

АРОМАТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ  
В ЦИСТЕРЦИАНСКИХ  
ВИЗИОНЕРСКИХ ТЕКСТАХ XIII в.  
(Герберт Клервоский, Цезарий Гейстербахский,  
Рихальм из Шенталья)

Данная статья посвящена роли обонятельных образов в визионерской литературе. В качестве источников выбраны три цистерцианских текста – «Liber miraculorum» Герберта Клервоского, «Dialogus miraculorum» Цезария Гейстербахского, «Liber revelationum» Рихальма из Шенталья. Чувственное восприятие благодати – важный мотив видений, придающий последним легитимность и эмоциональность. Получение мистического опыта во время бодрствования, сопряженное с обонянием, дает герою и читателю ощущение «реального времени». Аромат становится инструментом определения наличия/отсутствия благодати из-за трудности сфальсифицировать запах (в отличие от визуального образа). Запах представляется свойством, не поддающимся имитации, благодаря чему является частым элементом в источниках.

*Ключевые слова:* ароматы в культуре, одорология, визионерская литература, цистерцианский орден, монашество, средневековая мистика.

Запах является важным аспектом чувственного и интеллектуального восприятия действительности. Ароматы, как приятные, так и вызывающие отвращение, пробуждают во вдыхающем их человеке эмоциональную память, выстраивая прочную ассоциативную цепочку. Запах в культурной традиции – это свойство явлений и предметов, связываемое с характеристиками своего и чужого, противопоставления жизни и смерти, с представлениями о праведности и греховности<sup>1</sup>. Поэтому апеллирование к миру запахов занимает весьма ощутимое место в визионерском дискурсе. Говоря о полярности понятий грех и добродетель, необходимо отметить, что они имплицитно заключают в себе противопоставление своего и чужого (Господь и антихрист), а также жизни и смерти (конечная земная жизнь и жизнь вечная).

Традиционно приятные ароматы в сакральной сфере вообще и в христианской культуре в частности символизируют рай, благодать, чистоту; смрадные запахи, в свою очередь, ассоциируются с адом, грехами, нравственным разложением<sup>2</sup>. Благоухание становится важным критерием причастности к сакральному, определения святости – в этом аспекте запах является универсальным признаком притяжения либо отверженности Богом. Говоря об оппозиции понятий «благоухание»–«зловоние», необходимо иметь в виду их мировоззренческую и культурную детерминированность. С физиологической точки зрения запах ладана<sup>3</sup> далеко не каждый человек внесет в список своих одорологических предпочтений. Также и другие ароматы (например, смирна, иссоп, амбра<sup>4</sup>), считающиеся благовонными, совершенно не обязательно вызывают позитивную реакцию у каждого индивида. Следовательно, благовонность какого-либо аромата является общественной установкой: ладан источает благовонный аромат, так как христианское сообщество признает его таким вне зависимости от того, нравится ли этот запах каждому конкретному прихожанину. Благовонность атмосферы храма не только и не столько настраивает паству на молитвенный лад, сколько является важным связующим фактором<sup>5</sup>, делающим из разрозненной публики прихожан единый организм христианской общины.

В культовой сфере за присутствие благих ароматов отвечают определенные благовония, игравшие важную роль в отправлении религиозных практик как античности, так и иудео-христианской традиции. Греки и римляне были чувствительны к хорошим и дурным запахам, и распространившееся вокруг благовоние было одним из признаков присутствия божества<sup>6</sup>. Согласно «Гомеровским гимнам», боги непременно благоухают и живут в душистом храме или «благовонной роще», а традиция дымного жертвоприношения упоминается уже у Гесиода (Прометей добыл огонь и совершил первое жертвоприношение)<sup>7</sup>. Воскурения и кадильный дым превращают церковное пространство в образ земного рая, посредством благоухания жертвы всеожожения происходит общение человека с Богом. Во многих местах Библии аромат благовоний используется для выражения благорасположенности божественных сил. Священное Писание весьма подробно описывает состав благовонных мазей и регламентирует их применение. Хрестоматийно известны эпизоды из Ветхого и Нового Заветов, связанные с приготовлением и использованием мира: Моисей получил от Господа подробный рецепт масти для священного помазания («И сказал Господь Моисею, говоря: возьми себе самых лучших благовонных

веществ: смирны самоточной пятьсот сиклей, корицы благовонной половину против того, двести пятьдесят, тростника благовонного двести пятьдесят, кассии пятьсот сиклей, по сиклю священному, и масла оливкового гин»<sup>8</sup>). На древний обычай умащения тела перед погребением<sup>9</sup> указывает эпизод, в котором Никодим и Иосиф распоряжаются умастить тело Иисуса ароматным бальзамом (Иоанн 19:39)<sup>10</sup>. Способность ощущать запах представляет собой признак «полноценного» божества: Бог Ветхого Завета обоняет благоухание всеожжения, идолы же подвергаются дискредитации через демонстрацию отсутствия у них обоняния. Так, в Псалтири встречаем: «А их идолы – серебро и золото, дело рук человеческих. [...] Есть у них уши, но не слышат, есть у них ноздри, но не обоняют» (Пс 113:12–14); или же во Второзаконии: «...и будете там служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (Вт 4:28).

С точки зрения физиологии, обонятельные рецепторы человека прочно связаны со вкусовыми, поэтому зачастую тот или иной запах объясняется с помощью вкусовых метафор. Одной из наиболее частотных качественных характеристик является сладость<sup>11</sup>. Присутствие благодати обнаруживается через ощущение сладостного аромата и/или вкуса. Подобный эпизод присутствует в восьмом разделе «*Dialogus miraculorum*» Цезария Гейстербахского, глава 95 «*De converso qui dicendo perdidit dulcedinem divinitus concessam*». Из темы главы уже известно, что по Божественному промыслу некому конверсу была дана сладость, которую тот потерял, так как начал вслух распространяться о ней. Однако из заглавия неясно, что за сладость имеется в виду: духовная, метафизическая или же физически ощущаемая. Обратимся к тексту: один конверс из монастыря Химмерод благодаря молитве стяжал такую небесную, словно мед, сладость (*mellifluam dulcedinem*), что часто пренебрегал своими обязанностями в труде. Когда магистр конверсов журит его за это, утверждая, что и молитве, и труду соответствует определенный час в распорядке дня<sup>12</sup>, брат-мирянин утверждает: «*O magister, si sciretis causam, non mihi imputaretis. Rogo ut detis mihi osculum*»<sup>13</sup>. Причем в тексте поясняется, что просьба конверса о поцелуе связана с его представлением о том, что посредством сомкнувшихся губ эту медовую сладость сможет ощутить и наставник<sup>14</sup>. Заинтригованный магистр поддается искушению и целует главного героя в уста, и едва его губы соприкоснулись с губами конверса, милость сладости тут же исчезла<sup>15</sup> (*gratiam irrecuperabiliter perdidit*)<sup>16</sup>). Обращает на себя внимание тот факт, что для передачи сладости предлагается такой скомпрометировавший себя в Гефсиманском саду

любовный акт как поцелуй<sup>17</sup>. Из этого драматичного эпизода следует, что данная благодатная сладость, по всей видимости, воспринимается не только (возможно, даже не столько) духовно, но и на телесном уровне. Такая духовная субстанция как благодать приобретает физически ощутимое свойство (здесь – сладость), которое выступает в качестве способа саморепрезентации категории *gratia*.

Благодатной сладостью в произведении Цезария обладает также тело Христово<sup>18</sup>. Причем его сладость является надежным критерием определения подлинности причастия. Так, в главе 46 (*De femina religiosa quae communionem sibi negata, dulcedinem eius sensit in gutture, similiter eius odorem ex remoto percipiens*) речь идет о женщине, которой священник не позволил вкушать причастия, хотя она к нему подготовилась. Однако на протяжении всей мессы и еще долгое время после нее героиня сюжета ощущала во рту и в горле такую сладость (*in ore et in gutture suo tantam sensit dulcedinem*<sup>19</sup>), что была совершенно убеждена, что источником этой сладости был сам Иисус. Более того, увидев однажды издали причащавшихся, эта женщина почувствовала невероятное благоухание (*miri odoris sensit ex eo flagrantiam*<sup>20</sup>), которое становилось интенсивнее по мере того, как она приближалась к месту совершения таинства. Сладость в данном фрагменте не только подтверждает благодатность гостии, но и символизирует приятность и целительность жертвы и для человеческой души, и для тела. Подтверждение такой трактовке находим в следующей же главе «*De femina quae de solo corpore Christi vixit*»<sup>21</sup>, в которой некая богобоязненная дама черпала жизненную силу только и исключительно от тела Христова. Когда однажды священник решил проверить правдивость этого явления и дал ей неосвященный хлеб, то женщина тотчас стала испытывать такой голод, что, казалось, она умрет, если не съест что-либо (*tam vehementer esurire coepit, ut morituram se crederet si non ocius manducaret*). Однако она проявила выдержку и вернулась к священнику, подумав, что подобный голод вызван ее греховностью и недостойностью вкушать причастия. Получив от священника истинное тело Христово, она обрела физическую и духовную силу<sup>22</sup>. В случае если обряд освящения был нарушен либо не произведен вообще, это немедленно обнаруживалось в качественных характеристиках гостии.

Освященная гостия, заключающая в себе Иисуса, обладает самостоятельным волеизъявлением. Если выражаться точнее – тело Христово может использоваться в качестве медиатора собственно Христа в определении тех, кто достоин или недостоин причастия. Наиболее распространенным топосом в «Диалогах о чудесах»

становится жевание недостойными угля вместо настоящего тела Христова. Занятно, что уголь в Библии не имеет явных негативных коннотаций: уголь упоминается в контексте воскурений фимиама на жертвеннике,ковки и плавления металла, изготовления хлеба, освящения уст пророка. Уголь выступает в качестве средства унижения (собираение горящих углей на голову врага) в Притчах Соломона (Притч 25:22). Цезарий Гейстербахский объясняет подобную подмену следующим образом: уголь создается огнем и в то же время является пищей для адского огня<sup>23</sup>; тот, кто потребляет уголь, также становится пищей для огня геенны. Разумеется, в подкрепление своих слов Цезарий приводит несколько примеров подобных несчастных. Так, один алчный священник во время мессы, когда подошло время причащения, вместо гостии, по свидетельству благочестивого монаха Теодерика, жевал уголь<sup>24</sup>. В другой главе, некий конверс Вирик, до и после вступления в орден придерживавшийся порочного образа жизни, также вместо тела Христова получает чернейший уголь, и снова по свидетельству очевидца события, а именно праведного конверса<sup>25</sup>. Обращает на себя внимание, что дидактический эффект подобное лжепричастие имеет только для третьих лиц, которые по милости Божией распознают негодность «причастия»; сами вкушающие, по всей видимости, не подозревают о подмене.

Говоря о сладости, кажется уместным привести пример из совершенно иного источника XIII в., а именно Киево-Печерского патерика. В послании епископа Симона иноку Поликарпу затрагивается проблема благословенности насущного хлеба: «Ты же, брат, не делай так, чтобы сегодня хвалить сидящих за трапезой, а завтра роптать на повара и на служащего брата, – этим старейшему зло творя, окажешься *нечистоты* (курсив мой. – Е. К.) вкушающим... Когда ты ешь или пьешь, возблагодари Бога, ибо видел старец, как различалась одна и та же еда: хулящие ее ели нечистоты, а хвалящие – *мед...*»<sup>26</sup> Должное отношение к пище наделяет ее приятными качествами. Причем сам монастырь понимается как единый организм, избавляющий себя, подобно человеческому организму, от гнили пороков и нечистот грехов. Брат, не терпящий упреков и не проявляющий смирения, оказывается вне тела братии и становится легкой добычей дьявола («Овца, которая пребывает в стаде, будет невредима, а отбившаяся от него – вскоре погибает или волком бывает съедена»<sup>27</sup>). Необходимость уважительного отношения к пище встречается и в «Диалогах о чудесах»: в год, когда из-за урожая был избыток зерна и, следовательно, низкая стоимость хлеба, некая мельничиха-булочница, разгневанная малой выручкой, крикнула

своему помощнику: «Отправляй этот навоз в печь!»<sup>28</sup> Какого же было ее удивление, когда, вытянув форму с «хлебом» из печи, она обнаружила, что тесто превратилось в нечистоты<sup>29</sup>. Хлеб в назидание за такое оскорбление немедленно приобрел все качества, присущие навозу.

Мотив вкушения сладости встречается не только в контексте жертвы Христа. Герберт Клервоский использует в своем произведении «*Liber miraculorum*» образ свитка Откровения, слова которого также обладают чудесной сладостью. Этот сюжет явно вдохновлен содержанием самого Апокалипсиса, в котором ангел приказывает пророку съесть книгу («и я пошел к Ангелу, и сказал ему: дай мне книжку. Он сказал мне: возьми и съешь ее, она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед»<sup>30</sup>). Свиток исписан внутри и снаружи, что символизирует полноту, исходящую от Бога, – пророк не может ничего добавить от себя. Герой главы 27 (*De monacho, cui apparuit Dominus et sanctus Iohannes ewangelista, cum liber Apokalipsis in choro legeretur*), читая во время мессы главы Апокалипсиса, ощущал удивительную сладость, исходящую от стихов<sup>31</sup>.

Носителем ярко выраженной ароматической составляющей видений становится образ сада. Симптоматично, что в визионерских текстах используется образ красивого уединенного сада удовольствий, прототипами которого являются Эдемский сад и сад из Песни песней, хотя самостоятельным значением и уникальным статусом в Библии обладают четыре сада: уже упомянутые Эдем и сад любви, а также Гефсиманский сад и сад воскресения (то, что это все-таки было подобие сада, следует из обращения Марии Магдалины, не узнавшей Иисуса, к нему как к садовнику<sup>32</sup>). Место, наделяемое в Ветхом Завете исключительно положительными свойствами, становится в Новом Завете местом предательства и насилия. Однако рассматриваемые авторы используют в дидактических и художественных целях идею именно ветхозаветного сада как лучшего места для уединенных размышлений, стяжания благодати. В Средние века происходит отход от скупого описания рая по аналогии с книгой Бытия, подогреваемый информацией, полученной от мистиков, предпринявших путешествие в загробный мир. Идея простого сада эволюционирует (или, если угодно, деградирует) в понятие земли драгоценных камней, золота и ароматных специй<sup>33</sup>, т. е. дорогих для обывателя вещей<sup>34</sup>. Красота подобного места неотрывна от его благоухания и бессмысленна без приятных ароматов. В главе V «Книги чудес» Герберта (*De abbate, qui solebat in oratione sentire odorem et saporem mire suavitatis*) пространство вокруг молящегося аббата

наполняется благоуханием так, словно он находится в саду, причем эти «экзотические» (*peregrini*) запахи ощущаются не только носом, но и горлом аббата<sup>35</sup>. Свидетельствующая таким способом о своем присутствии Божественная благодать, «словно живительный источник» (*veluti fons vivus*), втекает через уста и наполняет героя изнутри сладостью небесной манны<sup>36</sup>. Описание ароматов Герберт Клервоский явно заимствует из Песни песней, по каждой главе которой буквально разлито благовоние, запахи повторяются и добавляются новые. В главе фигурируют ароматы корицы, фициана, бальзамов, медоносных растений<sup>37</sup>. Душа монаха сравнивается с невестой («сотовый мед каплет из уст твоих, невеста; мед и молоко под языком твоим, и благоухание одежды твоей подобно благоуханию Ливана»<sup>38</sup>), описание подобного мистического опыта – со свадебным гимном (*epitalamicum*). Таким образом, эта глава является сама по себе аллюзией на Песнь песней, переложением ее на материал монастырской повседневности. Встречаются также в «Liber miraculorum» Герберта и «Liber visionum et revelationum» Рихальма довольно привычные цветочные ароматические ассоциации, навевающие ностальгию по утерянному райскому саду. Ассортимент упоминаемых цветов весьма ограничен, в большинстве своем это розы, к которым периодически прибавляются фиалки или лилии. В книге 3 Ездры роза вместе с лилиями представляется как лучшее украшение садов и как образ полной жизненной красоты<sup>39</sup>. Саронская долина также была известна прекрасными розами. На цветочные ассоциации, связанные с парадизом, опирается видение некоего аббата Руперта, описанное Гербертом Клервоским. В сневидении (*in sompnis*) аббат Руперт увидел двух юношей в святящихся одеждах, которые были заняты осыпанием разнообразными цветами, в том числе в изобилии розами, лилиями и фиалками, алтарной части храма<sup>40</sup>. Когда аббат дерзнул спросить, для чего они усыпали пол цветами, в то время как это не принято в Клерво (*contra consuetudinem nostrum*), ангелы пояснили ему, что это в честь почившего брата, известного святостью своей жизни<sup>41</sup>. Подобное внимание со стороны посланников Господа явно свидетельствует о решенности смертной участи души усопшего в благоприятную для него сторону. Любопытно то, что видение о загробной судьбе брата получает аббат, а не сам находящийся на одре монах, которому, по всей видимости, не положено раньше времени радоваться счастливому окончанию жизненного пути.

В «Книге видений» Рихальм описывает мистический опыт, испытанный им самим: он погрузился в некое подобие экзотического состояния<sup>42</sup>, в котором увидел ангела, окруженного усеян-

ным цветами благоухающим пространством<sup>43</sup>. Появление цветов сопровождается наполнением места, а главное – самого визионера, удивительными ароматами (через них, разумеется, благодатью, которая эти ароматы источает). Как и у Герберта Клервоского, идея причастности к благодати передается здесь посредством вдыхания благовонных запахов. Любопытно, однако, что, помимо роз, в тексте Рихальма упоминается гораздо более прозаичная, но привычная в быту люцерна красного цвета (*cithisus rubens*), которая наравне с розами источает благоухание и сладость. В этом видении пасторального типа единственное, что волнует собеседника N., – было ли видение цветов телесным и находился ли Рихальм в состоянии бодрствования в тот момент. По всей видимости, это предельно важно для оценивания качества и сути откровения<sup>44</sup>. Если аббат в самом деле не спал и видел вышеобозначенное телесно, то данный опыт вполне можно считать реальным, а не трактовать его в аллегорической манере. Рихальм подтверждает телесность своего видения и бодрствование сознания, а также добавляет для надежности, что позже то же самое видение снова повторилось ему, но только уже во сне<sup>45</sup>.

Разнообразие и оригинальность образов Бога и ангелов является отличительной чертой откровений Рихальма, причем каждый раз он педантично подчеркивает телесный характер своих видений. В тексте встречается классификация всех цветков, которые могут так или иначе свидетельствовать о благодати: полевые цветы, садовые растения, цветы для брачного ложа<sup>46</sup>. Помимо уже привычного появления Господа в форме розы с неперменным благоуханием (*Sepe apparuit michi ymago Domine nostre corporea et carnea, dicens se esse Christum, cum bono odore et fraglancia*<sup>47</sup>), встречается упоминание лакрицы (*lecoricum*<sup>48</sup>), в виде которой Рихальму однажды явился ангел. Подробности этого видения не сообщаются (действительно, совершенно неясно, в каком виде лакрица заключала в себе образ ангела), однако обращает на себя внимание иной эпизод, где Рихальм ощущает вкус и запах лакрицы во время заутреней. Очевидно, здесь имеются в виду гастрономические ассоциации, а значит, лакричный корень должен был употребляться в пищу в качестве лакомства. Особенно часто подобный аппетитный запах посещал Рихальма во время церковной службы и соответственно сопоставлялся им с появлением благодати<sup>49</sup>. Отмечу, что этот сюжет косвенно ставит под сомнение утверждение Пола Фридмана, что с благодатью и раем могут соотноситься далеко не все приятные ароматы и особенно неуместны в религиозном контексте запахи вкусной пищи<sup>50</sup>.

Благоухание благодати имеет также терапевтическую ценность. Так, однажды Рихальм был настолько изможден и взволнован из-за назначения его на должность приора, что казалось, последние силы покидают его. В этот драматический момент ему явилось цветение подсолнечника (*flos illius herbe, que dicitur solsequium*<sup>51</sup>) и напитало его душу и тело, причем подобное случалось не единожды, и каждый раз в сердце Рихальма звучали строки из Песни песней<sup>52</sup>. Вызывает некоторое недоумение такой выбор растения – оно не упоминается в Библии и вряд ли по своим природным свойствам способно источать сколько-нибудь интенсивный аромат. С целью исцеления в одном откровении Рихальма навещает святая Агнеса, которая приятнейшим образом благоухает и посредством подобной «ароматерапии» дает ему силы<sup>53</sup>. В контексте необычных образов уместно упомянуть, что святой Бернард, в свою очередь, является Рихальму в образе щенка, который преданно ложится ему в ноги<sup>54</sup>.

Отдельно редактор N. рассуждает о реальной возможности благих сил принять образ, аромат и вкус корицы, о чем ему рассказывал его аббат Рихальм. Подобное внимание к проблеме благодатности корицы основано на том, что этот тезис вызывал сомнения у монахов в целом и у переписчиков в частности (текст изобилует обращениями к создателям копий<sup>55</sup>), именно поэтому в «Книге видений» одна глава целиком посвящена положительным ассоциациям, связанным с корицей. В подтверждение автор приводит цитаты из псалмов, однако наиболее убедительным кажется место из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова<sup>56</sup>, где в качестве протагониста выступает сама Премудрость, славящая себя: «Как корица и аспалаф, я издала ароматный запах и, как отличная смирна, распространила благоухание» (Сир 24:17). Для того чтобы окончательно рассеять всевозможные сомнения в действительности подобных видений Рихальма, редактор резюмирует, что Господь славен в своих святых (Пс 67:36), и как поля одеты в цветы по Его милости<sup>57</sup>, так и Рихальм облачен во славу таким удивительным образом<sup>58</sup> – через разнообразные откровения, некоторые из которых кажутся очень необычными тем, кто слаб в вере.

Для визионерских произведений становится симптоматичным частое присутствие ароматической характеристики наравне с визуальной, запах не столько дополняет ее, сколько верифицирует. Человеческое зрение можно обмануть, что с успехом демонстрирует дьявол и его прислужники во многих агиографических и визионерских произведениях. Особенно это актуально по отношению к имитации демонами образа Христа (в основном, во славе) и Богоматери. Моменты соревнования (*aemulatio*) и искажающей пар-

дии (*interpolatio*) неразделимы в дьявольской имитации<sup>59</sup>. Дьявол подражает с целью превзойти образец, однако в силу своей извращенной природы он неизбежно терпит неудачу и разоблачается святыми и праведниками. Пожалуй, самым хрестоматийным является эпизод из «Жития св. Мартина» Сульпиция Севера. В сцене искушения Мартина Турского древним врагом в сновидении, дьявол является в образе Христа, окруженный сиянием и светом, облаченный в роскошные одежды, украшенные золотом и камнями. В духовном поединке, разумеется, Мартин одерживает верх над лукавым, однако смердящая сущность последнего раскрывается после разоблачения («тут же исчез, как дым, и келья наполнилась таким зловонием, что тем самым он оставил явное свидетельство тому, что это был именно сатана»<sup>60</sup>). То есть праведник распознает дьявольскую ловушку благодаря внутреннему видению, а не запаху. Распространившееся зловоние стало лишь дополнительным подтверждением правильности умозаключений святого. Подобная же закономерность прослеживается в изгнании беса из одержимого: Мартин демонстрирует свое превосходство над нечистой силой, приказав беснующемуся замереть на месте и вложив свои пальцы в его раскрытый рот. «Тогда злой дух был вынужден бежать из охваченного болью и муками тела. Однако не позволено ему было удалиться через рот, потому, оставив после себя мерзкий след, извергся он вместе с испражнениями утробы», – сообщает Сульпиций Север. Свое позорное бегство дьявол сопровождает смрадом, это в некотором роде его капитуляция.

Многочисленные письменные и иконографические данные показывают, что дьявол может менять свою форму в разных направлениях, но остается открытым вопрос, может ли он изменить свой запах? Кажется убедительным, что, несмотря на способность дьявола довольно точно подражать во внешности членам святого семейства, он по своей сущности не может симитировать аромат благодати. Запах представляется как некое неотделимое от своего носителя хтоническое свойство, зачастую даже не рефлексируемое им. Можно выдвинуть предположение, что дьявол в принципе «не знает», что источает зловоние (как, собственно, ангел не осознает благодатность собственного аромата), однако человеку доступно различение того и другого запахов. Смрад обличает греховность. Мотив смерти, связанной по своей сути со смрадом и разложением, является традиционным мотивом многих религий. Только избранные минуют эту постыдную участь – источать зловоние после смерти<sup>61</sup>. Метафора очищения как избавления от греховного зловония встречается уже в одном из писем, приписываемых Сульпи-

цию Северу. В первом письме святого Севера к сестре Клавдии о девстве сказано: «Да очистится она щелочью небесного учения и омоется омовениями духовными. Пусть не останется на ней никакой порочности, никакого пятна прегрешения. И чтобы никогда не пахло зловонием греха, пусть натрется она благоухающей мазью мудрости и познания»<sup>62</sup>. Грех как пятно несколько раз упоминается в одиннадцатом разделе «Диалогов о чудесах» в контексте путешествий в загробный мир.

Назидательный сюжет, косвенно указывающий на благоуханность добродетели через противопоставление смрадности грешного тела, содержится у Цезария Гейстербахского. Речь идет о том, как вонь грехов послужила наставлением конверсу, который находился в шаге от серьезного прегрешения. В Химмероде жил некий брат-мирянин из Кельна по имени Лиффард, муж смиренного и кроткого нрава. Уже на закате жизни его внезапно одолела гордыня: основным занятием Лиффарда в монастыре был выпас свиней, и ему стало казаться, что подобное занятие недостойно его благородного происхождения<sup>63</sup> (случай, вновь свидетельствующий о несправедливости презумпции низкого происхождения братьев-мирян<sup>64</sup>). Не в силах справиться с этим искушением, он решает на рассвете покинуть обитель. В последнюю ночь, сидя на своей кровати и бодрствуя (авторитетность видения вне сна уже отмечалась выше), он увидел ангела, который повелительными жестами приказ ему следовать за ним. Пройдя через монастырский храм, они вместе вышли к кладбищу, где по повелению небесного проводника разверзлись могилы усопших. Ангел подвел шокированного конверса к трупу недавно захороненного брата и спросил: «Видишь ли ты этого человека? Скоро ты будешь там же, где он. Куда же ты теперь хочешь уйти?» Лицезрея разлагающиеся зловонные тела, несчастный Лиффард просил пощадить его, тогда ангел взял с него обещание, что тот никуда не уйдет из монастыря<sup>65</sup>. Следовательно, конверс без особых усилий понимает дело так, что если он покинет обитель, в которой честно служил всю жизнь, то пополнит ряды отвратительно смердящих грешников, если же исправится – то окажется среди праведников. О грешности обладателей разлагающихся тел отдельно не сказано, но кажется справедливым полагать, что зловоние имплицитно заключает в себе идею недостойности. Моральное разложение ведет к физическому тлению в результате смерти. Так, в Евангелии от Матфея Иисус сравнивал фарисеев и лицемеров с окрашенными гробами, полными костей и всякой нечистоты (Мф 23:27).

Зловоние также может нести побочную положительную нагрузку. В «Золотой легенде» Якова Ворагинского в жизнеописа-

нии Елизаветы Тюрингской упоминается смрад, связанный с болезнями, подчеркивающий добродетельность самой Елизаветы, не испытывавшей отвращения. Несмотря на зловоние, исходившее от тел и волос больных и увечных, она состригала им собственноручно волосы, омывала и облачала в новую чистую одежду<sup>66</sup>. Следовательно, стойкость и нечувствительность к смраду может также являться признаком добродетели. В таких случаях зловоние не столько выполняет функцию репрезентации зла и греха, сколько играет вспомогательную роль в демонстрации необычных проявлений святости.

Запахи и вкусовые ассоциации в текстах делают повествование более насыщенным и драматичным. Чувственное восприятие благодати становится важным мотивом видений и откровений, придавая последним своеобразную легитимность и эмоциональность. Получение мистического опыта во время бодрствования, сопряженное физиологически с обонянием, дает герою и читателю ощущение, что все происходит «в реальном времени». Кроме того, наполненность пространства приятными ароматами превращает его из пространства профанного в сакральное, благодаря чему *visio* или *revelatio* приобретают истинность. Выбор того или иного аромата обусловлен его наличием в Библии, а также конкретными обстоятельствами (особенно в случае откровений Рихальма): так, критерием может выступать дороговизна запаха, доступность в повседневной практике, внешняя красота носителя запаха, соответствие представлениям о рае в XIII в. и т. д. Благовонность также обладает исцеляющим свойством по отношению к духу и телу. Аромат становится важным инструментом в определении наличия/отсутствия благодати из-за трудности сфальсифицировать запах (в отличие от визуального образа). Таким образом, запах представляется свойством, не поддающимся имитации, благодаря чему является частым элементом визионерских текстов.

#### Примечания

- 
- <sup>1</sup> Кабакова Г.И. Запах // Славянские древности. Этнолингвист. слов. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 266–269.
  - <sup>2</sup> В отличие от сакральной, в профанной сфере функции запахов более разнообразны: помимо символического значения, они выполняют идентификационную, репрезентативную, мнемоническую, эстетическую, гастрономическую, коммуникативную функции. Стоит отдельно выделить лечебное свойство, приписываемое некоторым ароматам и по сей день. В некотором роде исцеляющей

можно назвать сакральную способность церковных ароматов изгонять бесов. См.: *Епанешникова М.А.* Феномен запаха в культуре: особенности функционирования в сакральной и профанной сферах: Автореф. дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2011.

- 3 Под общим названием «ладан» часто подразумевалось два вида благовония: во-первых, аравийский ладан (tus, thus) – смола из надрезов коры ладанного дерева; во-вторых, *ladanum, ledanum* – смола листьев и молодых веток разных видов кустарника ладанника. В Риме уже в I в. н. э. ладан тоннами ввозили в Рим, а император Нерон на похоронах супруги сжег ладана больше, чем за год производила Аравия. См.: *Петракова А.* Венок из цветков пахучих. Ароматы в античной литературе // Ароматы древности: каталог выставки (7 марта – 10 июня 2007 г.). СПб., 2007. С. 10.
- 4 Амбра, смирна, иссоп и многие другие благовония были известны и популярны еще в античности. Амбру, продукт деятельности кишечника кашалота, находили на берегах. После обработки водой и солнцем она приобретала серебристый цвет и сладкий аромат. По естественным причинам ее редкости и небольших объемов готового продукта амбра была дорогим благовонием. Иссоп представляет собой многолетнее вечнозеленое растение, благовонные качества которого заключены в соцветиях. Смирна, или мирра, – смола из двух видов низкорослых деревьев семейства бурзеровых. Однако под видом мирры в древности часто продавали смолы других деревьев, ароматом напоминавших настоящую смирну. Подробнее о других видах распространенных в античности благовоний см.: *Букина А.* Благовония античного мира. Словарь // Ароматы древности: каталог выставки... С. 37–40.
- 5 В своей статье А.М. Лесовиченко и протоиерей Себастьян Ликан приводят любопытную аналогию. Они сравнивают оценивание ароматов церковного каждения с тем, как люди относятся к табачному дыму. Курение (как и каждение) характеризуется как сплачивающий социальный акт, действующие лица которого получают удовольствие от совместности процесса, и в момент этого процесса дым кажется приятным. Однако даже заядлый курильщик вряд ли охарактеризует как приятный запах табачного дыма другой компании, мимо которой он проходит и к которой он не имеет никакого отношения. Подробнее см.: *Лесовиченко А., Ликан С.* Вопросы христианской одорологии. Новосибирск, 2003. С. 15–20.
- 6 Древнегреческая философия предлагала понимать сущность божества как особый вид материи, отличный от человеческой телесности. Таким образом, логика подсказывала, что боги, не состоящие из плоти и крови, не должны подвергаться глению. Подробнее см.: *Детьен М.* Священные благовония и пифагорейская кухня (из книги «Сады Адониса: мифология ароматов в Греции») // Новое литературное обозрение. М., 2000. № 43. С. 34–59.
- 7 *Петракова А.* Указ. соч. С. 11.
- 8 Исх 30:22–25.

- <sup>9</sup> Основной смысл подобного рода обтираний состоял не столько в консервации мертвеца, сколько в выражении почтения к нему. Тем более что алоэ и миро скорее придают благовонность телу, чем на самом деле препятствуют разложению. См.: *Бойцов М.А.* Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе. М., 2009. С. 325–326.
- <sup>10</sup> Под термином «бальзам» в античности понималась густая мазь, изначально – сиропообразная смесь смолы с эфирным маслом. Позже подобные бальзамы изготавливались с помощью метода мацерации (смешивания и настаивания благовонного растительного или животного сырья в масле или жире). Понимание под бальзамом обязательного целебного свойства появляется позже. Подробнее см.: *Букина А.* Указ. соч. С. 37.
- <sup>11</sup> Необходимо отметить, что в Библии сладость, как и многие другие характеристики, связанные с приятными ощущениями, обладает амбивалентностью, т. е. может нести как положительную, так и отрицательную нагрузку. См., например: «Сладок для человека хлеб, приобретенный неправдою; но после рот его наполнится дресвою» (Пр 20:17) или «Сытая душа попирает и сот, а голодной душе все горькое сладко» (Пр 27:7). В визионерских произведениях акценты распределяются точнее, и зловоние символизирует практически только грех и дьявола, а благовоние – добродетель и Бога.
- <sup>12</sup> «*Conversus quidam in Hemmenrode cum in orationibus suis mellifluam divinitus accepisset dulcedinem, et ob hoc saepe labores suos negligeret, magister suus crebro eum arguit dicens: 'Frater, certis temporibus est orandum, et certis temporibus laborandum'*» (*Caesarius von Heisterbach.* Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder / Komment. und übersetzt von N. Noesges und H. Schneider. Turnhout, 2009. Bd. 4. S. 1730).
- <sup>13</sup> *Ibid.* «Учитель! Если бы вы знали причину, вы не стали бы меня винить. Прошу, поцелуйте меня!»
- <sup>14</sup> «*Putabat enim quod impressione labiorum eandem sentire posset dulcedinem*» (*Ibid.*) Интересно, что в этом эпизоде поцелую снова отводится губительная роль.
- <sup>15</sup> Уместно сравнить этот эпизод с тематически схожим сюжетом о преумножении масла из жития святого Северина: «И случилось так, что никто из бедных не был обделен полными сосудами с маслом. Но в то время, как окружающие молча удивлялись столь великой милости Божьей, один человек, прозвище которому было Благочестивейший, пребывавший до этого в полном оценении, вдруг воскликнул: "Господи, Боже мой, умножь этот котелок масла и сотвори его подобно источнику, бьющему через край". И тут же благодатнейшая жидкость, добытая добродетелью, иссякла». Акты Божественной благодати осуществляются только в благоговейной тишине и молчании. Видимо, констатация происходящего вслух нарушает чудесность момента, и благодать немедленно исчезает. Подобное убеждение свойственно многим религиям. См.: *Житие святого Северина / Пер. с лат. А.И. Донченко.* СПб., 1998. С. 263.
- <sup>16</sup> «*Cui mox ut osculum dedit ille, gratiam irrecuperabiliter ut puto perdidit iste*» (*Caesarius von Heisterbach.* Op. cit. S. 1730).

- <sup>17</sup> Читателя не должен вводить в заблуждение тот факт, что поцелуй происходит между двумя мужчинами. В самых распространенных библейских примерах поцелуев имеются в виду объятия в знак сердечных отношений между родственниками или близкими друзьями мужского пола. Они зачастую служат традиционным элементом примирения, прощания перед долгой разлукой. Что касается предательских поцелуев, то их количество не ограничивается одним только лобызанием Иуды. Так, поцелуй Авессалома из Второй книги Царств демонстрирует притворную близость, за которой скрывается вероломство по отношению к израильтянам: «И когда подходил кто-нибудь поклониться ему, то он простирал руку свою и обнимал его и целовал его. / Так поступал Авессалом со всяким Израильтянином, приходившим на суд к царю, и вкрадывался Авессалом в сердце Израильтян» (2 Цар 15:5–6). См.: Поцелуй // Слов. библейских образов / Под общ. ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб., 2005. С. 875–876.
- <sup>18</sup> Тело Христово и само таинство евхаристии несет в себе память о жертве Христа и воплощает собой это самопожертвование. В послании к Ефессянам распятие Христа приравнивается к принесению жертвы в ветхозаветном смысле, т. е. эта жертва благоухает: «...и живите в любви как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф 5:2).
- <sup>19</sup> *Caesarius von Heisterbach*. Op. cit. S. 1846.
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> Ibid. S. 1848–1849.
- <sup>22</sup> «Et dedit ei verum Christi corpus. Cuius virtute mox omnis esuries cessit, et gratia subtracta accessit. Episcopus vero haec audiens a sacerdote, et ipse Deum glorificavit» (Ibid. S. 1850).
- <sup>23</sup> «Carbonem ignis creat, et est carbo extinctus ignis nutrimentum. Qui enim indigne Christi corpus tractat et manducat, gehennam sibi praeparat, et nisi de tanta culpa poeniteat, 'erit in combustionem et cibus ignis aeterni» (Ibid. S. 1866).
- <sup>24</sup> «In Hadenmare villa Dioecesis Treverensis, cum quidam sacerdos qui adhuc vivit, missam celebraret, Theodericus monachus Eberbacensis in hora sumptionis carbones nigerrimos illum vidit masticantem» (Ibid).
- <sup>25</sup> «In Hemmenrode conversus quidam fuerat nomine Wiricus. Hic ante conversionem male vixerat, et in ordine modicum se emendaverat. Die quadam cum iret ad sacram communionem cum ceteris fratribus, in hora illa qua ei sacerdos corpus Domini porrigebat, alius quidam conversus religiosus vidit in os eius mitti non sacramentum, sed carbonem nigerrimum» (Ibid. S. 1882).
- <sup>26</sup> Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / Пер. с др.-рус. Л.А. Ольшевской. М., 1999. С. 121.
- <sup>27</sup> Там же. С. 122.
- <sup>28</sup> «Pistrix quaedam panes ad coquendum formaverat. Et quia tempore abundantia pistores modicum lucrantur, illa commota clamavit ad puerum suum: 'Mittamus hunc fimum in clibanum» (*Caesarius von Heisterbach*. Op. cit. S. 1932).

- <sup>29</sup> «Extrahentes vero panes, cum reprissent formam non substantiam, extimuit, et fimum fimo miscens, tantum miraculum celare non potuit» (Ibid).
- <sup>30</sup> Откр 10:9. В свою очередь, Иоанн для Откровения позаимствовал данный сюжет из книги Иезекииль, где пророку также дается свиток для вкушения, после которого пророк, буквально имея внутри себя благодатный текст, имеет полное моральное право проповедовать дому Израилеву (Иез 3:3). Разница состоит в том, что свиток в книге Ветхого Завета обладает лишь сладостью, о горечи постфактум речь не идет.
- <sup>31</sup> «Cumque de more legeretur ad missam epistula illa de Apokalipsi, mira dulcedine fruebatur in eisdem verbis» (*Herbert von Clairvaux. Liber miraculorum // Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors / Ed. von G.K. Gufler. Bern, 2005. S. 172*).
- <sup>32</sup> Иоанн 20:15.
- <sup>33</sup> *Albert J.-P. Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates. P., 1990. P. 72.*
- <sup>34</sup> *Freedman P. Out of the East. Spices and the Medieval Imagination. New Haven; L., 2008.* Фридман объясняет стойкий интерес к пряностям в Средние века сочетанием в основном ментальных факторов, но обусловленных по большей части широким спектром сфер применения: кулинарная культура элиты, медицина, парфюмерия, ароматизация помещений как церковных, так и светских. Пряности служили социальным маркером: быть богатым, принадлежать к элите означало иметь доступ к пряностям и обильно их использовать.
- <sup>35</sup> «Non solum autem in narribus, verum etiam sentit faucibus suis infundi quasi celestis manne dulcedinem omnem in se saporem et omne delectamentum suavitatis habentem...» (*Herbert von Clairvaux. Op. cit. S. 99*).
- <sup>36</sup> «quod veluti fons vivus in ore illius scaturiens indeque ad interiora corporis et anime defluens utrumque ipsius hominem dulcore mirabili perfundit et afficit, ita ut ex sentential dicere possit: “Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo”» (Ibid).
- <sup>37</sup> «...odoris nectaream suavitatem, cynamomi, thuris et balsami omniumque odoramentorum flagrantiam longe exuperantem» (Ibid).
- <sup>38</sup> Песнь песней. 4:11.
- <sup>39</sup> «...и столько же источников, текущих молоком и медом, и семь гор величайших, произрастающих розу и лилию, через которые исполню радостью сынов твоих» (3 Езд 2:19).
- <sup>40</sup> «Rupertus venerabilis pater, quondam abbas Clarevallensis, vir religious et per Omnia laudabilis, quadam vice cum in lecto suo quiesceret, vidit in sompnis duos quasi ephobos adolescentes vultu et habitu insigniter relucentes, qui quasi lilia, rosas, et violas et diversi generis flores in choro Clarevallensi copiose spargebant» (*Herbert von Clairvaux. Op. cit. S. 121*).
- <sup>41</sup> «Illi vero dixerunt ad eum: “Noli ista mirari nec moleste accipias, quia modo in choro isto celebrabitur nova novi cuiusdam sancti festivitas”» (Ibid).
- <sup>42</sup> Экстаз сам по себе является «мнимой смертью», обрядом перехода, который позволяет действующему лицу находиться сразу в двух измерениях: земном

и поустороннем, благодаря чему полученный им опыт квалифицируется как верный.

- <sup>43</sup> «Et circa noctem sedens ante infirmitorium video spiritum bonum et circa ipsum flores innumerabiles. Inter quos erat et cithisus rubens ille, non albus; a quibus et precipue a cithiso mirum suscepi gustum et ineffabiliter recreatus sum. Nec mora, eciam rosa se obtulit et suam michi suavitatem infundit mira iocunditate» (*Richalm von Schöntal*. Liber revelationum / Hrsg. von P.G. Schmidt // MGH Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Hannover, 2009. Bd. 24. S. 86).
- <sup>44</sup> В Средние века большинство откровений мистиков включались в категорию духовного зрения (*visio spiritalis*). Этот термин восходит к Августину, выделившему три рода зрения: физическое (*corporealis*), духовное (*spiritalis*) и интеллектуальное (*intellectualis*). Увиденное телесным образом претендует на буквальную трактовку, в то время как увиденное лишь духовно – на аллегорико-символическую интерпретацию. Подробнее см.: *Майзульс М.Р.* Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // *Одиссей. Человек в истории. Путешествие как историко-культурный феномен*. 2009. М., 2010. С. 316–360.
- <sup>45</sup> «Ita sane vigilando. Porro, postea in lectum me collocans repetita est michi in sompno eadem visio et dulcedo ex parte, ut scilicet viderem me in gramine et in floribus predictis multam refectionem recipere» (*Richalm von Schöntal*. Op. cit. S. 87).
- <sup>46</sup> «...flos campi, flos horti, flos thalami». Сама идея позаимствована из сорок седьмой проповеди Бернарда на Песнь песней (*Ibid*. S. 175).
- <sup>47</sup> *Ibid*. S. 98. «Мне часто являлся телесный и зримый образ Богоматери, говорящей, что она есть Христос, с дивным запахом и благоуханием».
- <sup>48</sup> «Angelicus spiritus est in tali michi apparens forma» (*Ibid*. S. 101).
- <sup>49</sup> «Frater quidam hanc gratiam habuit a Domino, ut sepe infunderetur multo odore et sapore lecoricii, et multum inde confortabatur tam in spiritu quam in corpore. Quadam autem nocte, cum staret cum fratribus in choro ad matutinas, sensit iterum sibi infundi multum saporem et odorem lecoricii et satis inde refectus est in corpore et anima» (*Ibid*. S. 176).
- <sup>50</sup> В качестве примера исследователь приводит запахи жареного мяса и выпечки (the smell of bacon frying or of cake baking), которые, по его мнению, не могут нести никакой религиозной нагрузки при всей приятности и аппетитности подобных ароматов (*Freedman P.* Op. cit. P. 88).
- <sup>51</sup> *Richalm von Schöntal*. Op. cit. S. 171.
- <sup>52</sup> «...et maximi odoris et mire fraglancie ita, ut et corpus et anima reficerentur et delectarentur magnifice et non semel, set multociens ita, ut eciam numerum apparicionis tenere non posset. Et quocienscumque apparuit ei, simul facta est vox in corde suo et in omnibus sensibus eius: 'Ego sum flos campi'» (*Ibid*).
- <sup>53</sup> «Et dicebatur ei, quod esset beata Agnes. Ex qua visione, quocienscumque apparuit, sensum et vires et devocionem accepit in multi ac suavi odoris fraglancia, set cito disparuit et virtus simul defecit» (*Ibid*. S. 170).

- <sup>54</sup> «Apparuit michi eciam catulus beati Bernardi, id est catulus ille, quem mater eius se parituram sompniavit, immo tanquam ipsemet sit beatus Bernardus in specie eiusdem catuli iacens ad pedes meos, ita ut mirarer dignacionem eius tantam, quod in tali dignaretur specie apparere» (Ibid. S. 98). Сюжет взят из предания, вошедшего в агиографические сочинения, посвященные Бернарду Клервоскому, о том, что его матери во сне было видение о рождении щенка, символизирующего Бернарда, который станет защитником веры и выдающимся проповедником. С этой истории начинается, в частности, житие святого Бернарда в «*Legenda Aurea*» Якова Воррагинского: *Jacobus de Voragine. Legenda Aurea. Heiligenlegenden. Zürich, 2006. S. 299–317.*
- <sup>55</sup> Причина к написанию подобной оправдательной статьи заключается в том, что в руки редактора Н. попал экземпляр «Книги видений» с многочисленной корректурой и умолчаниями, что привело редактора в ужас. Поэтому он посчитал своим долгом написать несколько апологетических глав, чтобы продемонстрировать необходимость внесения в копию всех сюжетов, входящих в первоначальный оригинальный список, а не только тех, которые кажутся переписчику правдоподобными: «...ibi tu, nescio quis, nomen lecorii subterpositis punctis delendum signasti. Dic michi, virorum optime, ut quid hoc?.. Quid facturus eras, si appareret in specie synamomi? Deleres, nisi fallor» (*Richalm von Schöntal. Op. cit. S. 186–187.*)
- <sup>56</sup> «Nam res proxima est, et tamen dicit sapiencia sicut zynamomum et balsamum aromatrixans odorem et cetera...» (Ibid. S. 187).
- <sup>57</sup> «Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, колыми паче Вас, маловеры!» (Мф 6:30).
- <sup>58</sup> «Sed ego ex hiis ipsis visionibus, quas pre manibus habemus, ostendo tibi hominem vere ut fenum agri, aut eciam multo gloriosius vestitum» (*Richalm von Schöntal. Op. cit. S. 188.*)
- <sup>59</sup> *Махов А.Е. Hostis Antiquus: категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006. С. 205–208.*
- <sup>60</sup> Русский текст цит. по: *Сульпиций Север. Житие святого Мартина, епископа и исповедника // Сульпиций Север. Соч. М., 1999. С. 109.*
- <sup>61</sup> Смерть великих грешников сопровождается настолько страшным смрадом, что его не может вынести сама природа. Ср. эпизод смерти Лжедмитрия: вонь от его выставленного «на позорище» тела вызвала катаклизмы. *Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 267.*
- <sup>62</sup> *Сульпиций Север. Указ. соч. С. 201.*
- <sup>63</sup> «Cum esset senex, et diu porcos pavisset, talia coepit in cogitationibus suis tractare: 'Quid est quod ago? Homo sum bene natus, sed propter hoc vile officium omnibus amicis meis despectus. Non ero diutius in hoc loco subulcus ad illorum confusionem. Ex quo mihi non parcur, recedam hinc'» (*Caesarius von Heisterbach. Op. cit. S. 678.*)
- <sup>64</sup> В другой главе, также повествующей о Лиффарде, снова говорится, что, несмотря на благородность семьи, в которой он родился, он считал незачерным для себя пасти монастырских свиней (*Caesarius von Heisterbach. Op. cit. S. 2000.*)

<sup>65</sup> «Ingressis eis cimiterium, statim aperta sunt sepulchra omnia mortuorum, et cum conversum duxisset ad hominem recenter sepultum, dicebat illi: 'Vides hunc hominem? Cito talis eris. Quo ergo vis ire?' Quem cum adhuc ducere vellet ad alia corpora putrida multumque foetentia, coepit conversus reniti et clamare: 'Parce mihi, domine, parce, non enim illa possum videre'. Respondit ductor: 'Si non potes hoc quod cito futurus es videre, ut quid propter modicam superbiam vis de portu salutis recedere? Si ergo vis, ut parcam tibi, promitte mihi, quod non recedas ab hoc loco'. Et promisit ei» (*Caesarius von Heisterbach*. Op. cit. S. 680).

<sup>66</sup> *Jacobus de Voragine*. Op. cit. S. 388.