



Исцеление, врачевание, волшебство, суеверие: символика мандрагоры в Античности и Средневековье с точки зрения Хуго Ранера

Бузыкина И. Н.

Данный очерк посвящен рассмотрению позднеантичной идеи врачевания-исцеления, имевшей особое влияние в дальнейшей христианской традиции. Эпохе Античности принадлежит вариант интерпретации, рассматривающий исцеляющее воздействие как направленное одновременно на душу и тело человека, как и сама концепция исцеления как процесса в первую очередь духовного. В европейском средневековом христианстве представление об исцелении приобретает традиционные черты прикладной магии или редуцируется до аллегорического или символического толкования, которое может выражаться в форме как церковной мистерии, так и алхимии. Исследование в качестве отправной точки рассматривает одну из глав классической монографии Хуго Ранера, обратившего внимание на этот аспект раннехристианской картины мира и давшего ему собственную оценку как богослов и ученый-гуманитарий.

Ключевые слова: Хуго Ранер, мандрагора, символическое толкование, врачевание, исцеление.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Бузыкина И. Н. — исследователь, Москва, Россия. ORCID: 0000-0002-8717-8279.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): irina.nik.buzykina@gmail.com

Рукопись получена 03.02.2022

Рецензия получена 07.03.2022

Принята к публикации 09.03.2022



Для цитирования: Бузыкина И. Н. Исцеление, врачевание, волшебство, суеверие: символика мандрагоры в Античности и Средневековье с точки зрения Хуго Ранера. *Российский журнал истории Церкви*. 2022;3(1):99-125. doi: 10.15829/2686-973X-2022-97. EDN: CFGPZO

Cure, healing, magic, superstition: the symbolism of the mandrake in Antiquity and the Middle Ages from the point of view of Hugo Rahner

Irina N. Buzykina

The article reviews the idea of cure or healing in Late antiquity, which was accepted by Christian tradition. According to this tradition, the healing effect is emerging simultaneously both in body and soul, and the very idea of cure or healing falls into spiritual dimension. In mediaeval Christianity this concept of healing takes its form as folklore-medicine way of theurgy, or it appears as a pure allegory or symbolic interpretation in a miracle-play, or, in alchemy. This essay is trying to discuss the early Christian concept of healing or cure from the later Christian humanistic

point of view, which was presented in Hugo Rahner's book *Greek Myths and Christian Mystery*, first published in 1945.

Keywords: Hugo Rahner, mandrake, allegoric interpretation, healing, magic plants, folklore.

Relationship and Activities: none.

Irina N. Buzykina — researcher, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0002-8717-8279.

Corresponding author: irina.nik.buzykina@gmail.com

Received: 03.02.2022

Revision Received: 07.03.2022

Accepted: 09.03.2022

For citation: Irina N. Buzykina. Cure, healing, magic, superstition: the symbolism of the mandrake in Antiquity and the Middle Ages from the point of view of Hugo Rahner. *Russian Journal of Church History*. 2022;3(1):99-125. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2022-97. EDN: CFGPZO

В настоящем очерке мы обратимся к нетипичному примеру символического богословия — когда представления античного и средневекового христианства интерпретирует богослов первой половины прошлого века. Труд Хуго Ранера (SJ)¹ “Греческие мифы в христианском истолковании” опубликован впервые в Цюрихе в 1945 г., но общеевропейскую известность эта книга получила только после второго, в 1957 г. (хотя французский перевод появился в 1954 г.)², и третьего, в 1966 г., переизданий. Вероятно, причиной тому была послевоенная перестройка мира и восста-

¹ Хуго Карл Эрих Ранер (1900—1968), брат одного из самых влиятельных католических богословов XX в. Карла Ранера. Более подробно о братьях Ранерах см. статью их ученика Герберта Форгримлера: Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner, *Zeitschrift für katholische Theologie* (2000), 122(2), 157-163. (Vorgrümler, G. (1999). Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie I II. ISBN: 3893751505 38937515051602). Об исторических и богословских взглядах Хуго Ранера см. Holdt, J. (1997). *Hugo Rahner: sein geschichts- und symboltheologisches Denken*. Paderborn; München [u.a.]: Schöningh, ISBN: 978-3506739568. Основные публикации: Rahner, H. (1941). *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts (= Zeugen des Wortes 32)*, Freiburg; Rahner, H. (1943). *Abendländische Kirchenfreiheit*. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum, Einsiedeln; Rahner, H. (1944). *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln; Rahner, H. (1945). Archetypus. Zu C. G. Jungs 70. Geburtstag, in: *Neue Zürcher Nachrichten (Beilage „Christliche Kultur“)*, 20, Juli; Rahner, H. (1946). Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie, in: *Eranos-Jahrbuch 1945* (Bd. XIII), Der Geist, hrsg. von Olga Fröbe-Kapteyn, Zürich, 237-276; Rahner, H. (1949). *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz; Rahner, H. (1964). *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg; Rahner, H. (1962). *Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben*, Innsbruck; Rahner, H. (1964). *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br.; Rahner, H. (1970). *Eine Theologie der Verkündigung*, Darmstadt; Rahner, H. (1990). *Der spielende Mensch*, Einsiedeln; Rahner, H. (1992). *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Freiburg i. Br.

² Первая французская рецензия датируется 1946 г.: Ch. P. Ulysse et le moly (1946). *Revue Archéologique Sixième Série*, 26 (juillet-décembre), 156-157.

новление контактов, в том числе и академических. Книга является публикацией докладов о позднеантичной религиозности и раннем христианстве, прочитанных на заседаниях Эраноса³, проходивших в 1940-х гг. в Асконе, в рамках которых Х. Ранер читал доклады [*Vorgrimler* 1999:355-356, *Holdt* 1997:70]. Собственно, впервые текст доклада о магических растениях (та глава книги, о которой речь пойдет дальше) был опубликован в 12 томе *Eranos-Jahrbuch*⁴.

Несмотря на бурное развитие гуманитарных наук и их методологических принципов в течение прошлого столетия, расширение круга вопросов, включенных в область гуманитарного знания до потенциально бесконечного (в том числе истории определенных областей знания, как научных, так и прото- или псевдонаучных)⁵, существует не так много обобщающих работ, захватывающих ту загадочную область, которой посвящена книга Ранера. Под “загадочной областью” здесь подразумевается осмысление неустрашимости мифологической составляющей в сознании человека и культурном наследии цивилизации. Вероятно, причины следует искать в необъятности источников (как мы увидим, Ранер не ограничивается эпохой классической античности в поисках “корней” греческих мифов, подвергшихся христианской интерпретации), а также в вариативности инструмента, названного “пониманием” в значении истолкования, интерпретации⁶. Очень приблизительно мы можем определить, что в одних случаях речь идет о вполне традиционных для католического богословия методах экзегезы, хоть и задрапированной актуальной научной терминологией (и даже методами), в других — о способах интерпретации, выходящих за пределы богословской компетенции.

В течение XX в. понятие мифа развивалось во всех гуманитарных дисциплинах — не будет преувеличением сказать, что это один из самых плодотворных концептов в науках о культуре. В европейской науке возник ряд знаковых работ, посвященных вопросам символического и мифологического мышления в широком спектре от чистой философии до прикладной антропологии и этнографии (упомянем имена только самых извест-

³ От др.-греч. ἑρᾱνος — общий обед. Клуб интеллектуалов, существовавший с 1933 г., привлекал представителей разных научных и философских направлений. Несмотря на то, что первоначальной идеей, объединявшей докладчиков и слушателей, был эзотеризм (а основательница, Ольга Фрёбе-Каптейн, интересовалась в первую очередь восточным мистицизмом) Эраноса, который стал источником плодотворных научных дискуссий, однако их возможность в немецкоязычном сообществе была ограничена нацистским режимом. Важную роль в существовании клуба сыграл Карл Густав Юнг. Подробнее см. [*Haki* 2014].

⁴ *Eranos-Jahrbuch* (1945). Bd. XII. Studien zum Problem des Archetypischen. Festgabe für C. G. Jung zum siebenzigsten Geburtstag, 26. Juli. Rhein-Verlag Zürich. Важно заметить, что это был юбилейный том, посвященный 70-летию К. Г. Юнга, что дает нам полные основания рассуждать о связи глубинной психологии и возникновении этого текста.

⁵ О том, как следует изучать историю знания (и незнания) см. Sarasin, Ph. (2011). Was ist Wissensgeschichte? *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 36. doi:10.1515/iasl.2011.010.

⁶ Слово *Deutung* у Ранера не противоречит концепции трехступенчатой интерпретации памятника, предложенной искусствоведом Панофским: (до-иконографическое) описание предмета, определение его содержания (иконографический анализ), иконологическая интерпретация (собственно, “объяснение”, или “истолкование” *Deutung*) см.: Panofsky, E. (1975). *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*. DuMont Schauberg Verlag, Köln, Tabelle auf der S. 50.

ных мыслителей того времени, стоявших у истоков новых методологий и школ, таких, как Дж. Фрейзер, Э. Тайлор, Б. Малиновский, Э. Кассирер⁷, К. Леви-Строс⁸, К. Кереньи⁹, М. Элиаде¹⁰, В. Буркерт¹¹ и Ф. Граф¹²). Резюмируя историю развития понятия “миф” в XX в. можно сказать, что выработкой его определения занимались непрерывно филологи, исследователи языка и религии, этнографы, антропологи, психотерапевты и социологи.

Если рассматривать историю XX в. с точки зрения “теории поворотов” (Дорис Бахманн-Медик¹³), последним важным из них для тематизации мифа явился “перформативный поворот”. Тематизирующие понятия мифа исследования появились в рамках семинара “Поэтика и герменевтика”¹⁴ и рассмотрения концепта мифа с точки зрения перформативности (символическая и интерпретативная антропология, развиваемая Виктором Тернером¹⁵). Также было опубликовано множество работ, посвященных более конкретным вопросам — о месте гнозиса в христиан-

⁷ Cassirer, E. (1923—1929). *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Bruno Cassirer. I–III.

⁸ Например, Lévy-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris, Plon; *Myth and Meaning* (1978). Londres, Routledge & Kegan Paul, и все Мифологии: *Mythologiques*, T. I–IV, Paris, Plon, 1964—1971.

⁹ Можно обратить внимание на то, что сотрудничество Кереньи и Юнга в рамках Eranos отмечено публикацией двух эссе (*Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* и *Das göttliche Mädchen*), вышедших под одной обложкой под названием *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam, Patheon Akademische Verlagsanstalt 1941, Leipzig 1942). Классические работы Kérenyi, K. (1951—1958). *Die Mythologie der Griechen*, 1–2, Rhein-Verlag, Zürich, *Die Mysterien von Eleusis* (1962) считаются важным этапом в изучении религии древних греков, и в частности, мистерияльной ее стороны, с точки зрения культурной антропологии, психологии и культурологии.

¹⁰ Мирча Элиаде и Кароль Кереньи, в разные годы также были в 1940-е гг. спикерами Эраноса [Hakl:127]. Удивительно, но в своих изысканиях Ранер не упоминает публикацию Элиаде о мандрагоре 1940-х гг. Mircea, E. (1940—1942). *“La mandragore et les mythes de la „Naissance miraculeuse“*, Zalmoxis, 3, 3–48.

¹¹ Пожалуй, самая влиятельная книга Burkert, W. (1972). *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opfer-riten und Mythen*. Berlin.

¹² Graf, F. (1996). *Griechische Mythologie* (1985), Graf, F. *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*.

¹³ Бахманн-Медик, Д. (2017). *Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре*. М.: Новое литературное обозрение, ISBN: 978-5-4448-0683-8.

¹⁴ Семинар, посвященный проблемам эстетики, философии и теории искусства, заседания которого продолжались с 1963 по 1994 гг., представлял собой открытый диалог между различными дисциплинами гуманитарного знания. Участники семинара совмещали в своих исследованиях новые методы и концепты, в частности, пришедшие из структуриализма, такие, как интертекстуальность, с традиционными герменевтическими методами. Среди участников можно назвать филолога-классика Манфреда Фурманна, под редакцией которого был издан материал семинара о рецепции мифа: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (= Poetik und Hermeneutik. 4) (1971). Hrsg. M. Fuhrmann. Fink/München, ISBN: 3-7705-0446-1; философа Ханса Блуменберга, автора концепта “абсолютной метафоры” (Blumenberg, H. (1960). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn и классической книги Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp; теоретика искусства Макса Имдаля, предложившего для интерпретации искусства иконический метод, Якоба Таубеса, а также многих других знаковых исследователей.

¹⁵ Теории ритуала у Виктора Тернера, Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction 1995 paperback, ISBN: 0202011909; Geertz, C. (1966). *Religion as a Cultural System*. In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. By M. Banton. ASA Monographs 3. London: Tavistock Publ., 1–46.

стве¹⁶ (за пределами ортодоксии¹⁷), мифологическим образам и сценариям в христианской культуре (литературе, искусстве¹⁸).

1. Субъект интерпретации

Итак, из чего же складывается интерпретация Хуго Ранера? Учитывая его непосредственное соприкосновение с мистически-религиозным, и эзотерическим (в контексте выступлений в описанном выше кружке) мировоззрениями¹⁹, интерес к исследованиям бессознательного, представленного в антропологии и глубинной психологии в юнгианском понимании, мы склонны полагать, что его идеи, отраженные в рассматриваемой публикации, были неким образом инспирированы внешним окружением. Однако причинно-следственная связь на самом деле противоположная: идеи Ранера встретили непосредственный интерес со стороны К. Г. Юнга, но принять участие в психоаналитическом семинаре Юнга в Цюрихе иезуит из аннексированной Австрии, по известным причинам, не смог. Если рассмотреть в целом состояние философского и научного сообщества в немецкоговорящем мире перед и во время войны, присутствие уче-

¹⁶ Aland, B. (1978). *Gnosis und Christentum*, in *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols); Proceedings of the Conference at Yale March, Series: Numen Book Series, Volume: 41 Leiden: Brill 1980. ISBN: 9789004378599, 319-350; Aland, B. (2009). *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck. ISBN: 978-3-16-157485-6, doi:10.1628/978-3-16-157485-6; Aland, B. (2014). *Die Gnosis*. Reclam, Stuttgart, ISBN: 978-3-15-019210-8.

¹⁷ Böhlig, A., Marksches, Ch. (1994). *Gnosis und Manichäismus, Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, (Beihefte zur Zeitschrift für die neu-testamentliche Wissenschaft 72); Marksches, Ch. (2018). *Die Gnosis*. München: C. H. Beck 2006, ISBN: 978-3-406-72737-5; Marksches, Ch. (2009). *Gnosis und Christentum*. Berlin University Press, ISBN: 978-3-940432-61-2.

¹⁸ Weitbrecht, J. (2011). *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*. Winter Verlag Heidelberg. ISBN: 978-3-8253-5757-3, Zilling, H. M. (2015), *Die Mimesis des Heros: Pagane Helden in christlicher Deutung*, in *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Hrsg. von Hartmut Leppin, Berlin, München, Boston: De Gruyter, 139-166. doi:10.1515/9783110404951.139; Ronnenberg, K. C. (2015) *Mythos bei Hieronymus. Zur christlichen Transformation paganer Erzählungen in der Spätantike*, Hermes Einzelschriften Band 108 Franz Steiner Verlag, ISBN: 978-3-515-11146-1; Engemann, J. (1997) *Deutung und Bedeutung. frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ISBN: 13: 9783534112753.

¹⁹ Как отмечает Томас Хакль (современный исследователь эзотерических учений первой половины прошлого века, переводчик и издатель, в том числе, Юлиуса Эвола), собраты Ранера по Ордену не испытывали симпатии к "не-теологической" форме интерпретации христианской веры, предложенной в книге, опубликованной по материалам лекций в рамках Эраноса. "Ранер, как представляется, вновь открывает символически-ориентированное богословие ранних Отцов Церкви, которое включало символическое, мифическое и поэтическое измерения в интерпретацию христианской веры" (Hakl, H. Th. (2014). *Eranos. An alternative intellectual history of the twentieth century*. Translated by Christopher McIntosh. NY: Routledge, 135). Искреннее стремление Ранера к поиску погребенных источников гуманности, а также мастерское и бесстрастное "различение духов" — которыми могли питаться и эзотерики, и психоаналитики. Поскольку одной из целей Эраноса в предвоенном и военном мире был поиск очищенной религиозности и духовных практик, освобождающих как от пут рационалистической цивилизации, так и от вопиющего иррационализма нацистского суеверия, ранеровское различие между смиренным духом Церкви и гордыней "монахизма" (Ранер, X. (2002) *Игнатий Лойола и историческое становление его духовности*. Bibliotheca Ignatiana. Богословие. Духовность. Наука. М.: Колледж философии, теологии и истории Св. Фомы Аквинского в Москве, 20. ISBN: 5-94242-002-5) столь удачно резонировало с общей тональностью Эраноса, что его приглашали в качестве спикера с 1943 по 1948 гг.

ного-иезуита в кругу приверженцев теософии, психоанализа и изучения даосизма и йоги уже не кажется чем-то сверхъестественным.

Особенно важно отметить влияние Эраноса на Ранера — на его интерес к психологии, как к науке, познающей душу человека и способной ее исцелять²⁰. Ранер задумывается о природе первобытного магизма человеческого сознания, интересуется идеями других участников семинара — в частности, К. Г. Юнга²¹.

Для своих изысканий о христианской интерпретации мифических сюжетов Хуго Ранер во второй части “Греческих мифов...” выбирает мистически-ботанические метафоры²²: от пришедшего из эпической поэзии Античности “куста ивы у врат Преисподней” к Древу Спасения.

Итак, из чего же исходит Ранер?

“Христианин находит стремление эллинистического человека, воспитанного на мистериях, вырваться из темноты и устремиться к свету осуществленным “в свободе славы детей Божиих” (Рим. 8:21). Этот подъем многотруден, потому как он преобразует. В нем воплощается тот очистительный процесс, который мы сейчас называем исцелением: это то самое скрытое за символическими образами “чудесных трав” *моли*²³ и *мандрагоры*, о чем нашептывали древние мифы, и что тайно предсказывало истину Христову. Ведь древние видели в темном корне и светоносном цветении этих растений глубокий смысл раздвоенности души, которое, считалось, они исцеляли” [Rahner 1992:161].

В человеке христианской цивилизации Ранер видит прежде всего “грека”: weil wir alle im Geiste doch noch Griechen sind [Rahner 1992:20], то есть, наследника духа рационализирующей философии, на которого “наводит ужас” изложение чуждых мистерий Востока [Rahner 1992:3]. Однако, если бы это противопоставление было настолько очевидным, не возникло бы самой задачи разделить мистерии языческие и мистериотайну христианства. Именно поэтому Ранер говорит об “эллинистическом человеке”, а не “греке”, начиная рассказ об исцелении. Несомненно, сосуществование мистериальных культов, гностического учения, древнегреческой традиции пифагореизма и многих других факторов религиозно-культурной жизни, предшествовавших и развивавшихся одновременно с христианской религией, не могло не оказывать значительного воздействия на лексикон, в том числе набор метафор и их источников, раннехристианской литературы. Образы, которые используют ранние отцы

²⁰ Именно в этом пункте совпадают две интересующие Ранера как христианина, богослова, человека и историка проблемы: мотивация к исцелению и причины, объясняющие определенную программу мышления человеческого индивида и общества — И. Б.

²¹ См. например, [Rahner 1992: 28, 360] и Карла Кереньи [Rahner 1992:170, Anm. 34 S. 358].

²² Нечто созвучное гностической аллегории моли, описанной в первой главе второй части рассматриваемой книги Х. Ранера, описано в “Творческой эволюции” А. Бергсона. Однако я не считаю себя компетентной проводить параллели между этими двумя мыслителями.

²³ μόλη, μῶλυ — растение, упомянутое в 10 песни Одиссеи (ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος; / μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί: χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν / ἀνδράσι γε θνητοῖσι, θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.); в словаре Лиддела-Скота *моли* и *мандрагора* даны как синонимы в одной словарной статье. Французский лексикон Le Grand Bailly дает вхождения только для латинской литературы (р. 990).

Церкви, напрямую заимствованы из культурного окружения “эллинистического человека”, отсылают к вполне определенным его представлениям, отвечают известным чаяниям и вызывают именно те воспоминания и ассоциации, которые должны вызывать. К тому же, тема, поднимаемая в этой лекции Ранера, ставшей главой книги, — исцеление души — непосредственно связана с лечением, врачеванием, понимаемым в античной медицинской парадигме как божественная благодать исправления, восстановления нарушенной гармонии. “В христианском понимании”, как мы увидим дальше, такое легко воспринимается и адаптируется к идее болезни как греха и отпадения от Бога, а исцеление — как воссоединение с ним. Однако не без посредничества некоторых символических, но вполне осязаемых вещей.

Здесь можно кратко оговориться, что самая ожидаемая и характерная форма нарратива — кроме философского диалога — это античный роман, история о путешествии и приключении. Этот жанр христианская культура наследует весьма органично — ведь лучшей аллегории жизни, чем путешествие с испытаниями, смертельной угрозой и ничем не утолимым стремлением вернуться домой, — придумать практически невозможно. Именно поэтому рассказчик отправляется за магическим растением буквально, сначала в огород (тут мы будем совершенно не готовы к переходу из области религии в ботанику), затем погружается в глубины веков (в Древнюю Грецию и на территории, казавшиеся самим грекам таинственными пределами Вселенной — на Восток), и поднимается вновь по ступеням — сохранившим память о магических растениях и их применении рукописям — к свету, моменту Откровения (объяснения этого символа — человекоподобного растения).

Ботаника

Ботанические описания занимают в книге Ранера достаточное место: как в случае с моли, так и с мандрагорой, определяя характерные для растения свойства и признаки, он исходит из свидетельств древних, чтобы не ввести читателя в заблуждение относительно возможной его идентификации с неким известным современной ботанике видом или родом²⁴. Это важная черта его методологии — со всей серьезностью подходить к источнику, проверяя, о чем именно и в каких выражениях (и ссылаясь на что) он сообщает. Идентификация мандрагоры — в отличие от моли — отнюдь несложна: это растение (все описанные его виды, *autumnalis* и *officinalis*) действительно существует и произрастает на территории всей античной ойкумены — от Африки до Индии. Это вполне знакомое древней медицине одурманивающее болеутоляющее средство. Причем по этому признаку есть одна псевдоидентификация. Как отмечает Ранер, в одной из приписываемых Феофрасту книг (*Historia Plantarum* IV, 2, 9) под именем мандрагоры описывается

²⁴ В настоящее время вся таксономия мандрагоры подвергается пересмотру. Авторы статьи Dafni, A. et al. (2021). In search of traces of the mandrake myth: the historical, and ethnobotanical roots of its vernacular names. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*. 17. 10.1186/s13002-021-00494-5 отсылают к публикациям Ungricht, S., Knapp, S. и Press, J.R. (1998). A revision of the genus *Mandragora* (Solanaceae). *Bulletin of the Natural History Museum*, 28/1, June, 17-40; Volis, S. et al. (2015). Phylogeographic study of *Mandragora* L. reveals a case of ancient human-assisted migration. *Israel Journal of Plant Sciences*, 62, 1-11.

другое растение, также имеющее наркотический эффект — судя по синечерному цвету ягод, белладонна. В другой книге (девятой) Феофраста (*De Causae Plantarum* VI, 4, 5) находится соответствующая необходимому требованиям мандрагора [Rahner 1992:199, Anm. 7-9, S. 362].

Именно благодаря этому свойству формируется “теневая”, “обратная” или “воображаемая” сторона мандрагоры: она ассоциируется с магическими обрядами и ритуалами, которые с большим трудом можно вписать в контекст, общий с практическими задачами облегчения страданий. Однако, как следует из дальнейших наблюдений, в медицинских трактатах Античности и Средневековья прикладная, лечебная составляющая свойств этого растения на протяжении многих веков не претерпела особого развития, в то время как сопутствующие его упоминаниям в редких первоисточниках аллегорические построения значительно трансформировались и приобретали как характер мистического богословия, так и черты откровенного магизма. Присутствующая в массовом сознании мандрагора (это зачастую ботанически совершенно не определяемая трава), несмотря на христианскую богословскую “работу над мифом”, уходит корнями непосредственно в хтонические культы древнего Востока (и наследовавшей им в некотором отношении древней Греции), требовавшие заместительной кровавой жертвы [Rahner 1992:205. Anm. 46, S. 356, 54-58, S. 366]. Однако парадоксальным образом, христианская (и гностическая) трактовка произрастает именно из этого (наделенного жутковатыми свойствами и силами первородной земли) корня и дает те плоды, что сладко благоухают (Песн. 7:14) во вратах Рая.

Все дальнейшие домыслы относительно необходимости существования этой травы исходят из естественно присущих ей объективных характеристик.

Во-первых, “человекоподобность”. Этимология названия, до сих пор не до конца ясна, но с наибольшей вероятностью восходит к древневосточным реалиям. Этимологии и псевдоэтимологии европейских языков тематизируют антропоморфность или магические свойства растения (рис. 1).

Во-вторых, психоактивное воздействие на человеческий организм. О том, что растение ядовито, известно с древнейших времен, как и практика использования его в качестве снотворного, обезболивающего и успокаивающего средства. Амбивалентность лекарства, способного служить как исцелению, как пагубе живой души.

В-третьих, традиционное представление о двуполости растения, посвященного богине Афине и называемого так же травой Кирки, с вытекающей из него связью с любовной магией. (Таким образом, еще до тесного знакомства греков с книгами Ветхого Завета в их сознании существовала привязка мандрагоры к женскому полу).

В сочинении Педания Диоскорида “О лечебных средствах” (Περὶ ὕλης ἰατρικῆς Δ' 75²⁵) перечислены все возможные названия мандрагоры,

²⁵ =De materia medica IV, 75. *Corpus Medicorum Graecorum* II 233f, *Des Pedanios Dioskurides aus Anazarbos Arzneimittellehre in fünf Büchern*, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Prof. Dr. J. Berendes. Stuttgart: Enke 1902, p. 408. В издании Вельмана это книга IV. 75, 7, в издании Берендеса — книга 76. (Издание Вельмана — это *Corpus Medicorum Graecorum/Corpus Medicorum Latinorum*, издававшийся в течение всего XX в., с 1907 по 2010 г.).

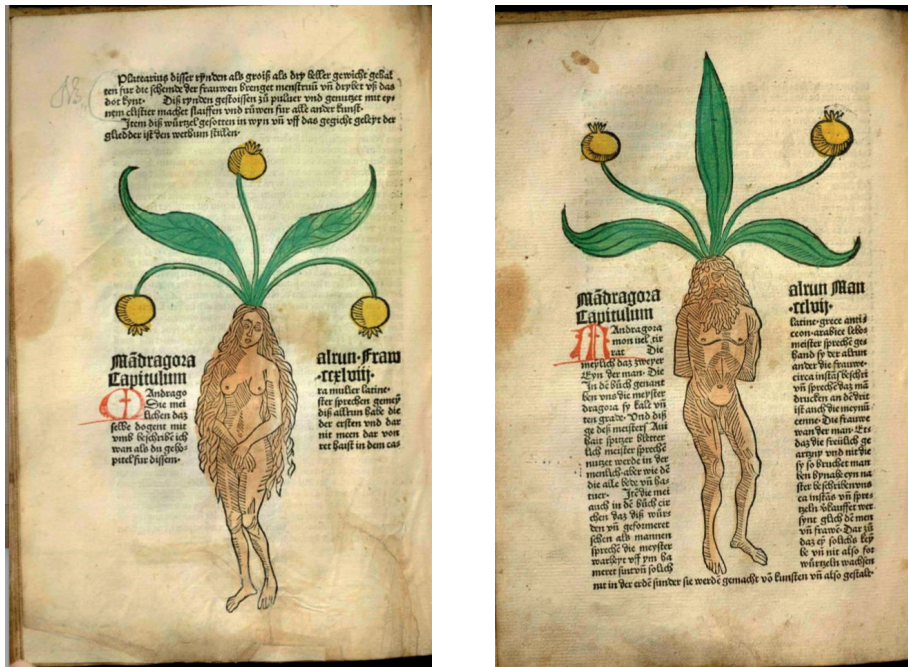


Рис. 1. Мандрагора, лист из Gart der Gesundheit 1485 г.



Рис. 2. Мандрагоры мужского и женского рода, лист из Неаполитанского Диоскурида.

известные на Ближнем Востоке и Средиземноморье (среди народов, знающих это растение, он называет египтян, “зороастрийцев” и римлян) и области ее медицинского применения, в том числе в качестве противоядия (рис. 2-3). Плиний Старший в “Естественной истории” (*Historia Naturalis* XV, 94 (147)) кратко перечисляет все сведения, которые воспроизводятся позднейшими латиноязычными авторами.

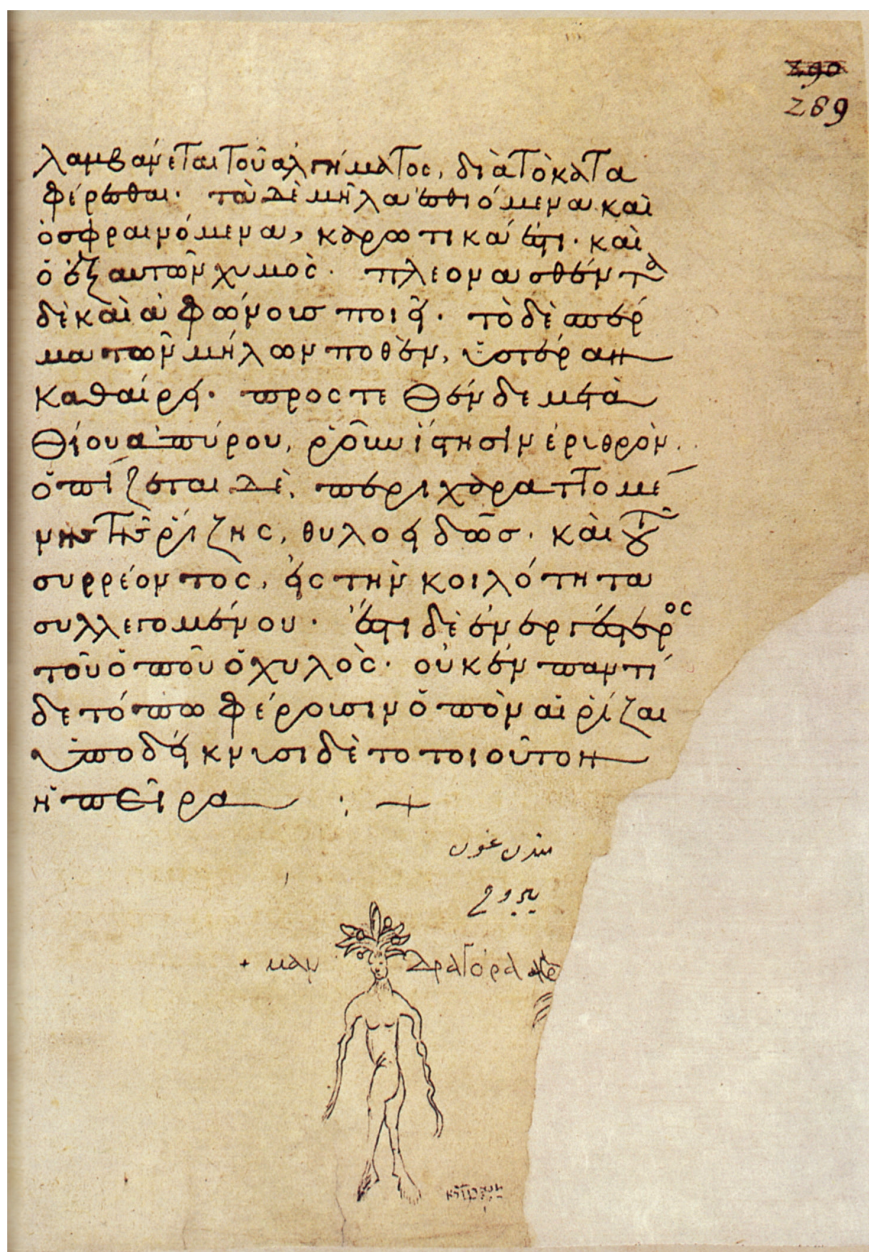


Рис. 3. Мандрагора, лист из Венского Диоскорида.

В начале XXI в. группа исследователей из разных стран провела исследование, посвященное встречаемости мандрагоры и схожих с ней по характеристикам растений по данным 20 языков неродственных групп [Dafni 2021: Tables 1-3], продолжившее в некотором смысле дело Вельмана, Берендеса и Ранера. Среди ассоциируемых с мандрагорой понятий также рассматриваются собака, виселица, любовная магия и весь описанный комплекс магических представлений.

История

Некоторым лукавством усыпив бдительность критичного читателя — сперва безобидным шелестом гербария, затем — легендами о добывании смертельно опасного корня, Ранер приводит его к предмету своего интереса, а именно — богословской интерпретации этого древнего и могущественного комплекса легенд и аллегорий.

На протяжении истории контекст, в котором присутствовала мандрагора, незаметно, но довольно значительно изменился. Христианская традиция сместила его в географическом понимании далеко на запад (точнее, северо-запад) от естественного ареала произрастания этой травы. Описанное в Быт. 30:14-16 растение, плоды которого приносит Лии ее сын Рувим с поля во время жатвы пшеницы, передано в переводе Семидесяти словом *mandragorai*, тем же словом в Песни Песней названо растение, которое “уже пустило свое благовоние” весной. Важно понимать контекст обеих этих ветхозаветных цитат, потому как мандрагоре приписывались и чисто фармакологические свойства афродизиака²⁶. Ранер отмечает, что “в этих двух малозначимых пассажах вся античная магия мандрагоры проникла в христианскую символику, чтобы приобрести новое обличье”, и действительно, столь кратких упоминаний хватило для того, чтобы из древнего заклинания и христианской веры возникло нечто поразительное и удивительно новое [Rahner 1992: 200]. Немалую роль в этом богословско-аллегорическом синтезе сыграли самые яркие личности поздней Античности.

В этом вопросе, не могло обойтись без бл. Августина, мнение которого относительно мандрагоры описано в толковании на книгу Бытия и полемики с манихеями (*Contra Faustum Manichaeum* 22:56-58)²⁷. Буквально воспринимаемое народное представление о том, что плоды мандрагоры могут помочь женщине иметь детей, с точки зрения ученого богослова, никак нельзя ни вывести из библейского текста, ни подкрепить авторитетом Писания. Результаты самостоятельного изучения этого диковинного (*rara enim res est*, говорит он) растения, произведенные из любопытства самим Августином, достаточно прозаичны и рационалистичны: он не видит магического действия растения в том, что после эпизода с мандрагорой Рахиль родила Иакову сыновей. Однако то обстоятельство, что приятное на вид и запах растение лишено приятности вкуса (*saporem autem insipido*, буквально “безвкусно”, но Ранер говорит об *abscheulich bitterem*

²⁶ О возможных причинах этого см., например, у Fleisher, A. and Fleisher, Zh. (1994). The Fragrance of Biblical Mandrake. *Economic Botany*, 48(3), 243-251.

²⁷ CSEL 25, p. 652.

Geschmack — отвратительно горьком вкусе), навело Августина на мысль, что если подобной “женской причуде” в Писании уделено место, то не иначе, как для того, чтобы из этого читатель мог вынести некий важный урок. И трактует историю о ревности двух женщин (которая из них больше любима и прославится достойнейшим потомством) как притчу “о добром имени”. По словам почтенного учителя Церкви, “здравый смысл подсказывает мне, что этот плод мандрагоры символизирует добрую славу (*famam bonam*). Не ту [похвалу], которую получают от немногих верных и мудрых людей, но ту, которая от простых [людей], которая готовит известность величайшую и славнейшую, не ту, что стремятся стяжать ради нее самой, но заботятся из доброго намерения приносить человеческому роду пользу” (перевод мой — И. Б.). И здесь Августин приводит цитату из 1 Тим. 3:7 — “надлежит иметь доброе свидетельство от внешних”, в том смысле, что плоды мандрагоры, принесенные “из полей” (т. е. извне) сыном Лии, и есть свидетельство от “внешних” (*qui foris sunt*) о добродетели, которая проявляется в деятельной жизни. Этот эпизод привлекает внимание не только Августина, но и других отцов Церкви, в том числе Амвросия и Василия Великого, и, как пишет Ранер, “вслед за ними целое воинство” богословов, которые комментировали Песнь Песней. В этом порыве ботанико-символической экзегезы, предмет которой составляет не только символическое толкование, но и естественно-научный интерес к особым, целебным или опасным свойствам растения, по словам Ранера, “они все были сынами своего эллинистического и римского времени” [*Rahner* 1992:201. Anm. 13-15].

Поэтому было бы наивным полагать, что в христианском осмыслении широко известного позднеантичному миру целебного растения должны быть только рациональные корни.

И чтобы понять дальнейшее бытование этого образа, нужно обратиться к магической составляющей легендарных сведений, описанных в тех же античных источниках. Ранер обращает внимание на то, что с древнейших времен человек воспринимал растение, корнями уходящее в землю, а побегами стремящееся к солнцу, как сущность, связанную одновременно с двумя мирами — темным, хтоническим царством мертвых, где властвуют грозные силы, и местом обитания живых. Принадлежность к нижнему миру человекоподобного корня будоражила сознание древнего человека и предупреждала об опасности и необходимых при его добывании предосторожностях. Описание ритуалов и заклинаний, сопутствующих выкапыванию корня мандрагоры, широко известны и многократно воспроизводились на протяжении столетий в практически неизменной форме: ее добывают ночью, при свете звезд, повернувшись спиной против ветра, описывают мечом вокруг растения три круга, нашептывая срамные заклинания, затем вынимают из земли, обратившись лицом на запад (Псевдо-Апулей²⁸, буквально эти действия повто-

²⁸ CML IV, p. 222, Howald, Ernst; Sigerist, H. E. (1927). *Antonii Musae De herba vettonica, Liber Pseudo-Apulei herbarius, Anonymi De taxone liber, Sexti Placiti Liber medicinae ex animalibus*. Teubner; *Corpus medicorum latinorum* (in Latin). Vol. IV. Leipzig. См. также современное издание Brodersen, K. (2015). *Apuleius, Heilkräuterbuch/Herbarius, Latin and German*. Marix, Wiesbaden. ISBN: 978-3-7374-0999-5.

ряет Иосиф Флавий о траве, произрастающей в местности Бараас²⁹, а также, под именем “дьявольской лампы”, Ибн аль-Байтар). Все составляющие этого ритуала имеют вполне очевидную хтоническую подоплеку, поэтому кандидат на роль заместительной жертвы тоже предсказуем: черная собака имеет непосредственное отношение к Гекате. После того, как растение безопасно извлечено из земли, все его хтонические демонические свойства могут служить укротившему его человеку. Именно отсюда происходит распространенный в западноевропейской культуре образ колдовства — с мандрагорой-альрауном и черным псом (достаточно вспомнить хотя бы “Фауста” Гете и “Альрауне” Эверса). Помимо этого, практически все источники упоминают связь с луной и вызываемой ею одержимостью (эпилепсия, безумие всегда считались признаком одержимости демоническими силами), способность ее листьев или цветов светиться в темноте³⁰ (благодаря чему ее можно обнаружить ночью без фонаря). Арабские лексикографы, согласно Ранеру, также идентифицируют ветхозаветное растение *duda'im* и мандрагору, “соломонову траву”, часть корня которой, согласно герметической традиции, была помещена под камнем в кольцо царя Соломона [*Rahner* 1992:221]³¹. Соответственно, мудрость и могущество легендарного царя в таком понимании как бы подкреплялись магическими свойствами мандрагорового корня в перстне. Что характерно, похожее предание существует и о другом великом правителе — Александре Македонском, который, якобы, хранил

²⁹ Flavius Josephus, *Bellum Judaicum* VII, 6, 3. Русский перевод традиционно называет ее рутой (см. Иосиф Флавий (2016). *Иудейская война*. Пер. с древнегреч. яз. М. Финкельберг и А. Вдовиченко под ред. А. Ковельмана. Иерусалим, М.: Гешарим/Мосты культуры, 425-426. ISBN: 978-5-93273-442-1).

³⁰ Чему Ранер находит по ссылке Ветцштайна (*Biblischer Commentar über das Alte Testament*, IV. Theil, Poetische Bücher. 4. Band. Hoheslied und Koheleth. Hrsg. von Franz Delitzsch, Dr. und Prof. der Theol.; mit Excursen von Consul D. Wetzstein. Leipzig: Dörffling & Francke 1875: 439-445) и в “Персидском лексиконе Ричардсона” (A dictionary, Persian, Arabic, and English. 1852) весьма остроумное объяснение: розетки мандрагоры привлекают светлячков, именно поэтому, когда ризотом подходит близко к обнаруженному растению, свечение переносится на другую ближайшую мандрагору [*Rahner* 1992:210]. Эти же слова мы читаем в Sontheimer II, Anm. S. 605-606, примечание по сведениям арабского лексикона *Malajesa* о растении с названием, которое немецкий издатель переводит как *Dämonslaterne* и объясняет, что арабское название состоит из двух слов, одно из которых обозначает лампу или фонарь, а второе — маленькое насекомое. Это растение называют так, потому что ночью оно светится, пока оно свежее. Крохотные насекомые, которые обычно вьются над водой, ночью собираются на этом дереве и освещают его. Потому древние его так называли. Кстати, в том же экскурсе Ветцштайна библейские свидетельства о мандрагорах соотношены с ботаническими видами и периодами их цветения и вегетации, подтверждающие, что в стихе из Песни Песней речь идет именно об аромате плодов *mandragorae autumnalis* [Delitzsch 1875:445].

³¹ Sontheimer II, Anm. S. 606 f.: denn von Hermes weiss man, dass Soliman diese Pflanze in allen seinen Besitzungen sorgfältig aufbewahren liess, und ebenso Alexander. Diese Pflanze ist von der frühesten Zeiten geschätzt und hochgehalten, deren Wurzel die gözenförmige Mandragora ist, welche die Könige hochschätzten und sie unter ihren Schätzen aufbewahrten. (Опфография сохранена). Издание: Grosse Zusammenstellung über die Kräfte der bekannten einfachen Heil- und Nahrungsmittel. Teil 2. Von Abu Mohammed Abdallah Ben Ahmed. Aus dem Arabischen übersetzt von Joseph von Sontheimer. Stuttgart: Hallberger 1842 (первое научное издание перевода с арабского на немецкий язык трактата ученого-медика из арабской Испании Абу Мухаммада ибн-Ахмада ибн аль-Байтара о растениях *Tafsīr Kitāb Diyāsqrūdūs* (Более современное издание на арабском языке вышло в Бейруте в 1989 г.). Более подробно о нем см. *Lexikon des Mittelalters* V, S. 313; Albert Dietrich, Hrsg. (1991). *Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Baitar: ein Beitrag zur arabischen Pflanzensynonymik des Mittelalters*. Arabischer Text nebst kommentierter deutscher Übersetzung, Göttingen).

в своей сокровищнице корень этого растения³². Таким образом, авторитет царей подтверждает волшебные свойства мандрагоры.

Остается последний тоpos — устойчивое для Средневековья³³ представление о том, что при извлечении из земли мандрагора издает вопль, который лишает добывающего корень жизни. Он не происходит напрямую из античных источников и находит подтверждение только в арабской (точнее, арамеоязычной) традиции. Тем не менее, Ранер указывает возможно исходную идею, в трансформированном виде отразившуюся в этом поверье. У языческого философа V в. Прокла в рассуждении на “Государство” Платона встречается упоминание о том, что душа, слишком глубоко погрязшая в мирском, плотском, при разлучении с телом испускает крик (τρισμὸν ἀπεκάλεσεν, цитата по изданию Кролла³⁴)³⁵. Арамейское предание рассказывает о некоем растении под названием Lûf: если его вырывать из земли на Троицу, можно умереть от ужасного вопля: нетрудно догадаться, что речь снова идет о той же “соломоновой траве”, то есть мандрагоре [Rahner 1992:214. Anm. 86]. На средневековом арабском Востоке к этому комплексу легенд присоединяется традиция разоблачения шарлатанства, связанного с обрядом добывания корня мандрагоры с помощью магических манипуляций и собаки [Yamanaka, Draelants 2021:9-12]. В частности, приводимая Иосифом Флавием легенда о кольце Елеазара, в котором был кусок корня указанного Соломоном растения³⁶, с помощью которого изгонялись бесы из одержимых³⁷, возникает также в комментарии средневекового андалусского арабского ученого XIII в. Ибн Аль-Байтара к Диоскуриду³⁸. Ранер склонен полагать, исходя из совпадения внешних характеристик, приписываемых некой траве в разных цивилизациях древности, а также дальнейшей рецепции этого сюжета, что “названным растением” была именно мандрагора [Rahner 1992:209-210]. Таким образом с мандрагорой связывается власть, которой мудрейший из людей был наделен от Бога, управлять всеми существами между Богом и человеком³⁹: животными, растениями, явлениями природы и миром духов. Такое пред-

³² Sontheimer II, 14: Auch behauptet er, dass der König Alexander, der zweihörnige, von diesem Baum auf seinen Reisen nach Africa und dem Orient in seinen Händen gehabt habe.

³³ Несмотря на то, что первое изображение ризотома, затыкающего уши, встречается в византийской рукописи VI в., знаменитом Венском Диоскуриде, которая определено относится еще к античной традиции.

³⁴ Kroll, W. (1899). *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, I, 121, 18-19.

³⁵ О причинах мучительности такого расставания см. также в диалоге “Федон” (Plat. Phaedo 83d), на который в качестве параллельного места указывает Кролл.

³⁶ ὁ δὲ τρόπος τῆς θεραπείας τοιοῦτος ἦν: προσφέρων ταῖς ῥίζαις τοῦ δαιμονιζομένου τὸν δακτύλιον ἔχοντα ὑπὸ τῇ σφραγίδι ῥίζαν ἐξ ᾧν ὑπέδειξε Σολόμων ἔπειτα ἐξείλκεν ὀσφρομένῳ διὰ τῶν μυκτῆρων τὸ δαιμόνιον, καὶ πεσόντος εὐθὺς τὰνθρώπου μηκέτ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξεν ὥρκου, Σολόμωνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπαδὰς αὐς συνέθηκεν ἐκείνος ἐπιλέγων.

³⁷ Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* VIII, 2,5.

³⁸ Sontheimer II, 14: Hermes behauptet, dass dieser Baum der das Solimân Ebn David gewesen sey, von welchem er etwas in seinem Segelring trug, womit er die Wunder bewirkte, dass alle Geiste seinem Willen unterthan waren.

³⁹ παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις: ἐπαδὰς τε συνταξάμενος αἰς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπε, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελεῖν ἐκδίδουσι.

ставление о заполнении обитаемого видимого и невидимого мира существами, в разной степени удаленными от божественного, характерно как для поздней Античности с неоплатонизмом и псевдо-дионисиевыми иерархиями умопостигаемых сущностей, так и для ближневосточного, иудейского и исламского мира. Тут мы видим многовековой топос о почти всесильном посреднике и средстве медиации между человеком и Богом, или богами — как в случае с травой моли и Гермесом-проводником душ, описанном у Гомера.

Историю распространения комплекса представлений о магическом корне можно продолжать в Новое время (например, Роже Кайуа в эссе о смерти палача упоминает среди особых характеристик заплечных дел мастера то, что он имеет доступ к мандрагоре, поскольку она естественным образом (из семени или урины казненных) произрастает именно возле виселицы⁴⁰), и далеко на Восток, вплоть до Китая, где легенда об антропоморфном корне *yabulu*, который можно вырвать только с помощью собаки, была известна уже к третьей четверти XIII в. [Yamanaka, Draelants 2021:3-4).

Американский историк медицины Дж. М. Риддл в книге *Goddesses, Elixirs, and Witches*⁴¹ упоминает все те же топосы, связанные с мандрагорой, опирающиеся на библейскую и медицинскую традиции [Riddle 2010:55, 60-77]⁴².

Гнозис

Причудливые легенды, корнями уходящие в глубокую древность, о целебных и сверхъестественных силах, таящихся в этом растении, находят отражение в текстах Античности и Средневековья, обрастая все более отдаленными от реальности подробностями и проникая в новые курсы, помимо ботанического и медицинского. В какой-то момент читатель может задать себе вопрос — а, собственно, какое отношение имеет вся эта история к христианскому пониманию? С греческими мифами все более или менее понятно: вот трава Кирки, дурман, противопоставляемый траве Гермеса, проясняющей разум. Вот позднеантичные, византийские и средневековые, в том числе арабские, травники, повторяющие веками одни и те же сведения. Но задачей Ранера было не просто перечислить все источники дохристианского и христианского времени, упоминающие это растение, а показать, как его символика включилась в богословскую мысль и как стало возможным превращение “корня Кирки”, “корня

⁴⁰ Кайуа, Р. (2007). Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. Пер. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 217: а главное, от торговал мандрагорой, растущей у подножия виселиц и доставляющей своему владельцу женщин, сокровища и могущество. (Курсив мой. Мы видим переосмысление связи мандрагоры с властью — тут ее не хранит мудрейший и величайший из царей, а на величие и могущество посягают простые смертные, желающие приобрести его, купив волшебный корень).

⁴¹ Riddle, J. M. (2010). *Goddesses, Elixirs, and Witches: Plants and Sexuality throughout Human History*. Palgrave Macmillan, ISBN: 978-0230610644.

⁴² О Диоскуриде и его месте в европейской медицинской мысли см. его же статью Riddle, J.M. (1980). *Dioscurides*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum* IV, ed. E. F. Cranze, The Catholic University of American Press, Washington, D.C.

отступничества” — *radix apostatica* (Augustinus, Enchiridion 99) в “исцеляющий душу корень”. Важно обратить внимание на то, что речь пойдет о трансформации метафор, или, скорее — метонимий, основанных на человекоподобии корня растения (поэтому Ранер назвал главу “Мандрагора, вечный человеческий корень”).

Здесь мы возвращаемся к первоначальному послы, что, с точки зрения Ранера, “все мы — греки”: все те топосы европейской письменной культуры, которые веками воспроизводились с отсылкой на авторитет древности, происходят из Античности, и до наших дней сохранились и остаются понимаемыми благодаря их адаптации христианством. Однако помимо христианской интерпретации и осмысления текстов Писания в духе аллегорической экзегезы и промыслительного пророчества Ветхого Завета о Новом в этой традиции была вторая неотъемлемая составляющая античной духовности, о которой Ранер также упоминает: поиск божественного откровения в разных формах — эзотерического знания, мистерии, гнозиса. Гностическое мышление присуще первым векам христианства — примерно так можно констатировать положение гнозиса/гностицизма по состоянию изученности проблемы в настоящее время⁴³.

В нашем случае под “гностическим” понимается происходящее из вполне определенных текстов, написанных христианскими авторами под влиянием среднего платонизма, которых цитирует Ранер, дополняя предшествующее античное одним важным моментом: в корне мандрагоры (порождении земли — самой сути человеческой природы) принципиально значима не только антропоморфность, но и его *безголовость*. Потому как, следуя за метафорикой, диктуемой всей совокупностью медицинских, магических и богословских интерпретаций, связанных с этим растением, получается, что корень (или порождение земли, земнородное существо) мандрагоры — это одновременно и аллегория человека, и сам человек.

Ранер приводит целый корпус греческих и латинских свидетельств символического толкования Песни Песней современника и помощника св. Епифания Филона Карпанийского (PG 40, 9-154), Нила Анкирского⁴⁴, Прокопия Газского — эта традиция продолжается в греческой, византийской письменности вплоть до Матфея Кантакузина; от Амвросия и Августина вплоть до Гонория Августодунского, превратившего аллегорию безголового растения в космическую драму воссоединения Адама-невесты-Церкви с Христом и коронация Царицы Мандрагоры головой (рис. 4, 5).

⁴³ В данной статье нет возможности давать общее и более точные узкие характеристики этого феномена, о котором написано множество исследований (см. Lahe, J. (2012). Probleme und Tendenzen in der Gnosis-Forschung im Zeitraum 1980–2000. Ein Literatur- und Forschungsbericht in 2 Teile. *Theologische Rundschau*, 77(3), 365-392, (4), 426-467). О традиционных концепциях гнозиса и гностицизма, см. статьи Gnosis I в изданиях [Leisegang 1928:1272-1276], [Colpe 1958:1648-1562], библиография дискуссии и консенсус о рабочих гипотезах и терминологии Мессинского конгресса 1966 г. (U. Bianchi (a cura di), *Le Origini de Gnosticismo. Colloquio de Messina, 13-18 Aprile 1966, testi e discussioni*, Studies in the history of religions (Supplements to Numen) 12, Leiden 1967) современный взгляд К. Маркшица [Markschies 2009: 23, 25-34, 36-39].

⁴⁴ PG 40, 9-154.

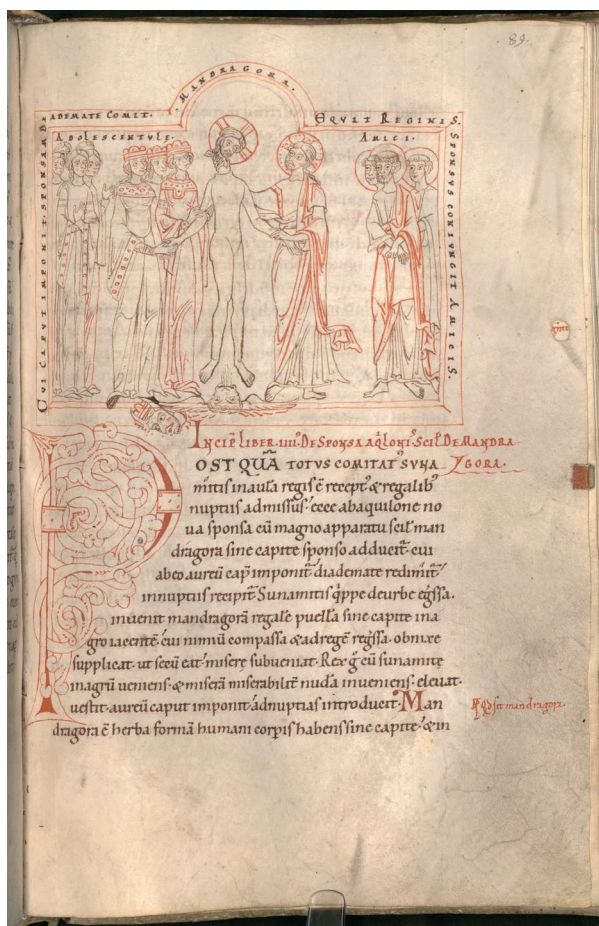


Рис. 4. Коронавание Царицы Мандрагоры. Миниатюра к рукописи Комментария на Песнь Песней, München, Clm 4450, f 89 r.



Рис. 5. Коронавание Царицы Мандрагоры. Миниатюра к рукописи Комментария на Песнь Песней, XII век. München, Clm 5118 (Rahner 226).

Пассаж из Песни Песней об аромате, который пустили мандрагоры, приобретает развитую экзегезу вполне в духе Оригена и Климента Александрийского, говоривших о Христе — истинном Логосе, и истинном христианском Гнозисе — таинстве познания истинного Единого Бога. Мандрагора, говорит Ранер, “это образ происходящего от Адама рода, глубокого погруженного и разрастающегося в темной земле, но жаждущего света и желаящего увенчаться душистыми плодами вечной жизни из безголового корня” [Rahner 1992:229]. Этот образ, как нам кажется, весьма импонирует собственному стремлению Ранера как богослова видеть в самых основах еще не ограниченного догматическими и институциональными рамками христианства приметы грядущего величия Царства. Здесь он обращается к теме непреходящих ценностей западного христианства для современного человека, ценностей, потерявших свой смысл в Первой и Второй мировых войнах [Holdt 1997:13, Anm. 12]. Для Ранера переосмысление, одухотворение мертвого тела “старой Европы” и ее безжизненной формальной религиозности представлялось возможным только через открытие разума и души. “Закат Европы” как состояние деградации традиционных ценностей обратило взгляды многих интеллектуалов на Восток, и в некотором смысле Ранер не был исключением. На него “Свет с Востока” продолжал литься из Евангелия и писаний греческих Отцов, христианского гуманизма⁴⁵, проистекавшего из творческой адаптации и интерпретации античных греко-римской культуры [Holdt 1997:50, Anm. 169].

Первое сравнение человекоподобного корня, погруженного в землю, с мертвецами, ожидающими воскресения, появляется у Филона из Карпaffии (*Philo Enarratio in Canticum Canticorum*, 217), который пишет, что корни мандрагоры, лежащие глубоко под землей, выглядят как человеческие тела, потому представляют образ умерших. Они чувствуют скорое пришествие Христа и из себя испускают аромат грядущего воскресения⁴⁶. Современному человеку достаточно сложно соотнести мертвецов (не святые мощи, а именно мертвые тела, находящиеся в заточении гробов глубоко под землей) с благоуханием во вратах Рая.

Вслед за цитатой из Филона Ранер помещает высказывание Нила Анкирского, святого, следовавшего традициям александрийской богословской школы, который предлагает толковать Писание таким образом, что воскресших со Христом символизируют мандрагоры, имеющие корни в виде человеческого тела, что указывает на связанность человеческой природы со смертью⁴⁷. Запах, который распространяют мандра-

⁴⁵ Хольдт приводит цитату из речи Ранера на открытие (восстановление) теологического факультета Университета Инсбрука 6 октября 1945 г.: H. Rahner, *Christlicher Humanismus und Theologie* (Rede zur Feier der Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck am 6. Oktober 1945): „Wir stellen daher die Frage, die uns allen auf der Seele brennt: Was ist denn dieser abendländische Mensch, zu dessen unvergänglichen Idealen wir zurückkehren müssen? Und die zweite Frage: Was trägt die theologische Wissenschaft ... zur Gestaltung dieses Menschenbildes bei?“ (13).

⁴⁶ PG 40, 136 B: οἱ γὰρ νεκροὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εἰς τὸν ἄδην αἰσθόμενοι, τὴν τῆς ἀναστάσεως δεδώκασιν ὁσμὴν.

⁴⁷ Ранер цитирует этот несохранившийся в оригинале фрагмент по Катенам Прокопия Газского: *Procopius Commentarium in Canticum Canticorum* 7. (PG 87, 2, 1737 A).

горы, — это аромат стремления к вечной жизни, который уже из самого корня, погребенного в глубине темного царства земли, возрастает в ожидании и томлении по преображению, приближению к небесам. В поздне-византийский период, в стремящейся к своему закату Восточной Римской империи, к этой трактовке присоединяется представление о том, что изначально аромат мандрагор означал синагогу, затем Церковь из язычников с ее победоносными мучениками⁴⁸. Оно отсылает к словам апостола Павла (см. выше, 2 Кор. 2:15-17).

Латинские отцы предлагают несколько иное видение Песн. 7:14, обращаясь к апокалиптическому аромату во вратах Рая. Апоний, менее знаменитый современник Августина, видит в мандрагорах язычников, произрастающих в дикости и неведении, не просвещенные светом Христовым, всеми помыслами устремленные к земному и плотскому, они подчинялись только животным законам природы и представляли подобие разумных людей, поскольку были лишены венца веры, были безголовы. Как тело венчает голова, человечество венчает познание Христа⁴⁹. Наказание безбожных на Суде станет исцелением для верных Христовых. Как напиток из мандрагоры успокаивает и снимает дурноту, через страдания утратят язычники отвращение перед словом Божиим, которое их раньше смущало. Так из черного корня, подвластного дьявольским силам, мандрагора становится исцеляющим душу цветком [Rahner 1992:230-231].

Христианская интерпретация — медицина и магия

Таким образом, для христианской интерпретации все описанные в древних ботанических, медицинских и магических источниках признаки мандрагоры остаются прежними: до тех пор, пока корень находится в земле, он принадлежит темным враждебным силам, и только извлеченный умелой рукой на свет Божий, становится целебным, отгоняющим демонические наваждения средством, а яд превращается в лекарство. “В переносном, символическом смысле в сознании христианина: темный корень человеческого бытия приносит исцеление, когда его освобождает из пут дьявольских сил предвечный ризотом, то есть Сам Господь; ядовитый, человекоподобный, но безголовый корень увенчивается вечным блаженством во Христе, который есть Глава всего сущего” [Rahner 1992: 215]. Ранер приводит примеры аллегорического понимания из Григория Великого и бл. Августина, что под “корнем” самой сущности бытия смертного рода Адама, который связан с землей и одухотворяется водой Крещения и Святым Духом, однако очевидно, что аллегория “земнородного существа” не явилась изобретением великих христианских писателей.

О древней, еще дохристианской укорененности этого представления сохраняют воспоминание гораздо более поздние, средневековые изобразительные источники, в качестве примера которых Ранер приводит мозаики Сан Марко в Венеции с сюжетом одухотворения Адама (рис. 6, 7), отсылая к эссе Тройе, опубликованному в качестве приложения к книге

⁴⁸ Matthaues Cantacruzenus, *Commentarium in Canticum Canticorum* (PG 152, 1 073 B).

⁴⁹ Aponius (1843). *Explanatio in Canticum IX*. Ed. H. Bottino, J. Martini, Rom, p. 210 f.

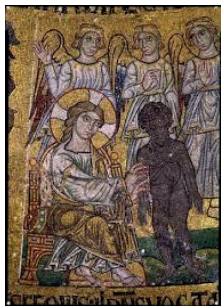


Рис. 6. Сотворение Адама, детали мозаики из Сан Марко, Венеция.



Рис. 7. Одушевление Адама, детали мозаики из Сан Марко, Венеция.

религиоведа Рихарда Райценштайна⁵⁰. Ранер опирается опять-таки на античные источники, в т.ч. Флавия (Древности 1, 1, 2), Иеронима (*De nominibus Hebraicis*)⁵¹, Исидора (*Etymologiae*, 8)⁵² и более поздних, средне-вековых авторов — Винсента из Бове (*Speculum naturale* XXIX, 2) описыва- вая процесс превращения неживого в живое и его цветовую символику [Rahner 1992: 216, Anm. 93, S.368-369]. Адам, созданный из мертвой “крас- ной земли”, Красное — то, что должно умереть⁵³. Как можно понять по фамилиям, тут Ранер следует вполне в русле научной традиции, опираясь на актуальные исследования своего времени, ставшие классическими.

Именно в рассуждениях Ранера о практическом применении расте- ния, которому традиционно приписывалось чудодейственное свойство исцелять, в том числе душевную болезнь (античная традиция приписы- вает мандрагоре связь с луной, по крайней мере, самого обряда добы- вания корня достаточно, чтобы понять, что это не что иное, как обряд заклинания или изгнания духов) и боль, можно почерпнуть о понимании болезни как состояния отклонения от блаженства, а человеческой жизни самой по себе — болезни отдаленности от божественного, и исцеления как направленности к “исправлению души”. Это представление о связи болезни и греха как неразрывно связанных с человеческой природой явле- ний также древнее христианства, но в нем получает особое развитие. Вос- приятие страданий при жизни как боли лишения, с одной стороны, и очи- щающего их характера в ходе болезни-жизни, символика “волшебного” снадобья, которое само по себе символизирует природу человека — это те образы, в которых реализовалась идея исцеления как возвращения чело- века к Богу.

Античная медицина зарождалась из пророческого сна, полученного ночью, проведенной в храме бога-целителя. Исцеление давало не столько исполнение предписаний заботы о больном месте или органе, сколько воля божества, подсказывавшего пути к выздоровлению. С точки зрения

⁵⁰ Reitzenstein, R. (1929). *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Leipzig, 317-327, mit Abb.

⁵¹ PL 23, 773.

⁵² PL 82, 275 A.

⁵³ Сн. 94, с отсылками к v. Duhn, Rot und tot. Archiv für Religionswissenschaft 9, 1916) E. Rohde, Phyché I. (6 Auf.), 226, Hopfner Offenbarungszauber I, 155, Dölger Die Sonne der Gerechtigkeit, 82.

представителей разных философских школ, блаженное состояние неременности телом и его болезнями достигалось аскетическими практиками — в том числе, отказом от разрушающих душевное равновесие страстей, а также специальными пищевыми ограничениями. Мандрагора известна древним цивилизациям как успокаивающее средство, способное вызвать как глубокий и благотворный сон, утишающий скорбь тела, так и довольно сильное обезболивающее, применявшееся для введения больного в бессознательное состояние, в котором можно было проводить даже хирургическое вмешательство [Rahner 1992:223]. Это бессознательное состояние неоднократно обыгрывалось и в прямом, и в переносном смысле христианскими писателями, как греческими, так и латинскими: Ранер приводит многократно повторяющуюся в Средневековье цитату из Шестоднева Амвросия Медиоланского (*Exameron* III, 9, 39⁵⁴) где упомянуто именно практическое применение, в то время как аллегорическое толкование предполагало под состоянием наркотического сна одурманенность неразумных язычников. В Протрептике (Προτρεπτικός X, 103, 2) Климента Александрийского говорится о том, что мандрагора ядовита, но этот яд дан от Бога для нашей пользы и спасения⁵⁵. Эту мысль продолжает другой александриец, Кирилл, утверждающий, что в этом растении и его одурманивающим воздействии скрыто таинство Христа: облекшись в человеческую немощь, Он уподобился нам, “как некто, погруженный в глубокий сон, так Он снизошел к нам для умаления до самой смерти, чтобы затем воскреснуть снова к жизни” [Rahner 1992:224] (*Glaphyra ad Genesim* IV, 11)⁵⁶. Аллегория, сравнивающая Христа, приходящего в мир умирать для его спасения, с человеком, погружающимся в наркотический сон для того, чтобы проснуться здоровым, несомненно, сложна для восприятия современным человеком, успевшим довольно далеко отойти от представления о сне как о “малой смерти”, пограничном состоянии между бытием и небытием. Однако в христианском осмыслении органичность и популярность этой аллегии, развиваемой и греческими, и латинскими авторами и подхваченной в Средневековье, обусловлена культурным контекстом, в частности, эллинистическим, с развитой мифологией чудотворения, исцелений и даже воскрешений, совершаемых “божественным мужем” — праведным человеком, героем или полубогом, в частности, здесь можно вспомнить Жизнеописание Аполлония Тианского, сцену, где тот “пробудил девицу от кажущейся смерти” (*Vita Apollonii* 4, 45)⁵⁷. Столь же естественное место заняли в христианской письменности свидетельства о чудотворцы-врачах, избавлявших людей от болезней именем Христа: с точки зрения античного человека, исцеление происходит *посредством* pharmakoná по божественной благодати.

⁵⁴ CSEL 32, I, p. 85: *per mandragoram quoque somnus frequenter accersitur, ubi uigiliarum aegri affectantur incommodo.*

⁵⁵ GCS I, p. 74, 7f.

⁵⁶ PG 69, 220 A.

⁵⁷ ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου (Flavii Philostrati Opera, Vol 1. Philostratus the Athenian. Carl Ludwig Kayser. in aedibus B. G. Teubneri. Lipsiae. 1870).

Богословское толкование, 2 Кор 2:15-17. Благоухание исцеления и добродетели.

Богословию символики мандрагоры у Ранера отведено центральное место, несмотря на то, что он сам отмечает “мимолетность” [Rahner 1992: 218-219] упоминания сюжета с женами Иакова у родоначальника этого топоса. Однако экзегетическая традиция подхватила именно это толкование, несмотря на его, на наш современный взгляд, метафорическую непрозрачность и неочевидность. Вероятно, из дальнейшего анализа источников, которые воспроизводят этот топос, можно будет сделать вывод о том, насколько глубоко более поздние авторы восприняли слова бл. Августина (или же просто переписали без осмысления).

Увековечившая мандрагору в христианской экзегезе логика, представленная у Ранера, выглядит следующим образом: время весны, о наступлении которого свидетельствует аромат, пущенный мандрагорами у ворот — это время милости Божией, в сами врата — врата Церкви, и именно об этом “благоухании Богу” и “запахе живительном” напоминает апостол Павел общине Коринфа (2 Кор. 2:15-17). Поскольку христианская культура рассматривает исцеление прежде всего как освобождение от греха и связанных с ним страданий — чудесные исцеления практически неизбежно связаны с актом веры — причинной или следственной связью, — этот образ исцеления как обетования спасения остается в веках практически неизменным. По свидетельству Ранера, интерпретация бл. Августина, описанная выше (§ История), повторена дословно у Исидора Севильского в *Quaestiones in Vetus testamentum*⁵⁸, благодаря чему стала популярной в Средневековье. “Через него (то есть, Исидора. — И. Б.) всё Средневековье знало: аромат мандрагоры означает добрую славу, добродетель, исцеляющее искусство врачевания души — апостольское учение” — заключает Ранер. Итак, лучшая часть средневекового богословия отринула мающиеся волшебные свойства библейского растения и толкует его в прообразовательном смысле. По крайней мере, такую тенденцию прослеживает ученый католический богослов в первой половине XX в. Что же касается оснований для этого утверждения — помимо последнего энциклопедиста античности среди повторяющих сентецию Августина, Ранер приводит цитаты из Рабана Мавра (*Commentarium in Genesim* III, 17⁵⁹; *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*⁶⁰), Алкуина (*Compendium in Canticum Canticorum* 7⁶¹) и его ученика Ангеломуса из Люксай (Enarratio in Canticum Canticorum 7⁶²) для каролингской эпохи. Продолжатель монастырской науки в XI в. бенедиктинец Виллирам фон Эберсберг также называет мандрагору Песни Песней символическим “целебным корнем”, который “влечет нас ароматом добродетели” прямо к “воротам Жизни”, через кото-

⁵⁸ PL 83, p. 262 BC: *Quid enim de mandragora dicendum est? Proinde rem comperi pulchram et suave olentem, sapore autem insipido. Et ideo in illo mandragorico pomo figurari intelligam famam bonam popularem.* Жирным курсивом выделены слова бл. Августина.

⁵⁹ PL 107, 600 CD.

⁶⁰ PL 112, 995 B.

⁶¹ PL 100, 661 B.

⁶² PL 115 623 BC.

рые можно пройти, лишь следуя учению апостолов [Rahner 1992: 219, Anm. 105]⁶³. В этом памятнике ранней немецкой словесности в интерпретации Песни Песней присутствует упоминание *человекоподобия* корня мандрагоры в интересном контексте: “апостольская проповедь в то же время есть аромат мандрагоры; на это указывает форма ее корня, похожая на человека: потому что апостолы для всех стали всем и способны сострадать и принимать слабость своих последователей”; в высоком Средневековье к метафоре лекарства апостольского учения добавляется образ добродетели Девы Марии (*Alanus de Insulis, Elucidatio in Canticum Canticorum* 764).

В комментарии на Песнь Песней у Гонория Августодунского фигурирует аллегорическая Царица Мандрагора — которую, как невесту, венчает Христос (*Expositio in Canticum Canticorum*, IV)⁶⁵. Этот текст поднял, пишет Ранер, символику мандрагоры на предельную высоту, в которой все собранное античной и христианской письменностью богатство аллегорического иносказания о безголовом корне достигло совершенной полноты. И видимое воплощение этой символики донесли до наших дней роскошные миниатюры рукописных книг высокого Средневековья, изображающие сцену коронования [Rahner 1992:234, Abb. S. 226-227]. Комментарий Гонория представляет собой аллегорическую драму по мотивам Песни Песней, в четырех актах которой возникают образы четырех цариц, которые придут к Жениху-Христу, когда Он явится во славе, от четырех сторон света. Поэтический дар Гонория превращает аллгорию в мистерию воссоединения творения с Творцом в апокалиптической перспективе: с Востока приходит “дочь фараона” — воплощающая людей, через верность ветхозаветному Закону нашедших путь ко Христу; с Юга — царица Вавилона, народы, пришедшие к вере под властью закона и по словам пророков; от Запада приближается царица Сунамиянка — символизирующая всех верных из языческих народов. С Севера, темного дьявольского края, где прежде не было солнца, после поражения Антихриста спешит к Жениху “младшая сестра” цариц — воплощение народа “вечного Израиля” царица Мандрагора. Призрачный безголовый корень, прозябающее в земном прахе подобие человека увенчивается головой, потому как Христос есть Глава Небесной Церкви [Rahner 1992:235]⁶⁶.

Античная традиция упоминает также наркотическое усыпляющее действие как состояние покоя, символической смерти, мистического переживания разлучения с миром и встречи души собственной сущностью, которая соприкасается непосредственно с Божественным, *sobria ebreitas* (Амвросий, Августин) [Rahner 1992: 226-227 Anm. 136-137].

Средневековая традиция, вторящая цитате Исидора из Диоскурида про человекоподобие мандрагоры и то, что он “корень человеческий” [Rahner 1992: 228 Anm. 141], приводит от экзегезы к практической магии — с изгна-

⁶³ Deutsche Paraphrase des Hohenliedes, c. 128, Ранер цитирует по изданию: Seemüller, J. (1878) *Willeramus Eberspergensis. Mit Einleitung und Glossar* herausgegeben von Joseph Seemüller. Straßburg: Trübner, 58, Z. 1/21.

⁶⁴ PL 210, 103 AB.

⁶⁵ PL 172, 485 A.

⁶⁶ *Expositio in Canticum Canticorum IV*, перевод и пересказ Хуго Ранера по изд.: PL 172, 471 f., 485 A.

нием демона или “приручением” демонических сил для медицинских целей, или же — многократному усложнению толкования аллегории внутри самой себя, что мы наблюдали в толковании Гонория.

Таким образом, мы подходим к финальной стадии разложения аллегории и превращению ее обратно в мистику. Причем мистику одновременно и христианскую, и алхимическую, и в последнем направлении она будет продолжать развиваться в дальнейшие за высоким Средневековьем столетия — Ренессанса, Просвещения.

Судьба любовного зелья из Быт. 30:14 врачевание или волшебство?

По словам Ранера, второе свойство, приписываемое магическому растению с древнейших времен, а именно, давать возможность иметь детей бесплодным женщинам, ведет нас гораздо глубже, чем подробно описанная выше аллегория “доброй славы”. Однако, несмотря на сомнения, выраженные св. Августином по поводу магических целебных свойств⁶⁷ и повторенные в Средневековье как минимум однажды (тут Ранер ссылается на Петра Коместора (*Historia schol. in Genesim* 76)⁶⁸, авторитет отцов и учителей Церкви не в силах был одолеть ту силу убеждения, которым обладало это древнее суеверие. Магическое и связь с потусторонними и даже дьявольскими силами снова вступают в свои права — корень, находящийся в земле, рассматривается буквально как нечто принадлежащее к иному миру и в силу этого — подверженное злу. Будучи лишен связи с землей, корень мандрагоры вполне безобиден и полезен (*Physica* I, 56)⁶⁹.

В качестве примера Ранер ссылается на *Physica* Хильдегарды Бингенской⁷⁰ (которая повторяет практически буквально позднеантичные представления об изменении свойств мандрагоры, находящейся в земле и из нее извлеченной): “если человекоподобное растение исторгнуто из власти дьявола, то оно может служить мужчине и женщине для регулирования супружеской жизни” [Rahner 1992: 220]. Если же мы обратимся к тексту самой Хильдегарды, то в нем весьма подробно излагается технология приготовления приворотного зелья из мандрагоры, инструкция по благому и полезному применению растения, обезвреженного от его демонического начала. За исключением “новейших достижений” средневекового медицинского гения вроде перетирания (здесь используется глагол *pulverizare*) с камфарой (*gamphore/gamphora*), она повторяет историю тысячелетней давности — мандрагора помещается на ложе страждущего, под подушку. При этом стоит отметить, что история Лии и Рахили не упоминается

⁶⁷ *Nihil est, cure de mandragora tale aliquid suspicemur, quale in nulla femina experti sumus* — утверждает Августин, опираясь на доводы здравого смысла (PL 25, S. 651. *Contra Faustum* XXII, 56, строки 9-11). Петр Коместор отсылает именно к этим строкам: *cujus [mandragoras] esum desiderans Rache dixit Liae: Da mihi de mandragoris filii tui. Opinatur enim quidam, hoc genus pomi in escam sumptum, sterilibus fecunditatem parere, quod Augustinus falsum esse dicit* (PL 98. 111A).

⁶⁸ PL 198, 1117 A.

⁶⁹ Цитируя этот трактат Хильдегарды, Ранер неслучайно обращает внимание на способ, которым растение можно очистить — а именно, поместив в ключевую воду (*Quellwasser*) [Rahner 1992:228], PL 197, 1151 BC.

⁷⁰ Петр Коместор и святая Хильдегарда — современники, умерли в один год (1179).

никак, равно как и нет отсылки к сочинениям Августина или Амвросия. В книге об искусстве медицинского применения различных лечебных трав и природных субстанций в силу жанра не место аллегорическим толкованиям и традициям, вводимым оборотами вроде “люди говорят, что...”. Таким образом, богословская и “естественно-научная”, точнее лечебно-практическая интерпретации проникают в европейскую средневековую культуру обособленно друг от друга, в форме, очень близкой к практической (в данном случае, любовной) магии. И, кстати, именно это понимание “средства для супружеской любви” сохраняется в травниках и всевозможных популярных небогословских сочинениях о мире и природе вплоть до XIX в.

Заключение

Различие в восприятии сохраняющегося на протяжении веков культурного феномена с точки зрения Ранера представляется примерно таким образом. Если в века расцвета патристической письменности сохраняется как минимум двоякое (если не троякое) понимание этого растения, не просто так упоминаемого в авторитетных источниках — как медицинского или естественнонаучного факта и как самим Богом скрытого в природе намека на смысл и цель земной жизни (страдание и избавление от него), то с началом Средневековья оно подвергается значительной трансформации, сохраняя и развивая при этом практическую сторону, однако “исцеление” тут понимается не как успокоение скорби души и тела, понимаемое через мистическую связь человека и божественного, но все больше — либо как символ искупления первородного греха, или как непосредственно магическое участие “укрошенных” (омовением в источнике, одновременно рациональным и символическим актом, но пока еще — не заклинанием с упоминанием божественных имен) тех самых темных хтонических сил. Символическое мышление средневекового богословия превращает античные сказания о чудесах мира в *аллегории*, переносящие привычные для античности квазинаучные знания о природе на уровень вселенской драмы.

Описанное явление нуждается в дальнейшем рассмотрении с точки зрения развития методологии науки, поскольку здесь затронут глубинный пласт поиска и выработки нового видения предмета и целей, постановки задач гуманитарного исследования. Важным обстоятельством здесь нам представляется контекст возникновения книги Ранера из лекций, прочитанных в рамках Эраноса, и основного пафоса этого интеллектуального кружка, имевшего изначально эзотерические корни, и рассматривавшего в едином комплексе развитие восточной и западной духовности, религиозного мистицизма и концепции бессознательного (юнгианские архетипы).

Это, как нам представляется, и есть та малоисследованная сторона интеллектуальной истории, которая исподволь повлияла на многие направления в гуманитарной науке, в частности, и на представление о том, что история культуры — это история преобладающих представлений (мейн-стрима) в противопоставлении знанию, основанному на высокой степени теоретического обобщения, а также истории как знания, и незнания.

Представленная в монографии Ранера картина рецепции некоторых образов, возникших в греческой мифологии и получивших особое осмысление в более поздние времена христианской Античности и европейского Средневековья, претендует на то, чтобы объяснить развитие европейской интеллектуальной истории с достаточно своеобразной точки зрения. С одной стороны, это академическое исследование, отвечающее требованиям гуманитарной науки того времени — Ранер опирается на критические издания источников, доступные на тот момент (CSEL и GCS, например, хотя в основном — все-таки пользуется Патрологией Миня, которую назвать научным изданием трудно) и фундаментальные знания в области классической античной и раннехристианской письменности, но с другой — в его суждениях обнаруживаются следы его собственного духовного поиска, или, скорее, упражнения, вполне вписывающегося в практику иезуитской личной аскезы. Гуманистические убеждения Ранера заметны в склонности приписывать христианской традиции большую открытость к философским и мистическим идеям, в частности, гностицизму в духе Климента Александрийского. На наш взгляд, “Греческие мифы в христианском понимании” — не просто источниковедческое или культурологическое изыскание с несколько своеобразной трактовкой, возникшее в научном вакууме военного времени и в чем-то опередившее круг и тональность вопросов, которые можно задавать казалось бы, полностью изученным памятникам христианской культуры, но и что-то вроде отчета о субъективном (личном) и христианском опыте встречи и переживания античного мифа одного высокообразованного и тонко чувствующего человека. В частности, описанную в книге аллегорическую концепцию “исцеления” можно понимать как акт личного переживания автором конфликта между идеализированным представлением об античности и христианстве, сформированном в рамках классической традиции XIX в., утверждавшем незыблемость оснований прекрасного, разумного, должного и реалиями 1930–1940-х гг., обративших эти представления против человечности, разума и веры. Это тот же импульс, что и у кружка Эраноса, дававшего в своих стенах убежище немецкоязычным интеллектуалам, отвергавшим идеологизацию науки нацистским режимом. В Эраносе Ранер оставался тем не менее чужаком и пришельцем, иезуитом, осуществляющим в отношении этого кружка миссию — представляющим проповедь христианства на языке психоанализа, религиоведения, антропологии. Возможно, пробуждение и “расколдование” слушателей, увлеченных рискованными формами духовидения, обращение их к более трезвому и критичному отношению к научным изысканиям в области “истории духа”, уже приведшим к катастрофическим последствиям, которым все участники Эраноса были непосредственными свидетелями.

Таким образом, из всех описанных аспектов феномена — растения, обладающего таинственной силой, выразившегося в многовековой традиции в формах чисто практического медицинского применения, магического — теургии и волшебства, легенды о сверхъестественной власти, получаемой через мандрагору, над “всеми, что между Богом и человеком” и богословской метафорикой исцеления человеческой двойственной при-

роды от отчужденности от Божественного света и погруженности в земной прах — у Хуго Ранера на первый план выходит гуманистическая идея, основанная на святоотеческой экзегезе. Опыт собственного, глубоко личного переживания необходимости вернуть европейскому христианству “непреложные ценности” веры, западной Церкви — ценности первоначального, неразделенного христианства — с точки зрения Ранера — всеобщие, всемирные ценности, выражен, на наш взгляд во всей полноте именно в этих, самых удивительных главах его книги о греческих мифах. В этом он видел мистическое исцеление. Факт того, что лекции Ранера о исцелении души через посредство древнего магического растения прозвучали в светской аудитории, далекой от духа католицизма и христианства вообще, подчеркивают с одной стороны, верность его служению Ордену, с другой — открытость его миссии и обращенность к “внутренним”, представителям той же европейской культуры, немецкоязычной научной среды, направленность на преодоление собственной, признаваемой болезни⁷¹.

Принятые сокращения

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

CMG / CML — Corpus Medicorum Graecorum / Corpus Medicorum Latinorum

Литература/References

1. Dafni 2021 — Dafni, A., Blanché, C., Khatib, S.A. et al. (2021). In search of traces of the mandrake myth: the historical, and ethnobotanical roots of its vernacular names. *J Ethnobiology Ethnomedicine*, 17, 68. doi:10.1186/s13002-021-00494-5.
2. Hakl 2014 — Hans Thomas Hakl, Eranos. *An alternative intellectual history of the twentieth century*. Translated by Christopher McIntosh. NY: Routledge 2014 ISBN 9781781790168 (pocketbook).
3. Holdt 1997 — Johannes Holdt, *Hugo Rahner: sein geschichts- und symboltheologisches Denken*. Paderborn; München [u.a.]: Schöningh 1997. 978-3506739568.
4. Rahner 1992 — Rahner, H. (1992). *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Freiburg i. Br.
5. Vorgrimler 1999 — Vorgrimler, G. (1999). *Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie*, I, II. ISBN: 3893751505 38937515051602.
6. Yamanaka, Y. and Draelants 2021 — Yamanaka, Y. and Draelants, I. *How to Uproot a Mandrake: Reciprocity of Knowledge between Europe, the Middle East, and China*. Egawa ATSUSHI; Marc SMITH; Megumi TANABE; Hanno WIJSMAN. *Horizons médiévaux d'Orient et d'Occident. Regards croisés entre France et Japon*, [20 p.], In press. Halshs-03095958 (2021). p. 9-12.

⁷¹ Ассоциация с духовным путем Игнатия Лойолы неизбежна и абсолютно уместна. Помимо принадлежности к Ордену, Ранер посвятил изучению наследия Лойолы значительную часть своей научной деятельности: см. сн.1, а также публикации наследия св. Игнатия: Rahner, H. (1956). *Briefwechsel mit Frauen*; Rahner, H. (1989). *Trost und Weisung. Geistliche Briefe*.