

ODYSSEUS

Man in History

Mutual representations
of rituals and religious practices
of adherents of different Faiths

2015–2016



MOSCOW
DMITRY POZHARSKY UNIVERSITY
2017

ОДИССЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Ритуалы
и религиозные практики иноверцев
во взаимных представлениях

2015–2016



МОСКВА
УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО
2017

СОДЕРЖАНИЕ

РИТУАЛЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНОВЕРЦЕВ ВО ВЗАИМНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Лучицкая С. И.

«Три кольца».

Ритуалы и религиозные практики иноверцев:
взгляды с разных сторон11

Варьяш

И. И. Паломнические практики сарацин

в правовых памятниках

арагонской короны (XIV—XV вв.) 33

Астахов М. А.

Клятвы в дипломатических отношениях арагонской короны

и гранадского эмирата в XIV—XV вв 49

Толан Джон

«Ужасный шум»: звон колоколов

и крик муэдзина в межконфессиональной полемике

на пиренейском полуострове 65

Попова Г. А.

«Свято место пусто не бывает»?

Использование иноконфессионального

сакрального пространства

(пиренейский полуостров, VIII—XIII вв.) 85

Долгополов В. В.

«Твои доктора... согласны с подлинными

католическими докторами» (иудейские учителя

в *adversus judaeos* (XII — нач. XV в.):

статус и способы обозначения)..... 105

Пармонова М. Ю.

Греческие монахи в латинской Италии X в.:

Возможности и пределы адаптации 146

Чумичёва О. В.

Парадоксы «греческой веры»: между исламом,

христианством и языческими традициями 170

Чечик Л. А.

Образы «иудеев» и «мусульман»

в венецианской религиозной живописи

эпохи возрождения 187

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Избранные песнопения из *symphonia armonie celestium*

revelationum Хильдегарды Бингенской

(пер. и коммент. П. Д. Сахарова) 215

Реутин М. Ю.

Краткий очерк жизни и творчества

Хильдегарды Бингенской 232

Найджел Ф. Палмер

Аллегория и молитва: дом сердца и ковчег добродетелей

в «молитвеннике Урсулы Бегерин» 242

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

Майзульс М. Р.

«Если ты бог — защищайся»:

католические модели протестантского иконоборчества 281

Карло Гинзбург

«Ножницы» Аби Варбурга 349

«ЧУЖАК»

В ОБЩЕСТВАХ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Симона Черутти

Кто такой «чужак» в Европе нового времени? Размышления

о юридических категориях и социальных практиках 380

ИСТОРИК И ВРЕМЯ*Каганович Б. С.*

Переписка О. А. Добиаш-рождественской и Ф. Лота392

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ*Парамонова М. Ю.*

Бесы и праведники «храма науки»: мемуары а. А. Зимина.

Судьбы творческого наследия отечественных историков
второй половины XX века / сост. А. Л. Хорошкевич.

М.: Аквариус, 2015431

Реутин М. Ю.

Там, где рождаются смыслы...

(Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков:

язык, традиция, текст. Спб.: Наука, 2014)..... 467

IN MEMORIAM

Л. М. Баткин (1932–2016)..... 487

Отто Герхард Эксле (1939–2016)..... 495

Summaries.....516

Об авторах.....523

Найджел Ф. Палмер

АЛЛЕГОРИЯ И МОЛИТВА:
ДОМ СЕРДЦА И КОВЧЕГ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ
В «МОЛИТВЕННИКЕ УРСУЛЫ БЕГЕРИН»¹

Аллегория и молитва не столь часто рассматриваются совместно в контексте средневековой литературы, но между ними существуют важные связи². В качестве отправной точки и в плане введения следует рассмотреть, как приготовления к Тайной Вечере в Евангелии от Марка (Мк. 14: 14–15) с их дословным соответствием в Евангелии от Луки (Лк. 22: 11–12) представлены в комментариях Гуго Сен-Шерского и молитве, составленной Лудольфом Саксонским как заключение «*Meditatio in primis vesperis de cœna Domini*» в его «*Vita Christi*» (II, 53). Большой комментарий парижского доминиканца Гуго Сен-Шерского († 1263), известный как «*Postilla*» и датируемый эпохой с 1230 г., получил огромное распространение в позднем Средневековье и впоследствии³. «*Vita Christi*» Лудоль-

¹ Оригинал статьи: *Palmer N. F. Allegory and Prayer. The House of the Heart and the Ark of the Virtues in the «Gebetbuch der Ursula Begerin» // Gedächtnisschrift für Christoph Gerhardt / hg. von R. Plate, N. Bohnert. Trier 2016* (в печати). Русские переводы Библии даются по Синодальному изданию, а там, где необходимо, по церковнославянскому переводу с указанием этих случаев. Перевод всех остальных латинских и немецких текстов на русский язык Н.Г. с учетом переводов автора. В тех случаях, где переводы латинских и немецких источников в оригинале отсутствуют, они выполнены Н.Г. и авторизованы. Здесь и далее примечания автора особо не оговариваются, примечания переводчика вводятся соответствующим указанием. Перевод публикуется с любезного разрешения автора.

² Ср., например: *Freytag H. Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 24). Bern–München, 1982, со ссылками на тему «*Gebet*» («Молитва») в указателе.

³ *Hugo de S. Caro. Postilla/ ed. Conradus Leontorius. Vol. 1–6. Basel: Johann Froben, 1504.* Доступно онлайн на сайте: Bayerische Staatsbibliothek, München. URL: <http://www.bsb-muenchen.de>. Ср.: *Kaeppli T. Scriptorum Ordinis*

фа Саксонского († 1377), который был картезианским монахом в Майнце, Кобленце и Страсбурге, явилась вершиной сложной текстовой традиции комментариев и трактатов на Страсти Христовы, материал которых был буквально и широко обобщен Лудольфом, но не таким образом, что это произведение картезианской созерцательной мистики, как можно было бы подумать, было лишено собственного оригинального метода и концепции⁴. Молитва как раз и является одним из тех элементов, которые Лудольф трактует отчетливым и, вероятно, оригинальным образом.

Начиная с аллегии, Гуго посвящает краткий раздел своих «Postilla» на Евангелие от Марка «большой убранный пиршественной горнице» (*coenaculum grande stratum*), которую Иисус просит учеников приготовить к празднику Пасхи в четверг перед Своей смертью, причем слово *coenaculum* обычно понимается в латыни как обозначение «верхней комнаты»⁵, в средневековой

praedicatorum medii aevi. Vol. 1–4. Roma 1970–1993. Vol. 2. P. 269–271, 274–275. № 1989, и статьи в издании: *Hugues de Saint-Cher* († 1263): bibliste et théologien / ed. Louis J. Bataillon et al. Turnhout, 2004.

⁴ *Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi* [...] / ed. A.-C. Bolard et al. Paris–Roma, 1865 [cit.]. Репринт: *Analecta Cartusiana* 241 (введение и т. 1–4). Salzburg, 2006. См. также переиздание Bolard et al. в новом наборе и без маргиналий: Ed. Rigollot L.-M. Vol. 1–4. Paris, 1865. К отдельным изданиям молитв, извлеченных из Bolard et al., см.: *Bodenstedt M. I. Praying the Life of Christ. First English Translation of the Prayers of the Vita Christi of Ludolphus the Carthusian: The Quintessence of His Devout Meditations on the Life of Christ* (*Analecta Cartusiana* 15). Salzburg, 1973. См. также: *Bodenstedt M. I. The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian* (*Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature* 16). Washington/D.C., 1944; *Baier W. Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*, Bd. 1–3 (*Analecta Cartusiana* 44,1–3). Salzburg, 1977; *Bestul T. H. Texts of the Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia–Pa, 1986. P. 57–59; *Kemper T. A. Die Kreuzigung Christi: Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters* (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*). Tübingen, 2006. S. 136–140 (с дальнейшей литературой); *Hamburger J. F., Palmer N. F. The Prayer Book of Ursula Begerin, with a Conservation Report* by U. Bürger. 2 vols. Dietikon-Zürich, 2015. Vol. 1. P. 439–452. О дате смерти Лудольфа см. *Bodenstedt* 1973, p. I, примеч. 2.

⁵ *Lewis C. T., [Short Ch.] A Latin Dictionary*. Oxford, 1879, см. *cenaculum*. При цитировании Библии я следую Клементинской Вульгате, используя издание Tournai 1881 в сопоставлении со штургартской Вульгатой: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* / ed. R. Weber et al. Stuttgart, 1994. Английские переводы Вульгаты в оригинале работы взяты из Библии Douay-Rheims.

терминологии «горница»⁶. Такое помещение, как говорится там, образует верхнюю часть дома: *Cenaculum est superior pars domus. Domus enim significat legem: pars superior est spiritualis intellectus: pars inferior litteralis: que artior est/ illa latior*⁷. «Пиршественная горница — верхняя часть дома. Дом же означает закон: верхняя часть — духовный смысл, нижняя часть — буквальный: то, что совершеннее, то шире». Размер этой пиршественной горницы (*grande*) толкуется как всеобъемлющее расположение ума, находящее место для Господа и всего его окружения, говоря метафорически: *Grande/ affectu. Grande/ quia potest recipere dominum cum familia sua tota*. «Велика благодаря расположению ума; велика, ибо она может принять Господа со всеми его домочадцами». То, что она устлана (*stratum*), означает то, что она приготовлена добродетелями: *Stratum/ virtutibus*. В своих «Postilla» на Евангелие от Луки Гуго предлагает немного другую интерпретацию тех же слов, аллегорически толкуя пиршественную горницу как расположение ума (*affectus*), «трапезную души», которая «велика» — широка, длинна и высока, означая три богословские добродетели и будучи «устлана» смирением: *Et ipse ostendet vobis cenaculum: id est affectum qui est refectorium anime. Magnum/ latum charitate/ longum spe/ altum fide. Stratum/ humilitate*⁸. «И Сам покажет вам пиршественную горницу: то есть расположение ума, которое есть трапезная души. Велика — широка любовью, длинна надеждой, высока верой. Устлана смирением». Таким образом, оба толкования относят «великую устланную пиршественную горницу» к расположению ума, который при стремлении к совершенству (*artior* «более совершенный») должен расширяться в усвоении добродетелей. Основные элементы значения здесь — аллегорические, «тайные» значения, не зависящие от действительных подобий, но иногда эти аллегории также функционируют как метафоры⁹. Когда Лудольфу нужно было сформулировать свою

⁶ «*Coenaculum*» является также обозначением Сионской горницы (Горницы Тайной Вечери) в Иерусалиме, на вершине горы Сион, вне стен Старого города, недалеко от Сионских ворот. Поэтому в русском переводе лат. *coenaculum* передается как «(пиршественная) горница». — Прим. переводчика.

⁷ Комментарий на Мк. 14:15; «Postilla» 1504 [примеч. 3], pars 4, fol. 107rb.

⁸ Комментарий на Лк. 22: 12; «Postilla» 1504 [примеч. 3], pars 4, fol. 236ra.

⁹ К определению христианской аллегии, согласно которому и буквальный/исторический, и духовный смысл вполне присущи значению, см. Freytag 1982 [примеч. 2], p. 24. В этом оно отличается от метафоры или от античных

молитву, основанную на тех же самых местах Св. Писания, он привлек традиционные элементы, которые были определены для аллегорической экзегезы автором «Postilla», но отвел им место внутри традиционной литературной структуры, которая была в высшей степени обычной на протяжении всей традиции христианской молитвы¹⁰. Структура, используемая здесь, состоит из призывания, вводящего в утверждение, в котором адресату (в данном случае Господу) напоминают о некоем эпизоде его земной жизни (*narratio*), за чем следует прошение, основанное на элементах, которые вновь вполне определенно отсылают к эпизоду, подразумеваемому в первой части:

Domine Jesu Christe, qui hora vespertina cœnam ultimam cum discipulis in cœnaculo grandi strato fecisti, et eos sacratissimo Corpore et Sanguine tuo cibasti: fac pectus meum cœnaculum grande stratum, amplifica spem et charitatem in corde meo, magnifica longanimitatem, spem, et charitatem, patientiam et humilitatem. Da mihi, ut te quem cœli et terræ non capiunt, pro modulo suo capiat cor meum contritum et humiliatum: ut per inhabitantem gratiam tuam omnia tibi placencia cogitem et perficiam, et omnia contraria odienda declinem: et sic perseverando usque in finem, consequar tunc dignam sacrosancti Corporis et Sanguinis tui perceptionem. Amen¹¹.

Господи Иисусе Христе, Иже в час ночный Тайную Вечерю со своими ученики в горнице великой усталенной соделавый и им в

определений аллегории, согласно которым то, что имеется в виду — не то же самое, что говорится; ср. у Мария Викторина (середина IV в.): *Cum aliud dicitur, aliud significatur, haec allegoria est* «Если говорится одно, обозначается другое, это аллегория» («In epistolam Pauli ad Galatas libri duo», II, 4, в изд.: PL 150, col. 279). О принципах интерпретации в библейской герменевтике см.: *Lubac H. de. Exégèse médiévale // Les quatre sens de l'Écriture. 4 vols. Paris, 1959–1964. Vol. I/1. P. 171–238* (святоотеческая эпоха); *Freytag 1982* [примеч. 2]. P. 15–43; *Walter P. Schriftsinne // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 9 (2000). Sp. 268–269*; *Robertson D. Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading (Cistercian Studies Series 238). Collegeville–Minnesota, 2011. P. 38–71*.

¹⁰ К описанию структуры молитвы в риторических терминах, в традиции, начинающейся с Оригена († ок. 254) и наиболее ясно сформулированной Вильямом Оверньским († 1249), см.: *Lutz E. C. Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 206, N. F. 82). Berlin–New York, 1984. S. 131–137*. О традиционных структурах молитвы см. также: *Löhr H. Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 160). Tübingen, 2003*.

¹¹ «Vita Christi», II, 53 / ed. Bolard et al. 1865 [примеч. 4]. P. 577.

пищу Тело Твое Пресвятое и Кровь Твою давай, соделай внутренняя моя великой устланной горницей, умножь надежду и любовь в сердце моем, увеличь долготерпение, надежду и любовь, терпение и смирение. Подай мне, да Тя, Егоже небо и земля не вмещают, вместит в свою меру сердце мое сокрушенное и смиренное, да вселением благодати Твоея вся Тебе любезная помыслию и совершу, и вся противная ненавистная отвергну, и тако, претерпевая до конца, да стяжаю тогда достойного приятия Пресвятого Тела Твоего и Крови. Аминь¹².

Молитва из «Vita Christi» в том виде, как она приведена здесь, — версия, содержащаяся в традиции текста, которая ведет от инкунабул к стандартному изданию Bolard et al., вышедшему в свет в Париже в 1865 г. [примеч. 4], которое стало основой всех современных познаний в этой области. Здесь не место для дальнейшего исследования вопроса, но наличие рукописи первой четверти XV в., Оксфорд, Bodleian Library, MS. Laud Misc. 462, написанной в цистерцианском аббатстве Эбербах в Рейнгау, указывает на то, что была и вторая, возможно, более «оригинальная» редакция, в которой первая часть этой молитвы была сформулирована немного иначе:

Domine Iesu Christe, qui cenam ultimam cum discipulis in cenaculo grandi strato facere uoluisti, precor et obsecro te per viscera misericordie, fac pectus meum cenaculum grande stratum, amplifica fidem, spem et caritatem in corde, magnifica longanimitatem, pacienciam et humilitatem veram¹³.

Господи Иисусе Христе, Иже Тайную Вечерю со ученики Своими в великой устланной горнице устроить изволивый, молю и умоляю Тя по благоутробному милосердию Твоему [Лк. 1:78], соделай внутренняя моя великой устланной горницей, умножь веру, надежду и любовь в сердце, увеличь долготерпение, терпение и смирение истинное.

Представление добродетелей как парных триад без неуклюжего повтора *spem et charitatem* и использование формулировок, бо-

¹² В переводах молитв на русский язык используются старославянские обороты там, где налицо прямые структурные соответствия текстов молитв. К вопросу о соответствиях в православной традиции ср. прежде всего молитвы ко Св. Причащению. — *Прим. переводчика.*

¹³ Оксфорд, Bodleian Library, MS. Laud Misc. 462, fol. 5vb. Это третья часть трехтомника, части 1 и 2 которого находятся в Британской библиотеке. Ср.: Palmer N. F. Zisterzienser und ihre Bücher. Die mittelalterliche Bibliotheksgeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau unter besonderer Berücksichtigung der in Oxford und London aufbewahrten Handschriften. Regensburg, 1998. S. 295.

лее близких к ранней экзегетической традиции¹⁴, позволяет предполагать, что рукописная версия является более ранней, тогда как текст печатных изданий представляет собой переработку. Печатная версия предлагает более непосредственное сосредоточение на евхаристической тематике.

В начальном утверждении молящийся у Лудольфа призывает вспомнить, как при наступлении вечера (*Мф.* 26:20; *Мк.* 14:17) Иисус и ученики приняли участие в общей вечере в комнате наверху, которая была приготовлена согласно Его указаниям (*Мк.* 14: 12–16; *Лк.* 22:7–13), и как это было тогда, когда Он учредил таинство, преподав им Свое Тело и Свою Кровь под видом хлеба и вина (*Мф.* 26:26–29; *Мк.* 14:22–25; *Лк.* 22:19–20). Во второй части прошения метафора, в которой *pectus* «грудь, внутренние органы» (синоним сердца) уподобляется великой усталой пиршественной горнице, разворачивается в новом направлении. Прибегая к парадоксу, основанному на формулировках из Ветхого и Нового Завета (о чём см. с. [12–13] ниже), что Христос, «Кого небо и земля не могут вместить», имеет власть войти в малое человеческое сердце, молящийся просит, чтобы благодаря расширению сердца, сокрушенного и смиренного пятью (или, в оксфордской рукописи, шестью) вышеупомянутыми добродетелями, он сам мог стать причастником такого божественного вселения и обрести покорность воли воле Божией и успешно пребывать в этом («претерпение до конца») и посредством этого быть удостоенным спасения. Спасение выражается метафорически в евхаристических терминах как приятие Тела и Крови Христовых в жизни вечной — фигура мысли, основанная на духовном чтении, одновременно анагогическом и тропологическом, сцены, когда Христос преподаёт ученикам хлеб и вино на Тайной Вечере: Тайная Вечера предугадывает небесный пир Откровения (*Отк.* 19:9).

У Гуго Сен-Шерского, в соответствии с принципами библейской экзегезы, буквальный смысл создает основу — или, выражаясь точнее, должен пониматься как смежное пространство — духовного значения в основном морально-тропологического рода, имеющего отношение к внутреннему строю верующего. Это отношение не лишено неувязок, например, в том факте, что пиршественная горница, означающая внутреннее расположение чело-

¹⁴ См., в частности, традиционное толкование Пс.118:32, обсуждаемое на с. [17] (примеч. 26 и 27).

века, является верхним этажом дома, что означает Закон. Это, в свою очередь, далее уточняется метафорическим утверждением о том, что пиршественная горница / внутреннее расположение — «трапезная души», хотя обозначение, закрепленное за трапезной — *affectus* («внутреннее расположение»), а не *anima* («душа»). В молитве Лудольфа элементы буквального смысла, а именно пиршественная горница, ее вместительность, ее убранство, и Христос, преподающий ученикам Свое Тело и Свою Кровь под видом хлеба и вина, создают отправной пункт прошения, в котором искомое у Бога вновь отсылает к буквальному тексту Библии. Различные индивидуальные элементы прошения воспроизводят и снабжают новыми функциями традиционные экзегетические толкования библейского текста, а именно аллегорические и духовные значения, как это было рассмотрено выше на примерах из «Postilla» (причем сам этот труд происходит из более ранних источников, которые могли быть известны Лудольфу или косвенно повлиять на него). Это отношение между начальным утверждением, представляющим материал, извлеченный из буквального смысла библейского текста, и основным текстом молитвы, а именно прошением, представляет собой использование стандартной риторической структуры, где, в принципе, содержательные и словесные параллели применяются с тем, чтобы сделать прошение более проникновенным, действенным и запоминаемым¹⁵. Здесь не имеется в виду, что прошение обслуживает значение в техническом экзегетическом смысле как изложение слов и событий Св. Писания. Однако можно было бы сказать, что духовный смысл текста осознается

¹⁵ Ансельм в качестве одной из функций своих молитв указывает *ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem seu ad suimet discussionem* («для возгревания ума читающего к любви или страху Божию или к саморассмотрению»); S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia / ed. Fr. S. Schmitt. Vol. 1–6. Edinburgh, 1946–1961. Repr. Stuttgart–Bad Cannstatt, 1968. Bd. 3, S. 4. Ср.: *Fulton R. From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary. 800–1200*, New York 2002. P. 172–174. Процесс «возгревания ума» посредством молитвы активизируется целым рядом риторических приемов в обращении с языком (как те, что перечислены Фалтон), причем все они требуют внимания читателя тем или другим способом, но, конечно же, не имеют своей первичной целью создание «мнемотехнической тревоги» и травмы в той степени, как это утверждается у Мэри Каррутерс в ее прочтении пролога Ансельма: *Carruthers M. The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images. 400–1200* (Cambridge Studies in Medieval Literature 34). Cambridge, 1998, 32006. P. 101–105.

и приводится в действие, и что чтение Св. Писания, *lectio divina*, становится перформативным исполнением в молитве¹⁶.

До тех пор, пока мы не имеем детальной литературной истории христианской молитвы в Средневековье — тема, для которой ввиду скудости соответствующих фундаментальных исследований едва ли настало время¹⁷, — трудно определить, что можно было бы с какой-то долей уверенности считать наиболее яркими чертами метода Лудольфа. Предварительно можно сказать, что использование Лудольфом элементов, взятых в его молитвах из библейской экзегезы, в том виде, как это было показано, представляется его собственной инновацией, и что это, вероятнее всего, объясняется следствием его намерения сочетать материалы, почерпну-

¹⁶ Ср. у Энни Сазерленд обсуждение средневекового псалмопения как перформативной молитвы, формы «делания» псалмов, превосходящей декламацию: *Sutherland A. Performing the Penitential Psalms in the Middle Ages: Maidstone and Bampton*, in: *Aspects of the Performative in Medieval Culture* / ed. M. Gragnolati, A. Suerbaum (Trends in Medieval Philology 18). Berlin–New York, 2010. P. 15–37. Для введения в надлежащий контекст следует рассматривать эти предположения вместе с дискуссией о назидательной функции религиозных текстов (πρότρεξις: «excitare», «подгонять», «возбуждать»), как это с образцовой ясностью представлено в: *Beil U.J. Augustinus. Confessiones (um 400) // Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte* / hg. von C. Herberichs und C. Kiening (Medienwandel — Medienwechsel — Medienwissen 3). Zürich, 2008. S. 23–42. См. также о перформативности молитвы: *Kiening C. Gebete und Benediktionen von Muri (um 1150/1180) // Literarische Performativität... / hg. von C. Herberichs. Kiening, 2008. S. 100–118.*

¹⁷ Для средневековых немецких молитв мы всё еще сильно зависим от работы: *Haimerl F. X. Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands (Münchener Theologische Studien I: Historische Abteilung 4)*. München, 1952. Важные недавние исследования жанра в латинской и немецкой словесности включают в себя: *Lentes T. Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*. Westfälische Wilhelms-Universität Münster i. W., 1996 (неопубл. дисс.); *Fulton 2002* [примеч. 15]; *Cottier J.-F. Anima mea. Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin: autour des Prières ou Méditations attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XIe–XIIe siècle)* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 3). Turnhout, 2001; *La prière en Latin de l'antiquité au XVIe siècle: formes, évolutions, significations* / ed. J.-F. Cottier (Collection d'études médiévales de Nice 6). Turnhout, 2006; *Boynton S. Prayer as liturgical performance in eleventh- and twelfth-century monastic psalters // Speculum 82* (2007). P. 896–931 (с обширной библиографией); *Reinburg V. French Books of Hours: Making an Archive of Prayer. C. 1400–1600*. Cambridge, 2012. Ср. *Hamburger, Palmer 2015* [примеч. 4], vol. 1, p. 408–418.

тые из экзегетической традиции, восходящей к Отцам Церкви, и серию хорошо известных средневековых благочестивых размышлений о Евангелии, таких как «De institutione inclusarum» Элреда Ривоского, «Vita Christi» Мишеля де Массы (где широко используются «Meditationes vitae Christi»), «Stimulus amoris» и «Speculum humanae salvationis».

«Vita Christi» Лудольфа оказала влияние на позднесредневековые молитвы и молитвенники, которое, несмотря на первопроектную работу Вальтера Байера в 1970-х гг. [примеч. 4], еще не было исследовано в достаточной мере, и в котором косвенная рецепция в конце Средневековья и в раннее Новое время, например, в труде Игнатия Лойолы († 1566), играло роль, которую еще только предстоит охватить во всей полноте. Далее я собираюсь исследовать рецепцию молитвы на Тайную Вечерю в соответствии с тем, как она обнаружена в немецкой версии, содержащейся в «Молитвеннике Урсулы Бегерин», вероятнее всего, составленном в 1470-х или 1480-х гг. (I), и поместить в один ряд с ней вторую молитву из этой рукописи, хотя и не явно заимствованную из «Vita Christi», но являющую собой сопоставимый (пусть и немного иной) пример использования родственного материала из традиционной аллегорической экзегезы: Ноев ковчег (II). Для каждой молитвы я предлагаю критическое издание текста с детальным литературным комментарием, который имеет своей целью, в первую очередь, исследование проблем, возникающих из самого текста (и тем самым не только вопросов, по нисходящей линии следующих из вопроса об «аллегории и молитве»), включая ссылки на источники, индивидуальные мотивы, слова и обороты.

Обе молитвы восходят к латинским источникам, и всё же они содержат по крайней мере зародыш идеи, которую можно назвать мистической и которая весьма существенно выходит за рамки того, что молитвы черпают из латинской традиции. Первая молитва взыскует момента мистического единения с Богом в этой жизни в виде почти телесного опыта присутствия Божия в сердце и соединения воли с волей Божией (в смысле *unitas spiritus*). Вторая рассматривает возможность того, что посредством молитвы просительница может исполниться благодати и, на вершине своего опыта, сподобиться того рода *exstasis*, в котором душа входит в себя и выходит из себя, в котором трансцендентный опыт божественного основан на внутренней сущ-

ности. В первой молитве просительница стремится расширить свое сердце и приготовить его для принятия Бога упражнением в добродетелях, полагая, что этот мистический опыт можно приобрести духовным деланием. Во второй молитве обозначен сходный путь, требующий духовного делания и упражнения в добродетелях, но на сей раз это структурировано в форме восхождения по ряду ступеней с высшей точкой совершенства и экстаза. Несмотря на включение «gelassenheit», «самоотречения, бесстрастия» в число добродетелей, пролагающих путь к мистическому опыту, религиозные идеи, на которых основываются обе молитвы, гораздо ближе к мистике XII в. (Бернард, Вильгельм Сен-Тьеррийский и викторинцы), чем к немецким доминиканцам XIV в. Неизвестный автор немецких молитв использует метод, основанный на *lectio divina* (Св. Писания), который он разделяет со своим главным латинским источником «*Vita Christi*» и берёт из него, но идет дальше. Комментарий, предлагаемый ниже, представляет собой предварительное, лишь на материале этих двух избранных молитв, исследование литературных методов, включая переработку экзегезы как молитвы, которые используются в обширном цикле тщательно и искусно изготовленных немецких молитв на народном языке, составленных для немецкой монахини в 1480-е гг. в качестве дополнения к циклу библейских миниатюр.

Но сначала несколько слов о «Молитвеннике Урсулы Бегерин»¹⁸. Берн, Burgerbibliothek, Cod. 801, рукопись на бумаге в формате малого quarto (прим. 14 x 9–9.5 см) была составлена, как мы знаем ныне, в 1480–1490-е гг. Она состоит большей частью (л. 9–176) из ансамбля «текст-изображение», к которому на

¹⁸ *Hamburger, Palmer* 2015 [примеч. 4]. Ср. Ochsenbein P. *Gebetbuch der Ursula Begerin // Verfasserlexikon*. 2. Aufl. / hg. von K. Ruh u.a. Bd 2. Berlin, 1980. Sp. 1120–1121; *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters [= KdiH]* / hg. von U. Bodemann u.a. Bd. 5. Lfg. 1/2: 43. *Gebetbücher*. München 2002. P. 103–119 (Cermann R.); *Hamburger J.F. Bloody Mary: Traces of the peplum cruentatum in Prague — and in Strasbourg? // Image, Memory and Devotion: Liber Amicorum Paul Crossley /Ed. Z. Opačić and A. Timmermann, Turnhout, 2011. P. 1–34; Он же. Visible speech: Imagining Scripture in the Prayer Book of Ursula Begerin and the medieval tradition of word illustration // Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg / hg. von F. Heinzer u.a. (Kulturtopographie des alemannischen Raums 4), Berlin / Boston 2012. S. 117–166.*

чуть более поздней стадии были добавлены несколько дополнительных тетрадей с разными молитвами и сходными материалами (л. 1–8 и л. 177–195, добавочные л. 1–4 датируются по л. 4v 1491 г.). На первой стадии изготовления, которая по стилистическим особенностям рисунков пером может быть приписана художникам, размещавшимся, по всей вероятности, в Страсбурге в период ок. 1380–1410¹⁹, рукопись включала в себя цикл из прим. 230 изображений (32 страницы были удалены в позднейшие времена и утрачены), с л. 7r–156r библейские миниатюры, с л. 157r–195v изображения святых, последние в основном группами по три. На этой стадии там уже могли иметься какие-то надписи на страницах с миниатюрами, но нет свидетельств того, что рукопись содержала листы с текстом. Почти сто лет спустя, судя по состоянию бумаги, в какое-то время в 1470-х или 1480-х гг., рукопись была извлечена из переплета и снабжена циклом недавно созданных немецких молитв, специально предназначенных для того, чтобы сопровождать цикл изображений (одна молитва на одну страницу с иллюстрацией). Они записаны частью на пустых оборотных сторонах листов, частью на вставных листах. Молитвы следуют от начальных библейских миниатюр до Страшного Суда, но лишь выборочно сопровождают изображения святых в последнем разделе (месса св. Григория, св. Гуго Линкольнский, св. Иероним, Богородица в солнечном круге, св. Мехтильда [Гакеборнская] и св. Урсула и 11000 дев). Изображение мирянки, созерцающей видение небесной Евхаристии (л. 174r) позволяет предполагать, что цикл иллюстраций был создан для мирской женщины — благотворительницы монастыря. Цикл молитв (из которых сохранились 156) составлен для пользования монахини, которая именует себя «кающейся сестрой», по всей очевидности, монахини страсбургского монастыря св. Магдалины, также известного

¹⁹ Точки отсчета для датировки и локализации — мюнхенская рукопись «Эльзасской Золотой легенды»: «Elsässische Legenda aurea», Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 6, о чём см.: Marburger Repertorien, Handschriftenverzeichnis (URL: www.handschriftencensus.de, данные на 28 апреля 2012), и группа так называемых эльзасских иллюстрированных Библий, датируемых первыми десятилетиями XV в., самая значительная из них в качестве стилистической параллели: Льеж, Bibliothèque générale, ms. Wittert 3, о чём см.: KdiN [примеч. 18], Bd. 2, Abt. 3: 14. Bibeln — 15. Bibelerzählung. München 1993. S. 227–231 (Bodemann U.).

как «монастырь кающихся» («Reuerinnenkloster»)²⁰. Урсула Бегерин, чье имя записано на последней странице рукописи, была монахиней этого монастыря и числится в некрологии как скончавшаяся там 31 августа 1531 г.²¹ Некоторые черты рукописи, особенно добавленная миниатюра и молитва к св. Гуго Линкольнскому (л. 159v–160v), основателю картезианского ордена, наводят на мысль, что некий член общины страсбургской картезианской обители мог участвовать в переделке кодекса, включая составление молитв.

Первая из молитв, которые будут здесь обсуждаться в части I, № 95 (л. 100r): Тайная Вечеря. В части II статьи она сопровождается изданием и комментарием молитвы № 9 (л. 15r): Ноев ковчег — текст, сходным образом использующий тему постройки дома как метафору внутреннего строя личности. Миниатюра, для которой была составлена эта молитва, к великому сожалению, утрачена, как и большое количество изображений в самом начале цикла миниатюр. Тем не менее при том, что первый раздел цикла можно считать в большой степени зависимым от изображений «*Speculum humanae salvationis*», мы можем быть вполне уверены в иконографии утраченных рисунков пером. Первое из дошедших изображений, с весьма характерной иллюстрацией «Падение восставших ангелов», особенно близко изображению, содержащемуся в верхнерейнской или эльзасской рукописи «*Speculum humanae salvationis*» XIV в. (ныне British Library, Harley MS. 4996), которое относится примерно к тому же времени, что и миниатюры в «Молитвеннике Урсулы Бегерин», и эта рукопись может служить нам проводником к иконографии утраченного изображения Ноева ковчега, которое изначально находилось на лицевой стороне л. 100r.²²

²⁰ Barth M. *Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter* // Archives de l'Église d'Alsace 11–14. Strasbourg, 1960–1964. Sp. 1375–1381; Palmer N.F. Die Münchner Perikopenhandschrift Cgm 157 und die Handschriftenproduktion des Straßburger Reuerinnenklosters im späten 15. Jahrhundert // *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte* /Hg. von B. Fleith and R. Wetzel (Kulturtopographie des alemannischen Raums 1). Berlin–New York, 2009. S. 263–300.

²¹ Страсбург, Bibliothèque du Grand Séminaire, cod. 35 (olim 179), pag. 81; *Ochsenbein* 1980 [примеч. 18].

²² См. оцифрованные иллюстрации Harley MS. 4996 на сайте Британской библиотеки: The British Library. URL: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/searchMSNo.asp> (данные на 28 апреля 2012).

I. ДОМ СЕРДЦА

O aller süßester Jhesu, ein volkommeliche gnügsamkeit aller ußerwelten, ich ermane dich des küniglichen, heiligen obentessends mit dynen liebsten jungeren zu ewiger gedechtniß dyns bitteren todes, sie spysende mit dynem fronlichnam vnd trenckende mit dynem rosenfarben blüt, vnd bitte dich demütiglichen, myn hercze zu machen ein gezierets gasthüß aller tugenden; breite es durch den glouben, hoffnung vnd liebe, größe es mit stetikeit, gedult vnd demutikeit, uff das ich dich, den hymmele vnd erde nit begriffen mügent, besliessen müge in die kleyne mynes herzen, also das ich durch gnode dyner gegenwürtikeit volbringen müge dynen liebsten willen. Gib mir ouch, aller liebster gemahel, ein klein wile zu rügen mit sannt Johanne uff dyner mynniglichen brüste vnd daruß zu sugen die wore vereynigunge din vnd myn hie in zit der gnoden, uff das ich in ewikeit von dynen holtseligen vmbfengen nümmer gescheiden werde. Amen.

[4] *blüts*, -s стерто. [10] *Johann* <вертикальная черта над вторым *n*>.

«О сладчайший Иисусе, совершенное довольство всех избранных, взываю к Тебе ради царственной святой вечери с Твоими возлюбленными учениками в вечное воспоминание Твоей скорбной смерти, когда Ты дал им есть Святое Тело Твое и дал пить розовую Кровь Твою, и молю Тебя смиренно сердце мое соделать украшенной пиршественной горницею всех добродетелей; расширь его верой, надеждой и любовью, увеличь его постоянством, терпением и смирением, дабы я Тебя, Кого небо и земля вместить не могут, заключить могла в малость моего сердца, так, чтобы я благодатью присутствия Твоего исполнить могла дражайшую волю Твою. И подай мне, возлюбленный Женише, на малое время почить со святым Иоанном на любезных персях Твоих и оттуда впитать истинное единение Твое и мое здесь во времени благодати, да никогда же в вечности не разлучусь от отрадных Твоих объятий. Аминь».

| ПРИМЕЧАНИЯ²³

- [1] *gnüingsamkeit*. Латинское *sufficientia*, возможно, с отсылкой к 2 Кор. 3:5, где говорится, что *sufficientia ex Deo* происходит из послания Христа, написанного Духом Бога Живаго на плотяных скрижалях сердца: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est* «Не яко доволни есмы от себе помыслити что, яко от себе, но доволство наше от Бога»²⁴. Разницу, однако, можно усматривать в том, что здесь это относится к довольству человека (пусть и «довольству от Бога»), тогда как молитва говорит о довольстве Бога, которого достаточно для спасения всех избранных. См. ср.-верх.-нем. *gen-uocsamecheit*: *Lexer*, Bd. 1, Sp. 866 (только «Theologia deutsch» и глоссарии); *Findebuch*, S. 126 (см. *genüegsamkeit* как соответствие *ubertas* «плодородие, изобилие» в немецком переводе Гуго Рипелина, «Compendium theologiae veritatis»: Мюнхен, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 5200); ср. *Steer G.* *Scholastische Gnadenehre in mittelhochdeutscher Sprache* (MTU 14). München, 1966, S. 105.153. См. также: *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften* / Hg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, репринт: Frankfurt a. M., 1961:

²³ Исползованные словари и грамматики включают в себя следующие издания (все они цитируются в сокращенной форме, как указано в тексте): *Grimm J., Grimm W.* *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 1–32 und Anhang. Leipzig, 1854–1971. Репринт: München, 1984 (цит. как DWb., с указанием томов оригинального издания); *Diefenbach L.* *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*. Frankfurt a. M., 1857. Репринт: Darmstadt, 1968, 1997 (цит. как Diefenbach, *Glossarium lat.-germ.*); *Lexer M.* *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Bd. 1–3. Leipzig, 1872–1878. Репринт: Stuttgart, 1992 (цит. как Lexer); *Gärtner K.* u.a. *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz. Mit einem rückläufigen Index*. Stuttgart, 1992 (цит. как Findebuch); *Ebert R. P.* u.a. *Frühneuhochdeutsche Grammatik (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte A 12)*. Tübingen, 1993 (цит. как Frühnhd. Gr.); *Paul H.* *Mittelhochdeutsche Grammatik*. 25. Aufl. / Neubearb. von T. Klein u.a. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte A 2). Tübingen, 2007 (цит. как Mhd. Gr.). Особо не оговаривается использование мною онлайн-версий исторических словарей немецкого языка на сайте: Trierer Kompetenzzentrum, *Mittelhochdeutsche Wörterbücher im Verbund*. URL: <http://mww.uni-trier.de/start> (данные от 28 апреля 2012).

²⁴ Здесь приведен церковнославянский перевод, где представлено более точное соответствие лат. *sufficientia*. В Синодальном переводе: «Не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что́ от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога». — *Прим. переводчика*

alles lustes gnuhtsamkeit (S. 14.3), *alles lones ein ganz genuhtsamkeit* (S. 255.4), *einen ursprung aller gnuhtsamkeit* (S. 554.4).

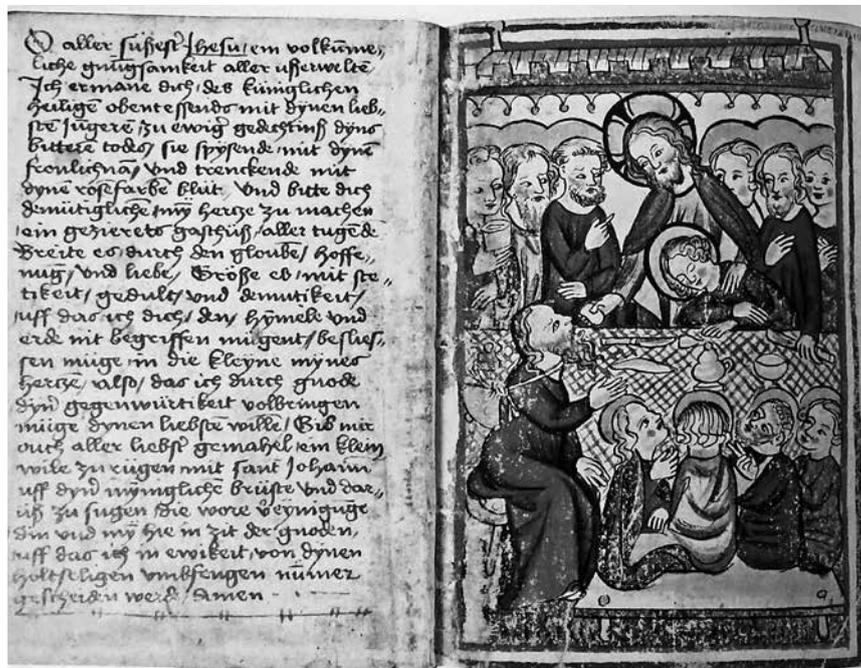
- [1 и след.] *jch ermane dich*. Это выражение, соответствующее *monete* «напоминаю тебе, увещаваю тебя, взываю к тебе» в латинских молитвах, используется в «Молитвеннике» всего семь раз, и только в группе молитв от «Тайной Вечери» до «Осмеяния Христа» по пути на Голгофу (л. 101r–111r). О традиции *ich ermane dich* см.: Bushey В. С. *Das Leben Christi in Gebetsform in Gundackers «Christi Hort» // Die mittelalterliche Literatur in der Steiermark. Akten des Internationalen Symposions Schloß Seggau bei Leibnitz 1984 / Hg. von Alfred Ebenbauer u.a. (Jahrbuch für Internationale Germanistik A 3). Bern u.a., 1988, S. 49–79, здесь S. 74–75, примеч. 25.*
- [2] *des küniglichen, heiligen obentessends*. В то время как печатный текст «Vita Christi», II, 53, цитируемый в следующем примечании, дает *cœnam [...] notabilem*, оксфордский (Bodleian Library, MS. Laud Misc. 462, fol. 4ra) дает *cenam [...] nobilem*. Вполне возможно, что это чтение, с которым был знаком автор немецких молитв.
- [3] *zu ewiger gedechtniß dyns bitteren todes*. Ср. Лудольф Саксонский, «Vita Christi», II, 53, ed. Bolard et al. 1865 [примеч. 4], p. 575: *voluit cœnam facere cum discipulis suis notabilem, antequam ab eis per mortem discederet, in signum et memoriale recordationis, et ut mysteria quæ restabant compleret*. «Желал устроить вечерю особую с учениками Своими, прежде чем разлучится с ними смертью, в знак и сугубое воспоминание, и так, чтобы оставшиеся Таинства исполнил».
- [5] *gasthüß*. Ср. DWb 4/1/1, Sp. 1471–1480, всего с несколькими примерами значения «Speisehaus, ohne Übernachtung» «дом для трапезы, без возможности переночевать».
- [6]–[7] *breite es durch den glouben, hoffnung vnd liebe, größe es mit stetikeit, gedult vnd demutikeit*. Эта формулировка гораздо ближе ко второй редакции молитвы Лудольфа, которую см. на с. [5] выше (*amplifica fidem, spem et caritatem in corde, magnifica longanimitatem, pacienciam et humilitatem veram*), нежели к тексту печатных изданий.

- [12] *holtseligen*. Позднесредневековый неологизм, ср. Lexer, Bd. 1, Sp. 1328 (2 примера); DWb, Bd. 10, Sp. 1739–1740 (цитируется Гайлер фон Кайзерсберг).

Перевод и развитие латинской молитвы Лудольфа в немецком тексте «Молитвенника Урсулы Бегерин» сводит воедино два ярких евхаристических образа мистического союза — молитву о единении благодаря вселению Христа в пиршественную горницу сердца и молитву о том, чтобы просительница могла питаться у груди Христа, как св. Иоанн Богослов на Тайной Вечере. В молитве три части: расширенное призывание, обращенное к Иисусу, напоминание об учреждении таинства Причастия на Тайной Вечере и двухчастное прошение, заключаемое словом *Amen*. В первой части прошения, которая тесно увязывается с Лудольфом, говорящая просит, чтобы ее сердце стало пиршественной горницей, украшенной добродетелями, благодаря чему оно сможет расшириться и увеличиться, дабы Христос мог туда вселиться, что приведет к единству ее воли и воли Божией. Во второй части она молит, чтобы ей дано было разделить опыт св. Иоанна Богослова, питавшегося у груди Христа, как предвкушение вечного единения, выраженное метафорой объятий, в жизни вечной. Просительница говорит как невеста Христова, как и во многих других молитвах цикла, в которых она иногда именуется членом женской религиозной общины.

Молитва записана на оборотной стороне листа (л. 100v), которая была оставлена пустой, и находится напротив традиционного изображения Тайной Вечери на противоположной лицевой стороне (л. 101r, илл. 1), скорее всего, выполненного по образцу соответствующего изображения из рукописи «*Speculum humanae salvationis*»²⁵. Фокус изображения в этом варианте иконографии

²⁵ Ср. *J. F. Hamburger* в изд.: *Hamburger, Palmer 2015* [примеч. 4], vol. 1, p. 232, с отсылкой к двум верхнерейнским рукописям «*Speculum*» (Лондон, British Library, Harley MS. 4669, л. 18r, и Париж, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 511, л. 16v) и к нескольким эльзасским иллюстрированным Библиям в качестве параллелей (см. примеч. 19 выше). К обзору рукописной традиции «*Speculum humanae salvationis*» см. статью: *Palmer N. F.* «Turning many to righteousness»: Religious didacticism in the «*Speculum humanae salvationis*» and the similitude of the oak tree // *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters* / hg. von H. Lähnemann, S. Linden. Berlin–New York, 2009, S. 345–366, особ. S. 352–360.



Илл. 1. Тайная Вечеря.

«Молитвенник Урсулы Бегерин»,

Страсбург, ок. 1380–1410 гг., с прибавлением молитв ок. 1480–1490.

Берн, Burgerbibliothek, Cod. 801, л. 101r.

Тайной Вечери — на ученике, «которого любил Иисус» (Иоанне Богослове), спящем на груди Христа с закрытыми глазами (Ин. 13:23–25), в то время как Иисус опирается правой рукой о стол, чтобы подать кусок Иуде Искариоту (Ин. 13:26–30). История Иуды остается без внимания в немецкой молитве, в то время как мотив Иоанна, покоящегося на груди Иисуса, не упомянутый в латинском образце, взят из изображения и посредством мотива питания у груди Христа встроен в евхаристическую мистику, подразумеваемую в первой части прошения.

Идея пиршественной горницы как метафоры сердца, которую автор немецких молитв заимствует у Лудольфа, основана на параллельном чтении текстов Псалмов и Послания св. апостола Павла к Ефесянам: *Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum* «Потеку путем заповедей Твоих, когда Ты расширишь сердце мое» (Пс. 118:32) и *habitare Christum per fidem in cordibus vestris* «верою вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17). В экзегезе,

начиная со святоотеческой эпохи, говорилось, что расширение сердца осуществляется богословскими добродетелями — верой, надеждой и любовью: *Cum dilatares cor meum. [...] Vel dilatares cor meum: id est in latitudine charitatis, in spe, in fide* «Когда Ты расширишь сердце мое. [...] Или расширишь сердце мое: то есть широтой любви, в надежде, в вере»²⁶. Развитие той же идеи в комментарии к Псалмам XII в., известном под именем Хаймо Гальберштадтского, добавляет *patientia* и *longanimitas*, причем последнее, будучи одним из даров Св. Духа, перечислено в *Гал. 5:22: id est, quia «dilatasti cor meum», id est, ampliasti charitate, patientia, longanimitate, et similibus virtutibus* «то есть потому, что “расширил Ты сердце мое”, то есть Ты расширил его любовью, терпением, долготерпением и подобными добродетелями»²⁷. Идея, что Христос, Кого не могут вместить небо и земля, может занять столь малый, скромный орган, как человеческое сердце, была поддержана хорошо известным ранним респонсорием, певшимся на службе в первый день Рождества Христова, где в тех же оборотах описывался парадокс заключения великого Христа во чреве Марии: *Sancta et immaculata virginitas, quibus te laudibus referam nescio, quia quem coeli capere non poterant, tuo gremio contulisti* «Святое и непорочное девство, какими Ты хвалами возвеличить, не знаю, ибо Егоже небеса вместить не могут, Ты во чреве Своем понесла»²⁸. В знаменитом пассаже «Исповеди» Августин формулирует идею о Христе, входящем в узкое

²⁶ Ps.-Hieronymus, «Breviarium in Psalmos» [V в. / VII–VIII вв.? некоторыми считается ирландским], Ps 98 // PL 26, col. 1190; *Dekkers E., Gaar A. Clavis patrum Latinorum. Turnhout 31995, № 629*; о дате и происхождении см.: *Sharpe R. Books from Ireland, fifth to ninth centuries // Peritia 21 (2010). P. 1–55*, здесь p. 32–33. О метафорической трактовке вселения Господа в сердце см.: *Ohly F. Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen // Gedenkschrift für W. Foerste. Köln–Wien, 1970. S. 454–476*, переиздание: *Ohly F. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt, 1977, 21983. S. 128–155*, со всеми ключевыми отсылками к патристике; *Он же. Haus als Metapher // Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, Stuttgart, 1986. Sp. 905–1063*; *Hamburger J.F. Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkeley / Cal. etc. 1997. P. 137–175* («The House of the Heart»).

²⁷ PL 116, col. 607.

²⁸ *Hesbert R.-J. Corpus antiphonarium officii. Vol. 1–6 (Rerum ecclesiasticarum documenta: series maior, fontes 7–12). Roma, 1963–1979 [= Corpus antiphonarium officii], 7569. Ср.: Августин, Sermo 184, 3; Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti / ed. C. Lambot (Stromata patristica et mediaevalia 1). Bruxelles,*

пространство сердца, метафорически описанного как дом: *Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te*. «Тесен дом души моей, дабы Ты вошел туда, да расширится Тобою»²⁹. Эта идея, представляющая собой основу такого описания сердца, как *ein gezierets gasthüß aller tugenden* «украшенная горница всех добродетелей» в «Молитвеннике» (строка [05]), была далее развита Гуго Сен-Викторским в его трактате «De archa Noe», в котором созидание дома, где будет обитать Бог, предстает как метафора «назидания» внутреннего существа человека³⁰. В тексте Лудольфа эти мотивы образуют переход к Тайной Вечере, которая состоялась в *coenaculum grande stratum* «пиршественной горнице великой, усталой», украшенной добродетелями, но таким образом, как указывается в заключительных словах молитвы, украшенной для небесного брачного пира в новом мире.

Этот комплекс метафор традиционно служил для выражения как чуда Воплощения, так и потребности человеческого ответа (посредством расширения сердца). Однако версия в «Молитвеннике» представляет собой пример нового развития, которое глубже укоренено в евхаристическом благочестии позднего Средневековья и в котором производится перетолкование вселения Христа в добродетельное сердце в однозначно

1950. P. 76.11–12 [PL 38, col. 997]: *Quem caeli non capiunt, unius feminae sinus ferebat*. «Того, Кого небеса не вместили, единой жены чрево носило».

²⁹ Августин, «Confessiones», I,v,6; S. Aurelii Augustini Confessionum libri xiii / ed. M. Skutella. Ed. corr. H. Juergens et W. Schaub. Stuttgart, 1969. S. 4.24–425. [PL 32, col. 663]. См. также: Августин, «Sermones de Vetere testamento», 23,7; Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere testamento, id est sermones I–L secundum ordinem vulgatum insertis etiam novem sermonibus post Maurinos repertos / ed. Cyrillus Lambot (CCSL 41). Turnhout, 1961. P. 313. 1–2 [PL 38, col. 158] *Cor fidelis templum non angustum Deo*. «Верное сердце — храм Богу не тесный».

³⁰ Гуго Сен-Викторский, «De archa Noe», IV,i; Hugonis de Sancto Victore. De archa Noe. Libellus de formatione arche / ed. Patricius Sicard (CCCM 176). Turnhout, 2001. Pp. 86.1–89.90 [PL 176, cols 663–665]. К немецкому описанию сердца как дома, украшенного добродетелями, почерпнутому из *coenaculum grande stratum* (Мк. 14:15) см. проповедь 31 в «Schweizer Predigten» (XIII–XIV вв.) в издании: Der sogenannte St. Georgener Prediger aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift / hg. von K. Rieder (Deutsche Texte des Mittelalters 10). Berlin, 1908. S. 74; обсуждение: *Hamburger* 1997 [примеч. 24]. P. 156–157. К вопросу об авторстве см.: Schiewer H.-J. Schweizer Predigten // Verfasserlexikon. 2. Aufl. Hg. von K. Ruh u.a. Bd. 8. Berlin 1992. Sp. 942–945.

сакраментальных терминах. В «Vita Christi» это внушается ассоциацией «пиршественной горницы», где состоялась Тайная Вечеря, с евхаристическим пиром в жизни вечной из Отк. 19:9 при использовании типологической структуры, поддерживающей риторику молитвы. В немецком тексте эти отсылки более смутны: создается ассоциация между предложением Тела и Крови Христовых на Тайной Вечере, Его «присутствием» (*gegenwürtikeit*, строка [09]) в сердце, расширенном добродетелями для того, чтобы быть достойным приятия Евхаристии, и воображаемым питанием у Христовой груди в предвосхищении вечного единения на небесах. Этот сотериологический аспект точно очерчен определением, относимым к Иисусу во вводном риторическом обращении, «совершенное довольство избранных», которое подготавливает парадокс о том, что огромность Христовой благодати, которой довольно для того, чтобы искупить всех избранных, зависит от Его вселения в сердце.

Евхаристическое благочестие и развитие форм мистического выражения, основанных на евхаристической рецепции — главные черты позднесредневековой религиозной жизни³¹, и тем самым есть внутренняя логика в процессе, когда сложная метафора вселения Господа в дом сердца, расширенный добродетелями, должна приобрести евхаристические обертоны. Подобная ассоциация уже предвосхищается Бернардом Клервоским в его проповедях на «Песнь Песней» в пассаже, относящемся к небесному брачному пиру. В проповеди 27 в риторическом обращении к собственной душе он желает состояния блаженных, чьи сердца расширились для приятия божественного присутствия Господа в жизни вечной: *Potero etiam fortassis ipse ostendere in meipso, etsi non cenaculum grande stratum, ubi possit recumbere cum discipulis suis, at tamen ubi saltem reclinet caput.* «Желал бы я сам также, быть

³¹ См., например: *Vauchet A. Dévotion eucharistique et union mystique chez les saintes de la fin du Moyen Âge // Atti del simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano. Siena, 17–20 Aprile 1980 / ed. Domenico Maffei, Siena 1982. Pp. 295–300, с особым вниманием к Екатерине Сиенской и Доротее Монтаской; C. Walker B. Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century // Women's Studies 11 (1984). P. 179–214; Zika C. Hosts, processions and pilgrimages: Controlling the sacred in fifteenth-century Germany // Past & Present 118 (Feb.), 1988. P. 25–64; Mossman S. Marquard von Lindau and the Challenges of Religious Life in Late Medieval Germany: The Passion, the Eucharist, the Virgin Mary. Oxford, 2010. Глава 2, особ. p. 231–242.*

может, обнаружить в себе самом если не великую усталенную горницу, где мог бы Он возлечь с учениками, то хотя бы место, где Он мог бы приклонить главу»³². Использование пира в *coenaculum grande stratum* как метафоры Христа, творящего Себе вечное место покоя (Пс. 131:14) в душах блаженных, ведет к идее Его реального присутствия в хлебе гостии, однако без прямой отсылки. Это пролагает путь к комплексу идей, представленных в «Молитвеннике», где присутствие Христа в пиршественной горнице человеческого сердца является насущным для духовного строения, которое позволит человеку быть сопричтенным к блаженным.

То, что евхаристическое толкование сердца как дома стало употребительным в молитвенных текстах немецких монахинь в тот период, когда был завершен «Молитвенник», очевидно из двух рисунков конца XV или начала XVI в. из женского бенедиктинского монастыря св. Вальбурги в Эйхштетте, впервые введенных в более широкий научный обиход Джеффри Ф. Хамбургером: «Евхаристический пир» (илл. 2) и «Сердце как дом»³³. Первый изображает вселение Св. Троицы в сердце монахини, которая сидит, молясь, как невеста Христова, у алтаря-стола с потиром и гостией. Второй развивает ту же схему, изображая сердце как дом, в котором монахиню принимает ее Жених у алтаря-стола, с добавлением мотива Агнца, который создает явную отсылку к *senam nuptiarium agni* «брачной вечере Агнца» из Отк. 19:9. Так же, как в «Молитвеннике» и проповеди Бернарда, это специфическое развитие представлено в контексте брачной мистики. В противоположность изображению «Сердца как дома» из монастыря св. Вальбурги немецкая молитва в разделе, посвященном сердцу как *gasthüß* и пиршественной горнице, сосредотачивается не на эсхатологическом измерении, но на потребности человека к назиданию богословскими

³² Бернард Клервоский, «*Sermones super Cantica canticorum*», sermo 27,9; S. Bernardi opera / ed. Jean Leclercq et al. Vol. 1–8. Roma, 1957–1977. Vol. 1 (1957). P. 188.20–22 [PL 193, col. 918].

³³ *Hamburger* 1997 [примеч. 26]. Цветные иллюстрации 11–12; ср. особ. p. 137–158. См. также изображение Св. Троицы, заключенной в сердце, с Младенцем Христом, склонившимся на алтарь, в «*Paternoster-Gebetsbuch*» («*Erklärung des Vaterunsers*») Маргареты Бойтлер (из Фрайбурга) в Карлсруэ, Badische Landesbibliothek, Cod. Don. 298, л. 64r; иллюстрация и обсуждение: *Hamburger* 1997 [примеч. 26], p. 139–143 с илл. 88.



Илл. 2. Евхаристическая трапеза. Отдельный лист (пергамент, 10,3×8,6 см), конец XV — начало XVI в. Эйхштетт, монастырь св. Вальбурги. (Фото: Джеффри Ф. Хамбургер).

добродетелями веры, надежды и любви и «монашескими» добродетелями постоянства, терпения и смирения. Более ранний и весьма широко распространенный пример мотива единения с Богом в доме сердца содержится у Маркварда Линдауского в «Eucharistietrakta», третий раздел которого представляет собой трехчастное толкование мессы, с дальнейшими подразделениями и молитвами на разные этапы ритуала. Молитва на принятие

гостию (*O minnenklicher got, sider du alle verirret wider samnest* «О любезный Боже, с тех пор как Ты всех заблудших вновь собираешь») выражает желание евхаристического единения с Господом в терминах вселения в сердце и вхождения Господа в дом просителя:

Gib mir, herre, das min verirrekeit in din luter einikeit gezogen werd. Kum, her got, in min hertz vnd mach es eins mit dir. Owe her got, ich bin aber nit würdig, dz du komest in min hus. Ich bin aber, her, din von warer schuld notdurfftig³⁴.

Поддай мне, Господи, чтобы заблуждение мое в чистое единение Твое было привлечено. Прииди, Господи Боже, в сердце мое и сотвори его едино с Тобою. Увы, Господи Боже, но недостойна я, чтобы Ты в дом мой вошел. Но я, Господи, в Тебе от истинной вины нуждаюсь.

Сходное, но более распространенное развитие идеи сердца как горницы, которую надлежит украсить с помощью Христовой как детально разработанное аллегорическое здание добродетелей для того, чтобы облегчить Его вселение, в евхаристических терминах обнаружено в прозаическом тексте «*Von ihesus pettlein*», сохранившемся в рукописи из монастыря св. Екатерины в Нюрнберге (вторая половина XV в.)³⁵. Тот же акцент на духовном развитии благодаря добродетелям как приготовление к единению с Богом можно найти повсюду в «Молитвеннике», особенно отчетливо в молитве № 9 на тему Ноева ковчега (л. 15r), к которой я обращаюсь в части II этой статьи.

В то время как в тексте Лудольфа участие в небесном пире блаженных прямо следует из упорства в ведении жизни как духовного назидания добродетелями, вдохновляемого вселением Бога в сердце, в «Молитвеннике» вершиной этого пути становится исполнение просителем *liebsten willen* «дражайшей воли» Господа в тот момент, когда «я благодатью присутствия Твоего исполнить могла дражайшую волю Твою» (строки [08]–[09]). Скачок от такого союза воли к союзу невесты и жениха представляет собой тему второго прощения, которая выражается в терминах и мистического единения в этой жизни, и вечного единения в иной. Это образно

³⁴ Marquard von Lindau, «Eucharistietraktat», ч. 3,3, молитва 4; Der Eucharistietraktat Marquards von Lindau / hg. von A. J. Hofmann (Hermaea N. F. 7). Tübingen, 1960. S. 278.19–22. Ср. *Mossman* 2010 [примеч. 31]. P. 236–237.

³⁵ *Hamburger J.F.* The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. New York, 1998. P. 394–397, 419–423 (издание).

воплощается в желании подражать тем отношениям любви, какими Иоанн Богослов был отрадно связан с Господом, мистическому опыту, которого сподобился Иоанн, когда лежал на груди Христа и впитывал там «истинное единение Твое и мое здесь во времени благодати», которое представлено как приготовление к вечным объятиям невесты и Жениха в новом мире.

Опыт Иоанна, покоящегося или спящего со склоненной головой на груди Иисуса, был темой примечательной серии изображений Христа и св. Иоанна, известных как «Christus- und Johannes-Gruppen», в которых Иисус и его возлюбленный ученик представлены как изолированная группа из двух фигур, соединенная в благообразном объятии. Наиболее часто встречающиеся примеры — деревянные скульптуры, датируемые начиная с 1300–1350 гг., созданные для женских монастырей в регионе Боденского озера и Верхнего Рейна, но есть и значительная традиция этого мотива в книжной миниатюре, самым ранним примером чего является иллюстрация к молитве св. Иоанну Богослову в рукописи «Orationes et meditationes» Ансельма в Адмонте, Stiftsbibliothek, Ms. 289, л. 56r, датируемой прим. 1160 г. (илл. 3)³⁶. Идея о том, что Иоанн обрел мистическое прозрение божественных тайн, которые он впитал из сердца Спасителя (будь то лишь на Тайной Вечере или и раньше, при его призвании после брачного пира в

³⁶ См., например: *Wentzel H.* Die Christus-Johannes-Gruppen des 14. Jahrhunderts (Der Kunstbrief 41). Berlin, [1960]; *Greenhill E. S.* The group of Christ and St. John as author portrait: Literary sources, pictorial parallels // *Festschrift Bernhard Bischoff zu seinem 65. Geburtstag.* / hg. von J. Autenrieth und F. Brühölzl. Stuttgart, 1971. S. 406–448; *Haussherr R.* Über die Christus-Johannes-Gruppen. Zum Problem «Andachtsbilder» und deutsche Mystik // *Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift für Hans Wentzel zum 60. Geburtstag* / hg. von R. Becksmann u.a. Berlin, 1975. S. 79–103; *Hamburger J. F.* The Rothschild Canticles: Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300. New Haven–Conn, 1990. P. 78 и примеч. (со ссылками); *Lang J.* Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen. Ostfildern, 1994; *Volfing A.* John the Evangelist and Medieval German Writing: Imitating the Inimitable. Oxford, 2001. P. 138–139; *Kessler C.* Gotische Buchkultur. Dominikanische Handschriften aus dem Bistum Konstanz (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N. F. 17). Berlin, 2010. S. 87–94 (со ссылками). О рукописи Ансельма в Адмонте см.: *Curschmann M.* Anselm von Canterbury im Frauenkloster. Text, Bild, Paratext und Musik in einer Handschrift der «Orationes sive meditationes» (Admont 289), in: *Wolfram-Studien* 22 (2012). S. 79–130; *Sand A.* Vision, Devotion and Self-Representation in Late Medieval Art. Cambridge 2014.

Iclq.am.



Илл. 3. Св. Иоанн, оставляющий свою жену; св. Иоанн на груди Христа. Молитвы и благочестивые размышления Ансельма Кентерберийского, епископство Зальцбург (Траункирхен?), ок. 1160 г. Адмонт, Stiftsbibliothek, Ms. 289, л. 56r.

Кане), основано на сочетании пассажа из *Ин.* 13:23, обсуждавшегося выше, со словами Иисуса в *Ин.* 7:37–38: *Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dixit scriptura: Flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Это толкование Евангелия от Иоанна, засвидетельствованное уже у Оригена и Амвросия и вновь представленное в Августиновом комментарии к Евангелию³⁷, было бережно храни-

³⁷ Ориген. «Commentarium in Canticum canticorum». Латинский пер. Руфина, I,2,4; *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques. Texte de la version latine de Rufin. Traduction, notes et index* / ed. L. Brèsard et al. Vol. 1–2 (Sources chrétiennes 375–376). Paris, 1991. Vol. 1, p. 192 [PG 13, 87]. Амвросий. *Epist.* II (65),4; *Sancti Ambrosii Opera. Pars X/1: Epistulae et acta, vol. 1–4 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82/1–4)* / ed. O. Faller et M. Zelzer. Wien 1968–1996. Vol. 1. P. 16.36–40 [PL 16, col. 1223]. Августин. «Tractatus in Evangelium Joannis», Tr. 1,7, 16,2 и 18,1; *Sancti Aurelii Augustini. In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV* / ed. Radbodus Willems (Corpus Christianorum. Series Latina 36). Turnhout, 1954. P. 4.11–13, 165.16–25 и 179.1–9 [PL 35,

мо в песнопении, которое пелось в навечерие рождества св. Иоанна 27 декабря:

Iste est Joannes qui supra pectus Domini in cena recubuit: beatus apostolus cui sunt revelata secreta celestia.

Fluenta evangelii de ipso sacro Dominici pectoris fonte potavit³⁸.

Сей есть Иоанн, который на груди Господа на вечере возлежал, блаженный апостол, коему открыты тайны небесные.

Потоки Евангелия из самого святого источника груди Господней впитал.

В соответствии с экзегетической традицией, «небесные тайны», открытые Иоанну — евангельские, как это прямо удостоверяется, к примеру, в пассаже, содержащемся в толковании Исидора, которое использовалось доминиканцами в первом чтении службы седмицы по рождестве св. Иоанна: *Qui etiam supra pectus magistri recumbens, evangelii sui fluenta de ipso sacro dominici pectoris fonte potavit: et quasi unus de paradisi fluminibus, Verbi Dei gratiam in orbe terrarum diffudit*. «Который же, на груди учителя возлежав, Евангелия его потоки из самого святого источника груди Господней впитал: и яко единая от райских рек, благодать Слова Божия на круге земном распространил»³⁹. В немецкой проповеди «*Conversus Petrus vidit illum discipulum*» цюрихского доминиканца Рудольфа Клингенбергского, датиру-

col. 1382, 1523 и 1535–1536]. *Августин*. Sermo 34,2 / ed. Lambot 1961 [примеч. 28], p. 424.11–20 [PL 38, col. 210]. Ср.: *Rahner H.* «De Dominici pectoris fonte potavit» / *Zeitschrift für katholische Theologie*. 55 (1931). S. 103–108, здесь S. 105, где впервые собраны ключевые ссылки.

³⁸ САО [примеч. 26], 5308–5309. См.: *Rahner* 1931 [примеч. 35]; *Hamburger J. F.* *St. John the Divine: The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*. Berkeley–Cal., 2002. P. 96–97, с отсылкой к градуалу монастыря Катариненталь; *Kessler* 2010 [примеч. 36]. P. 89. К подробному анализу литургии на праздники св. Иоанна см.: *Volfing* 2001 [примеч. 36]. P. 66–97; о питании Иоанна у груди Христа — p. 45, 69–70.

³⁹ *Urfels-Capot A.-E.* *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254–1256): Édition et étude d'après le ms. Rome, Sainte-Sabine XIV L1 Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum (Mémoires et documents de l'École des Chartes 84)*. Paris, 2007. P. 171. *Isidore*. «De ortu et obitu patrum», 71,1 (126); *Isidoro de Sevilla*. *De ortu et obitu patrum. Vida y muerte de los santos*. Introducción, edición crítica y traducción / ed. C. C. Gómez (Collection A.L.M.A.). Paris, 1985. P. 205 [PL 83, col. 151]. Об использовании «De ortu» Исидора в литургии праздника рождества св. Иоанна см.: *Volfing* 2001 [примеч. 36]. P. 24–26, 72–75.

емой прим. 1300, опыт Иоанна выражен в эротических оборотах «Песни Песней». Божественная любовь, сказано там, превосходит сердечное излияние, бывающее между земными любящими, чему примером служит Иоаннов опыт, когда реки воды живой устремились в его тело, побуждая его сердце и душу изливаться, переполняясь сладостью и любовью:

Wann das geschihet auch an lieplicher minne, so ein mensche mit dem andern lieplich vnd minniklich redet, das im sein hercz zerflusset von minne gegen seinen lieben. Dis geschihet an lieplicher minne: so mercke ein iglich mensche, wie vil billicher es denn geschehe an der gotlichen minne, wann do der ausflus des lebendigen brunnen samenthaft flos in sant Johannes, da was billich, das sein sele vnd sein hercz zerflos von minne. davon macht er wol sprechen, als da gescriben stet in der minne buch: «Mein geminter hat zu mir geredet. davon ist mein sele vnd mein hercze hin fließenden worden von sussikait vnd von minne»⁴⁰.

Ибо так бывает и в плотской любви, когда один человек с другим приятно и любовно говорит, что у него сердце тает от любви к своему возлюбленному. Так бывает в плотской любви: так пусть заметит всяк человек, как тем вернее это бывает в божественной любви, когда там излияние источника живого купно влилось в святого Иоанна, тогда было поистине, что душа его и сердце таяли от любви. О том он вполне мог бы сказать, как это написано в «Песни Песней»: «Возлюбленный мой заговорил со мной, оттого душа моя и сердце мое истают от сладости и любви».

Мистический опыт, впитывание рек воды живой, понимается как опыт втекания «сладости и любви» в сердце и душу.

Когда в «Молитвеннике» просительница молит Жениха сподобить ее «здесь во времени благодати» того, что испытал Иоанн, это выражается в терминах, почерпнутых из толкования *Ин.* 13:23 в главе II,55 «Vita Christi» Лудольфа:

Et ideo de pectore et sinu, id est secreto sapientiae Domini sacramentum divinitatis et specialiter Evangelium quod scripsit, hauriebat, et bibens inebriatus est. Unde Anselmus: [...] O Joannes, quid tibi dulcedinis, quid gratiae et suavitatis, quid luminis et devotionis hauriebas ab illo fonte?⁴¹

И затем из груди (Ин. 13:25) и лона (Ин. 13:23), то есть из тайны премудрости Божией таинство Божества впитал, и в частности, Евангелия, которое написал, и, впивая, опьянился. Отсюда Ансельм:

⁴⁰ Schiewer H.-J. Die beiden Sankt Johannesen, ein dominikanischer Johannes-Libellus und das literarische Leben im Bodenseeraum um 1300 // Oxford German Studies 22 (1993). P. 21–54, здесь p. 41 (пунктуация моя).

⁴¹ Лудольф Саксонский, «Vita Christi», II,55 / ed. Bolard et al. 1865 [примеч. 4]. P. 584.

[...] О Иоанн, какую ты сладость, какую благодать и приятность, какую светлость и благочестие из сего источника впитал?

Эта формулировка опыта Иоанна взята из главы о Тайной Вечере в «De institutione inclusarum» Элреда Ривоского, приписываемой Лудольфом, как и в «Patrologia Latina», Ансельму Кентерберийскому⁴². Немецкая молитва производит ряд значительных изменений. В то время как Лудольф интерпретирует впитывание рек воды живой в терминах духовного опьянения, сладости и сияющего света, немецкая молитва переводит это на эксплицитный язык мистического единения: *zu sugen die wore vereynigunge din vnd myn* «впитывать истинное единение Твое и мое» (строка [11]), вызывая скорее к природе опыта, нежели к содержанию божественных тайн, которое можно было бы сообщить. Это и есть опыт единения, который с надеждой переносится в жизнь вечную, где просительница взыскует вечных объятий любящих, невесты и Жениха, св. Иоанна и Христа.

II. КОВЧЕГ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

O barmherziger got, verlyhe mir zubüwen ein arche der tügenden von bestöbenen holczern, das ist von geloßenheit myn selbs, in ir durch vil widerwertig zufellikeit vil wonunge der bestendikeit zümachen, vnd sie zu bestrichen mit lyme der liebe jnnerlich zu dir, mynem schopffer, vßerlich zu mynem nehsten, höhe gnüng durch eynen fruchtbaren anfangk, breit gnüng durch ein wore zunemmen, vnd lang gnüng in rechter volkommenheit. Ouch verlyhe mir, ein nyeder fenster eynes andechtigen, demütigen gebettes dorjnn zu machen, do durch licht dyner gnoden ingange, vnd ein thür der fürsichtikeit zu machen, uff das, so ich jn mich oder uß mir gange, durch den vn ersehenlichen güße schedlicher anfechtunge nit versincke. Amen⁴³.

[05] *fruchtbar.*

«О милосердный Боже, сподоби меня построить ковчег добродетелей из обтесанных бревен, то есть из бесстрастия моего, в нем ради многих сопротивных превратностей много обителей

⁴² Aelredi Rievallensis Opera omnia / ed. Ch. H. Talbot (CCCM 1). Turnhout, 1971. P. 668.1080–1083 [PL 32, col. 1468f. (Псевдо-Августин); PL 158, col. 789 (Псевдо-Ансельм)]. Ср.: *Wilmart A. Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge. Études d'histoire littéraire.* Paris, 1932. Репринт: 1971, p. 196–197.

⁴³ Берн, Burgerbibliothek, Cod. 801, л. 15r.

постоянства сотворить и их внутри осмолить любовью к Тебе, Творцу моему, а снаружи к ближнему моему, должной высоты плодотворным началом, должной ширины истинным прирастанием, должной длины в истинном совершенстве. И сподоби мя нижнее окно благочестивой смиренной молитвы там соделать, сквозь него же свет Твоя благодати да внидет, и дверь опасения соделать, дабы я, в себя входя или из себя исходя, нечаемым⁴⁴ потоком пагубных искушений потоплена не была. Аминь».

| ПРИМЕЧАНИЯ

- [1] *arche der tugenden*. Подчиненный родительный падеж не служит здесь для раскрытия аллегорического значения ковчега, как в *wonunge der bestendikeit* «обитель постоянства», *lyme der liebe* «смола любви» или *thür der fürsichtikeit* «дверь опасения», но скорее «ковчег» употребляется метафорически, служа матрицей для отдельных элементов (или вспомогательных метафор) последующей аллегории, которая означает добродетели.
- [1–2] *von bestößenen holzern*. Библия Douay-Rheims переводит «обтесанные доски», в то время как Библия короля Иакова дает «дерево гофер» (имеется в виду неидентифицированное дерево), Иерусалимская Библия «смолистое дерево»⁴⁵. Лютер дает «Tannenholz», «древесина сосны». *Vetus Latina* (Genesis, ed. Bonifatius Fischer [Vetus Latina: Reste der altlateinischen Bibel 2], Freiburg i. Br. 1951), более близко следует чтению Септуагинты ἐκ ξύλων τετραγώνων своим *de lignis quadratis* «из древесины, обтесанной в форме квадрата»; ср. PL 14, col. 271, 368; PL 37, col. 1103 (Амвросий); PL 41, col. 472; PL 42, col. 262 (Августин); см. примечания в изд.: Marguerite Harl, *La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et Notes* (La Bible d'Alexandrie 1). Paris, 1986, p. 131. Это дало толчок к интерпретации обтесанного дерева как обозначения твердости и прочности, как в «Glossa ordinaria», ed. Froehlich and Gibson [прим. 47], vol. 1, p. 36: *Arca de lignis quadratis. ecclesia de sanctis. quorum stabilis vita ad omne opus bonum*

⁴⁴ В качестве соответствия ср.-верх.-нем. *unversehentlich* «нежданный, внезапный» избрано др.-рус. *нечаемый*, выступающее в аналогичных формулах текстов церковной традиции. — *Прим. переводчика*.

⁴⁵ В старославянском переводе: «от древ (негниющих)», в Синодальном переводе: «из дерева гофер». — *Прим. переводчика*.

parata. sicut lignum quadratum ab omni parte firmum stat «Ковчег из древесины, обтесанной в форме квадрата, — Церковь святых, чья жизнь в постоянстве на всякое доброе дело готова, как древесина, обтесанная в форме квадрата, с любой стороны прочно стоит»; ср. Исидор. «Mysticorum expositiones sacramentorum», сар. VII // PL 83, col. 229–230. В «Молитвеннике» добродетель постоянства была перенесена на обозначение второго элемента ковчега — *man-siunculae* Быт. 6:14.

- [2] *geloßenheit myns selbs*. Слово *gelâzenheit* представляет собой немецкий неологизм начала XIV в., впервые употребленный Мейстером Экхартом для выражения формы решительного самоотказа, понимаемого как «отпущение» себя, мира и даже Бога, когда человек отдаёт всё ради единения с Богом. Уточнение *myn selbs* означает, что *geloßenheit* понимается здесь в более ограниченном смысле отложения личных желаний и склонностей в аскетическом духе самоотказа или самозабвения⁴⁶. Ср.: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften, hg. von Ferdinand Vetter (DTM 11). Berlin, 1910; репринт: Dublin–Zürich, 1968, S. 255.8, где говорится, что человеку следует предаться воле Божией *mit dem inwendigen menschen in rechter gelossenheit sin selbs* «внутренним человеком в полном самоотречении»; Seuse, ed. Bihlmeier 1907 [как примеч. [1] в основном тексте], p. 54.2–3 *ein genzú volkommú gelassenheit sin selbs*; p. 97.12–13; p. 326.9. В одном из других пассажей «Молитвенника», где встречается это слово, *gelassenheit vnd gedult* (л. 104v, молитва № 99) «самоотречение и терпение» более специфически относится к подчинению воли человека воле Божией, которое, без сомнения, также имеется здесь в виду. О некоторых ориентирах развития понятия *gelâzenheit* в периодах после Экхарта см.: *Völker L.* «Gelassenheit». Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme // «Getempert und gemischt». Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag / Hg. von Franz Hundsnurscher and Ulrich

⁴⁶ В русском переводе *geloßenheit* передаётся в контексте молитвы как «бесстрастие», хотя немецкий термин также имеет значения «самоотречение», «предание себя (воле Божией)», о чём см. выше в примеч. 2 автора в основном тексте. — Прим. переводчика.

Müller (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 65). Göppingen, 1972, S. 281–312; *Haas A. M.* Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, 2, durchges. und verb. Aufl. Bern, 1996, S. 247–269; *Mossman S.* Die Konzeptualisierung des inneren Menschen im Traktat «De horto paradisi» Marquards von Lindau und in der «Theologia deutsch». Mit einer Textedition // Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford, 2005 / Hg. von Burkhard Hasebrink u.a. Tübingen, 2008, S. 327–354, здесь S. 334–338.

- [2–3] *vil wonunge*. Здесь требуется множественное число как соответствие *mansiunculas*: ср.-верх.-нем. *wonunge* / ранненовом. *wonungen* «жилица, обители». Ср.: Mhd. Gr., § M 17; Frnhd. Gr., § M 14. В этот период *vil* «много» всё еще не склоняется, даже когда оно, как в настоящем контексте, употребляется в атрибутивной функции; ср.: Frnhd. Gr., § M 47. Это единственный достоверно засвидетельствованный именительный/винительный падеж множественного числа существительного женского рода на *-unge* в «Молитвеннике». Поэтому форма, скорее, с *-e*, а не *-en* оставлена без эмэндации, хотя нельзя полностью исключить и ошибку писца.
- [3] *bestrichen mit lyme der liebe*. Формулировка здесь точно соответствует Гуго Сен-Шерскому, «Postilla» [прим. 4], vol. 1, л. 15ra: *Linita est arca bitumine charitatis et interius/ quo ad deum et exterius/ quo ad proximum*. «Осмолен ковчег смолой любви и внутри, к Богу, и снаружи, к ближнему». Ср.: «Glossa ordinaria» in Gn 6, 14, ed. Froehlich and Gibson [прим. 47], vol. 1, 36: *bitumine] significat dilectionis feruorem vi magnitudinis ad tenendam societatem omnia tolerantem* «смолой] означает жар любви, которая в силу своей огромности, может служить для скрепления союза, всё выносящего»; Исидор. «Mysticorum expositiones sacramentorum», cap. VII // PL 83, col. 30. *Lîm* — традиционный перевод *bitumen* «смола», ср.: Diefenbach, Glossarium lat.-germ., p. 75.
- [6] *ein nyeder fenster*. Расположение окна «глубоко внизу», означающее «благочестивую и смиренную молитву», не является библейским. Согласно традиционному чтению *Быт.* 6:16 по Клементинской Вульгате (цит. выше) и в современных переводах Библии, *deorsum* относится к нижнему из трех ярусов ковчега («нижняя, вторая и третья палубы»). Однако альтернативная традиция,

распространенная в Средневековье, ставит знак препинания скорее после, чем перед *deorsum* и соотносит это слово с *pones ex latere*: «и сделай дверь сбоку глубоко внизу». Ср., например: Беда. «Hexameron», In Gen. II,vi,16; Bedae Venerabilis opera. Pars II: Opera exegetica. 1. Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum / ed. Charles W. Jones (CCSL 118A). Turnhout, 1967, p. 108 [PL 91, col. 89]; Гуго Сент-Викторский. «De archa Noe», I,iv / ed. Sicard 2001 [прим. 28], p. 18.19 [PL 176, col. 627] и «Wenzelsbibel»: König Wenzels Prachthandschrift der deutschen Bibel / Erläutert von Horst Appuhn. Mit einer Einführung von M. Kramer (Die bibliophilen Taschenbücher 1001). Bd. 1–8. Dortmund, 1990. Bd. 1, л. 7r: *Aber die tür der archen secze zu der seiten hinderwert* «Но дверь ковчега сделай на сторону нижнюю». Это побуждает ассоциировать дверь, расположенную глубоко внизу, с мотивом смирения; равным образом, Дионисий Картезианец. «Enarrationes in quinque Mosaicae legis libros», *Dionysius Carthusianus*. Opera omnia, vol. 1–12 / ed. Dierick Loehr. Köln, 1532–1540, vol. 7, л. xlv verso: *Ostium autem arcae ponens in latere deorsum] Ostium ecclesiae est ipsemet Christus, qui ait: Ego sum ostium ouium. Posuit quoque se in latere ecclesiae deorsum, quia totius humilitatis praebuit se exemplum, et vniuersis exhibuit se paratum*. «Делая дверь ковчега сбоку глубоко внизу] Дверь Церкви и Сам Христос, Иже рек: “Я дверь овцам” [Ин. 10:7]. Ставит же Себя глубоко внизу на стороне Церкви, ибо являет Себя образцом всяческого смирения и всем являет Себя готовым». В «Молитвеннике» мотив «глубоко внизу», означающий смирение, как кажется, перенесен с двери на окно.

Аллегорическое толкование сооружения Ноева ковчега служит для просительницы основанием для молитвы к Богу Творцу о духовном развитии молящейся. Ноев ковчег с эпохи самых ранних Отцов Церкви толковался как прообразование Церкви, и хотя Амвросий в своем «De Noe et archa» использовал ковчег как аллегория человеческого тела, интерпретация ковчега как аллегории религиозной жизни, в том виде, как мы находим здесь, не так хорошо засвидетельствована⁴⁷. Все эти различные элементы аллегории можно найти в Быт. 6:14–16:

⁴⁷ К широкому обсуждению различных аллегорических толкований ковчега в патристических и средневековых источниках см.: *Erfffa H. M. von. Ikonologie der Genesis*. Bd. 1–2. Stuttgart, 1989–1995. Bd. 1, S. 442–457 (с библиографией).

Fac tibi arcam de lignis laevigatis: mansiunculas in arca facies, et bitumine linies intrinsecus et extrinsecus. Et sic facies eam: Trecentorum cubitorum erit longitudo arcae, quinquaginta cubitorum latitudo, et triginta cubitorum altitudo illius. Fenestram in arca facies, et in cubito consummabis summitatem eius: ostium autem arcae pones ex latere: deorsum, coenacula, et tristega facies in ea.

Сделай себе ковчег из <дерев гладко обтесанных>; отделения сделай в ковчеге и осмоли его смолою внутри и снаружи. И сделай его так: длина ковчега триста локтей; ширина его пятьдесят локтей, а высота его тридцать локтей. И сделай отверстие в ковчеге, и в локоть сведи его вверху, и дверь в ковчег сделай с боку его; устрой в нем нижнее, второе и третье [жилые]⁴⁸.

Только что мы видели, как в молитве на тему Тайной Вечери говорящая в своем прошении активизирует духовный смысл библейского текста, отсылая к *narratio*, которое связано только с буквальным толкованием, в соответствии с моделью в «Vita Christi» Лудольфа. В молитве на тему Ноева ковчега она молится об осуществлении тропологического смысла отдельных компонентов, используемых в сооружении ковчега, которые перечисляются по очереди: гладко обтесанное дерево, отделения, смола (применяемая внутри и снаружи), высота, ширина и длина ковчега, нижнее окно и дверь. Каждая из деталей имеет тропологическое значение, которого просительница, как она надеется, сама может стяжать, восходя по ступеням бесстрастия, стойкости, постоянства и любви к Богу и ближнему в прогрессии, венчаемой *rechte volkommenheit* «истинным совершенством». В заключительном разделе, вводимым союзом *uff das* «для того, чтобы», «дабы», который является стандартной связующей формулой в молитвах Бегерин, она определяет свою цель, а именно, то, что при достижении точки, где она войдет в состояние религиозного экстаза («в себя входя или из себя исходя»), она не поддастся искушениям, которыми, вероятно, могут сопровождаться подобные состояния.

Основная идея состоит в том, что просительница просит сподобить ее построить внутри себя метафорический ковчег, сооруженный из добродетелей, так же, как Ной построил ковчег способом,

⁴⁸ В оригинале пер. Н. Ф. П. как адаптация перевода Douay-Rheims. Здесь пер. Н. Г. как адаптация Синодального перевода к данному контексту Вульгаты ввиду расхождений (с учетом старославянского перевода, здесь более близкого к латинскому тексту, но также имеющему расхождения). Квадратные скобки по Синодальной версии, ломаные скобки — указание адаптации. — Прим. переводчика.

описанным в Книге Бытия, чтобы это совершилось перед лицом превратностей (*widerwertig zufellikeit*) и искушения (*anfechtunge*), переживаемых в мире, обозначаемых Потопом. Древесина должна быть ровно обтесана в знак того, что первая из добродетелей — состояние самоотречения и бесстрастия (*geloßenheit myn selbs*). *Wonunge (mansiuunculae)* — каюты, устроенные в ковчеге ради защиты (и отсюда *bestendikeit* «постоянство») перед лицом бедствий. Корпус ковчеге нужно осмолить любовью к Богу и ближнему, и выражается надежда, что это сочетание самоотречения, постоянства и любви может дать необходимое основание для восхождения от плодотворного начала (обозначаемого высотой) благим продвижением (обозначаемым шириной) к совершенству в религиозной жизни (обозначаемому длиной ковчеге). Формулировка *liebe [...] zu mynem nehsten* (строки [03]–[04]) указывает, что у этой духовной программы есть и социальный контекст, это не только исключительное отношение между привилегированной личностью и Богом. Окно ковчеге символизирует благочестивую и смиренную молитву, посредством которой может пролиться свет благодати, а дверь означает бдительность перед лицом непредвиденного и пагубного искушения (символизируемого Потопом), способного поразить личность и привести к падению в самом апогее ее духовного делания. Мистический опыт, являющийся целью молитвы просительницы, выражается как исхождение из себя. В то время как отдельными своими элементами молитва явно обязана легко фиксируемой традиции библейской экзегезы, специфическое сосредоточение на отдельном верующем, отличное от более традиционного дидактического толкования Ноя как Христа и ковчеге как Церкви (которая воплощает всех отдельных верующих), находится в одном русле со специфическими нуждами молитвы, требующей, чтобы просительница могла отнести аллегория к себе как личности.

Имеется примечательная параллель в «*Glossa ordinaria*», комментарий на Быт. 6:14, в котором ковчег понимается как своего рода тайное место встречи, построенное богословскими добродетелями в сердце отдельного верующего:

Mor. autem qui se ab amore mundi conuertent in corde edificat arcam salutis. habens in se longitudinem .i. trinitatis fidem ac longitudinem uite et immortalitatis. Latitudinem in charitate qua potest bene facere. etiam inimicis. altitudinem in spe: qua se erigat ad celestia et summam actuum suorum ad vnum referat⁴⁹.

⁴⁹ Оксфорд, Bodleian Library, MS. Auct. E. inf. 7, л. 15rc (XII в., дар архиепископа Фомы Бекета († 1170) церкви Христа в Кентербери); об издании

[Mor. Но кто отвращается от любви к миру, в сердце воздвигает ковчег спасения, имеющий в себе длину, то есть веру в Троицу и долготу жизни и бессмертия, ширину в любви, которая может делать добро, даже и врагам, высоту в надежде, которой он воздымается к небесному и все дела свои относит к Единому.]

Другая версия этого пассажа содержится в «De archa Noe» Гуго Сен-Викторского:

Moraliter autem, quisque se ab huius mundi delectatione separare et uirtutibus operam dare contendit, cooperante gratia Dei edificare debet intus edificium uirtutum, cuius longitudo in fide Trinitatis trecentos cubitos habeat, in latitudine caritatis quinquaginta, in altitudine spei que in Christo est triginta, ut sit in bona operatione longus, in dilectione amplus, in desiderio altus, ut cor sursum habeat ubi Christus est in dextera Dei sedens⁵⁰.

[Моральным же образом тот, кто стремится расстаться с наслаждениями мира сего и усердствовать в добродетелях, спешащей благодатью Божией должен воздвигнуть в себе здание добродетелей, длина которого верою в Троицу триста локтей составит, в ширину пятьдесят любовью, в высоту надеждой, иже во Христе, тридцать, да будет в доброделании длинным, в любви широким, в желании высоким, горе имея сердце, где Христос, седяй одесную Бога.]

И здесь «дом добродетелей», сооруженный верой, любовью и надеждой, построен *intus*, внутри верующего. Высота ковчега означает восхождение сердца «к месту, где Христос сидит одесную Бога». Точно неизвестно, заимствуют ли Гуго и «Glossa» из общего источника или друг от друга (тексты примерно одного времени), но, будучи взяты вместе, эти тексты показывают, что толкование Ноева ковчега, весьма сходное с представленным в «Молитвен-

инкунабулы см.: Biblia Latina cum Glossa Ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, Vol. 1–4 / ed. K. Froehlich and M. T. Gibson. Turnhout, 1992. Vol. 1. P. 36, с вариантами чтения: *Mor.*] *Greg. Mora.; conuertent*] *conuertit*. Приписывание Григорию — ошибка, возникшая из-за смешения сокращения *Moraliter* с «*Moralia in Iob*» Григория. Об истории «Glossa» и стадиях развития см.: *Smith L.* The Glossa ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary (Commentaria. Sacred Texts and their Commentaries: Jewish, Christian and Islamic 3). Leiden, 2009.

⁵⁰ Гуго Сен-Викторский. «De archa Noe», I,v / ed. Sicard 2001 [примеч. 30]. P. 33.225–34.232 [PL 176, col. 634]. В главе I,iii Гуго утверждает, что ковчег означает Церковь, которую человек должен строить, а затем входить в нее и жить «внутри себя»: ed. Sicard 2001. P. 17 [PL 176, col. 626].

нике», уже было сформулировано в распространенных латинских экзегетических текстах XII в.

В то время как специально аллегорические элементы молитвы и в общем, и в частности относятся к библейской экзегезе, именно «*De archa Noe morali*» Гуго с его многоуровневым истолкованием ковчега предоставляет наилучший контекст для понимания молитвы. В книге I, разделе III Гуго Сент-Викторский делает особый акцент на «постройке ковчега» как образце духовной жизни внутри, в сердце. Его описание (кн. I, раздел V) восхождения человека через пять «обителей» ковчега, от плотского состояния соответственно через животное, духовное и состояние души, покидающей тело, к созерцанию Творца своего, когда тело и душа соединяются вновь, иллюстрирует, как ковчег может предоставить метафору постепенного восхождения. В кн. II, разделе V Гуго трактует три обители «ковчега премудрости» как восхождение от сердечного постижения добродетелей к действительному упражнению в них ради внутреннего стяжания этих добродетелей, в частности, той любви, которой человек соединен с Богом⁵¹. Гораздо более близкая по времени и месту к «Молитвеннику» и наиболее вероятная в стразбургском контексте переделка викторинской аллегии у Маркварда Линдауского в его «*De arca Noe*» 1370–1380-х гг. рассматривает сходную последовательность. В статье 6 (*De archa nobili mentali fabricanda «О благородном ковчеге, который должно созидать умом»*) он интерпретирует восхождение чрез пять обителей как обретение вершины в мистическом опыте, выраженном в терминах Дионисия Ареопагита⁵². Однако ни Гуго, ни Марквард не дают прямой модели текста в «Молитвеннике».

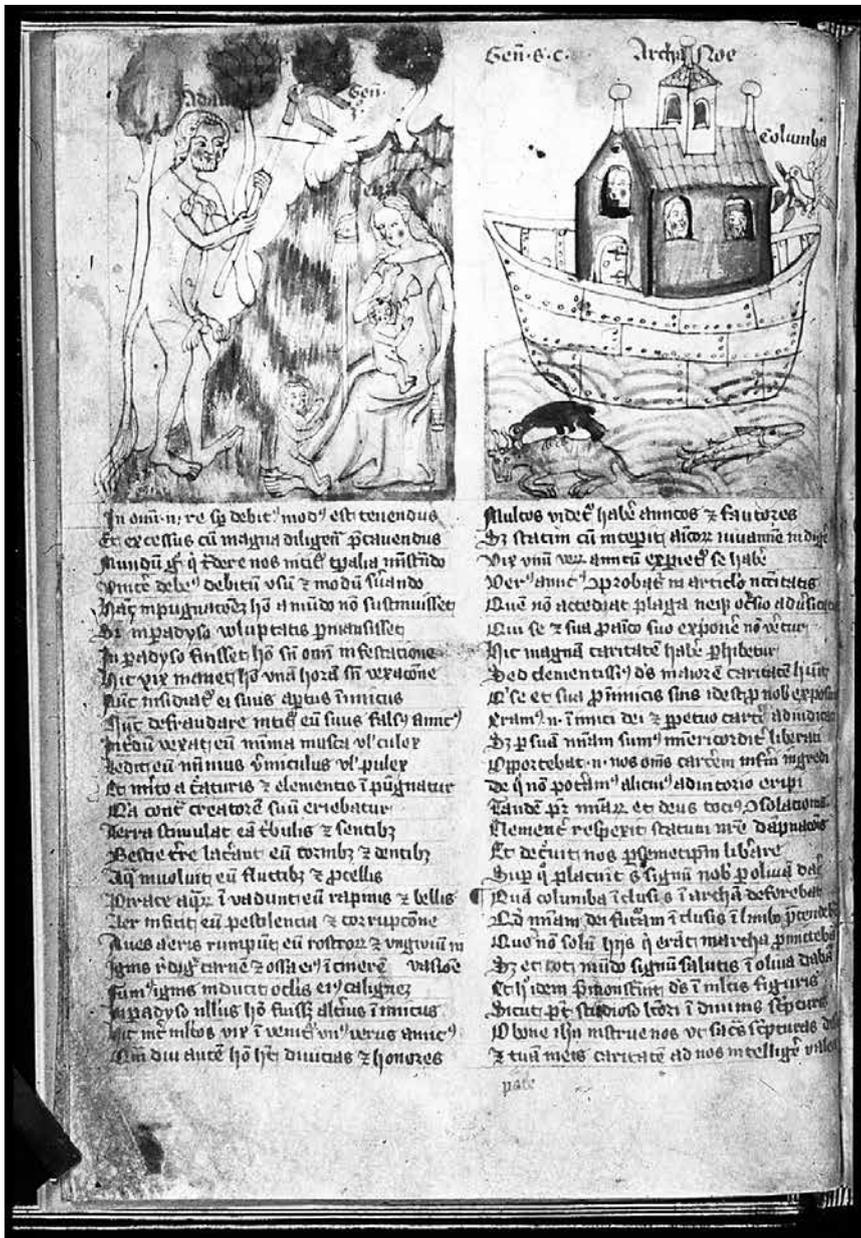
Изображение Ноева ковчега выступает как заключение серии из восьми рисунков, находившихся в начале цикла миниатюр и, по всей очевидности, представлявших собой заимствования восьми иллюстраций глав 1–2 рукописи «*Speculum humanae salvationis*». В «Молитвеннике» эта серия была расширена добавлением двух

⁵¹ Гуго Сент-Викторский. «*De archa Noe*», I,iii / ed. Sicard 2001 [примеч. 30]. P. 9 [PL 176, col. 621–622]; I,v, *ibid.* p. 27–28. [PL 176, col. 630]; II,v, *ibid.* p. 40–41 [PL 176, col. 639–640].

⁵² Цит. по рукописи: Мюнхен, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 8392, л. 76v–128r; особ. л. 92vb–93rb о восхождении в *mansio caliginosa* «обиталище мрака», где открываются тайны Божии, цитируя комментарий Гроссетеста к Псевдо-Дионисию. О «*De arca Noe*» Маркварда см.: Palmer N. F. Marquard von Lindau // *Verfasserlexikon*. 2. Aufl. / hg. von K. Ruh u.a. Bd. 6. Berlin 1987. Sp. 109–110. Текст трактата не опубликован.

дальнейших изображений — Троицы как Творца мира (ныне утрачено, изначально напротив молитвы на л. 9v) и Каина и Авеля (л. 13v). Четыре из восьми изображений, заимствованных из «Speculum», ныне утрачены, но их содержание очевидно из молитв на добавочных листах. «Падение восставших ангелов» имеет своеобразную иконографию, известную лишь из «Speculum», а молитва на тему изгнания Адама и Евы и получение ими даров Божиих (л. 14v, молитва № 8) содержит мотив ношения Адамом и Евой шкур животных как указание на их смертность, что можно найти в рукописях «Speculum». Если, как весьма вероятно, утраченная иллюстрация, которая изначально сопровождала молитву на тему Ноева ковчега, была основана на модели из традиции «Speculum humanae salvationis», как миниатюра в British Library, Harley MS. 4996, л. 5vb (илл. 4), то становится очевидным, что некоторые элементы, существенные для концепции изображения, были оставлены без внимания автором текста. В цикле изображений Ноев ковчег — вежа в домостроительстве спасения, первый знак надежды после грехопадения и прообразование спасения человека. Акцент делается на спасении Ноя от потопа, которое может занимать добрую половину изображения, где ворон клюет трупы утонувших животных, и на радостном принятии Ноем голубя, несущего ему оливковую ветвь⁵³.

⁵³ См., например: Гейдельберг, Universitätsbibliothek, Cod. pal. germ. 432, л. 5vb (Центральный Рейн, ок. 1420–1430). URL:http://digi.ub.uni_heidelberg.de/diglit/crg432 (данные от 28 апреля 2012). Кремсмюнстер, Stiftsbibliothek, cod. 243, л. 8rb (ок. 1340, Швабия/Цюрихское озеро); *Niesner M.* Das Speculum humanae salvationis der Stiftsbibliothek Kremsmünster. Edition der mittelhochdeutschen Übersetzung und Studien zum Verhältnis von Bild und Text (Pictura ut poësis 8). Köln u.a., 1995. приложение, илл. 2. Лондон, British Library, Harley MS 3240, л. 6rb (конец XIV в., Германия или Швейцария), оцифрованные иллюстрации онлайн: The British Library Digital Catalogue of Illuminated Manuscripts. URL:<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.htm>. Harley MS 4996, л. 5vb (середина или конец XIV в., Верхний Рейн) (оцифрованные иллюстрации онлайн на том же сайте Британской библиотеки). Париж, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 9584 + Кембридж, Fitzwilliam Museum, MS. 43–1950, л. 6rb; факсимиле: Speculum Humanae Salvationis. Being a Reproduction of an Italian Manuscript of the Fourteenth Century / Described and prefaced by M. R. James. With a discussion of the school and date by B. Berenson. Oxford, 1926. Вена, Österreichische Nationalbibliothek, cod. ser. nova 2612, л. 6rb (датирован 1336, Верхний Рейн); илл.: *Flaherty H.M.* The Place of the Speculum Humanae Salvationis in the Rise of Affective Piety in the Later Middle Ages. University of Michigan 2006 (неопубл. дисс. PhD). P. 340. Об изображении Ноева ковчега в рукописях «Speculum humanae salvationis» см. обсуждение: *Breitenbach E.* Speculum humanae salvationis. Eine typengeschichtliche Untersuchung



Илл. 4. Ноев ковчег. «Speculum humanae salvationis»,
Верхний Рейн, середина или вторая половина XIV в. Лондон, British Library,
Harley MS. 4996, л. 5vb

Однако молитва восходит к традиции патристической и средневековой библейской экзегезы, которая была посвящена толкованию сооружения ковчега, и хотя Ной не назван, при рассмотрении изображения и текста вместе именно Ной сообщает визуальный фокус аллегории духовного развития человека в соответствии с изложением в тексте. Эта новая перспектива Ноева ковчега могла оказывать весьма сильное воздействие, если утраченное изображение, как в цикле иллюстраций в «*Speculum humanae salvationis*», включало в себя знаменитое принятие Ноем оливковой ветви от голубя, как в случае рукописи Harley в Британской библиотеке.

Перевод с английского Наталии Ганиной