid And Its Tradition / Ed. Joseph Farrell and Michael C.J. Putnam. MA: Wiley-Blackwell Publishing, 2010. P. 147–157.

16. Obidina Yu.S. Predstavleniya o bessmertii dushi v kul'ture Drevnej Grecii: stanovlenie, ehvolyuciya, transformaciya v hristianskoe voskresenie. Joshkar-Ola, 2007. 288 s.

17. The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years / Ed. Jan M. Ziolkowski and Michael C.J. Putnam. London: Yale University Press, 2008. 1123 p.

18. Obidina Yu.S. Zagrobnyj mir drevnih rimlyan v latinskih tekstah i mental'nyh konstrukciyah // Istoričeskoe proizvedenie kak fenomen kul'tury. Syktyvkar: Izd-vo SGU im. Pitirima Sorokina, 2017. S. 59–64.

19. Caesar M. Dante: The Critical Heritage. London: Routledge, 1995. 680 p.