Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма

Вяземский филиал Московского государственного университета технологий и управления им. К. Г. Разумовского

Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре

Материалы I международной конференции
Вязьма-2012

Вязьма
Смоленск
2012

УДК 133.5:54
ББК 86.42

Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. Первая международная научная конференция. – Вязьма: Филиал ФБГОУ ВПО «Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского» в г. Вязьме Смоленской обл.; Смоленск: ООО «Принт-Экспресс», 2013. – 196 с.

The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture. The First International Scientific Conference. – Vyazma: Vyazma branch of K. G. Razuumovski state University of technologies and management; Smolensk: Print-Ezpress, 2013. - 196 p.

В сборнике представлены материалы научной конференции, посвященной различным аспектам изучения феномена алхимии.

Книга может быть интересной для тех, кто преподает и изучает философию, историю науки, культурологию, а также всем тем, кто интересуется историей человеческой мысли, проблемами донаучного и вненаучного знания.

Редакционная коллегия
Пахомов С. В., к. ф. н. (Санкт-Петербург);
Комаров Д. Е., д. и. н. (Вязьма);
Кораблева Г. В., к. э. н. (Вязьма);
Родиченков Ю. Ф., к. ф. н. (Вязьма);
Халтурин Ю. Л., к. ф. н. (Москва);
Ратников Д. А. (Смоленск);
Богданов В. П. (Вязьма).

ISBN 978 – 5 – 98634 – 012 - 8

© Оформление. Лаборатория web-технологий филиала ФБГОУ ВПО «Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского» в г. Вязьме Смоленской обл., 2013.

THE “ALCHEMICAL ANTIALCHEMISM” OF HRYHORII SKOVORODA

K. M. Rodygin

The paper is devoted to the analysis of relations between Hryhorii Skovoroda’s philosophy and the alchemical discourse. Skovoroda fundamentally rejects the traditional concept of the philosophers’ stone. However, his views are unexpectedly and deeply related with the spiritual alchemy of those times – the search for the “living philosophers’ stone” in the microcosm of human soul. Such “alchemical antialchemism” of Skovoroda’s philosophy seems to be natural in the context of inner controversies of the phenomenon of European alchemy of XVI – XVIII centuries.

«Алхимический антиалхимизм» Григория Сковороды

К. М. Родыгин

Статья посвящена анализу соотношения между философией Григория Сковороды и алхимическим дискурсом. Сковорода принципиально отвергает традиционный концепт философского камня, однако его взгляды неожиданно оказываются родственными духовной алхимии того времени – поиску “живого философского камня” в микрокосме человеческой души. Такой “алхимический антиалхимизм” философии Сковороды выглядит естественно в контексте внутренних противоречий феномена европейской алхимии XVI – XVIII вв.

Ukrainian philosopher Hryhorii Skovoroda is described by researchers as a controversial figure: a “philosopher without system” or a scientist and a theorist; an idealist-mystic or a materialist and a rationalist; an orthodox religious thinker or an atheist or a sceptic [Чижевський 2004:25-26]. A variety of interpretations indicates the versatile and controversial nature of Skovoroda’s

heritage that was created on the verge of Medieval and Modern philosophical traditions. It can be considered in the context of the philosophy of the European Middle Ages and mystical teachings, including hermeticism [Юдкін-Ріпун 2010]. Thereby, the analysis of the philosopher's works in the context of the phenomenon of the European alchemy as a component of medieval learning and hermetic tradition is of certain interest.

At a first view, the position of Skovoroda is plainly antialchemical. He rejects the philosophers' stone and considers any miracles to be impossible "according to the law of the blessed nature"[1]. These claims correlate with the spirit of the Enlightenment – the era when chemists and hermeticists separated [Юнг 1997:248], while the new atomism negated an idea of the transmutation of elements [Voltaire 1763]. Skovoroda writes: if God continued the creation on the seventh day, "there would appear … winged turtles and horses, … honest swindlers and slanderers, … *perpetuum mobile* and a philosophers' stone that turns all European swamp into gold… But now all these things are confined in God's abyss» [Сковорода 2005a: 155]. If the philosophers' stone *a priori* does not exist, then the Great Work of alchemists is no more an "imitation of Nature" [Martin 2004] but may be a misleading attempt to usurp the function of the Creator.

The philosopher is also sceptical to prolongation of bodily life by means of alchemy: "A search for the philosopher's stone or transformation of all the things into gold and a creation of an alloy from it in order to extend a human life to a few thousands of years, are remainders of Egyptian flesh-worship that was unable to prolong a bodily life … but found a way to prolong an existence of human corpses known as mummies" [Ковалинський 2005:411-412]. The

[1] Baron d'Holbach's opinion seems to be analogous: "As for those effects which are called miracles, that is to say, contrary to the unalterable laws of Nature, it must be felt such things are impossible; because, nothing can, for an instant, suspend the necessary course of beings, without the whole of Nature was arrested …" [Holbach 1820]. However, Skovoroda's "blessed nature" can not be reduced to mechanistic materialism, since the former one correlates with God and has a specific ethical filling.

reprobation of "Egyptian flesh-worship" leads Skovoroda to condemn a goldmaking practice and a desire of unlimited material enrichment that caused the common negative perception of the profaned alchemy[2]. In Skovoroda's opinion, "the necessary is not difficult and the difficult is not necessary" [Сковорода 2005б:9], the spiritual perfection is more important than the corporeal, and gold ("злато") is similar to swamp ("блато") [Сковорода 2011].

Simultaneously, Skovoroda says that "a wise man should select gold even from dung" [Сковорода 2005в]. This sentence has an entirely alchemical style. "*Aurum nostrum non est aurum vulgi*" – "Our gold is not vulgar gold" [Senior Zadith 1622], write the hermetic philosophers. "What madness is to prefer a physical gold instead of the gold of sciences and Christ's wisdom?", – asks Skovoroda [Сковорода 2005г: 305]. Skovoroda and hermeticists understand the gold-wisdom similarly and call not to "cast your pearls before swine" (Matthew 7:6): "The wisdom is called a pearl or gold… God hides it again, like gold, in the deepest hiding-places of Earth, for the swine could not flout it; but tells His men to search" [Сковорода 2005д].

The rich symbolism of Skovoroda's works can be interpreted as a kind of "hermetic ciphers" with the keys hidden in European mystical tradition [Юдкін-Ріпун 2010]. In particular, the philosopher uses the image of Ouroboros – the alchemical symbol known since Hellenistic era [Sherwood Taylor 1937a:44-45; Sheppard 1957:95]. Ouroboros symbolizes the unity of the Universe and can be accompanied by the inscription "έν τό παν" (The One is All). At the same time, it is a serpent that guards the treasure and has to be overcome: "A serpent lies before the entry guarding the temple; seize him and sacrifice him. Skin him and, taking his flesh and bones, separate his parts; then reuniting the members with the bones at the entry of the temple, make of them a

[2] For this reason, alchemy is criticized by Geoffrey Chaucer [Chaucer 2004]: "Consider, sirs, how that, in each estate, // Between men and their gold there is debate // To such degree that gold is nearly done. // This multiplying blinds so many a one // That in good faith I think that it may be // The greatest cause of this said scarcity" (The Canon's Yeoman's Tale, 669-674).

stepping stone, mount thereon, and enter. You will find there what you seek" [Sherwood Taylor 1937b], – wrote Zosimos of Panopolis (III cent.). Also it is pertinent to mention the biblical image of Serpent with its pathos of cognition: "… your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil" (Genesis 3:5). Ouroboros is one of the symbols of *prima materia* and *nigredo*, the beginning stage of the Great Work. It is material and spiritual, poisonous and healing [Юнг 1997:305]. In the same way it is described by Skovoroda: "False, but true. Mad but wise. Evil, but also good" [Сковорода 2005a:160]. According to Skovoroda, Ouroboros is the symbol of eternity; the latter is "everywhere and nowhere" [Сковорода 2005a:153]. Here takes place the coincidence of opposites – Nicolaus Cusanus' *coincidentia oppositorum*.

Another common symbol for Skovoroda and hermeticists is a serpent crucified on a cross [Flamel 1993] or hanged on a tree: "We understand this tree as a cross or gallows… The hanged on this tree, which is planted at water springs, from poisonous becomes saving, from dead becomes alive" [Сковорода 2005a: 160-161]. A tree represents an archetypal symbol *arbor philosophica* – the philosopher's tree [Юнг 2008], and the crucified serpent symbolizes overcoming unconscious, the elimination of imperfections of material nature.

Skovoroda's attitude to the matter is antithetic [Чижевський 1991: 49] and consonant with the alchemical philosophy: the matter is a passive principle devoid of any inner forces – chaos, blackness, dust, – but also an eternal and endless substance, a certain correlative of God, *radix ipsius* (the root of itself) [Юнг 1997:324-332]. The Platonic view of matter encounters the Averroistic view. At the first sight, the latter view is clearly contrary to the doctrine of creation of the matter by God. However, D. Chyzhevsky states that this contradiction can be eliminated with the context of the words of the seventeenth-century German mystics Angelus Silesius and Jacob Boehme:

Hryhorii Skovoroda	Angelus Silesius
As long as there is an apple-tree, there is a shadow with it. … And the tree of eternity is always green[3]. And its shadow is limited neither by the time nor by the place. This world … is the shadow of God. … Long ago the learned men already said: *materia aeterna* – "the matter is eternal", i.e., has filled all spaces and times [Сковорода 2005a:154].	"Because the eternal God created the world beyond time, it is quite clear that it exists from eternity" [Чижевський 2004:89].
	Jacob Boehme
	"And these births or genitures have no beginning, but have so generated themselves from eternity; and as to this depth, God himself knoweth not what He is: For He knoweth no beginning … as also He knoweth no end of himself" [Boehme 1656].

D. Chyzhevsky associates the roots of these views with the ideas of Origen, Clement of Alexandria and St. Augustine [Чижевський 2004: 91], according to which the world is created by God not in time but together with time [Augustine 1955]. Since an idea of the world is in God from eternity, in this sense the world has no beginning in the time [Чижевський 1991: 49-50].

Also, Skovoroda agrees with the hermetic conception of the microcosm and macrocosm. His words resemble with Hermes Trismegistus' "*Tabula Smaragdina*":

[3] Skovoroda uses the archetypal symbol of tree again, and his words remind the famous aphorism from Goethe's "Faust": "Grey dear friend, is every theory. // But green is still of life the golden tree" [Goethe 1867].

Hryhorii Skovoroda	Hermes Trismegistus
"… everything that exists in a large world there is also in a small, and that which is possible in a small world, is also possible in a large one, according to their accordance and through the unity of pervading spirit" [Ковалинський 2005: 413].	*"Quod est inferius, est sicut quod est superius. Et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius"* [Hermes Trismegistus 1702] – "That which is below is like that which is above. That which is above is like that which is below to do the miracles of one only thing" [Hermes Trismegistus]

Skovoroda complements the pair microcosm-macrocosm with the third, symbolical world. In these three worlds a sense is always hidden under the cover of imagery form which it should be eliminated to achieve a sense [Чижевський 2004: 157]: "Recognize the invisible from the visible" [Сковорода 2005e: 255]. This approach correlates both with esoteric orientation of mystical teachings[4] and with classical alchemical intention to select an ideal principles from a crude matter, "extracting perfect magisteries and pure essences from mixed bodies" (Andreas Libavius) [Partington 1971].

Skovoroda's self-knowledge imperative continues the tradition of mystical philosophy and spiritual alchemy with its aspiring to self-perfection of an alchemist-philosopher. Skovoroda's "inner man" is hidden in an outer man as well as ideas in the matter [Чижевський 2004: 129]. The characteristic thought of Angelus Silesius is consonant with both spiritual alchemy and ideas of Skovoroda:

Travel within thyself! The Stone

Philosophers with wisest arts

[4] "Christ … speaks with them in allegorical language (like Pythagoras with his disciples) in order to keep his mystery curtained by letters within school" – wrote the XVI cent. German mystic Sebastian Franck [Чижевський 2004:79].

Have vainly sought, cannot be found

By travelling in foreign parts [Angelus Silesius 1932].

Gerhard Dorn (XVI cent.), the follower of Paracelsus, expresses a similar opinion: "*Transmutemini in vivos lapides philosophicos*!" – "Turn yourself into a living philosophers' stone!" [Юнг 1997:166]. Here the philosophers' stone is not connected with profaned discourse of "vulgar gold". Instead, it can be rightly correlated with Skovoroda's "inner man".

The spiritual "transmutation" according to Skovoroda runs directly in the microcosm of the human soul, and the traditional concept of philosophers' stone as an external mediator becomes unnecessary. Perhaps this trend bears some imprint of ideas of the Reformation, which abolished the former hierarchy of intermediaries between man and God. However, neither Skovoroda nor Angelus Silesius were Protestants. Nevertheless, despite confessional differences, Catholic Angelus Silesius highly valued the mystical philosophy of Lutheran Jacob Boehme [Морозов 2011]. Also in Skovoroda's philosophy there are opinions which are "unexpected in Orthodoxy" but acceptable in the hermetical mystical context [Юдкін-Ріпун 2010]. Obviously, these are examples of mystico-alchemical "concordance of philosophers" that persisted even under religious polemic and confessional pluralism [Морозов 2011].

The seeming "antialchemism" of Skovoroda looks quite natural in the context of controversies of Paracelsian and later era alchemy where the defense of the tradition is paradoxically combined with its negation [Морозов 2009]. In particular, G. Dorn honored Hermes Trismegistus and Plato and, by contrast, condemned as "sophists" a lot of other authorities of the classical alchemy – Avicenna, Geber, Rases, Albert the Great and even Aristotle [Юнг 2008: 98,136].

Thus, despite some parallels with Enlightenment materialism, Hryhorii Skovoroda's views appear to be a part of hermetic discourse and a creative

continuation of the traditions of mystical philosophy and spiritual alchemy of late Medieval and early Modern periods. Skovoroda's negation of the philosophers' stone as an external mediator of transmutation appears to be natural in the general context of the history of ideas of that controversial era.

REFERENCES

Ковалинський 2005 – Ковалинський М.І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т. 2. С. 380-418.

Морозов 2009 – Морозов В.Н. Теория трех начал в алхимии: научная революция или былая традиция? // Научная и техническая рациональность. Возможности диалога. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. С. 57-59.

Морозов 2011 – Морозов В.Н. Конфессиональный плюрализм в поздней алхимии XVI – XVII вв.: доклад на XXIV семинаре Центра по изучению эзотеризма и мистицизма при РХГА 12 апреля 2011 г. / [электронный ресурс]: URL http://turba-philosophorum.narod.ru/forskninger/Morozov/auditiones/2_rhga_confessional_pluralism.html

Сковорода 2005а – Сковорода Г. Діалог. Назва його – Потоп зміїний / // Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т. 2. С. 140-178.

Сковорода 2005б – Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська // Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т. 2. С. 7-33.

Сковорода 2005в – Сковорода Г. Лист 46 до Михайла Ковалинського // Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т. 2. С. 278.

Сковорода 2005г – Сковорода Г. Лист 70 до Михайла Ковалинського // Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т. 2. С. 305-306.

Сковорода 2005д – Сковорода Г. Лист 58 до Михайла Ковалинського // Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т. 2. С. 294.

Сковорода 2005е – Сковорода Г. Лист 25 до Михайла Ковалинського // Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т. 2. С. 255.

Сковорода 2011 – Сковорода Г. De Libertate // Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто, 2011. С. 116.

Чижевський 1991 – Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Нью-Йорк, 1991.

Чижевський 2004 – Чижевський Д.І. Філософія Г.С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004.

Юдкін-Ріпун 2010 – Юдкін-Ріпун І. Герметичний дискурс Григорія Сковороди // Студії мистецтвознавчі. – 2010. – № 2. / [електронний ресурс]: URL http://www.studii.com.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=29

Юнг 1997 – Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997.

Юнг 2008 – Юнг К.Г. Философское древо. М.: Академический проект, 2008. С. 65-174.

Angelus Silesius 1932 – Angelus Silesius. Selections from The Cherubinic Wanderer. London, 1932. P. 138.

Augustine 1955 – St. Augustine. Confessions and Enchiridion. London: SCM Press, 1955 / [electronic resource]: URL http://www.ccel.org/ccel/augustine/confessions

Boehme 1656 – Boehme J. Aurora: That Is, the Day-Spring. London, 1656 / [electronic resource]: URL http://www.scribd.com/doc/20449950/Jacob-Boehme-The-Aurora-or-Day-spring-free-Electronic-Text

Chaucer 2004 – Chaucer G. The Canon's Yeoman's Tale // The Canterbury Tales / rendered into Modern English by J.U. Nicolson. New York: Dover Publication Inc., 2004. P. 446-464.

Flamel 1993 – Flamel N. Ecrits Alchimiques. Paris : Les Belles Lettres, 1993.

Goethe 1867 – Goethe J. Faust. Part 1. London, 1867. P. 65.

Hermes Trismegistus 1702 – Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina // Bibliotheca Chemica Curiosa / ed. J. Manget. Geneva, 1702. T. 1. P. 380-382.

Hermes Trismegistus – Hermes Trismegistus. The Emerald Tablet / [electronic resource]: http://www.levity.com/alchemy/emerald.html

Holbach 1820 – Holbach P.-H. The System of Nature; or, the Laws of the Moral and Physical World. London, 1820 / [electronic resource]: http://www.ftarchives.net/holbach/system/a05.htm

Martin 2004 – Martin C. Alchemy and the Renaissance Commentary Tradition on Meteorologica IV // Ambix. 2004. Vol. 51, No. 3. P. 249.

Partington 1971 – Partington J.R. A History of Chemistry. London: Macmillan, 1971. Vol. II, Part 2. P. 253.

Senior Zadith 1622 – Senior Zadith filius Hamuel. Senioris Antiquissimi Libellus // Theatrum Chemicum / ed. L. Zetzner. Strasbourg, 1622. Vol. 5. P. 252.

Sheppard 1957 – Sheppard H.J. Gnosticism and Alchemy // Ambix. 1957. Vol. 6, No. 2. P. 86-101.

Sherwood Taylor 1937a – Sherwood Taylor F. The Origins of Greek Alchemy // Ambix. 1937. Vol. 1, No. 1. P. 30-47.

Sherwood Taylor 1937b – Sherwood Taylor F. The Visions of Zosimos // Ambix. 1937. Vol. 1, No. 1. P. 90.

Voltaire 1762 – Voltaire. Elements of Newton's Philosophy // The Works of Voltaire. Vol. XXVI. London, 1763. P. 123-129.

THE ALCHEMY AS A PHENOMENON ON THE THRESHOLD OF THE INFINITE

K. M. Rodygin,

M. Yu. Rodygin

The authors consider alchemy as a specific syncretic phenomenon “on the threshold of the infinite”. Despite of the fundamental difference of the mental settings and the philosophical systems of the East and the West, the phenomenon of alchemy demonstrates a deep essential unity. Regardless of the particular temporal and spatial manifestations of the phenomenon, the fundamental idea of alchemy is the striving to acquire an unlimited resource – the breakthrough from the discrete determined world into the sphere of the infinite.

Алхимия как феномен на грани безграничного

Авторы рассматривают алхимию как особый синкретичный феномен «на грани безграничного». Несмотря на принципиальное различие ментальных установок и философских систем Востока и Запада, феномен алхимии демонстрирует глубинное сущностное единство. Вне зависимости от конкретных пространственно-временных проявлений феномена глубинной базовой идеей алхимии является стремление к овладению неограниченным ресурсом – прорыв из дискретно детерминированного мира в сферу безграничного.

The plurality and diversity of analytico-interpretive dimensions and approaches make alchemy an attractive object of study. The existence of alchemy for a few thousand years in the sociocultural area of the Old World[5]

[5] [1] The phenomenon of alchemy as a specific form of adoption takes place also in the New World, but the consideration of its existence goes beyond this work.

[Родигін, Родигін 2012] determines the actuality of its philosophical reflection as one of the most stable historical and cultural phenomena of the mankind. Therefore, in this context, the historico-philosophical analysis of the phenomenon in its essential and accidental manifestations becomes fundamentally significant: it allows to determine the essential definitions and the place of the phenomenon in the overall picture of the world.

The belief in the existence of sacred secret knowledge, in the possibility of its regaining and implementation is the central feeding source of the fundamental alchemical idea of the Philosophers' Stone in its terminological, axiological and world outlook variations [Родигін, Родигін 2011]. In the West as well as in the East, the question is ultimately reduced to the individual ability to cognize the underlying laws of being, to acquire the secret knowledge [Родигін 2010: 271-273]. In turn, this ability is put in the direct dependence on the personal spiritual qualities of an alchemist, and the mastering of the Stone practically removes the limitations of the further personal improvement of an adept.

Naturally, the spiritual motive should not be considered artificially separated from the material one. One of the crucial factors in the field of the "external" perception [Родигін 2011] of the phenomenon of European alchemy was the desire of unlimited financial resource to achieve trivially personal, political or ideological goals – from Raymond Lully's legendary alchemical gold for financing the crusade and achieving the worldwide domination of Christianity [Karpenko 2001], to quite historical August Strindberg's misanthropic aspirations to undermine the global monetary system and the existing social order [Kauffman 1988].

It is clear that in the field of the "internal" perception of the phenomenon, the "alchemical gold", as the embodiment of a perfect matter and an objective

of cognition, has not lost the significance of the price equivalent. In addition, researching Hermetic Art also required certain money[6].

In the Chinese alchemy, the significance of the alchemical gold as a value measure was not a priority. The Philosophers' Stone was considered mainly in the context of unlimited knowledge, gaining immortality, curing diseases, saving bodily and spiritual health [Eliade 1979]. However, the elements of this value system are inherent also in the tradition of the West. As the philosophical abstractions, they are represented in Hellenistic era, and acquired the most social significance in the late European alchemy[7]. It is expressed in the Paracelsian revolution with its reorientation of the alchemical priorities [Морозов, Никаноров 2010] and in the spiritual alchemy of later times.

In any case, we are talking about obtaining some unlimited resource by means of alchemy. There is not fundamentally important, may it be gold or immortality. The immortality, i.e. the eternal life, is also a limitless resource expressed in terms of time, not matter. The matter exists in the time [Augustine 1955], so an unlimited time ultimately means an unboundedness of material things. The alchemists of the East [Торчинов 2001: 5] and the West [Eliade 1979] seek to create a model of the cosmos, to influence the natural processes of the transformation of matter, "compressing" the time with the secret fire. "The wise men bring years into months and months into weeks and weeks into days" [Paracelsus]. It can be assumed that along with the Elixir an adept consumes the "compressed" time which is to "unfold" and prolong life for a definite or an indefinite period. It is interesting that in the Chinese alchemy the elixirs have a delayed effect: the immortality comes in a certain specified

---

6 2 "I found … many learned men of wealth, abbots, bishops, canons, natural philosophers, as well as unlettered men, who expended much money and great effort in the interest of this art, and yet failed", wrote Albert the Great [Albertus Magnus 1958].

7 3 In the Middle Ages, the searches for the Elixir of immortality were not widespread in the European alchemy, because the Christianity already promised an immortality in the "age to come" (the Chinese Taoism had not an analogous idea). The situation changed during the Renaissance, when the Christian doctrines in the West began getting blurred [Торчинов 2001:6].

period, due to the specific conditions of the action [Гэ Хун 2001: 342-343.]. In the European tradition, the idea of the panacea, the universal medicine, essentially can be considered as a modification of the idea of the Elixir of immortality, or it is at least similar to the latter in its consequences; in the Chinese alchemy these ideas are practically undivided [Гэ Хун 2001: 357]. Health is a valuable resource that is more precious than money; an unlimited opportunity to save it is also limitless resource. Even more "materially-minded", purely Western idea of Alkahest, the universal solvent, as well as the common European and Chinese idea of *Aurum potabile* (the solution of gold) [Джуа 1975], bears the signs of a desire for endless possibilities.

An interesting manifestation of the alchemical thought is the idea of palingenesis – the re-creation of being from the ashes. This obviously refers to the infinite creative potential of alchemy – an opportunity not only to preserve but also to return the life[8]. Essentially close is the idea of Homunculus: not saving or returning the lost, but creating artificial life.

Regardless of Eastern or Western sources, the logical consequence of the synthesis of certain alchemical purposes is the idea of the Absolute knowledge that generalizes the components of the phenomenon. *Scientia potentia est*: the unlimited knowledge is the unlimited possibilities. Therefore, the basic conceptual system of alchemy "Philosophers' Stone – transmutation of metals" ultimately can be reformulated in a more global one – "Philosophers' Stone – secret knowledge". The cause-effect relationship in this pair is ambiguous: the secret knowledge is necessary for the Philosophers' Stone, but the reverse is also true – the Philosophers' Stone can provide an adept with knowledge and wisdom. Thus we have a circle similar to Ouroboros, a symbol of infinity.

---

[8] [4] In the Chinese alchemy, the ability to resurrect the dead is attributed to a certain kinds of the vermilion elixirs [Гэ Хун 2001:349], that, in contrast to the European tradition (Matthew 9:18-26), is not perceived as a miracle.

Roger Bacon interprets the Philosophers' Stone as an essence of extraordinary perfection that ennobles the metals due to the "dilution" of the quality. The goal of alchemy is "to perfect the imperfect, and that with things more than perfect"[9] [Bacon 1597]. Obviously, due to the immense *quality* characteristics of the Philosophers' Stone its *quantity* that is necessary for the transmutation tends to the infinitesimal amounts.

An interesting approach to the problem of the Philosophers' Stone is suggested by Geoffrey Chaucer in "The Canon's Yeoman's Tale" [Chaucer 2004]:

Also there was a student of Plato
Who on a time said to his master so,
As his book Senior will bear witness;
And this was his demand, in truthfulness:
Tell me the name, sir, of the Secret Stone.
And Plato answered in this wise anon:
Take, now, the stone that Titanos men name.
What's that? asked he. Magnesia is the same,
Plato replied. Yea, sir, and is it thus?
This is ignotum per ignotius.
What is magnesia, good sir, I do pray?
It is a water that is made, I say,
Out of four elements, replied Plato (729-741)

Of course, this dialogue is merely attributed to Plato by the established alchemical tradition. The chain of questions and answers rather resembles with Alcuin's scholastic conversation and seemingly can last forever. But in fact it has a certain limit – an aiming (every time) on the meaning that lies beyond all

[9] [5] The quantitative calculations are also used here. The Chinese alchemist Ge Hong writes about the transmutation where the mass ratio of the elixir and mercury is about 1:100 [Гэ Хун 2001:341]. According to Raymond Lully, a minute quantity of the Medicine transmutes 1000 ounces of mercury into gold or into the same Medicine [Lullius 1702].

possible limits but at the same time near [Рабинович 1991]. The authorities of the Hermetic Art do not give clear answers, and the desired meaning, like the Philosophers' Stone, slips from the hands and leads to the endless search.

These are the natural consequences of the features of the Plato's apocryphal dialogue form. In turn, its content in a certain way reflects the hierarchy of the being in the alchemical philosophy. Starting with the question of the most perfect essence in the material world of alchemy – the Philosophers' Stone, – Chaucer's pseudo-Plato with his student ultimately come to an essence that is denoted as "*a water made out of four elements*". Obviously, it is a metaphor of the prime matter – a chaotic basis devoid of quality, an opposite of the perfect Stone of the Wise. The prime matter is the absolute absence of the forms and qualities but at the same time the infinite possibility of their objectivation. It can be presented as a basis of the hierarchical vertical, on the top of which the individual qualities reach their highest manifestation and become eliminated [Рабинович 1981] in the quintessence, the Philosophers' Stone or even in God [Юнг 1997a].

Paradoxically, the participants in the dialogue looking for the Stone find the "Water". The transition between the extreme points of the alchemical perfection hierarchy, between the crown of the Great Work and its feedstock, between the perfect essence and almost nothingness, is completely organic and easy. However, it quite fits the hermetic discourse: "That which is below is like that which is above. That which is above is like that which is below" [Hermes Trismegistus]. It is pertinent to mention here the Cusanus' idea of an identity of the "absolute minimum" and "absolute maximum" of being [Морозов, Никаноров 2010]. The potential infinity hidden in the prime matter, and the actual infinity of the virtues of the Stone are indiscernible. In the dimension of the infinite, the opposites coincide, and the vertical hierarchy of the Universe closes into a ring similar to Ouroboros: where is a tail, there is a head. The

Philosophers' Stone and the prime matter are the keys to each other and to the world of the infinite.

Thus, the essential feature of alchemy is the ambition of the infinite. However, in the East and in the West this ambition is implemented in somewhat different ways. This can be explained by the differences between extraversion and introversion as the "styles" of the West and the East respectively [Юнг 1997б: 507]. The Eastern alchemist looks for the endless predominantly in the depths of his own soul, and the Western one does it in the boundless fields of the Macrocosm. Due to a certain one-sidedness of the East and the West settings, the activity of alchemists in both cases gets quite similar forms, providing a seeker of the endless with the immutable purposefulness [Юнг 1997б: 522].

In the East, the basic alchemical ideas are naturally integrated into a single inner-oriented complex[10]. In turn, in the Western alchemy, they generate a wide range of the related ideas and concepts of the external direction, in which the phenomenon constantly approaches to go beyond its limits. This trend can be seen as a paradoxical manifestation of the alchemical desire for the boundless.

The idea of Alkahest is tangent to the sphere of the chemical technology and related with the idea of the panacea through the preparation of the medicinal potable gold (*Aurum potabile*). In turn, the idea of the panacea belongs to the domain of iatrochemistry and pharmacy. There is possible a transition from the universal medicine through the idea of palingenesis (with links to the necromancy and spiritualism) to the idea of creating artificial beings (Homunculus, Golem etc.) – a kind of prototype of biotechnology and machine revolution. The branching and mutual influences of the ideas of the Western alchemy demonstrate the active processes of differentiation and integration of

[10] 6 This statement concerns both branches of the Chinese alchemy – the "internal" (spiritual, yogic) alchemy as well as the "external" (laboratory) one [Торчинов 2001: 9-10].

knowledge similar to the modern science development dynamics. Thus, the Western alchemy appears as a dawn of the natural science era and as a nourishing root of the forces acting in the contemporary world [Юнг 1996: 91-92]. Therefore, the spiritual crisis of the modern world has among its distant preconditions the alchemists' demiurgic dream of the conquest of the Nature and the Time, whereas a modern man approached their implementation in the paradoxical way, abandoning their primordial meanings [Eliade 1979].

Thus, alchemy appears as a special philosophical discourse and a syncretic practice that exists "on the threshold of the infinite". The phenomenon of alchemy in a variety of its manifestations in the East and in the West demonstrates an essential unity and the orientation on getting an unlimited resource – material, temporal, creative etc., the breakthrough into the sphere of the infinite. In turn, the Western alchemy with its extraverted style in an effort to go beyond its own limits undergoes the "dehermetization" and generates a number of other ideas and phenomena of external direction.

REFERENCES

Гэ Хун 2001 – Гэ Хун. Баопу-Цзы / пер. Е.А. Торчинова // Даосская алхимия. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.

Джуа 1975 – Джуа М. История химии. М.: Мир, 1975. С. 38.

Морозов 2009 – Морозов В.Н. Теория трех начал в алхимии: научная революция или былая традиция? // Научн. и техн. рациональность. Возможности диалога. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. С. 57-59.

Морозов, Никаноров 2010 – Морозов В.Н., Никаноров С.Н. Numerus и Quantitas Николая Кузанского: от неопифагорейства к

«парацельсианскому повороту» // Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 362-375.

Рабинович 1981 – Рабинович В.Л. Образ мира в зеркале алхимии. М.: Энергоиздат, 1981. С. 79.

Рабинович 1991 – Рабинович В.Л. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух. М.: Книга, 1991. С. 166.

Родигін 2010 – Родигін К. Гносеологічний аспект феномена алхімії в рефлексії Джеффрі Чосера // Донецький вісник Наук. товариства ім. Шевченка. Донецьк: Східний видавничий дім, 2010. Т.30. С. 266-281.

Родигін 2011 – Родигін К.М. Соціокультурні суперечності феномена алхімії в рефлексії Джеффрі Чосера // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманітарні науки. 2011. № 2. С. 245-256.

Родигін, Родигін 2011 – Родигін К.М., Родигін М.Ю. Ментальне підґрунтя та історичні умови буття феномена алхімії // Сучасний соціокультурний простір 2011: матеріали VIII міжнародної науково-практичної інтернет-конф. Ч. 3. К.: ТОВ «ТК Меганом», 2011. С. 86-89.

Родигін, Родигін 2012 – Родигін К., Родигін М. Соціокультурна адаптивність та лабільність «Scientia Immutabilis» // Донецький вісник Наук. товариства ім. Шевченка. Донецьк: Східний видавничий дім, 2012. Т. 34. С. 287-298.

Торчинов 2001 – Торчинов Е.А. Китайский путь золота и киновари // Даосская алхимия. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.

Юнг 1996 – Юнг К.Г. Парацельс как духовное явление // Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 71-163.

Юнг 1997а – Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. С. 347.

Юнг 1997б – Юнг К.Г. Различие между восточным и западным мышлением // Сознание и бессознательное. СПб.: Унив. книга, 1997. С. 500-522.

Albertus Magnus 1958 – Albertus Magnus. Libellus de Alchimia / transl. by Sister Virginia Heines. Cambridge Univ. Press, 1958. P. 2.

Augustine 1955 – St. Augustine. Confessions and Enchiridion. London: SCM Press, 1955 / [electronic resource]: URL http://www.ccel.org/ccel/augustine/confessions

Bacon 1597 – Bacon R. The mirror of alchimy. London, 1597. P.8-9.

Chaucer 2004 – Chaucer G. The Canon's Yeoman's Tale // The Canterbury Tales / rendered into Modern English by J.U. Nicolson. New York: Dover Publication Inc., 2004. P. 446-464.

Eliade 1979 – Eliade M. The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979.

Hermes Trismegistus – Hermes Trismegistus. The Emerald Tablet / [electronic resource]: URL http://www.levity.com/alchemy/emerald.html

Karpenko 2001 – Karpenko V. Alchemistische Münzen und Medaillen // Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums. Nürenberg, 2001. S. 53.

Kauffman 1988 – Kauffman G. August Strindberg, Goldmaker // Gold Bulletin. – 1988. Vol. 21, No. 2. P. 69-75.

Lullius 1702 – Raymundus Lullius. Experimenta in quibus verae Philosophiae Chemicae Operationes clarissime traduntur // Bibliotheca Chemica Curiosa / ed. J. Manget. Geneva, 1702. T. 1. P. 848.

Paracelsus – Paracelsus. The philosophical cannons / [electronic resource]: URL http://www.levity.com/alchemy/para-can.html.

ЧЕЛОВЕК И КОСМОС В СОЧИНЕНИЯХ ВАСИЛИЯ ВАЛЕНТИНА

А. Н. Бабушкин

Статья посвящена проблемам Человека и Космоса в сочинениях Василия Валентина. Согласно Василию Валентину, человек, в отличие от животных, обладает бессмертной и разумной душой, воскресает с просветленным телом. Человек является фиксированным созданием, подвержен многим болезням, имеет свою обитель на Земле; в соответствии с герметическим принципом уподобления высшего и низшего, есть Микрокосмос, являющийся подобием Макрокосмоса.

The article is devoted to the problems of Man and the Cosmos in the treatises by Basil Valentine. According to Basil Valentine, a man who, unlike animals, has an immortal and intelligent soul, will resurrect with an enlightened body. The man is a fixed creature, subject to many diseases, has his dwelling on earth, according to the Hermetic principle of similarity of higher and lower, is a Microcosm that is the likeness of the Macrocosm.

Василий Валентин (*лат.* Basilius Valentinus, в буквальном переводе это имя означает «могущественный царь») – знаменитый алхимик XIV или, вероятнее, XV века, трактаты которого получили широкую известность в XVII веке. О личности автора почти никаких сведений не сохранилось; обычно предполагают, что он был монахом-бенедектинцем и жил в Эрфурте во второй половине XV века.

Сочинения Василия Валентина в течение XVI века распространялись во множестве рукописных копий; в начале XVII века они были изданы городским казначеем Франкенхаузена (Тюрингия) Иоганном Тёльде.

Важнейшие из них: «Триумфальная колесница антимонии» (*Currus triumphalis antimonii*), «Последнее завещание» (*Testamentum ultimum*), «Раскрытие тайных приёмов» (*Apocalypsis Chemica*), «Трактат о естественных и сверхъестественных предметах металлов и минералов» (*Tractatus de rebus naturalibus et supernaturalibus metallorum et mineralorum*), «О микрокосмосе» (*De microcosmo*), «О Макрокосмосе» (*DE MACROCOSMO*), «О тайной философии» (*De occulta philosophia*), «Книга двенадцати ключей» (*Duodecim Claves*).

Самое существование Василия Валентина и, следовательно, подлинность приписываемых ему сочинений иногда ставятся под сомнение; возможно, эти трактаты были написаны разными людьми, причём не ранее второй половины XVI века.

В сочинениях Василия Валентина приводятся новые сведения о различных веществах, их свойствах и способах получения. В «Триумфальной колеснице» Василий Валентин даёт подробное описание сурьмы и её соединений. Согласно распространенной легенде, Василий Валентин не только открыл сурьму, но и, убедившись в ее вредоносном воздействии, угостил ею своих собратьев бенедиктинцев, которые умерли от этого — отсюда будто название сурьмы — «антимонах».

Появились сочинения Василия Валентина в период нового расцвета алхимии в Европе на базе уже значительно расширившихся по сравнению с XIII веком химических знаний. Тем не менее, Василий Валентин – типичный алхимик-мистик; описывая алхимические операции, он широко пользуется весьма туманными аллегорическими и символическими выражениями и приводит мистические сопоставления.

Здесь уместно было бы привести его знаменитую максиму: «Проникните должным образом в недра земные, и вы найдете спрятанный камень, истинное снадобье». По-латыни это пишется так: VISITETIS

INTERIORA TERRAE RECTIFICANDO INVENIETIS OCCULTUM LAPIDEM VERAM MEDICINAM. В этом изречении первые буквы слова, если их написать вместе, образуют V.I.T.R.I.O.L.U.M, то есть купорос — название, данное адептом тайной соли и растворителю, которые использовались в алхимической практике.

В своём труде «О великом камне древних философов» Василий Валентин говорит, что человек, как и всё, создан Богом («могущественным Творцом»): «Изначально, когда Дух витал над водами, и всё было охвачено тьмой, здесь всемогущий Бог правит в вечности, начало которого не имеет конца, и чья мудрость изначальна, где непостижимо для нас создал небо и землю и всё, что здесь постигается, видимое и невидимое, чему можно и должно дать имя – ничто». [Василий Валентин 2008: 65]

Это соответствует словам Гермеса Трисмегиста в «Изумрудной скрижали», что все вещи произошли от Одного посредством Единого: так все вещи произошли от этой одной сущности через приспособление и то, что находится внизу, соответствует тому, что пребывает вверху; и то, что пребывает вверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи. [Гермес Трисмегист 1998: 194]

Чтобы человек и всё созданное Богом не могло прийти в упадок и исчезнуть, Создатель при творении дал всему «соответствующие семена, при помощи которых размножаются и живут люди и звери, травы и металлы». И этому порядку человек не может препятствовать, так как он не Творец, а его создание. И человеку не позволено препятствовать божьему порядку, создавать новые семена по своему усмотрению, но позволено размножение и увеличение.

Итак, создание семян позволительно только высочайшему Создателю, иначе человек мог бы стать творцом, чего не может быть, но принадлежит лишь Величию Всевышнего.

Человеческое семя порождается «небесным истечением сверху вниз при посредстве божьего согласия и порядка, … когда происходит подобное слияние, то эти две порождают бренную сущность как третью, это – начало нашего семени, его первое происхождение». Таким образом, человек создаётся из трёх, «возникающих и родившихся как элементы: Воды, Воздуха и Земли, действующих затем всегда благодаря Небесному Огню, пока они не осуществят совершенство». [Василий Валентин 2008: 66]

В результате этого делания создаётся природа человека, состоящая из «внутренней души», «непостижимого духа», и «физического видимого проявления». Василий Валентин «вместе с Гермесом» назвал это – «тройная первая вещь». Эта сущность восходит от земли к небу и вновь нисходит на землю, воспринимая силу высших и низших (областей мира). [Гермес Трисмегист 1998: 194]

Василий Валентин говорит, что человек отличается от животных тем, что имеет душу, тогда как звери на земле, как и человек, состоят из плоти и крови, также имеют живой дух и дыхание, пребывающие и обитающие в них, подобно человеку, но им не достаёт души разумной, чем наделён человек, в отличие от животных. Поэтому неразумные животные в смерти теряют и умерщвляют свою жизнь, навсегда выходящую из них, и им вовеки не на что надеяться.

Человеческая душа, в отличие от тела, бессмертна. И после смерти и очищения они вновь соединяются навеки. Но человек должен через временную смерть пожертвовать свою жизнь Создателю, но его душа живёт, и когда он очистится, душа снова обретет обитель в очищенном теле, – так, что тело, душа и дух снова соединятся, и тогда проявится их

небесное просветление, которое вовеки невозможно будет снова сепарировать.

Наличие души и вечной жизни делает человека так называемым *фиксированным* созданием. Смерть является очищением от грехов, определённой ступенью предписанную Богом для занятия «лучшего места». Животные не являются фиксированными созданиями, потому что у них нет бессмертной души и воскрешения. Разумная душа человека сопровождается единственным истинным Посредником, Сыном Божьим, пролившим за нас свою кровь.

В трактате «DE MICROCOSMO или О малом мире человеческой плоти» Василий Валентин говорит, что после рождения человека Бог дает ему воображение (*imaginatio*) для познания и наименования «всех зверей земли», а также, чтобы он «узнал свою жену, ибо она произошла от плоти и костей его тела». До этого Бог дал *imaginatio* Земле для представления всех видов семян, которая через это представление оплодотворилась и дала семена человеку.

Также была проявлена материя и форма микрокосмоса, созданная и представленная из Земли и Воды. Тут жизнь наступила через вдох теплого воздуха от Творца и согрела холодную земную сущность, и его тепло дало жизнь и движение, это была душа, представляющая собой истинный Сульфур человека: духовный, непостижимый и ощущаемый через его собственное действие.

Так появляется «совершенный человек», у которого материя формируется в «объединенном теле», форма оживляется душой и им обоим придается тонкий дух воображения и всего познания. «Можно справедливо назвать Меркурий или Дух невидимым корпусом человека: форма и материя – земны, жизнь пребывает в движении, а познание всего разума о благе и зле состоит в тщательном умозрении и воображении

микрокосмоса, что находим выше этих трех составных» [Василий Валентин 2008: 122].

Непостижимый Жизненный Дух (*Spiritus vitalis*) питает все тело человека и там, где он вдруг устарел, наступает отмирание. Но это можно восстановить при помощи верных средств и лекарств. Наиболее мощно обитает и правит Жизненный Дух в человеческом сердце, как драгоценном месте, а Сульфур человека дает питание этому духу и духовный рост к его содержанию благодаря воздуху. Ибо, если лишить человека воздуха, то дух жизни задохнется и уйдет безвозвратно, то есть наступит смерть человека.

Дух жизни исходит из сердца в другие члены – в кости, конечности и движет все в теле, а во время болезни и недомогания он слаб, и человек в подобных случаях не может проявить свою силу и мощь полностью. Если человек пребывает в добром здравии, то тело питается и содержится посредством хлеба и других плодов и, в особенности, вина [Василий Валентин 2008: 124].

Если живой Дух ослабевает и не имеет поддержки, то возникают всякие смертельные болезни. Василий Валентин многие причины болезней видит в «порче воздуха» и в неспособности и несовершенстве Соли. «Огонь в сердце и естественное тепло получаются через воздух, которые должны оживлять их, а помощь воздуха больше требуется легким. Печень должна содержать воздух, иначе она не может смеяться, селезенка также должна иметь его, иначе при движении она причиняет много страданий и большие боли.

Но в основном истинное место воздуха проявлено в легких, где его недостаток и нарушения служат причиной того, что Соль не оказывает им истинной поддержки, и они подвергаются гниению настолько, что из них выделяются кровь и гной. Если Соль не способна совершить свою

консервацию, препятствует Сульфуру и доступу питания и к тому же несовершенна, то затем отсюда следуют: чахотка, иссушение тела, разрушение плоти, обезвоживание костного мозга и крови» [Василий Валентин 2008: 126].

Нарушения в Духе жизни могут происходить из-за действия и влияния звезд, неупорядоченной жизни, питания, питья. Чтобы лечить болезни, нужно хорошо разбираться в произошедших нарушениях, при этом соблюдая основной принцип: подобное должно изгоняться подобным, но не противоположностью; итак, горячее горячим, холодное холодным, колотье колотьем, как магнит вытягивает железо.

В трактате Василия Валентина «Триумфальная колесница. Антимония» говорится, что человек подвержен многим странным и опасным заболеваниям, так как ему действительно не хватает некоторых сил природы, и он очень слаб. Этим болезням можно противостоять при помощи противоядий, которые действительно ему помогут и приведут его к изначально здоровому состоянию.

Те болезни, которые нельзя вылечить лекарствами, преодолеваются любовью. Но любовь может завладеть всем человеком и отнять разум, заставить забыть свой долг, призвание и даже Бога, поставив под угрозу саму жизнь. Любовь может лишить сна, покоя, аппетита, радости, работы, чтения, занятий. Из-за этого человек подвергается немалым трудностям, печалям и меланхолии так, что от него остается лишь бледная тень, и он впадает в младенчество.

Чтобы освободиться от подобной пагубной страсти, надо следовать Господу и держаться возле любимой, духовной невесты, святой Христовой Церкви [Василий Валентин 2008: 266].

Очень хорошо помогают человеку золото и вино, «которое дает человеку силу и продолжение его жизни, полностью изгоняет меланхолию

и печаль, освежает и радует человеческое сердце» («О великом камне предков»).

Лекарство можно приготовить даже из человеческой мумии или телесных тканей человека – *Sal Hominis* («Пятая книга. Последнее завещание»).

В трактате «DE MACROCOSMO или О великой тайне мира и его лекарстве» Василий Валентин утверждает, что человеческое тело после смерти и очищения воскресает не таким, каким оно было прежде и сгнивает в земле, а полностью небесным, просветлённым и светящимся, как звёзды на востоке и Солнце, когда исчезают все тучи и становится ясно. Потому как прежде, в первом творении, человек является бренным, земным и грубым, но через смерть отделились душа и дух, а тело сгнило в земле, но когда Всевышний совершит свой суд, по писанию и вере, то он снова воскреснет, чтобы тело, дух и душа соединились.

Вследствие человеческой греховности, всё порченное земное умрёт, Небо и Земля будут исправлены Огнём, их Создателем. Но все же, через человека всё снова улучшится и приведётся к жизни. «Такой будет небесная сущность, благодаря огню лишенная бренности, а вечная слава и великолепие оставят здесь дьявола и обитель смерти, и избранные в изумлении увидят великую мощь и великолепие Божие в одной Божественной Сущности и в трех неразделимых персонах, Все во Всем – и так все создавалось» [Василий Валентин 2008: 135].

Как писал один из исследователей алхимии, в соответствии с представлениями алхимических философов периода заката алхимии, триединство – это еще и символ познания природы, своего рода код, оставленный Творцом посредством единой субстанции и вселенской универсальности креационистского акта. «Высшее и низшее» в «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста, т. е. макрокосм и

микрокосм, объединенные неразрывной связью уподобления, дают возможность провести параллели между «испорченностью» неблагородных металлов и грехопадением человека. Совершенно в новом свете, таким образом, предстает понятие о Философском Камне, который является не только и не столько средством достижения меркантильных целей, но орудием достижения совершенства, средством вернуть человека и природу к первосотворенному состоянию, состоянию до грехопадения. Тогда вполне понятен знаменитый девиз алхимиков «Наше золото – не золото черни!» [Родиченков 2010: 241]

Василий Валентин говорит, что человек способен к размножению, но не в одиночку, а через соединение мужского и женского. «Затем, после подобного соединения, благодаря насыщению плоти и постоянному, естественному теплу этих двух семян, т.е. отпущенному в центре природой, возникает новая жизнь, чтобы затем снова возник человек. Так их семена произрастают и благодаря такому пути весь мир наполнен людьми, так как подобная сперма человека является благороднейшим, тончайшим происхождением, чистейшим по качеству, где живет жизненный дух, который возвышается через совместное движение» [Василий Валентин 2008: 136].

Несмотря на то, что все люди произошли от одной первичной материи, они все разные. Это происходит из-за действия и влияния на них звезд («О естественных и сверхъестественных вещах»).

Таким образом, согласно Василию Валентину, человек, в отличие от других зверей, обладает разумной душой, воскресает с просветленным телом, должен быть наказан огнем и стать новым, является фиксированным созданием и бессмертен; подвержен многим болезням, является благороднейшим *Animale*, имеет свою обитель на темперированной Земле; есть Микрокосмос, любит золото и вино,

умножается; человеческая плоть следует большому Миру, является бренной, содержится духом Соли, есть человеческий Меркурий, *Spiritus invisibilis corporis humani*, Дух Серы, *Sulphur hominis, Spiritus Vitalis*. Человечество многообразно, имеет различное сознание и одного животворящего действующего Духа.

ЛИТЕРАТУРА

Василий Валентин 2008 — Василий Валентин. Алхимические трактаты. К.: Автограф, 2008.

Гермес Трисмегист 1998 — Гермес Трисмегист. Изумрудная скрижаль. Текст, перевод и комментарии К. Богуцкого// Гермес Трисмегист и герметическая традиция Запада. Киев-М., 1998.

Родиченков 2010 — Родиченков Ю. Ф. Тройственность и триединство в философии поздней алхимии. // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции. СПб.: РХГА, 2010. С. 237-244.

ОБРАЗ АЛХИМИКА В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ АЛХИМИЧЕСКОГО ДЕЛАНИЯ

К. В. Докторевич,

И. Г. Ребещенкова

В статье показано то, что негативный смысл образа алхимика как мошенника, как безумного человека, запечатленный в гуманистических сочинениях Данте, Дж. Чосера, С. Бранта, Эразма Роттердамского, противостоит философским смыслам как понятия «алхимик», так и понятия «алхимическое делание». Алхимик на самом деле – это олицетворение «познавателя», субъекта познания и действия, а алхимическое делание – это, во-первых, как со-творчества человека и природы и, во-вторых, как сопротивление запрету Бога на постижение тайн мира, следовательно, на его преобразование (вмешательства в Его творения).

The paper shows that the negative meaning of the image as a rogue alchemist like a crazy man, embodied in the humanistic writings of Dante, Chaucer, J., S. Brant, Erasmus, as opposed to the philosophical sense, the concept of "Alchemist" and the concept of "doing alchemy" . Alchemist in fact – is the personification of "cognitive", the subject of knowledge and action, and doing alchemy – is, first, as a co-creation of man and nature, and, secondly, as the resistance of the prohibition of God to grasp the mysteries of the world, therefore, his conversion (interference in its creation).

Гуманистическая литература эпохи Возрождения разных стран, например, Италии, Англии, Нидерландов, Германии, предоставляет нам возможность узнать то, как воспринимались алхимики и их деятельность за пределами научного сообщества, в повседневной жизни того времени, писателями, сатириками. Характерно то, что уже в XIII веке предтеча гуманизма в Италии Данте Алигьери в своей «Божественной комедии» поместил дух сожженного на костре человека, называвшего себя алхимиком, в 10-й ров Злых щелей Ада за обман простодушного человека. В Ад был им помещен также и дух того, кто «в мире суеты Алхимией подделывал металлы» [Данте 1992: 149]. Таким образом, уже на рубеже Средних веков и эпохи Возрождения, как видно, отмечаются такие непривлекательные черты алхимика как обман и фальшь, обусловленные стремлением к наживе.

Английский писатель-гуманист Дж. Чосер в XIV веке, в своих «Кентерберийских рассказах» (ок. 1380-1390) показал противоречивую природу облика алхимика [Чосер 1988: 485-509]. С одной стороны, владеющий секретами получения серебра и золота алхимик у него – «больше, чем ученый», знающий «путь к премудрости, к богатству, силе». Алхимик показан своего рода фанатиком в науке, который, по словам его слуги, «над ретортой ночь не спит, поесть забудет…». Это, прежде всего – азартный, безоглядный игрок, который, как пишет автор, «за ставкой ставку без конца теряет, пока до дотла всего не проиграет. Никто ему не восстановит разум, теряет кошелек и ум свой разом». Результатом этой «игры», становится алхимик, который, по утверждению Чосера, – «конченый совсем он человек». Английский гуманист показал то, как устремленность алхимика-исследователя к цели переходит в неизлечимый духовный порок и даже недуг. Для него алхимик (называющий себя, кстати говоря, философом из-за цели – обрести философский камень) –

это безумец, не понимающий недостижимости успеха и вовлекающий в свою авантюру встречающихся на его пути доверчивых людей.

Алхимическая деятельность исследователя – «жаждущего чудес» человека, проводимая методом многочисленных проб и ошибок, носит весьма рискованный и даже опасный для жизни человека характер. Чосер сравнил алхимика со слепым конем, который «всю жизнь свою в потемках бродит». Беда заключается в том, что в авантюрную деятельность таких людей вовлекались постоянно в Средние века и в эпоху Возрождения доверчивые, простодушные, а то явно глупые люди.

Образ алхимика, явно негативный со стороны его морально-психологических свойств, содержит в себе и неприятные, подчас болезненные характеристики его физического облика. Чосер, основываясь на своих ощущениях и ощущениях своих современников, колоритно описал алхимиков:

Узнать легко их; щеки впалы, серы,
Всегда от них исходит запах серы,
Они грязны, вонючи, что козел;
Хотя бы за версту любой прошел –

И то зловонием вам в нос ударит
От копоти, кислот и всякой гари.
По запаху, по нищенской одежде
Узнаете алхимика вы прежде,
Чем слово молвит. [Чосер 1988: 494].

Однако, грязь, зловоние, нищенская одежда алхимика могут быть трактованы по-разному: то как выражение смирения, скромности, как несоответствия его формы его внутреннему содержанию, то как способ сокрытия секретов экспериментирования и сохранения, тем самым, своей

жизни. Вообще в «Кентерберийских рассказах» Чосера не раз звучит мысль о том, что алхимик – «посвященный», т.е. обладает тайными знаниями, секретами, которые не дозволяется распространять. Нарушение запрета на их распространение карается весьма сурово – проклятием. Да и само алхимическое дело было названо проклятым.

Алхимическое деяние как овладение тайной вещества и мира – это, безусловно, путь к власти:

Кто же все постигнет, тот всему хозяин:

В науке той – тайнейшая из тайн. [Чосер 1988: 508].

Дело заключается, таким образом, в стремлении к власти над людьми и над миром. И в этой связи английский гуманист обратился к Платону, к учению которого, как известно, восходят идеи алхимиков, а также – цели их деятельности. Воображаемый Платон, согласно Чосеру, мог ответить стремящимся постигнуть тайны вещества:

И существо Его (вещества – *К.Д. и И.Р.*) *останется навеки тайной.*

И мы, философы, без нужды крайней

Открыть не можем тайну никому,

Она известна богу одному.

Лишь избранным он тайну открывает,

А чаще доступ к тайне преграждает [Чосер 1988: 508].

Таким образом, получается то, что дерзкий порыв алхимиков должен смениться смирением: если всесильный Бог, обильный на милости и дары, не хочет научить добыванию философского камня, значит так надо. Алхимическое делание трактовалось, особенно в случае неудачного исхода, причины которого далеко не всегда лежали на поверхности и часто были неизвестны, как наущенье сатаны, богу не угодное дело. И, как следствие, признавалось то, что это делание не может принести счастья. Немецкий писатель-гуманист С. Брант в сатире «Корабль дураков» (1494)

пишет об алхимии как о «науке ложной», бесполезной, как об игре, когда рассуждает о фальши, подделках и надувательстве во имя кумира его времени – барыша. Она представлена им как «архидурье», плутовство, как искусственный способ добывания золота в ретортах.

Несмотря на предупреждение Аристотеля, о том, что «неизменяема суть вещи», т.е. алхимическая деятельность в силу этого не может быть результативной, все-таки, по словам Бранта:

Алхимик же в ученом бреде

Выводит золото из меди [Брант 1971: 191].

Нидерландский гуманист Эразм Роттердамский в своих «Разговорах запросто» (1518-1533), в главе «Алхимик» иронически писал про одного из своих героев, что тот имеет, наряду с достоинствами, изъян, точнее – «тяжелый недуг» – помешан на искусстве, называемом алхимией. И это было причиной того, что его много раз одурачивали алхимики. В свою очередь, вовлечение этого героя алхимиком в свое мошенничество сопровождалось клятвой молчать, как при посвящении в таинства. В данном случае таинственность – это не атрибут собственно алхимического делания, а атрибут плутовства.

Эразм отметил то распространенное мнение, что алхимия – это священное искусство и для ее успеха необходима благосклонность небес [Эразм Роттердамский 1971: 331]. В последнем утверждении он солидарен с другим выдающимся ренессансным мыслителем – Парацельсом, который обосновывал связь небесных и земных процессов, следовательно, зависимость астрономии и алхимии [Парацельс 2005: 93-172].

Вместе с тем успех алхимического делания ставился в зависимость от соблюдения религиозной обрядности (например, от регулярности посещения обеден в церкви или главных молитв).

В конечном счете, алхимик у нидерландского гуманиста был представлен таким человеком, который искусством алхимии «владел столько же, сколько любой осел» [Эразм Роттердамский 1971: 334]. Таким образом, в гуманистической литературе эпохи Возрождения ее авторы единогласно чаще всего представляли алхимиков в весьма недостойном виде.

Сквозь «завесу» остро-критических трактовок их сущности как одержимых навязчивой, несбыточной идеей, как плутов, как алчных искателей кратчайшего пути обогащения, цинично обманывавших доверчивых людей, стремящихся к благосостоянию и счастью, трудно увидеть подлинную суть как самих алхимиков, так и их делания.

Как представляется, ренессансные гуманисты в своих сатирах, несмотря на всю проницательность, усмотрели только поверхностный, хотя и реально существовавший «слой» алхимии как феномена культуры, именно как формы мошенничества людей, пользующихся человеческими слабостями и недостатками. Но они, гуманисты, не будучи философами, не проникли в глубину этого явления.

Дело заключается не только и не столько в том, что алхимия была средством плутовства и даже не в том, что она составила необходимый этап становления химии как науки. Дело заключается в том, что алхимик как никакой другой деятель выражал человеческое устремление не только к познанию (как расколдовыванию) мира, но и к его переустройству. Это означает, что алхимика можно рассматривать как со-творца природы (а вместе с этим – и Бога), а его алхимическое делание – как со-творчество с природой (как со-творчество с Богом).

Алхимическое делание, направленное на преобразование вещества природы, как известно, понимается одновременно и как духовное совершенствование самого деятеля. Это означает, что философский смысл

алхимии и алхимической деятельности заключается в том, что их можно рассматривать в качестве попытки человека стать самому демиургом – творцом и природы, и одновременно – самого себя. Это в целом соответствовало ренессансному пониманию человека как разумного, предприимчивого, целеустремленного, энергичного деятеля.

Однако, трактуя таким оптимистическим способом алхимию и алхимическую деятельность, нельзя забыть дошедшее до нас сквозь века предупреждение Дж. Чосера об опасности расхождения наших устремлений к познанию и пути достижения человеческого счастья, пусть и сделанное исходя из религиозных установок:

И кто поддастся наущенью ада
И против воли господа пойдет, –
Тот в ад и сам, наверно, попадет.
Пускай до смерти будет волховать он,
Не сможет никогда счастливым стать он. [Чосер 1988: 509].

ЛИТЕРАТУРА

Брант 1971 – Брант С. Корабль дураков. М.: Художественная литература, 1971.

Данте 1992 – Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Интерпракс, 1992.

Парацельс 2005 – Парацельс. О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М.: Изд-во Эксмо, 2005.

Чосер 1988 – Чосер Дж. Кентерберийские рассказы. М.: Правда, 1988.

Эразм Роттердамский 1971 – Эразм Роттердамский. М.: Художественная литература, 1971.

ЖЕНЩИНЫ В ИСТОРИИ АЛХИМИИ: МАРИ МЕРДРАК И НАСЛЕДИЕ ПАРАЦЕЛЬСА

Е. А. Зайцева (Баум)

Одной из немногих женщин, занимавшихся алхимической практикой, известных к настоящему времени, является француженка Мари Мердрак (Marie Meurdrac), – автор книги под названием «La chymie charitable et facile en faveur des dames» (Милосердная и простая химия для дам (для пользования дамами)». Впервые опубликованная в Париже в 1866 г. и ориентированная на просвещение женщин в области химии и фармации, книга имела особенно большой резонанс в научном сообществе того времени. Используя свой экспериментальный опыт, автор подробно описала в ней основные принципы работы в алхимической (химической) лаборатории, аппаратуру, химические вещества для различных исследований. Этот труд был написан под влиянием иатрохимических традиций Парацельса. Впервые в русскоязычной литературе анализируются все шесть его глав; приводятся подробные данные о жизни его создательницы.

One of the few women involved in the alchemical practice, known to date, is a French alchemist and feminist Marie Meurdrac. (1610-1680). Her book «La chymie charitable et facile en faveur des dames», («The merciful and simple chemistry for ladies' use») for the first time published in Paris in 1866 and focused on women's education in the field of chemistry and pharmacy, had a great response especially in the scientific community of that time. Using her own experimental practice, the author in detail described the main principles of the laboratory work, the equipment and chemical substances for different researches. This work was written under the influence of the iatrochemical

Paracelsian traditions. For the first time in Russian literature all six its chapters are analyzed; the detailed data about the life of Marie Meurdrac are given.

В истории европейской научной мысли XVII век отмечен алхимическим ренессансом. Европу захлестнула волна алхимических публикаций, продолжавшаяся еще более столетия. В этой работе активное участие приняли также женщины [Poirier 2002], в частности, французская дама-алхимик и феминистка Мари Мердрак (1610(1611)-1680).

К истории публикации книги М. Мердрак

Более трехсот лет назад Мари Мердрак опубликовала книгу «Милосердная и простая химия для дам (или для пользования дамами)», выдержавшую много периизданий и переведенную на другие языки. **Первое издание 1666 г.** вышло практически анонимным, на его обложке в качестве автора была указана госпожа M. M[11] [Meurdrac 1666]. Но в предисловии к этой книге автор идентифицировала себя как Marie Meurdrac. Предположительно поддерживала и финансировала это издание герцогиня де Гиш, как это отмечено в специальном «предисловии-посвящении» ей. Королевская привилегия (Privilège), полученная автором на первое издание, дала эксклюзивное право на последующие переиздания и продажу книги. В самом начале вводного текста ко **второму изданию** [Meurdrac 1674], мы узнаем, что М. Мердрак незадолго до выхода первой книги подписала контракт на 10 лет непосредственно с издателем Jean D'Hoüry на последующие публикации ее исследований. Второе издание книги (парижский вариант)[12] на самом деле во многом повторяет первое издание, но является более доступным с точки зрения ознакомления с ним

[11] Damoiselle M. M.(фр.)

[12] Существовал еще так называемый лионский вариант второго издания(Lyon: Jean Baptiste Deville, 1680) [Jean Jacques 1999: 14].

– в настоящее время оно выставлено в электронном виде на сайте Национальной библиотеки Франции (BNF). В нем еще присутствует предисловие, написанное Мари перед выходом в свет первой книги, в то же время в нем можно ознакомиться с большим количеством сонетов, написанных в стиле «прециозной эстетики», характерной для литературы того времени, восхваляющих иносказательно предмет и стиль изложения книги, дружбу двух дам (М. Мердрак и герцогини де Гиш). Речь идет о пяти сонетах и «секстине» (шестистишии). Несколько стихотворных произведений, стилизованных под Пеллетье, выделяются особенно отточенным эпистолярным стилем. Основной текст предваряет также информация о полученной автором королевской привилегии на публикацию ее сочинения и рекомендательная записка от профессоров медицинского факультета Парижского университета. **В третьем французском издании** [Meurdrac 1687] предисловие автора издателем изъято, вместо него помещена небольшая вводная записка от его лица, характеризующая М. Мердрак как выдающегося исследователя своего времени. Ее внезапная смерть, как отмечается, лишила издателя других ее сочинений, которые М. Мердрак предполагала передать ему для публикации[13]. Все, что удалось сделать, отмечает издатель, – восстановить первоначальную копию книги и в некоторых местах переработать ее с учетом новейших исследований науки (соответствующие изменения указаны в оглавлении). Для вводной части были отобраны лишь два сонета из предыдущих изданий, но обложка украшена гравировкой с изображением женской фигуры (собирательный образ женщины-ученой), которая воспроизведена в работе Жан Жака (рис.1).

Труд М. Мердрак на протяжении последних нескольких десятилетий все больше привлекает внимание историков науки [Bishop, DeLoach 1970;

[13] Далее следует текст королевской Привилегии, переданной книготорговцу Laurent D'Houry на 15 лет на издание и продажу этой книги (подписано декабрем 1681 г.)

Jean Jacques 1999; Tosi 2001; Poirier 2002; Offereins, Strohmeier 2011]. В указанных работах предприняты попытки с разных сторон охарактеризовать содержательную сторону книги и выявить генезис этих исследований. Этой же задаче посвящена настоящая статья, которая в своей основе опирается на тексты первых трех вышеупомянутых парижских изданий. Первое издание цитируется по книге Жан Жака [Jean Jacques 1999], известного французского историка химии, осуществившего переиздание труда М. Мердрак с комментариями[14].

Для понимания предыстории создания этого труда необходимо обратиться к биографии М. Мердрак, сведения о которой достаточно скупы и труднодоступны.

Биографические сведения о М. Мердрак

Важнейшими источниками, из которых возможно почерпнуть биографические сведения о Мари Мердрак, ее происхождении, семье являются воспоминания ее сестры мадам де ла Гетт (Mme de La Guette, в девичестве Catherine Meurdrac) [La Guette 1681], предисловие месье Моро (Célestin Moreau) ко второму их изданию [Moreau 1856: I -XLVIII], а также упоминавшееся выше современное переиздание ее труда [Jean Jacques 1999]. Последний исследовательский труд (предисловие автора) во многом способствовал прояснению ситуации в отношении имеющихся в литературе биографических сведений о М. Мердрак. В большинстве публикаций о М. Мердрак обычно данные о ее жизни и семье не приводились, и, к сожалению, несмотря на появившийся труд Жан Жака, не упоминаются и ныне [Offereins, Strohmeier 2011].

Согласно предисловию месье Моро, основанному на анализе собственных мемуаров Катрин Мердрак (мадам де ла Гетт), отцом сестер

[14] Второе и третье издания цитируются по первоисточникам, найденным в Национальной библиотеке Франции (Париж) и Баварской государственной библиотеке (Мюнхен).

Мари и Катрин Мердрак был Vincent Merdrac (или Merdras), мелкопоместный дворянин из Нормандии, в конце XVI века обосновавшийся в предместье Парижа (регистрация в церковном приходе Saint-Thibaud de Mandres)[15]. Мать Мари – Elizabeth Dovet, парижанка, была родом из высокопоставленной семьи членов административного аппарата парламента[16] [Moreau 1856: XII-XIII]. Сестра Катрин (род. 1613) в 1635г. вышла замуж за Jean Marius (согласно документу бракосочетания – Mariot, de La Gette[17]), офицера, служившего с 1637 г. в регионе Нормандия в звании капитана. Семья сестры с этого времени проживала в своем поместье в Sussy[18]. Ее муж за время службы принимал участие в военных операциях в рамках начавшейся Тридцатилетней войны, в том числе, в Германии, Италии, Испании и других регионах. Он скончался в Sussy в 1665 г. [Moreau 1856: XXVII].

При прочтении мемуаров мадам де ла Гетт становится ясно, что сестры жили достаточно разобщенно. Несмотря на то, что их места проживания на протяжении многих лет находились лишь в нескольких километрах друг от друга (Sussy и Château de Grosbois), и младшая сестра до своего замужества регулярно с отцом наведывались в Grosbois, общих интересов, по-видимому, у них не было. Катрин интересовалась в

---

[15] Винсент Мердрак родился в регионе Contentin (полуостров на северо-западе Франции). С семьей он проживал в Mandres – небольшой коммуне в Val-de-Marne, которая ныне носит имя Mandres-les-Roses и находится в нескольких километрах от городка Boissy-Saint-Léger, в свою очередь удаленному на 17 км от Парижа.

[16] Ее отец Jean Dauvet (младший), богатый вельможа (seigneur de Rieux), «сам носил судейскую мантию члена парламента» и являлся, как удалось установить, одновременно сыном Jean Dauvet члена Совета парламента Парижа.Участие в государственной деятельности характерно было и для семьи, родом из которой была ее мать. Jean Dauvet, младший, был женат вторым браком на Marie Gaillard (в этом браке и родилась Элизабет) дочери г-на Lonjumeau, прямого потомка сеньора de Clagny (1465-1571), первого президента парламента [Blanchard 1647; Moreau 1856: XLVII; 6-7]

[17] В документах, принадлежащих семье, как отмечает Моро, имеются разночтения в написании de La Gette, одновременно присутствует написание de La Guette [Moreau 1856: XLVII].

[18] Небольшая деревня, расположенная на берегу реки Marne в Brie (рядом с Saint-Maur-les-Fossés, недалеко от Парижа) [Moreau 1856: 19].

основном придворной жизнью. Она с удовольствием повествует на 307 страницах своих воспоминаний [La Guette 1681] подробности бесед во время прогулок с вельможными особами в Grosbois (герцогом Ангулемским, его женой и хозяйкой замка до 1636 года Шарлоттой де Монморанси и др.), снабжая их постраничными комментариями о родстве и историях взаимоотношений потомков знатных феодальных родов, с которыми ее сталкивала жизнь. При этом о жизни сестры и ее мужа, к кому она собственно приезжала в замок изначально с родителями, в мемуарах никаких свидетельств нет. В них не упоминается о работе Мари в химической лаборатории, которая, как видно из последующего текста настоящей статьи, была выстроена при замке. Нет сведений и о том, что сестра опубликовала книгу с использованием своих экспериментальных работ. Из содержания мемуаров также следует, что сестры, очевидно, были мало совместимы психологически: каждая из них обладала достаточно свободолюбивым и независимым от мнения окружающих характером, обеим им было свойственно упорство в достижении поставленных целей[19]. Об этом свидетельствует, в частности, замужество Катрин, которое было осуществлено вопреки воле отца, но при поддержке со стороны матери [Moreau 1856: XXXVII]. Своего мужа, следует заметить, она встретила среди гостей Grosbois. Доказательством тому же является и неординарная жизнь «женщины-ученой» Мари, прожившей большую часть жизни среди придворной аристократии, но в значительной степени игнорировавшей ее «клановые цели» и интересы. Соответственно, из мемуаров мадам де ла Гетт удалось получить сведения лишь о генеалогии семьи, и лишь немного собственно о старшей сестре Мари. Однако ее пространные характеристики особ, проживавших в замке вкупе с комментариями, составленными Моро к ним (имеются в виду некоторые

[19] О существенных отличиях в темпераменте и характере сестер, а также их жизненных устремлениях пишет также Poirier [Poirier 2002: 171]

биографические и географические справки, введенные в текст, небольшой именной указатель к тексту, составленный им) позволили разобраться более детально в светском и родственном окружении Мари.

Из мемуаров следует, что Мари родилась за несколько лет до Катрин. В то же время Жан Жак пишет, что имя Мари Мердрак «фигурирует в бумагах о крещении данного церковного прихода между 1611 и 1619 годами» [Jean Jacques 1999: 10]. Соответственно, скорее всего датой рождения следует считать 1611 год. Выйдя замуж за Henry de Vibrac, военного офицера, командира гвардии Шарля де Валуа герцога Ангулемского[20] (Charles de Valois, duc d'Angoulême, 1573-1650), проживавшего в замке Grosbois, находящегося неподалеку от Boissy-Saint-Léger, и соответственно, от Mandres, Мари, переселившись к мужу в замок, собственно лишь незначительно поменяла среду обитания. Как излагает мадам де ла Гетт, территория замка и близлежащей деревушки в то время принадлежала герцогу Ангулемскому, который отстроил в самом начале XVII века на землях, купленных в 1616 у Achille de Harlay I (1536-1616), президента парламента Парижа, несколько небольших домиков в придачу к замку. «Поскольку граф не был достаточно богат, то завершить строительство всего комплекса ему не удалось», писала мадам де ла Гетт [Moreau 1856: 10]. О денежных затруднениях герцога Ангулемского свидетельствуют также местные предания, согласно которым для улучшения своего финансового положения Шарль де Валуа в своих владениях занимался опытами по подделке золота, имея репутацию фальшивомонетчика [www.stleger.info/les 72StLeger]. Очевидно, к работе его лаборатории и подключилась изначально М. Мердрак в качестве помощницы. После смерти Шарля де Валуа, как удалось установить,

[20] Незаконнорожденный сын короля Франции Charle IX и Мари Туше (Marie Touchet). Был женат с 1591 на Шарлотте де Монморанси (Charlotte de Montmorency,1571-1636), с 1644 на Françoise de Nargonne (?-1713).

поместье унаследовал его сын Луи–Эманнуэль де Валуа, герцог Ангулемский, граф дэ Алэ (Louis-Emmanuel de Valois, duc d'Angoulême, d'Alais (1596 -1653)), состоявший с 1629 г. в браке с графиней Анриэттой де ла Гиш (Henriette de La Guiche (1600-1682))[21]. Спустя 17 лет после смерти Шарля де Валуа, поскольку поместье находилось в плохом состоянии, согласно мемуарам, оно было продано маркизу de Piennes, а в 1701 вновь вернулось во владение семьи Achille de Harlay (3-го) [www.stleger.info/les 72StLeger].

В связи с указанными обстоятельствами проясняются возможные причины «замалчивания» мадам де ла Гетт фактов из биографии своей сестры – из-за ее вовлечения в «нелегальное предпринимательство», что могло косвенным образом отразиться, в первую очередь, на репутации самой мадам. Скорее всего, после смерти Шарля де Валуа, общаясь более тесно с женой его сына – графиней Анриэттой де ла Гиш, М.Мердрак поменяла основную цель и направление своих работ, занявшись лекарственной и косметической химией, на основе которых в значительной степени и была написана ее книга. Подтверждением тому является содержание предисловия, послания и сонеты, посвященные графине де ла Гиш, предваряющие книгу.

С учетом вышеизложенного я предполагаю, что покровительницей Мари была именно Анриэтта де ла Гиш, что противоречит мнению Жан Жака считавшего, что это была Marie-Louise de Béthune-Sully, жена d'Armand de Gramont [Jean Jacques 1999: 10, 229][22]. С использованием

---

[21] Существуют существенные разночтения относительно дат жизни графини Henriette de La Guiche, dame de Chaumont, вдове Jacques de Matignon (?-1626), губернатора Нормандии, Шербура и Гранвилля: 1597 (1600) (1610)-1682, — согласно разным источникам. В браке с Луи–Эманнуэль де Валуа родилось 4 детей, из них трое мальчиков умерли еще при жизни отца. Поэтому после смерти отца (погребен в Шомоне (Chaumont)) замком Grosbois официально владела его дочь Мария-Франсуаза (1632-1696).

[22] Очевидно речь идет о Marguerite-Louise de Béthune-Sully (1642-1726), вышедшей замуж за Armand de Gramont comte de Guiche (-1673) в 1658 г. Но с владением Grosbois эта пара не была связана. Кроме того, в комментариях Моро к мемуарам мадам де ла Гетт в

этого заключения Жан Жака, однако, трактуется деятельность М. Мердрак в последних публикациях [Tosi 2001; Poirier 2002].

Структура и анализ текста книги

Книга (издания 1666-1674-1687 гг.) состоит из следующих частей:

1. **Послание-благодарность герцогине де Гиш**
2. **Сонеты**
3. **Оглавление**
4. **Выписка из Привилегии Короля.** Привилегия разрешала публиковать в течение 10 лет написанную Марией Мердрак книгу, а также получать доход от ее продажи. Подписано 20 декабря 1665 года. **Апробация докторов медицины.** Профессора факультета медицины Парижского университета заверяли, что данная книга является общественно полезной.
5. **Предисловие автора (имеется лишь в изданиях 1666 и 1674 гг.)**
6. **Часть первая, состоящая из 10 глав.** Описана лаборатория, оборудование, известные к тому времени химические операции. Автор излагает свои взгляды на существо химических превращений, исходящие из теории «Tria Prima».
7. **Часть вторая, состоящая из 11 глав.** Описание различных видов растительного сырья, используемых в практической химии для получения эссенций, настоек, масел, крахмалов.
8. **Часть третья, состоящая из 11 глав.** Рецепты использования для терапевтических целей продуктов животного происхождения.

именном указателе фигурирует именно герцогиня Анриэтта де ла Гиш, а не урожденная Béthune-Sully. Еще одним доводом против, с моей точки зрения, является активная исследовательская деятельность М. Мердрак в области создания лекарственных средств и косметики, направленных на поддержание здоровья, на разработку «нескольких хитростей для дам» для улучшения их внешнего вида и его сохранения, чему, согласно ее труду, покровительствовала герцогиня де Гиш. Очевидно, подобные работы мало могли интересовать молодую герцогиню, не достигшую 20-летнего возраста.

9. **Часть четвертая, состоящая из 11 глав.** Использование в медицинских целях минералов, химических веществ, в состав которых входят металлы.
10. **Часть пятая, состоящая из 6 глав.** Приготовление лекарственных препаратов, их медицинское предназначение.
11. **Часть шестая, состоящая из 15 глав.** Основы косметологии: рецепты приготовления косметических средств из растительного и животного сырья.

В настоящей статье из-за ее ограниченного объема не представляется возможным достаточно подробно проанализировать все части труда М. Мердрак. Поэтому я отобрала лишь наиболее интересные, с моей точки зрения.

Послание-благодарность герцогине де Гиш. М. Мердрак обращаясь к герцогине, пишет, что настоящий труд посвящен «Вашему знаменитому рождению, вашей великой добродетели и вашей красоте», добавляя далее [Meurdrac 1674: Épître][23].:

«*Мадам, я позволю себе представить Вам этот маленький плод моих бессонных ночей; он представляет интерес для сохранения Вашего здоровья, в той мере, в какой Вам это необходимо…Если он имеет честь порадовать Вас, то […] это истинно и верно; […] моя самая большая страсть — это дать Вам доказательство моей покорности, сударыня […], Marie Meurdrac*».

Предисловие автора [Meurdrac 1674: Avant-propos]. В предисловии Мари касается неоднократно причин, побудивших ее к написанию книги. С одной стороны, это было желание зафиксировать те знания, которые были ею получены в ходе постановки экспериментов, с другой, – некоторые феминистские устремления (см. конец настоящей статьи).

[23] Здесь и в некоторых местах далее, касающихся содержания вводных частей труда, при цитировании не используется нумерация страниц ввиду их отсутствия.

«Когда я начала создавать этот маленький научный трактат, то он служил исключительно для моего удовлетворения и сохранения знаний, которые я приобрела в течение долгой работы и различных, часто повторяемых экспериментов».

Мари также считала, что разработанные ею медицинские рецептуры являют собой надежные средства для лечения разных болезней, поэтому «было бы грехом и против благодетели» скрыть знания, которые дарованы Богом и которые могут принести пользу окружающим. Она добавляет, что сама неоднократно раздавала бедным лекарства. Относительно бесплатной раздачи лекарств стоит напомнить, что в средние века и в эпоху Возрождения медицинская практика, основанная на использовании лекарственных растений была разрешена женщинам, но при условии, что они не имели ни прибыли, ни публичного признания своих работ.

М. Мердрак упоминает также, что в ее распоряжении была хорошо оборудованная лаборатория, причем со специальными печами[24], и она готова была обучить всех желающих в ней приготовлению разработанных ею рецептур, обнадеживая читателей следующими словами: «всякий раз, когда кто-либо соизволит обратиться ко мне, то я позабочусь о том, чтобы вы обязательно научились».

Одновременно из текста предисловия следует информация и о том, что существовали некоторые скрытые ею обстоятельства, не позволявшие длительное время обнародовать результаты ее работ (см. конец настоящей статьи).

Часть Первая.

[24] М. Мердрак, очевидно, имела ввиду указ, вышедший в январе 1551 года, который запрещал всем лицам, в том числе лицам, занимающимся врачеванием, в праве на использование печей и ведение операций с металлами без разрешения Короля [De Milt 1942]. В предисловии она пишет, что многие операции можно выполнять без применения печей, используя обычный «треножник», поэтому ее рецептуры доступны многим для воспроизведения.

При прочтении основной части книги становится ясным, что в ходе выполнения экспериментальных работ Мари не просто записывала результаты своих исследований. Ею был освоен большой пласт специальной естественнонаучной литературы, на основе которой ею были предприняты попытки разобраться в существе химических превращений, обосновать свои исследования, используя алхимическую философию.

Согласно мнению М. Мердрак объектом изучения химии является разделение Смесей для того, чтобы извлечь «три первоначала: Соль, Серу и Ртуть, с помощью двух операций: растворение и кристаллизация» [Meurdrac 1674: 1]. Это определение, по-видимому, было взято как одно из определений химии («chymia») из трактата Жана Бегина (Jean Béguin, 1550-1620) *Tyrocinium Chymicum*[25] [Newman and Principe 1998: 50] или из последующих изданий этого труда известного иатрохимика на французском языке под названием *Les élémens de chimie* (1924, 1637*)*. Имя Бегина пользовалось широкой популярностью в Париже с начала XVII века, где он читал первые публичные лекции по медицинской химии и по изготовлению фармацевтических препаратов, сопровождавшиеся практическими демонстрациями. Именно на основе этих лекций и был издан его известный труд *Tyrocinium Chymicum.* С основанием Jardin Du Roy в 1640 году, в который вошли сад лекарственных растений, классная комната и лаборатория, преподавание фармацевтической химии получило более официальный статус. Причем, любой человек мог посещать эти курсы (возможно, их посещала и Мари), чтобы разобраться в основах новой науки, которая привлекала к себе все большее внимание натурфилософов и образованной публики. Существенную роль в поддержке деятельности курсов оказали спагирики (последователи учения

[25] Первое издание «Начал химии» вышло в 1610 г. В издании 1615 г. автор впервые попытался описать химические процессы в виде химических уравнений (химическая диаграмма).

Парацельса), принявшие непосредственное участие в чтение лекций и подготовке специальной учебной литературы. Так, в середине XVII века появляются труды Nicolas Le Fèvre (1615-1669), Christophe Glaser (1615 (1628)-1670(1678))[26], в которых химия определяется как «ключ к познанию природы». Этот тезис является и основой труда М. Мердрак, как это можно увидеть из его контекста. Спецификой этого периода времени в европейской истории является возросшие эмансипационные устремления женщин, в том числе и в естествознании [Poirier 2002: 17-19], сопровождавшейся появлением научных трактов ориентированных на женскую аудиторию. «Их содержание было предназначено для повышения эрудированности женщин как собеседников в салонах, в которых наука стала предметом всеобщего интереса» [Tosi 2001: 71]. Поэтому появление труда Мари, созданного специально для женщин, было актуальным.

В отличие от Glaser и других авторов-спагириков своего времени, которые добавили два аристотелевских первоначала: воду и землю к трем первоначалам Парацельса, Мердрак учитывала только Tria Prima (главную тройку). Жозеф Дюшесн (Joseph Du Chesne 1544-1609)[27], по-видимому, был одним из авторов, который особенно сильно повлиял на ее химические воззрения, так как она считала, что каждое из первоначал должно было, в свою очередь, состоять из трех других. Она описала три

[26] Имеются ввиду: Nicolas Le Fèvre (или Nicasius le Febure), Traité de la Chymie T.1-2. Paris: chez Thomas Jolly, 1660; Glaser Christophle, Traité de la Chymie . Paris: Gutenberg, 1663. Оба служили демонстраторами химии в Jardin Du Roy: сначала Le Fèvre (до 1650), затем Glaser. Последний содержал аптеку в Париже, известен также тем, что получил чистый сульфат калия, который использовал в медицинских целях. Минерал $K_3Na(SO_4)_2$ назван по имени Глазера – глазеритом.

[27] Жозеф Дюшесн, французский врач, последователь Парацельса, знаменит, как создатель «переходной» алхимической теории. С 1572 по 1580 года занимался медициной в Лионе. С 1598 -королевский врач (короля Генриха IV). В своих известных работах «De priscorum philosophorum verae medicinae material» (1603) и «Ad veritatem hermeticae medicinae ex Hippocratis veterumque decretis ac therapeusi» (1604) он предлагал большое количество разработанных им лекарственных средств, полученных из веществ минерального, растительного и животного происхождения.

вида солей: «le Fixe (твердая), le Nitre (селитра) и l'Armoniac (аммоний)», которые возникали из одного первоначала и диверсифицировались из смеси двух других принципов. Твердость, согласно представлениям Мари, имела бальзамические качества и силу сохранения всех тех вещей, в которых она преобладала. И после разнообразных операций растворения, очищения она становилась такой же легкоплавкой как металл. «Соль с качествами селитры (le SelNitre) привязана к Сере [...], практически невидима и сохраняет ее достоинства». «Если ее выделить из слабительного или диуретика, то она станет мочевиной. Она придает сере вкус и запах». И дух, и вода несли аммоний во время перегонки. «Без него даже дистиллированную воду невозможно сохранить от порчи», пишет Мари [Meurdrac 1674: 2-3]. Сера, второй принцип, согласно М. Мердрак «объединяет дух и тело», поэтому, отмечает она, некоторые авторы называют ее «душой». Она существует также в трех качествах: «grossier (грубая, толстая – соединена с SelFixe), moyen (средняя, некрупная – соединена с SelNitre) и subtil (тонкая, хрупкая – с аммонием)».

В своем *Traicté de la Matière* (Трактат о Материи), Дюшесн утверждал, что три первоначала могут быть отделены один от другого. Они существовали в некоторой сущности, отличаясь лишь свойствами и силой, в которых может быть заключена «непостижимая тайна трех человек, в некоторой ипостаси или существовании, которая делает Троицу святой» [Du Chesne 1626: 40-43]. Таким образом, в каждом первоначале, например, в Соли, можно предположить и увидеть три различные природы, которые сосуществуют и содержатся все в той же сущности; потому что первая ее природа была поваренная соль, твердая и прочная, вторая – летучие соли, называемые селитрой, и третьей является ртутная, водная, кислая, принимающая участие в природе соль аммония [Du Chesne 1626: 40-43; Tosi 2001: 74]. Этим идеям следует в своей работе и Мари.

Как известно, во всех алхимических традициях особое значение придается ртути (ее наименование совпадает с именем Меркурия, бога и планеты). М. Мердрак, ссылалаясь на тайну Святой Троицы, характеризует первоначало Ртуть. Как она утверждала, в природе «проявляются три различных Ртути (Mercures), не происходящие из одной и каждую из которых невозможно диверсифицировать из смеси двух других принципов» [Meurdrac 1674: 5]. Некоторые «философы», по ее словам, полагали, что ртуть растений и животных является «coulant и lucide (светлой и текучей)», как один из металлов, чего она не принимала. Для М. Мердрак, Ртуть была «духом жизни»; всепроникающая и несколько отделена от земной части; и чистотой своей увеличивала свою силу. Как показало проведенное Мари очищение «духа вина», ртутный принцип по своей значимости тождественен Духу Жизни, который всегда присутствует в большем или меньшем количестве в Смеси. Ртуть сотворена очень духовной по замыслу Творца, поэтому она отделена от земной части. Как считает исследовательница L. Tosi [Tosi 2001: 75], эти ее представления сформировались скорее всего под влиянием идей John Rupescissa[28] и его теории «квинтэссенции», основанной на «чистой силе природных продуктов». Действительно, М. Мердрак дважды в своем трактате ссылается на Rupescissa, также как и на Раймонда Луллия (Raymond Lull, 1235 – около 1315)[29] в главе, посвященной виноградной лозе (Вторая часть), упоминая, что оба автора смогли выделить «дух вина» (esprit de vin)[30], что важно и похвально, поскольку на его основе изготавливаются разнообразные лекарственные средства. Rupescissa, по ее словам, одаренный алхимик, получивший несомненно образование «от

[28] См. Multhauf R. John of Rupescissa and the Origin of Medical Chemistry // Isis. 1954, V.45, P.101-126

[29] Часть Вторая, например, [Meurdrac 1674: 50-51]

[30] «Eesprit de vin» соответствует этиловому спирту в современных терминах [Jean Jacques 1999: 238].

небес», как она его характеризует, смог приготовить также питьевое золото с его помощью. Раймонд Луллий понимал «дух вина» как особое средство от всех видов заболеваний.

Завершая свои общие рассуждения об алхимической философии, М. Мердрак отмечает, что «вытянуть» указанные ею три принципа «из животных организмов, растений, минералов и металлов» чрезвычайно сложно. Поэтому она считает, что все что написано другими авторами в плане произведенных демонстраций по этому поводу – «не более, чем спекуляции». Потому что «авторы, которые рассматривают эти вопросы, более заинтересованы в домысливании, чем в экспериментах, и, как результат, вводят читателя в заблуждение». В заключение она пишет, «что теория и практика, как правило, различны, и деятельность более поучительна, чем созерцание» [Meurdrac 1674: 8].

В этой же части Мари подробно описывает разнообразные химические операции, позволяющие манипулировать веществами. Ею разбираются разнообразные процессы дистилляции, в том числе с использованием так называемой «ванны Марии», историю создания которой она подробно описывает; процессы ректификации, кальцинации, сублимации, коагуляции, фильтрации, концентрации, переплавки, амальгамирования и др., а также способы получения эссенций, настоек, «эссенции или магистерия» [Meurdrac 1674: 32].

Далее рассматривается разнообразная химическая посуда, которая может понадобиться читательницам для воспроизведения экспериментов, осуществленных М. Мердрак при разработке своих рецептур. Обсуждается влияние различных типов излучения на ход процессов: солнечного света, света лампы, огня, полученного от сожжения дерева или угля и др. Между стр. 40 и 41 [Meurdrac 1674] помещена специальная таблица символов, использованных в разных алхимических работах для

обозначения веществ и субстанций (например, мышьяк, воздух, амальгама, камфара), а также аппаратуры и химической посуды («ванна Марии», весы и др.), применявшихся в исследованиях. На стр. 41-43, в главе, посвященной химическим весам, указаны основные меры веса, применявшиеся в химических рецептурах и экспериментах.

Часть Вторая – Часть Третья

На протяжении долгих лет человечество использовало при лечении болезней собственно лекарственные травы. Парацельс создал учение, в котором обосновал жизненные процессы человеческого организма с химических позиций. Он одним из первых начал получать лекарства из растений, в том числе развив представления об их дозировке. Ему принадлежит идея и практика создания лекарственных средств с использованием минеральных веществ и собственно минералов [Hartmann 1914]. М. Мердрак можно уверенно назвать его последовательным адептом.

Вторая часть книги посвящена изучению химических превращений в растительном царстве. Как последователь Парацельса Мари в изложении материала постоянно ссылается на Творца и Священное Писание, причем, в большей степени для того, чтобы подчеркнуть лучшие качества царства растений. Она считает, что стоит его предпочитать «животному или минеральному». Ведь Книга Бытия указывает, что растения были в первую очередь созданы для радости и служению человеку в его состоянии благодати, и лишь позже, после грехопадения человека, стали употребляться в качестве лекарства. Священное Писание, по ее словам, является реальным свидетельством их преимущества. Когда Бог хотел очистить землю от грехов с помощью всемирного потопа, растения не были наказаны. Действительно, после этого бедствия, «все растения стали зеленее», чем они были прежде, отмечает Мари. Оливковая ветвь,

которую принес голубь, свидетельствует об их победе над другими царствами и постоянной необходимости Человеку иметь их в своей жизни [Meurdrac 1674: 45-46].

М. Мердрак ссылается на библейские авторитеты [Meurdrac 1687: 47, etc.], которые использовали растения как лекарства и подчеркивали высокую эффективность химически подготовленных лекарств. Тем не менее, она заявляет, что, как и все вещи в мире, которые участвовали в наказании человека, они должны быть подготовлены для того, чтобы принести здоровье больным. Необходимо собрать лекарственные растения чистыми, затем изъять их плохие качества. Это и было задачей химии на том этапе – путем разделения растительных веществ, экстракции их важнейших составных частей приготовить полезные для здоровья и нужной концентрации тинктуры, дабы они смогли проникнуть целенаправленно в самые сокровенные части тела. Поэтому бóльшая часть текста этого раздела книги была связана с описанием приготовления разнообразных настоек, водных и спиртовых экстрактов, эссенций и солей с использованием разнообразного растительного сырья. В химическом аспекте основной акцент делался на использовании различных процессов дистилляции. Третья часть книги с аналогичных позиций обсуждает вопросы использования продуктов животного происхождения для тех же целей (получение тинктуры или экстракта печени теленка, бычьей селезенки, рецептура масла и экстракта с использованием меда, воска, «яичного масла» и проч) [Meurdrac 1687: 150-172].

Часть Четвертая

Этот раздел [Meurdrac 1674: 153-184] был посвящен получению разнообразных тинктур, масел с использованием известных металлов и минералов. Спагирики одними из первых стали применять различные соединения металлов (ртути, свинца, меди, сурьмы, мышьяка) в качестве

лекарственных средств. В XVII веке во Франции многие представители медицинских учреждений были против такого их использования. В светском обществе также разгорались жаркие дебаты на эту тему. Мари в своей книге попыталась найти компромисс для выхода из создавшегося положения. Она писала, что «хотя в Священном Писании не имелось никакого упоминания о создании» металлов и минералов, они на самом деле являют собой полезные для человечества средства. Медицина доказала результативность их использования, опять же в правильных дозировках — «в малых количествах» и для «болезней, не поддающихся лечению другими средствами», а также хронических заболеваний [Meurdrac 1674: 153]. В этой части упоминаются лекарственные средства на основе золота и серебра. Но Мердрак решила тактично умолчать в своем трактате об операциях, которые могут быть выполнены с этими металлами. Она писала, что была знакома с некоторыми экспериментами, в результате которых были получены так называемое «питьевое золото», настойка золота, «масло серебра». Тем не менее, за гранью ее понимания находится как такие «совершенные и твердые тела могли быть превращены в жидкость». Хотя «питьевое золото» многие в то время считали панацеей от всех болезней.

По поводу лекарственных средств на основе сурьмы – особенно спорной темой в тот период истории химии во Франции, – М. Мердрак писала, что «философы использовали его таким большим количеством способов, что можно было бы написать несколько томов только об этом» [Meurdrac 1674: 171]. Мари ограничилась презентацией лишь нескольких из них: «сурьма в качестве потогонного средства»; получение сурьмяного масла и «тинктуры от всех болезней, придающей силы» [Meurdrac 1674: 172-176].

Часть Пятая

В этой части книги в основном были описаны лекарственные средства, рецептуры которых были предложены докторами медицинского факультета Парижа. Методика их получения была ею очень хорошо отработана. Полученные в ходе проверочных экспериментов препараты М. Мердрак потом раздавала бедным (средства от воспаления глаз, от глухоты и др.). Другая часть рецептур была получена ею от друзей (например, средство от меланхолии), некоторые из них были и «собственного сочинения».

Часть Шестая

Последняя часть работы является самой объемной и представляет собой, по сути, небольшое руководство по косметологии, в которой М. Мердрак, очевидно, была профессионалом высокого класса. В ней Мари давала советы по уходу за различными типами кожи, предупреждая своих читательниц об опасностях использования, в частности, в большом количестве камфары, соединений ртути, свинца. Камфара могла вызвать воспалительные явления. Мари рекомендовала избегать использования сулемы и «оловянного зеркала» (гидрид олова?). Кроме «стирания красоты лица» при длительном использовании эти средства вызывают очень неприятные заболевания, и некоторые из которых неизлечимые. Поэтому дамы должны быть осторожны [Meurdrac 1674: 252-253]. Сулема ($HgCl_2$), «свинцовые белила» (основной карбонат свинца – $Pb_3(OH)_2(CO_3)_2$) действительно в то время широко использовалась для отбеливания кожи. Но, как считала Мари, в небольших количествах эти вещества использовать можно (например, в рецепт «для поддерживания белизны кожи», указанный на стр.260, входили в небольших количествах кроме растительных ингредиентов «свинцовые белила» и бура). В число рецептов, включенных в эту часть своей книги, М. Мердрак внесла

средство «Eau de la Reyne de Hongrie» (Вода королевы Венгрии[31]) [Meurdrac 1674: 255-256], спиртовой экстракт из цветов розмарина, который славился своими превосходными свойствами для очищения кожи, а также как настойка для улучшения деятельности мозга, для желудка, для «удлинения жизни», и даже для восстановления зрения. Следует заметить, что еще Парацельс одним из первых указывал на настойку розмарина как сильнодействующее средство при простудах, воспалительных явлениях кожи (абсцессах) и повышающее жизненные силы организма [Hartmann 1914: 190]. М. Мердрак упоминает, что переписала рецепт розмариновой воды с написанного собственной рукой Ее Величества Марии дочери императора Карла V (1500-1558), Императора Священной Римской Империи, рукописи, которую ей передала для ознакомления одна знакомая госпожа[32]. Легенда гласила, что эта дама (Элизабет Венгерская), в семьдесят с лишним лет, будучи больной и недееспособной от подагры, использовав розмариновую воду, вернула себе здоровье, силу и даже красоту до такой степени, что ей было сделано предложение руки и сердца Королем Польши. Рецепт требовал двух фунтов коньяка, перегнанного четыре раза, и двадцать два фунта цветов розмарина; все это должно было быть помещено в сосуд, хорошо закупорено, выдержано пятьдесят часов, а затем перегнано на водяной бане [Meurdrac 1674: 255-256].

Выше отмечалось, что при изложении материала Мари неоднократно ссылается на современные ей источники по алхимии и *materia medica* (медицина), обращается к работам предшественников. Она упоминает помимо вышеуказанных Rupescissa и Raymond Lull также

---

[31] Рецепт Элизабеты Венгерской, жившей в 13-14 вв.

[32] Мари пишет, что эта рукопись после смерти дочери императора Карла V находилась в распоряжении ее знакомой госпожи. Она сделала для М. Мердрак копию этого сочинения, чтобы та смогла ознакомиться также с другими косметическими секретами, указанными в ней [Meurdrac 1674: 257].

труды Авиценны, Маттиоли (Matthiolus), Диоскорида (Dioscorides), Далешампа (Delechamps)[33] и др. Все это свидетельствует о том, что М. Мердрак была высокообразованной женщиной, имела доступ к хорошо скомплектованной библиотеке по указанной проблематике. Несомненно, это заслуга мистической герцогини де Гиш, тематически руководившей ее исследованиями.

В заключение хочется отметить, что на протяжении длительного времени Мари колебалась по поводу того – публиковать ли ее экспериментальные результаты. Однако горячее желание содействовать женскому просвещению, уверенность в том, что женщины по своим умственным способностям ни в чем не отличаются от мужчин, просто они не располагают столь многочисленными возможностями в отношении образования, которые доступны мужчинам, в конечном итоге способствовало публикации. Мария по этому поводу писала [Meurdrac 1674: Avant-propos]:

«Не могу скрыть, что увидев мою работу завершенной лучше, чем я осмеливалась предполагать, я решила опубликовать ее. Но если у меня были определенные причины выпустить это сочинение в свет, то я также имела какое-то время причины сохранять его некоторое время неопубликованным (скрытым от глаз публики), не подвергать общей критике. Я оставалась нерешительной в этой внутренней борьбе около двух лет. Я возражала сама себе, что это не профессия для женщины —

[33] Avicenne (980-1036), арабский врач и алхимик. Dioscorides или Pedanius (около 40 н.э.-90 н.э.), греческий фармаколог и натуралист, реформатор медицины; его трактат Sur la matière médicale, содержащий описание 1000 различных медицинских препаратов и около 600 растений, был чрезвычайно популярен в Средневековье. Pierre André Mattioli (или Mathiole, 1500 (1501)-1577), известный итальянский ботаник и медик, личный врач эрцгерцога Фердинанда (1555). Основная работа Маттиоли — «*Di Pedacio Dioscoride Anazarbeo libri cinque della historia, & materia medicinale»* — критический анализ произведений греческого врача Диоскорида. В этот труда Маттиоли включил много собственных наблюдений, в частности, ранее неизученных растений. Jacques Dalechamps (1513-1588), французский врач и ботаник. В своем сочинении Histoire générale des plantes (1586) на латинском языке, он описал 2731 растений [Jean Jacques 1999: 230].

учить других. Женщина должна сохранять тишину, внимать мужчинам и не выказывать свои знания публично. Предлагать работы публике — считала я, недостойно предназначению женщины, ибо репутация, приобретенная таким образом, не продвинет ее, поскольку мужчины всегда презирают и стыдят женское остроумие (или ум). С другой стороны, я тешила себя тем, что я не первая женщина, публикующая что-то. Я считаю, что у умов нет пола. И, если бы были условия для развития способностей женщин такие же, какими обладают мужчины в наше время, и если бы другими много времени и энергии тратилось на то, чтобы проинструктировать сформировавшийся ум женщины, то, несомненно, он равнялся бы по своему уровню уму мужчины».

Мысль Мари о том, что ум женщин не хуже мужского, свидетельствует о ее самодостаточности. Своей исследовательской работой и опубликованным ею трудом она доказала, что при соответствующем упорстве женщины могут самостоятельно получить образование и добиться успеха в областях, в которые их ранее не допускали. Нужно лишь иметь мужество, чтобы преодолеть препятствия на выбранном тобою пути. Ее несомненно можно считать одной из женщин, стоявших у истоков феминистского движения.

Книга М. Мердрак, известная в истории науки как первое учебное пособие по алхимии, иатрохимии, написанное женщиной с расчетом на женскую аудиторию читателей, пользовалась заметным успехом в течение пяти десятилетий. Ее труд был неоднократно переиздан во Франции (1-ое издание – 1666, затем 1674, 1680, 1687, 1711, 1999), переведен на итальянский (1682) и немецкий языки. Было несколько немецких изданий: 1674, 1676, 1689, 1712 и 1738.

Рис.1 Обложка труда М. Мердрак издания 1687 года (Источник: Jean Jacques 1999).

ЛИТЕРАТУРА

Bishop, DeLoach 1970 – Bishop L. O., DeLoach W. S. Marie Meudrac-First Lady of Chemistry? // Journal of Chemical Education. 1970, V. 47. P. 448-449.

Blanchard 1647 – Blanchard F. Les presidens au mortier du parlement de Paris. Paris: Chez Cardin Besongne, au Palais, 1647

De Milt 1942 – De Milt C. Christopher Glaser // Journal of Chemical Education, 1942, 19, P.53-60.

Du Chesne 1626 – Du Chesne J. Traicté de la matière préparation et excellente vertu de la médecine balsamique des anciens philosophes. Paris, 1626.

Jean Jacques 1999 – Marie Meudrac, La chymie charitable et facile en faveur des dames. 1666.

Nouvelle édition présentée et annotée par Jean Jacques. Paris: CNRS Édition, 1999.

Hartmann 1914 – Hartmann F. The life of Phillippus Theophrastus Bombast of Hohenheim known by the name of Paracelsus and the substance of his teaching. Extracted and translated from his rare and extensive works and from unpublished manuscripts. Second edition. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1914.

La Guette 1681 – Mémoires de Madame de La Guette. La Haye. 1681.

Meurdrac 1666 – Meurdrac M. La chymie charitable et facile en faveur des dames. Paris.

Meurdrac 1674 – Meurdrac M. La chymie charitable et facile en faveur des dames. Seconde édition. Paris: Jean d'Hoüry. 1674. URL http://gallica.bnf.fr; 20.01.2013.

Meurdrac 1687 – Meurdrac M. La chymie charitable et facile en faveur des dames. Troisieme édition. Paris : Laurent d'Houry, 1687.

Moreau 1856 – Mémoires de Madame de La Guette. Nouvelle édition. Revue, annotée et précedée d'une Notice par M. Moreau. Paris: P. Jannet, libraire, 1856.

Newman and Principe 1998 – W. R. Newman and L. M. Principe, Alchemy versus Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake // Early Science and Medicine, 3 (1998), 32-65, on p. 50.

Tosi 2001 – Tosi L. Marie Meurdrac: Paracelsian chemist and feminist // Ambix, V.48 (2), 2001, P.69-82.

Poirier 2002 – Poirier J.-P. Hisoire des femmes de science en France. Paris :Pigmalion,2002.

Offereins, Strohmeier 2011 – Offereins M., Strohmeier R. Marie Meurdrac (1600s) // European women in chemistry / Ed. J.Apotheker, L. S. Sarkadi. Weinheim: Wiley-VCH Verlag, 2011. P. 13-14

ПОДВИГ АЛХИМИИ

А. М. Дроздов,

В. В. Никулина

В статье описаны результаты исследования роли алхимии в становлении химической науки. Установлено, что важнейшей особенностью алхимического периода явилось разделение природных смесей и очистка веществ на основе наивных представлений об агрегатных состояниях и фазовых превращениях. Тем самым алхимия создала исторически первый предмет химии – чистые вещества, без чего невозможно было бы возникновение научной химии.

The paper describes the results of studies of the role of alchemy in the development of chemical science. It is found out that the most important feature of the alchemical period was the separation and purification of natural mixtures of substances based on naive notions about the state of aggregation and phase transformations. Thus alchemy created historically the first object of chemistry – pure substances, without which the emergence of scientific chemistry would be impossible.

1. Судить алхимию надобно по ее делам.

Алхимический период в истории науки насчитывает более полутора тысяч лет и его исследованию посвящено немало работ таких известных ученых и историков науки, как Ю. Либих, В. Герц, У. Рамсей, В. Оствальд, М. Центнершвер, Б. М. Кедров, Н. А. Фигуровскнй, М. Джуа и другие. Времени для осмысления вклада алхимии в развитие науки и культуры также было более чем достаточно – с момента ухода алхимиков

с исторической сцены прошло свыше 300 лет. Однако за это время, несмотря на многословие и полярные мнения ученых об алхимии, так и не было установлено, какой вклад внесла она в научную химию за исключением некоторых практических достижений. Большинство экспертных оценок алхимической деятельности сводится к тому, что этот вклад сопоставим с вкладом ремесленников и мастеровых, постоянно имеющих дело с веществом. Таким образом, кроме зародыша лабораторных работ никакой иной традиции, берущей начало с алхимии, в современной науке не отмечено. Зато с избытком сказано об алхимической скверне: прожектерстве, таинственности, сектантской замкнутости их деятельности, туманности их мысли, увлечении магией, колдовством, знахарством, астрологией, чернокнижием. Современная наука, пришедшая на смену алхимии, резко отличалась от последней постановкой строго рациональных и прагматических задач.

Такая перспектива в рассмотрении феномена алхимии позволяет увидеть, что наука с порога отвергла алхимию как лженауку и до сих пор продолжает упорствовать в непризнании ее заслуг. Наука родилась благодаря правильным выводам ученых о тщетности алхимических попыток превратить неблагородные металлы в золото. Эти выводы были сформулированы в виде важнейшего принципа химического качества: получить из одного вещества любое другое невозможно. Этот принцип лег в основу определения химического элемента Р. Бойля как предела химического разложения.

Но если исторически оправдана (пусть и от противного) великая алхимическая цель, то вместе с ней должна быть оправдана и вся алхимическая деятельность в целом. Все это с энтузиазмом, достойным иного употребления, отрицается учеными и особенно историками науки. Наиболее впечатляющим проявлением этого негативного отношения

научного сообщества к алхимии является отсутствие какого-либо упоминания об алхимии в школьных и вузовских учебниках (за исключением «Основ химии» Д. И. Менделеева) и наличие презрительных и ругательных слов в ее адрес в научной и популярной литературе.

Как и любой суд, суд истории не является идеальным. Известны многочисленные прецеденты его пересмотра. Справедливый же суд над людьми, главным образом, учитывает не слова, представления, формы и уровни сознания ответчика, а его дела. До сих пор суд над алхимией вершился в отношении их представлений, целей, веры, магических действий, культуры, философии. Опротестовать такой суд невозможно, потому что он правильный и непогрешимый. В этой сфере алхимия была действительно наукой варварской и заслуживает нареканий. Однако такой суд не является справедливым, поскольку не учитывает реального вклада алхимии в становление науки, заключающегося в ее делах.

2. Непреходящее в веках великое деяние алхимии (Почему в развитии науки не возникла алфизика, албиология, и т.д?)

Пятнадцать столетий многие поколения алхимиков с непомерным усердием закладывали самый первый камень в основание химической науки, преодолевая враждебное отношение окружающих. В само слово „алхимик” вкладывали колдовской смысл, сдобренный чем-то из области черной магии. И даже в наши дни алхимиков порицают за их заблуждения, якобы задержавшие развитие науки [Кедров, 1969: 45].

Однако алхимики дали человечеству полезные естественнонаучные знания. Это, прежде всего, отрицательный результат эксперимента по трансмутации неблагородных металлов в золото. На этой основе в науке был сформулирован важнейший принцип химического качества, который

Д. И. Менделеев определил следующим образом: получить из одного вещества любое другое невозможно [Менделеев, 1947: 31]. Тем самым наука обогатилась знанием химического предельного превращения, которое было приплюсовано к известному еще в древности беспредельному физическому превращению.

Золотоискательское направление алхимии, считающееся в науке бесполезным и вредным, на поверку оказалось чрезвычайно полезным в истории становления науки. Это яркий, но не исчерпывающий пример пользы, которую человечеству дала алхимическая деятельность. Главное же, что алхимики оставили после себя, можно понять из следующего высказывания Д. И. Менделеева: «Алхимики делали множество опытов, открыли многие новые превращения» [Менделеев, 1947: 31]. Если алхимики открыли много новых превращений, то надо полагать, это было сделано на основе открытия многих новых веществ. Тогда правомерно задать вопрос: синтезом или разделением природных смесей алхимики открыли новые вещества? Очевидно, вторым способом, поскольку алхимический синтез в отсутствие знаний о составе веществ не мог осуществляться осмысленно.

Окружающая человека природа представлена смесями веществ. Компоненты же смесей на поверхности Земли почти полностью лишены химической активности. Разница химического потенциала отдельного компонента смеси в сопряженных фазах при установившемся фазовом равновесии равна нулю. Химические реакции в этих условиях протекают крайне медленно и не поддаются непосредственному наблюдению. Чистое же вещество по отношению к окружающей среде реакционноспособно, так как обладает способностью выхода из данной фазы. Выделяя вещества из смеси и занимаясь их дальнейшей очисткой, человек увеличивает их химический потенциал, а с ним и реакционную способность веществ,

утраченную при образовании смесей [Киреев, 1975: 323]. Вся предыстория современной химии была сосредоточена на решении этой проблемы. Трудность её решения в алхимический период заключалась в том, что алхимики не знали теории разделения и очистки, а действовали, опираясь на интуицию, сугубо опытным путём.

Как известно, разделение смесей и очистка веществ основаны на знании агрегатных состояний и фазовых переходов. Уже в древности человек научился не только формулировать агрегатные состояния в виде «элементов – стихий мира» (земля, вода, воздух, огонь), но и практически осуществлять их превращения (фазовые превращения). Алхимия подхватила эту эстафету и весь полуторатысячелетний период времени занималась разделением и очисткой веществ. Не имея строгого критерия чистоты веществ, алхимики по роду своей деятельности непрестанно и остро ожидали чуда созерцания неожиданных свойств чистых веществ. Их страстное увлечение веществом граничило с магией, волшебством, поэзией, фантастикой, религией. Все это сегодня поставлено алхимикам в упрек, как будто они имели альтернативу, но не воспользовались ею.

Древние греки приписали агрегатным состояниям те же наименования, что и элементам: твердое, как земля, жидкое, как вода, газообразное, как воздух. Даже огонь ими был отнесен к агрегатному состоянию, в то время, как в науке Нового времени четвертое состояние – плазменное было утверждено лишь в XX столетии. Эти представления древних открыли дорогу первому эксперименту – получению чистых веществ из минералов. Они выполнили тяжелую, черновую, рутинную работу по получению из нереакционноспособных смесей химически активных чистых веществ. Благодаря этому появилась возможность осуществлять быстрые превращения и изучать их при многократном повторении.

В конце средневековья гигантский поток химической информации захлестнул Европу. Это свидетельствует не о том, что алхимиков сменили более сообразительные и умелые. Кончилась страшная рутина по накоплению чистых веществ – исторически первого предмета химии. Главная особенность фундаментального вклада алхимии в науку заключается в искусственном создании не существующего в готовом виде предмета химии в отличие от предметов физики, биологии, геологии и т.д. Исторически первый предмет химии, созданный алхимией, оказался в полном смысле рукотворным, могут ли при этом возникать сомнения по поводу роли алхимии? Создавший предмет химии может по праву называться создателем химии (алхимия – мать химии, по Ю. Либиху). В этом и состоит величайший подвиг алхимии!

Поэтому следует воздать должное алхимикам за те усилия, которые они вложили в дело становления химии. Ведь речь идет о деятельности, превышающей по времени интервал собственно научной химии в пять раз. Даже если взгляды алхимиков о составе веществ и сути химических превращений были наивными и ошибочными, современная наука не могла бы возникнуть без экспериментального базиса, построенного этими энтузиастами опытного исследования. Они были вдохновлены верой в магическую силу материальных операций с веществом, сулящих им возможность получения неограниченной власти над природой. Их максимализм был таким же естественным для начального периода познания природы, как и максимализм древнегреческих философов, но противоположен по знаку.

Древние греки считали, что исследование природы должно протекать путем созерцания, без вмешательства человека в ее процессы. Они основывались на логических принципах, которые легли в основу

научного рационализма. Алхимики же были сторонниками активных методов познания, чрезвычайно ускоряющих этот процесс.

Древние философы дали миру учение о веществе (началах-элементах-стихиях мира), центральными среди множества значений которого были понятия агрегатных состояний и фазовых переходов, поданных в наивной форме. Их подхватили и использовали в своей лабораторной практике алхимики. Ведь алхимики занимались преимущественно фазовыми превращениями веществ, о чем говорят оборудование их лабораторий и их операции с веществом. Фазовые же превращения с точки зрения современной науки нельзя оторвать от химических превращений. Благодаря этому очистка веществ ведет к увеличению химического потенциала и реакционной способности веществ.

Вклад алхимиков в науку, будучи чисто практическим, оказался равным по значению всем современным и будущим химическим теориям. Речь идет о рукотворном создании исторически первого предмета химической науки – чистых веществ [Дроздов, 2002: 75], [Дроздов, 2007: 328].

Необходимость в алфизике, албиологии не возникла в истории науки потому, что исторически первые предметы этих наук появились в природе естественным путем в отличии от искусственно полученного исторически первого предмета химической науки.

3. Место алхимии в методике преподавания химии.

Основываясь на вышеизложенных данных исторического исследования, можно достаточно четко определить место алхимии в методике преподавания химии. Краткое обобщающее определение химической науки даётся лишь в школьном курсе. Из них наиболее часто

используется следующее определение: х и м и я – наука о веществах и их превращениях. Б. М. Кедров писал, что это определение “безбожно устарело” [Кедров, 1984: 29], поскольку вещества являются также и предметом физики. Взамен он предлагал использовать известное определение химии как науки о химических элементах. Но разве химические элементы не являются таким же предметом физики? Поиском новых определений науки химии заняты, по существу, все методологии этой науки. А может ли эта проблема быть решена через краткое определение?

Понимая всю условность краткого определения, необходимо сформулировать его в соответствии с исторически первым предметом, искусственно созданным алхимиками: х и м и я – наука о чистых веществах и их превращениях. Благодаря краткому знакомству с историей многовековой алхимический период предстанет перед школьниками не как период заблуждений, а как период трудных проблем, которые в силу их готового решения кажутся нам сегодня чрезвычайно простыми.

Методика химии обязана воздать должное алхимии с гуманных позиций за те усилия, какие она приложила в дело становления химии.

Ниже приведен один из возможных вариантов текста в качестве фрагмента урока по теме “Чистые вещества и смеси”. Содержание текста необходимо начать с краткого экскурса в историю получения индивидуальных веществ и изложению методов разделения и очистки. На их основе формулируется вывод, что почти все они основаны на знании агрегатных состояний и фазовых переходов. “Правило оказалось **у н и в е р с а л ь н ы м**. Его можно было применять к любым смесям. Да разве оно в древности могло быть иным при отсутствии знаний свойств отдельных веществ и критерия очистки? Агрегатным состояниям древние греки приписали те же наименования, что и элементам: твердое, как

земля, жидкое, как вода, газообразное, как воздух. Эти представления древних открыли дорогу первому эксперименту в химии – получению чистых веществ из минералов.

Химия исторически начинается с искусственного (рукотворного) создания несуществующего на поверхности Земли первого предмета этой науки – **ч и с т ы х** веществ. Методически и целенаправленно этой работой занималась **а л х и м и я** на протяжении пятнадцати столетий. Если бы и все другие естественные науки не имели бы на нашей планете своего исторически первого предмета, то непременно возникли бы “алфизика”, “албиология” и т.д. От чистых индивидуальных веществ был прямой путь к установлению их элементарного **с о с т а в а**, самой важной химической категории и первой химической концепции Р. Бойля «состав – свойства». Алхимики на чистом энтузиазме выполнили тяжелую, черновую, рутинную работу по получению из нереакционноспособных смесей химически активных чистых веществ. Благодаря этому появилась возможность осуществлять быстрые превращения и глубоко их изучать при многократном повторении. Они совершили поистине величественнейший подвиг, равного которому невозможно отыскать в истории науки!

Правда, они были людьми своего времени со всеми недостатками, присущими людям Средневековья. Они не только верили в магию, астрологию, чернокнижие, но и практически этим занимались, зарабатывая себе средства на жизнь. Над ними до сих пор продолжают потешаться и не только несведущие в истории науки, но и профессионалы. Видите ли, алхимики покушались на невозможное: создать эликсир молодости и превратить неблагородные металлы в золото. Но судить справедливо всех, в том числе и алхимиков, нужно не по словам, а по делам. А дела алхимиков говорят в их пользу” [Дроздов, 2006: 8].

ЛИТЕРАТУРА

Дроздов 2002 – Дроздов А. М. Научный подвиг алхимии // Химия в школе. 2002, №5.

Дроздов 2006 – Дроздов А. М. Химия. Пособие для средней школы. Кривой Рог: Видавничий дім, 2006.

Дроздов 2007 – Дроздов А. М. Научный подвиг. Культурно-историческая реабилитация средневековой алхимии. Кривой Рог: Видавничий дім, 2007.

Кедров 1984 – Кедров Б. М. Учение о веществе в свете новейшей революции в естествознании // Вопросы философии. 1984. №5. С. 29.

Кедров 1969 – Кедров Б. М. Энгельс о развитии химии. – М.: Наука, 1969.

Киреев 1975 – Киреев В. А. Курс физической химии. – М.: Химия, 1975.

Менделеев 1947 – Менделеев Д. И. Основы химии. М.-Л.: Госхимздат, 1947.

АЛХИМИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА В ДРАМАТУРГИИ М. де ГЕЛЬДЕРОДА

Е. В. Киричук

Живопись П. Брейгеля Старшего, его философия, его персонажи, его символика становятся творческой глубинной основой художественного мира бельгийского драматурга М. де Гельдерода, оказывают влияние на разработку концепции театра, эстетику и мировоззрение драматурга. Этот внутренний аспект его драматургии связан с обращением к алхимической тематике и библейским, и апокрифическим аллюзиям, которые присутствуют и на картинах Брейгеля и в пьесах Гельдерода. Можно назвать некоторые его пьесы, в которых символика цвета связана с алхимическими знаками. Эти факты уже были замечены С. Шкунаевым, написавшим комментарии к русским переводам Гельдерода. Но возможно, что не только символика цвета, но и другие таинства алхимии привлекали драматурга. Например, в таких пьесах, как «Проделка великого Мертвиарха», «Мадемуазель Иаир», «Поминки в аду» прослеживается общая тематика воскрешения или возвращения из мира мертвых.

Alchemical symbolics in M. de Gelderoda's dramatic art. P. Brueghel Starshego's painting, his philosophy, his characters, his symbolics become a creative deep basis of the art world of the Belgian playwright M. de Gelderoda, influence development of the concept of theater, an esthetics and outlook of the playwright. This internal aspect of its dramatic art is connected with the address to alchemical subject and bible, and to apocryphal hints which are present both in Brueghel's pictures and at Gelderod's plays. It is possible to call its some plays in which the symbolics of color is connected with alchemical signs. These

facts were already noticed to S. Shkunayevs who have written comments to Russian translations of Gelderod. But it is possible that not only the color symbolics, but also other sacraments of alchemy involved the playwright. For example, in such plays as «Great Mertviarkh's trick», «Mademoiselle Iair», «Commemoration in a hell» is traced the general scope of revival or return from the world of the dead.

М. де Гельдерод (1898-1962) – бельгийский драматург XX столетия, посвятивший свое драматургическое творчество воплощению в сценических образах мотивов европейской живописи, фольклора и искусства кукольного театра XVI века.

Живопись П. Брейгеля Старшего, его философия, его персонажи, его символика становятся творческой глубинной основой художественного мира бельгийского драматурга М. де Гельдерода, оказывают влияние на разработку концепции театра, эстетику и мировоззрение драматурга. Этот внутренний аспект его драматургии связан с обращением к алхимической тематике и библейским, и апокрифическим аллюзиям, которые присутствуют и на картинах Брейгеля и в пьесах Гельдерода. Можно назвать некоторые его пьесы, в которых символика цвета связана с алхимическими знаками. Эти факты уже были замечены С. Шкунаевым, написавшим комментарии к русским переводам Гельдерода. Но возможно, что не только символика цвета, но и другие таинства алхимии привлекали драматурга. Например, в таких пьесах, как «Проделка великого Мертвиарха», «Мадемуазель Иаир», «Поминки в аду» прослеживается общая тематика воскрешения или возвращения из мира мертвых. Вернувшийся к жизни мертвец Некрозотар, воскрешенная Бландина, не обретающий успокоения епископ Иоанн Пустыннородный – персонажи одного ряда. Возвращение их в мир имеет ограниченный срок и подается

Гельдеродом как гротескная картина, но не теряет своего мистического смысла, который связан с таинством палингенезии или оживления. Палингенезия возможна по Парацельсу и К. Эккартсгаузену: «Возрождение растений, зверей и людей есть один их важнейших предметов магии, много написано об этом как в защиту, так и в опровержение» [Эккартсгаузен 1993: 233]. Эккартсгаузен пишет, что подобные чудеса возможны, когда душа возвращается в тело. Восставшие из мертвых персонажи Гельдерода имеют опыт смерти и остаются чуждыми пространству жизни. Они вызывают смех или ужас, но не могут вновь стать живыми людьми полностью и духовно, и физически. «В Натуре все живет, мертвого нет ничего, то что мы называем смертью есть переход от жизни к жизни. Мертвое существо есть нечто невозможное в Натуре – небылица» [Эккартсгаузен, 1993: 44]. Смерть как противоположное жизни состояние действительно рассматривается Гельдеродом в рамках истории – «небылицы», страшной сказки, легенды. Сказочный мотив пробуждения от сна смерти, возвращения из мертвых оказывается несостоятельной попыткой, поскольку представление о смерти как о пределе жизни не вписывается в философское сознание Гельдерода («Варавва», «Исход актера»). Смерть Ренатуса в «Исходе актера» обыграна как подъем по лестнице в сопровождении трех ангелов, его друзья Фагот и Жан-Жак провожают эту процессию: «Ангел-начальник тоже начинает подниматься. Ренатуса уже не видно. Один за другим исчезают ангелы. И втаскивают лестницу наверх, в озаренное луной и звездами пространство. В полной тишине жалобно звучит далекий голос актера» [Гельдерод 1983: 450]. Символика лестницы, по которой поднимается Ренатус, прозрачна – это символ перехода от бытия к инобытию, который понимается как подъем от материального к духовному. «Всякое разрушение есть переход к вышней жизни»

[Эккартсгаузен 1993: 44]. Этот процесс в алхимии имеет название Magnum Opus – великое делание или алхимический процесс получения философского камня. Тайна великой работы зашифрована в многочисленных символах и знаках, смысл которых заключается не только в описании химических реакций. Цель этого процесса открыта лишь для посвященных, его результатом должно стать великое духовное возрождение человека. Ф. Шварц пишет об этой работе: «Настоящий же атанор, предназначенный для Великого Делания – это человеческое тело, являющееся уменьшенным подобием космоса» [Шварц 1995: 171]. Символика цвета у Гельдерода связана со стадиями алхимического процесса (но не только с тремя, как замечает С. Шкунаев в комментарии к «Варавве»). «Проделка великого Мертвиарха» содержит более широкое цветовое соответствие с этим процессом. М. П. Холл в своей энциклопедии герметической философии указывает на подлинный алхимический документ, в картинах и символах представляющий процесс Великого Делания, весь документ приведен в книге. Интересно то, что: «Приведенная в систему эта серия картин показывает с поразительной ясностью цветовое развитие алхимических процессов от золото-голубого через черное, к белому и розовому. Через это трактуется изменение в человеческих существах, а не делание золота. После Черной Степени (возвращение в Хаос, без которого невозможно новое творение) следует Степень Неофитов, Нового Рождения, которое часто повторяется с впечатляющей ясностью» [Холл 1992: 594]. Почти точное совпадение с чередованием цвета в пьесе Гельдерода. Золотая и лазурная (голубая) Брейгелландия проходит через мрак Апокалипсиса, символизируемый черным и красным цветами и пробуждается в свете дня, когда из белого склепа выходит влюбленная пара, в этот момент декорация должна изображать розовый рассвет.

Совпадение значения цвета с основными фазами алхимического процесса может быть отмечено также в пьесах Гельдерода «Красная магия» (1931) и «Варавва» (1928).

«Красная магия» – это история наказанной скупости. Мэтр Иеронимус, живший некогда во Фландрии, оказывается настолько скуп и жаден, что становится жертвой своей неверной супруги Сибиллы и ее возлюбленного кавалера Армадора. Заговор против скряги, хранящего золото под замком, составляют она, кавалер, монах и нищий Ромул. Армадора выдают за алхимика, бегущего в Московию: по дороге в далекую страну он ищет укромное место, где мог бы заняться изготовлением золота. За щедрое вознаграждение Иеронимус пускает его в свой подвал и в служанки, по требованию кавалера, отдает свою жену. Коварный Армадор убивает монаха и Ромула, но так, чтобы подозрение пало на Иеронимуса. Затем кавалер крадет у него не только настоящее золото, но и Сибиллу и, вручив Иеронимусу поддельное золото, выдает его бургомистру как фальшивомонетчика, колдуна и, вдобавок, убийцу.

Название пьесы «Красная магия» связано с цветом, символизирующим последнюю стадию алхимического процесса получения золота. Полный их перечень иногда состоит из 7, иногда из 12 стадий. В этой пьесе Гельдерод приводит число 7 – столько раз якобы меняется цвет дыма, поднимающегося из трубы на крыше дома Иеронимуса. «Получению красного цвета предшествуют промежуточные состояния, при которых появляются все оттенки радуги, которые сменяются основными цветами» [Шварц1995: 173].

Красный труд – rubedo – не единственное значение названия пьесы, красный цвет связан с пролитой во имя золота кровью и вином, которым поит Армадор Иеронимуса, чтобы усыпить его бдительность. Красный в символической палитре Гельдерода означает смерть, а здесь «магию»

Армадора, разрушившего мрачный мир скупца Иеронимуса. Высшая стадия магического процесса – свобода, которую он дарит Сибилле и самому себе, родившимся в славном городе Брюгге – «городе колоколов» «на берегу Закатного моря». Топос Брюгге рассматривался драматургом как архетип смерти или пространства несущего смерть. Таким он и остается в «Красной магии»: меняется отношение автора к этому понятию, в нем появляются новые оттенки, привнесенные алхимической символикой.

Смерть воспринимается как начало новой жизни: в действии возникают аллюзии, связывающие драматическую картину с алхимическим процессом. Черное, белое и красное – три основные стадии преобразования материи: «1. Черный труд (nigredo). Почернение. Сатурническая меланхолия… Разрушение и гниение элементов. Это смерть мира. … Это ночь души, когда человек опускается в пучину, в пропасть, познавая все недостойное, что в нем есть. 2. Белый труд (albedo). Побеление… Это возрождение, при котором проявляются зачатки сознания. 3. Красный труд (rubedo). Покраснение. Это сияние духа, символом которого является король…в короне и красной накидке…» [Шварц 1995: 173]. Черный цвет соответствует ящику с инструментами, который приносит с собой Армадор. Белый цвет несет Сибилла, появляясь в первой сцене в длинной белой рубашке, и с ее появлением рассеивается ночь. Красный цвет неоднозначен – это цвет крови убитых и цвет пролитого на месте убийства вина. Духовное преображение не может состояться, если человек видит только одну цель – богатство. Скупость приводит к трагедии убийства и превращает в жертву и палача и пострадавшего. Пушкинская реминисценция: «Ужасный век, ужасные сердца!» оказывается единственно возможной моралью финала.

Символика nigredo, albedo и rubedo является ключом к смыслу одной из самых интересных пьес Гельдерода – «Варавва». Эта пьеса была посвящена событиям священной истории – аресту и казни Иисуса Христа на Голгофе. Гельдерод использовал в этой пьесе материал Евангелий, а также «апокрифов и легенд», названий которых он не приводит. Действие пьесы разворачивается в Иерусалиме в день суда над Иисусом, и следует за ночью в Гефсиманском саду и отречением Петра. Иисус введен Гельдеродом в текст драмы как безмолвствующий персонаж. Центральной фигурой в мистерии казни становится Варавва – разбойник, которому вместо Иисуса была дарована жизнь. В пьесе Гельдерода это совершается по умыслу Каиафы, фарисеев и самого Ирода, который служит антагонистом Пилату, нежелающему смерти Иисуса. Варавва поражен жертвенным мученичеством и безгласностью Христа, за слабостью которого ему видится особая сила. Разбойник, также как и Иуда, и Петр терзается чувством вины за казнь и смерть Иисуса. Фигура Иуды у Гельдерода неоднозначна – его предательство прочитывается как необходимая роль в таинстве Провидения. Такую же трактовку образа Иуды мы находим в новелле Х.-Л. Борхеса «Три версии предательства Иуды». Имя Борхеса не упоминается в «Остендских беседах», где Гельдерод говорит о возможных влияниях и взаимопересечениях. В свою очередь Борхес никогда не упоминал Гельдерода, и все же значение образа Иуды в мироздании они осмысляют в русле единого апокрифического источника. «Иуда единственный из апостолов угадал тайную божественность и ужасную цель Иисуса … Миропорядок внизу – зеркало миропорядка горнего, земные формы соответствуют формам небесным, пятна на коже – карта нетленных созвездий Иуда неким таинственным образом – отражение Иисуса… Отсюда добровольная смерть чтобы еще вернее заслужить Проклятие». [Борхес 1999: 261].

Варавве также предстоит умереть, но от рук наемного убийцы – паяца, потому что он взбунтуется против палачей Спасителя. По замыслу автора Варавва – это история бунта, а не обращения. Варавва отвергнет предложение комедиантов подзаработать на спектакле, имитирующем распятие. Он не отречется и не будет прятаться, как апостолы, надевшие черные маски, чтобы скрыть свои лица. В уста Вараввы автор вложит проповедь свободы и социального бунта, но также призыв: «разрушим храм, этот старый балаган!» [Гельдерод 1983: 577]. В Евангелии от Матфея и Луки те, кто стерегут распятого, издеваясь над ним, просят: «Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси самого себя!» [Ев. 27 40]. Различие смысла этих цитат состоит в том, что Варавва имеет в виду народный бунт и физическое разрушение, а Иисус говорил о храме тела, которое, умерев, через три дня воскреснет. Символика образа умирающего и возрождающегося бога связывается с образом Иисуса и в пьесе Гельдерода. В алхимической традиции Христос, также как Хирам Абиф, Осирис, Дионис и Орфей является образом великой трансмутации от телесного к духовному. М. Элиаде пишет, отождествляя алхимический процесс с инициацией: «…мистическая драма божества – его страдания, смерть и воскрешение – проецируется на материю с целью ее трансмутации». [Элиаде 1995: 194]. Страдания и смерть соответствуют черной фазе процесса. В пьесе Гельдерода в этот цвет окрашивается Голгофа перед смертью распятого. Фазы восхождения даны в обратном порядке в знак соединения со смертью Бога апокалиптических ожиданий. «Стерегущий …О, бьющийся в судорогах город! Свинцовая гора! Неистовая земля! Чего еще ждать среди этого ужаса, где гибнет разум мира? Если не твоей смерти, о, распятый!» [Гельдерод 1983: 554]. Стерегущий введен автором как персонаж, несущий трагическое и глубокое осознание происходящего, именно в его репликах дается

алхимическая символика трансмутации. Свинцовый цвет горы соответствует фазе nigredo, поскольку свинец как металл обозначается черным цветом и является воплощением Сатурна. Когда поднимают кресты, гора становится красной: «Стерегущий. Тьма, тьма, тьма! Гора кровоточит. Небо кровоточит. Кровь распятого залила весь мир!» [Гельдерод 1983: 52]. Эмблематика этой реплики ассоциативно связывает образ распятого с известной картиной С. Дали. Стерегущий также видит в распятом отражение мировой мистерии смерти. «Стерегущий. Тень креста лежит на селениях, на морях, на всем земном просторе. Крест подает сигналы бедствия! И мир задыхается! И во тьме слышен скрежет зубовный! И гора побелела как мертвец! И дрожат подземелия ада…» [Гельдерод 1983: 553].

Красный, белый и черный цвета символизируют мистическую сущность распятия. Алхимическая символика в пьесах Гельдерода позволяет определить в них особый тип драматического действа, который является внутренней, универсальной формой, присущей родовой природе драмы. Арто называл эту драму сущностной. «Подобную драму нельзя проанализировать, философски ее можно анализировать, лишь поэтически насильно извлекая все коммуникативное и магнетическое из принципов всевозможных искусств, при этом посредством форм, звуков музыки и диапазонов можно, не обращая внимания на какие бы то ни было естественные подобия образов и сходств, вызывать не просто изначальные движения духа, которые наш логичный и дерзкий интеллектуализм легко сведет всего лишь к бесполезным схемам, но некие состояния столь высокой напряженности и остроты, столь абсолютного проникновения, что через содрогания музыки и формы можно будет ощутить подземные толчки угрожающего хаоса – хаоса не только неотвратимого, но и опасного» [Арто 1993: 53]. Этот мистический театр по Арто обращается к

изначальной трагедии сознания, рождающегося из хаоса – опасной и загадочной сферы. В алхимической трансмутации это состояние соответствует стадии albedo – отбеливания, воскрешения. Действительно, осознать интеллектуально таинство рождения духа в пустоте невозможно, возможно только ощутить интуитивно, на уровне суггестии. Гельдерод создает своего Варавву как драму освобождения духа, и она разворачивается в двух планах: как известная нам сакральная история и как мистерия смерти бога. В этом плане, заданном алхимической символикой, она опасна, трагична и бесконфликтна, поскольку опирается на вневременной контекст вечного универсального мифа об умирающем и возрождающемся боге.

Арто прямо называет сущностную драму следствием Воли единой и бесконфликтной. Свою статью, в которой он высказывает эти идеи о родовой сущности драмы, Арто озаглавил – «Алхимический театр». Это определение могло бы стать сущностной характеристикой театра М. де Гельдерода.

ЛИТЕРАТУРА

Гельдерод 1983 – Гельдерод М. де. Театр. / М. де Гельдерод. М.: Искусство, 1983.

Эккартсгаузен 1993 – Эккартсгаузен К. Ключ к таинствам натуры. / К. Эккартсгаузен. Ташкент: Шарк, 1993.

Шварц 1995 – Шварц Ф. Алхимия и современная антропология. / Ф. Шварц. // Теория и символы алхимии. А. Пуассон и др. Киев: Новый Акрополь, 1995.

Элиаде 1995 – Элиаде М. Arcana artis. / М. Элиаде. // Теория и символы алхимии. А. Пуассон и др. Киев: Новый Акрополь, 1995.

Холл 1992 – Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. / М.П. Холл. Новосибирск: Наука, 1992.

Борхес 1999 – Борхес Х. Л. Рассказы: Классики XX века. / Х.Л. Борхес. Ростов-на-Дону: Феникс, Харьков: Фолио,1999.

Арто 1993 – Арто А. Театр и его двойник. / А. Арто. М.: Мартис, 1993.

ТЕУРГИЗМ АЛХИМИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ

О. В. Клещевич

В работе представлено доказательство теургизма Великого Делания алхимиков, базирующееся на анализе трактата Ямвлиха Халкидского «Египетские мистерии» А. Ф. Лосевым в его работе «История античной эстетики. Последние века». Автором предлагаются двенадцать параметров, по которым можно судить о принадлежности к теургическим практикам той или иной эзотерической традиции. Приводятся примеры из алхимических трактатов, которые подтверждают принадлежность Великого Делания алхимиков к теургическим практикам, несмотря на некоторые отличия ее от античной и эллинистической теургии, такие, как выраженный монотеизм и работа не с духами или демонами, а с «химической чистой» стихией огня. Античная практика «приказывания богам» трансформируется у алхимиков в практику взаимодействия с Божественными эманациями, не споря «посредством беспорядочных вожделений против Божьей Воли и Заповеди», приказывая им, а открываясь им навстречу для взаимодействия.

The purpose of this paper is to show the proof of theurgizm of Great Work of the alchemists, based on the analysis of Iamblichus's treatise «Egyptian mysteries» by A. F. Losev in his work «History of the antique esthetics. Last centuries». The author offers twelve parameters on which it is possible to judge if an esoteric tradition belongs to theurgic practice. These parameters are illustrated by examples from alchemical treatises which confirm that Great Work of alchemists belongs to theurgic practices, despite its some differences from the antique and Hellenistic theurgy, such as the expressed

monotheism and work not with spirits and demons, but with «chemical pure» element of fire. Antique practice «ordering to gods» is transformed in alchemical treatises into interaction practice with Divine emanations, without arguing «by means of chaotic desires against God's Will and the Precept» ordering them, but opening towards interaction.

Работа по интерпретации символов алхимических трактатов привела меня к выводу, что Опус алхимиков представляет собой теургическое действо. По словам А. Ф. Лосева, теургия «это – работа богов, а также вся человеческая деятельность, направленная на получение божественной помощи. От теологии, науки об именах и природе богов, теургия отличается своим действенным, практическим характером: она – реальный опыт единения с богами; и она все, что служит такому единению». [Лосев 2000: 366]

А. В. Петров полагает, что под теургом «в герметизме понимался человек, обладающий специфически человеческой способностью (обладание которой ставит его выше небесных богов) вызывать и заключать в статуи с помощью materia magica (трав, камней и воскурений) демонические души и долго их там удерживать с помощью культовых действий (в первую очередь, молитв), так что статуя, в которую внедрена душа, становится божеством, способным предсказывать будущее, исцелять и насылать болезни и помогать человеку в его насущных делах». [Петров 2003: 70] Однако не все так просто. Из цитаты видно, что А. В. Петров сводит все многообразие теургических практик к приемам, впоследствии получившим название Гоэтии, и в настоящее время широко использующимся, например, в практике религии Вуду. «Гоэтия – от греческого слова, означающего «зазывать или колдовать». Часть черной книги, гримуара, известного под названием «Лемегетон», или «Малый

ключ(-ик) Соломона», содержащий инструкции относительно техники вызывания злых, или клипотических духов». [Регардье 2003: 455]

Несомненно, европейская алхимия XVI-XVII вв. отличается от теургии античной и эллинистического периода. В первую очередь монотеизмом. Однако их роднит общность приемов, а главное – сам принцип работы, присущий общению с трансцендентным. При этом теургическое действо алхимических трактатов, в отличие от эллинистической теургии, подчеркнуто «химически чистое». Оно представляет собой призыв не демонической сущности, а химически чистой стихии, в рассматриваемом случае – божественного огня в виде лучей и света (эманации), названного именем Гермеса – Меркурия. В отличие от приемов эллинистических магов, оно состояло не в «создании вещи, обладающей благодаря присутствию синфем способностью принимать в себя бога, то есть являющейся богом, хотя и не “прямо, а как изваяние”» [Петров 2003: 81-82], а в очищении предмета Опуса от алхимического «шлака», оставляя в сохранности то, что называлось «чистым». Посредством этой процедуры предмет Опуса приводится в особое состояние, называемое Камнем Философов или Ignis: человеческое существо в процессе Делания само становится определенным видом огня, «обоживается».

Для обоснования теургизма алхимической практики обратимся к описывающим ее двенадцати параметрам, вычлененным на основе анализа трактата Ямвлиха Халкидского «О египетских мистериях» А. Ф. Лосевым в его работе «История античной эстетики. Последние века» и на примере алхимических текстов посмотрим, насколько к ним близок Опус. Итак, первый пункт:

1. Будучи неаффицируемы, боги несут в мир благо без напоминания. Боги присутствуют сразу и везде. Боги бестелесны, подобно солнечному свету.

В алхимических трактатах не обсуждается тема неаффицируемости Неба Философов. Напротив, все усилия алхимиков сконцентрированы на получении ответа на свой призыв к нему, чему посвящен параметр 8 «Возможность Призывания божества». Что касается постулатов о богах, несущих в мир благо без напоминания, об их везде – и всегда – присутствии, то в алхимии они выводятся из получения алхимиком, очищенным от шлаков, возможности прямого взаимодействия с «Небесной инфлюацией» посредством «Элементарной операции» чистого Духа в невидимой свето-огненной форме. Совершенно в стоическом духе, алхимическая огненная сущность небесного света солнца пронизывает наш мир, соответственно – «присутствуя везде и сразу»: «постоянно пребывает и остается, никогда не угасает».

2. Души готовы впитывать в себя благо богов, лишь бы были не искажены и извращены.

О том, что Душа готова впитывать в себя по терминологии Ямвлиха благо богов, а по терминологии алхимиков – «изливающимся вниз Духом», находим интересную цитату у Василия Валентина в трактате «О горном деле»: «Незнающим прежде всего необходимо, придерживаясь чистого света, рассмотреть и понять то, что, что все творение: руды, минералы и металлы образованы спустившимся вниз Духом и имеют свое начало в Земле, где они генерируются и проявляются. Потому земля все время готова и жаждет принять, схватить и содержать такой Дух, исходящий от сил небесных». [Василий Валентин 2008: 375]

3. Предметы материального мира не безразличны по отношению к божеству, а могут быть подготовлены и устроены соответствующим образом. Необходимость очищение от страстей.

Относительно Опуса сходство этого пункта просматривается в наличии «шлаков» Души, готовой впитывать благо, если она не искажена.

Именно очищение от всего лишнего и является подготовкой для принятия «разными лонами» «универсального семени».

«Возьми самую тонкую сталь, – писал Неизвестный философ фактически о том же, описывая свои «алхимические приключения», – проникни в ее нутро и найдешь столь долго искомую вторую материю Философов, но без хорошо очищенной и обработанной руками доброго матера стали и не думай достичь цели». [Иже д' 2010: 194]

4. Человек – это Бог. Человеческая душа есть истечение самого божества. На этой основе возможно приобщение к самой субстанции божества. Ощущение родства с божеством.

Выделяя человека как микрокосм из макрокосма, сотворенного из Ничего, Василий Валентин отмечал, что «большой мир прейдет, хотя еще будет новая земля или мир – но малый мир вечен; великий есть преходящий, созданный мир снова станет как ничто, так как создан из ничего. Но малый мир просветляется через дух Божий, ибо содержит таковой в себе, из былой земной воды получится Небесная очищенная Вода, т.е. затем последует то, что Prima Materia смениться ultima (последняя, завершенная, древнейшая), а Ultima Materia снова станет *первичной материей»*. [Василий Валентин 2008: 171]

Макрокосмос преходящ, поскольку Дух Божий обитает не в нем, но в микрокосме. И пребывая в микрокосме, т.е. в человеке, как в Храме, Он сделал его неподсудным адскому огню. Однако алхимик – совсем не Бог. Он существо, всецело передавшее себя в распоряжение Бога. «Истинный *маг* должен быть *назареем*, т.е. обрученным, таким человеком, который в добровольно осуществляемой непоколебимости, посредством действия Святого Духа, упорствует в благой жизни и перемене» [Веллинг 2005: 355] – пишет Г. фон Веллинг, сравнивая мага с невестой Бога.

5. Постулат о присутствие бестелесного в телесном. Этот постулат

имеет два аспекта: присутствие нечто неизреченного и существование области символов.

Говоря о неизреченном, называя его «сверхъестественным», Василий Валентин пишет: «я могу далее указать на многие вещи, имеющиеся в лекарстве, которые, являясь естественными по всему виду и *магнетической форме*, несут в себе и совершают сверхъестественные действия. Только они действуют посредством привлекающей *спиритуальной* силы, т. е. привлекаемой через воздух, так как воздух является *медиумом* между лекарством и недугом или нарушением». [Василий Валентин 2008:173-174]

Присутствие «неизреченного» в актах Великого Делания Василий Валентин объясняет наличием Сидерических духовных сил вкупе с магнетической силой, которую адепт стяжает посредством того же универсального процесса, а затем использует в своей практике. «Нечто неизреченное» эллинистических теургов, постепенно, усилиями алхимиков, становится, если и трудным для понимания, но, «изреченным» и готовым к обсуждению, а главное – к восприятию.

6. Жертвоприношения.

А. Ф. Лосев писал, что оно – «одна из величайших разновидностей мистериальной теургии вообще.

Причина действенности жертвоприношений – любовь богов к своему произведению, создателей – к сотворенному ими. В чистом и правильном жертвоприношении восстанавливается в своей первозданной действенности изначальный порядок этого любящего отношения богов к миру, за счет того что теург избавляет себя и других людей от замутившей порядок нечистоты». [Лосев 2000: *256*]

В процессе Опуса, после проникновения эманаций в тело инициируемого, наступает первая стадия Опуса, известная, как Нигредо –

«черная стадия алхимического опуса, в процессе которой тело несовершенного металла, материя Камня, или устаревшее состояние умерщвляется, разлагается и растворяется в первоначальной субстанции творения, в prima materia, для того, чтобы восстановиться и переродиться в новой форме». [Abraham 2000: 135] На дне алхимического сосуда появляется «сожженный, испепеленный, обесцвеченный, полностью мертвый и безжизненный», но «могучий» эфиоп. [Cibinensis Melchior 1602] Адепт добровольно подвергает себя взаимодействию с «энергетическим агентом, который активен и в случае феномена смерти», [Эвола 2010: 156] понимая и принимая все с этим связанное ради полного очищения своей сущности от связывающей ее «нечистоты». Алхимики приносили в жертву самих себя, поднося свою человеческую суть, которая, в конечном итоге, мешала им трансформироваться в Философский Камень.

7. Наличие двух аспектов теургического действа: Человек сохраняет занимаемое им от природы место во вселенной.

Став сильнее благодаря божественным знакам и увлекаемый им ввысь, человек соединяется с высшими существами и вращается вместе с ними в отведенном для них уровне.

Ямвлих в «Египетских мистериях» сообщает, что во время теургического акта человек, оставаясь человеком, имеет возможность «соприкасаться с лучшим родами» потому, что владеет «божественными знаками». В алхимическом смысле первый аспект этого постулата: о сохранении человеком «занимаемого им от природы места во вселенной» означает получение человеком теургической инициации, при сохранении им своих слабостей, бед, болезней. Его единственное отличие от «вульгарной Ртути» заключается в том, что он стал «Ртутью несовершенной», вовлеченной в теургическое таинство посредством

проникновения в него божественных эманаций. И работа, по получению «совершенной Ртути», Камня Философов еще не проведена и требует личных усилий адепта.

Второй аспект, о соединении с высшими существами, в алхимии означает обладание адептом Тинктурой или Лекарством. Он стал Посвященным, – развил в себе активный принцип: способность воздействовать своим укрепленным («фиксированным») Духом на окружающую действительность, что поднимает его на уровень «высших существ».

8. Возможность Призывания божества. Необходимо знание тайных символов и молитв.

Вот описание молитвы у Георга фон Веллинга: «Милость-Мощь достигается наполняющей Волей Божьей, но не человеческой, и только через молитву веры, потому как хотя Отец света дает просто каждому свои добрые и совершенные дары, ничто нас не продвинет, как только воля и совершенство, истинно действующее в нас. Соответственно Он не может и не хочет нам ничего давать, если мы не жаждем Его и Его блага, и посему должны научиться взывать к его Милости-Дарам верой и духовной молитвой». [Веллинг 2005: 252-253]

Василий Валентин не напрасно определял среди пяти важных моментов для алхимика именно это: «Первое учение и строгое увещевание не может быть лучшим, чем утверждение молитвой, которая называется и есть Invocatio DEI, призыв БОГА». [Василий Валентин 2008: 203]

После того, как происходит призывание божественной силы, наступает время «созерцания».

9. Возможность творить чудеса.

Алхимики писали об этом достаточно завуалировано: «Философы, посредством их эликсира, могут создавать различные чудесные зеркала, в

которых видно все, что замышляют вдали от нас люди нам во благо или во зло…в таком зерцале можно увидеть появление самых разных предметов и вещей – земных и плотных, прозрачных и аэрических, как, например, Стихийных духов, для большинства невидимых; можно увидеть все их действия и соотношения». [Иже д’ 2010: 163]

В данном случае речь идет о расширении восприятия – образному восприятию подкладки мироздания, непосвященному представлявшемся чудом.

10. Теургические практики проводятся без каких-либо материальных средств.

Действительно, алхимику-теургу не требуется никаких приспособлений для проведения своей работы. Все алхимики отделяли свои действия от вульгарной магии и оккультизма, использующие различные ритуалы, заклинания и «печати». «Врач может *лечить* болезни и исцелять больных, оказывая влияние на расстоянии от болеющего, но не пользуясь при этом печатями, обязательством и прочими худыми, запрещенными средствами. Врач должен осуществлять действие при помощи средства, имеющего магнетическую, привлекающую силу». [Василий Валентин.2008: 203]

Истинные алхимики не использовали «материальные средства». Они обладали теургической техникой «Магнита», привлекавшего огненного «Духа Меркурия», который развивал их способности использовать теургические практики сознательно, контролируя процесс «возобновления и восстановления органов к жизни».

11. Настоящее теургическое действо имеет целью достижение блаженства.

Вот как раскрывает тему блаженства – цели алхимического искусства «Предисловие, где говорится о причине, послужившей этому

изданию и панегирику трактатам» Василия Валентина: «Он (камень) дает здоровье и богатство, обнадеживает печалящихся, в целом лечит все нарушения, делая больных здоровыми, раскрывает все скрытые сокровища. Благодаря этой *тайне Философы* открыли семь свободных искусств и этим достигли своего благополучия». [Василий Валентин 2008: 45]

12. Возможность приказания богам.

Эта возможность никак не отражается в алхимических трактатах, и из предыдущего материала ясно, что эти тексты направлены, прежде всего, на передачу сведений как достичь взаимодействия с Божественными эманациями, не приказывая им, но – открываясь им навстречу. Вот что по этому поводу пишет Георг фон Веллинг: «создание…обязано действовать далее, соответственно Воле и Пожеланию Бога, а не спорить посредством беспорядочных вожделений против Божьей Воли и Заповеди», [Веллинг 2005: 365] давая совет слушать Божью волю, а не навязывать Ему свою.

Тем не менее, этот пункт можно интерпретировать как объемлющий все остальные одиннадцать, раскрывающие его, демонстрируя протекание процесса взаимодействия теурга с «химически чистой» огненной энергией. Мифически обозначенный как «приказывание богам», он отражает способность теурга проводить божественные эманации в мир человека.

ЛИТЕРАТУРА

Abraham 2000 – Abraham Lyndy. A dictionary of alchemical imagery. Cambridge, 2000.

Cibinensis Melchior 1602 – Cibinensis Melchior. Addam et processum

sub forma missae, a Nicolao Cibinensi, Transilvano, ad Ladislaum Ungarie et Bohemiae regem olim missum. // Theatr. chem. III, 1602, pp. 853 ff./Trans. by A. McLean: http://www.alchemywebsite.com/mass.html.

Василий Валентин 2008 – Василий Валентин. Алхимические трактаты. К.: Автограф, 2008.

Веллинг 2005 – Веллинг Георг фон. Opus Mago-Cabbaliticum et Theosophicum. К.: «Пор-Рояль», 2005.

Иже, д' 2010 – Иже, Клод д'. Новое Собрание химических Философов. М.: Энигма, 2010.

Лосев 2000 – Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн.1. Харьков, М.: Искусство, 2000.

Петров 2003 – Петров А. В. Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательство РХГИ, Издательский дом СПбГУ, 2003.

Регардье 2003 – Регардье И. Древо жизни: Иллюстрированная книга магии. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.

Эвола 2010 – Эвола Ю. Герметическая традиция. М.-Воронеж: TERRA FOLIATA, 2010.

ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ОСНОВАНИИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ: АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ИСТОРИОГРАФИИ АЛХИМИИ

В. Н. Морозов,

А. А. Элкер[*]

В настоящей статье разбираются основные историографические подходы к алхимии. Данное исследование представляет собой аналитический обзор того, как по отношению к ней формировалась критическая дистанция, впоследствии развившаяся в традиционную историографическую оппозицию «алхимия — химия», как из разных интерпретаций этой оппозиции сформировались различные подходы к алхимии, и как эта оппозиция преодолевается в новой историографии Лоуренса Принчипе и Уильяма Ньюмана, порождая новые вопросы в современной историографии алхимии.

The paper considers the main historiographical trends in studies in alchemy. It presents an analytical review of the shaping of the critical distance towards the alchemy, which led to the traditional opposition «alchemy / chemistry». This paper also describes, how from the different interpretations of that opposition various ways of the understanding of the alchemy have arisen and how an overcoming of that opposition in the “new historiography” of William Newman and Laurence Principe has brought into light a number of questions and problems of the modern historiography of alchemy.

---

[*] © Морозов В. Н., Элкер А. А. (2012).
Настоящая статья выполнена в рамках проекта номер 23.23.1416.2011. при финансовой поддержке Философского факультета СПбГУ.
Авторы выражают благодарность проф. Игорю Сергеевичу Дмитриеву за ценные комментарии по ходу написания статьи, а также за общую редакцию.

Говоря о герметических идеях, сыгравших определённую роль в процессе формирования новоевропейской науки, исследователю необходимо учитывать, что сам факт влияния герметизма на становление *scientiae novae* ещё никак не проясняет природу отношений между наукой и герметизмом. Чтобы приблизиться к пониманию этой природы, представляется небесполезным обратиться к историографии, то есть к тому, как вообще историки толковали взаимосвязь между «естественным» знанием и «традиционным», восходящим к Гермесу Трисмегисту. Историографический обзор такого рода, с одной стороны, даёт возможность читателю ознакомиться с ключевыми проблемами, связанными с толкованием природы взаимодействия науки и герметизма, а с другой стороны, позволяет глубже понять развитие и трансформацию подходов к зарождению того, что сегодня принято понимать под научной формой знания (см.: McMullin 1990, pp. 27–92).

В настоящем исследовании мы намерены заполнить лакуну в отечественной науке и представить обзор основных направлений в историографии алхимии, которая, как справедливо заключает Френсис Йейтс, является герметическим искусством *par excellence*.[34] Алхимики, в особенности, «парацельсианцы» и их критики, представляют в контексте взаимосвязи науки и герметизма особый интерес, так как они «выполняли функцию посредника между „древними“ и „новыми“, выступая в … роли катализатора перемен и нового синтеза».[35] В их трудах и опытах традиционализм парадоксальным образом сочетался с поисками нового знания, подчас развивавшегося как раз вопреки самой традиции. Со времени выхода в свет работы Френсис Йейтс *Джордано Бруно и*

[34] «*The Hermetic science* par excellence *is alchemy*» (Yates 1964, p. 150). Также см. статью Микелы Перейра (Pereira 2000, pp. 115–120, esp. 115).

[35] Цит. по статье Виктора Павловича Визгина (Визгин 1997, с. 112); см. также статью Ильи Теодоровича Касавина (Касавин 1999, сс. 31–76).

герметическая традиция герметизм стал рассматриваться не просто как одно из многочисленных древних учений, корнями уходящих в эллинистический Египет, но как одно из ключевых звеньев «научной революции» (*scientific revolution*).[36]

Вместе с тем, по сегодняшний день не утихают споры о том, что эта революция собой представляла. Алхимия, как герметическое искусство, или даже больше, как «ядро герметической традиции» (см. напр. Эвола 2010; Călian 2010, p. 167), не спешила уходить с научной сцены XVI–XVII вв. В период научной революции так называемые «новая химия» и «новая медицина» ещё не отделились в полной мере от «древнего герметизма» (Визгин 1997, с. 111; Рабинович 1988 и др.). В то же самое время нельзя сказать, что с алхимией XVI–XVII вв. ничего не произошло. Совершенно очевидно, что внутри герметического искусства назревало противоречие между пиететом перед традицией — с одной стороны, и расширением знаний о природе — с другой; однако что именно представляла собой революция в алхимии до сих пор не вполне понятно: было ли это брожение среди алхимиков отражением именно «научной революции» в строгом смысле слова, или же являлось чем-то большим? Да и как вообще «алхимия» связана с «новой химией», а главное, в какой момент произошло это «дисциплинарное разделение»? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к историографии герметического искусства.

Предыстория историографии

Первым историком алхимии по праву можно считать Роберта Валленсиса (R. Vallensis; кон. XV в. – 1567), написавшего небольшой трактат *Об истине и древности искусства химии*.[37] Наряду с другими

[36] О подходе Френсис Йейтс, а также о его критике см. напр. статьи Брайана Копенхавера (Copenhaver 1990, pp. 261 ff.) и В. П. Визгина (Визгин 1997).

[37] Vallensis R., *De veritate et antiquitate artis chemicae*, in *Theatrum Chemicum*, vol. I (Argentorati (Straßburg), MDCLIX), pp. 7–28. О работе Роберта Валленсиса и зачатках представлений об истории как эсхатологии в алхимии позднего Средневековья см.: Obrist

сочинениями Валленсиса эта работа вошла в первый том знаменитого *Химического театра* (*Theatrum Chemicum*), и, фактически, может рассматриваться как отправная точка ранней историографии алхимии (Beretta 1998, S. 178). Ключевая особенность работы Валленсиса состоит в том, что она является историческим очерком алхимии в период её расцвета, а не упадка. Валленсис отстаивает истинность искусства алхимии и её притязаний, апеллируя, прежде всего, к её древности. Как и другие герметические философы, Роберт Валленсис рассматривает древность в значении «исконности». В герметическом мировосприятии древнее искусство оказывается хронологически и сущностно ближе к «акту творения», а потому ближе к истине. Пиетет перед *prisca theologia*[38] в работе Валленсиса оборачивается пиететом перед *prisca scientia*.

Отсутствие критической дистанции по отношению к изучаемому предмету в работе Валленсиса оказывается как её недостатком, так и большим достоинством. Недостатком — в силу явной предвзятости автора, достоинством — в силу того, что его работа позволяет сегодня историкам науки глубже понять, как вообще сами алхимики рассматривали и оценивали своё искусство в свете истории.

В этой связи весьма показательными представляются труды таких ярких герметических философов как Михаэль Майер (M. Maier; 1569–1622) и Иоганн Даниэль Милий (J. D. Milius; 1585–1642).[39] Майер и Милий в своих работах выделяют «плеяду» знаменитых адептов, ставших непререкаемыми авторитетами для современников, и через символические изображения сих «знатоков» раскрывают суть получения философского камня. Так в известной работе Иоганна Даниэля Милия *Медико-*

2009, p. 226 ff.

[38] Об этом понятии см. книгу Френсис Йейтс *Джордано Бруно и герметическая традиция* (Yates 1964, pp. 14–18, 433–434).

[39] См., например, работу немецкого исследователя Ханса Бидерманна, в которой рассматриваются изобразительные средства в произведениях обоих авторов (Biedermann 2006, S. 90–127). Также см.: Roob 2006,

химический труд[40] приводится целый ряд таких изображений великих адептов, сопровождаемых крылатыми изречениями из их трудов, характеризующими различные «этапы» получения философского камня. Фактически, историческая ретроспектива в работе Милия не предполагает какого-то развития внутри искусства: напротив, искусство оказывается девственным, нетронутым источником *philosophiae perennis*, к которому на протяжении истории неуклонно приходят истинные философы. История алхимии, таким образом, предстаёт как некий путь, который некогда пришлось преодолеть великим алхимикам, чтобы исполнить Магистерий. Эта же мысль также чётко прослеживается в работе Михаэля Майера *Пир за золочёным столом двенадцати наций*,[41] где великие адепты разных эпох восседают вместе.

Важно отметить, что отсутствие критической дистанции по отношению к алхимии было присуще далеко не только самим алхимикам. Так, к примеру, Карлу Кристофу Шмидеру (K. C. Schmieder; 1778–1850), одному из первых серьёзных историков герметического искусства, не удалось в полной мере сохранить эту дистанцию (Beretta 1998, S. 178), в то время как польскому алхимику Михалу Сендзивою (M. Sędziwój; 1566–1636), как ни странно, удалось занять некоторую критическую дистанцию по отношению к «королевскому искусству». В произведении *Новый химический свет* (*Novum Lumen Chymicum*) Сендзивой пишет о «старой» и «новой» алхимии:

В наше время Философское Искусство стало очень тонким делом; это умение золотых дел мастера, если сравнивать его с занятиями скромного ремесленника в кузнице. Мы шагнули так далеко вперёд, что если бы древние Мастера нашей науки, Гермес и Гебер, или Раймунд

[40] Milius J. D., *Opus medico-chymicum*... (Frankfurt, 1618).
[41] Maier M., *Symbola aureae mensae duodecim nationum*... (Frankfurt, 1617).

Луллий восстали бы из мертвых, они бы воспринимались нашими современными Алхимиками не как Мудрецы, а лишь как скромные подмастерья. Они бы казались жалкими школярами в нашем современном деле напрасных дистилляций, циркуляций, кальцинаций и многих других бессчётных операций, посредством которых современные изыскания так обогатили наше Искусство, хотя и без понимания смысла древних писаний. Во всех этих отношениях наше учение безгранично превосходит их старания. … Одного лишь умения из того, чем они обладали, к сожалению, нам не хватает — умения приготовления подлинного Философского Камня.[42]

Показательно, что польский алхимик убеждён в том, что философский камень можно получить, также как убеждены в этом Милий и Майер. Более того, совершенно очевидно, что для Сендзивоя, как и для большинства его современников, Магистерий представлялся главной целью герметического искусства, в то время как вне этой цели все процедуры и операции, в которых современники польского алхимика стали столь искусными, он называет «напрасными». В его трудах противопоставление «старой» и «новой» алхимии и формирование некоторой дистанции уже очевидно. В XVI–XVII веках в лоне герметической традиции возникает своеобразный раскол: алхимия переходит в новое качество, начинается распад алхимического универсума, или, следуя терминологии Джона Генри, «фрагментация ренессансного оккультизма» (Henry 2008).

Рождение историографии: алхимия *versus* химия

[42] Пер. с лат. Юрия Фёдоровича Родиченкова (Родиченков 2009, сс. 79–80).

На закате герметического искусства в XVIII веке произошёл окончательный разрыв между «старой алхимией» и «новой химией». Решительное «дисциплинарное разделение» привело к возникновению критической дистанции. Появляются первые историографические исследования, посвящённые алхимии не в свете «общего знания»,[43] а в контексте химии. Впервые в истории встаёт вопрос о том, что́ в действительности представляла собой алхимия, и в чём состоит её сущностное отличие от новоевропейской химии. С этого момента в историографии герметического искусства формируются различные течения. Современный исследователь алхимии Марко Беретта, опираясь на ставшую традиционной оппозицию «алхимия — химия», выделяет три ключевых направления в историографии алхимии, хронологически появляющихся друг за другом.

В рамках первого направления алхимия сводится к псевдохимии. Такая постановка вопроса была типична для популистских работ эпохи Просвещения. В отличие от трудов таких авторов как Роберт Валленсис, в которых критическая дистанция по сути отсутствует, работы просветителей не просто наполнены критикой, но пропитаны духом полного отторжения алхимии. Цель этого направления в историографии — разоблачить лженауку-алхимию как обман, бред и заблуждение, и противопоставить её как «остаток египетского плотолюбия» (Г. Сковорода; 1722–1794) «свету разума», то есть, идеалу новоевропейской химии. Такого подхода к алхимии придерживались многие. В частности, данную позицию отстаивает крупный немецкий химик, аптекарь и историк Иоганн Кристиан Виглеб (J. C. Wiegleb; 1732–1800) в работе *Историко-критическое исследование алхимии*, *Historisch-Kritische*

[43] К числу таких работ, к примеру, можно отнести труды немецкого интеллектуала Германа Конринга (H. Conring; 1606–1681) и датского химика Оле Борха (O. Borrichius; 1626–1690).

Untersuchung der Alchemie (Beretta 1998, S. 178). Следует также добавить, что такое отторжение было обусловлено, прежде всего, желанием новой науки утвердиться и окончательно преодолеть ещё живые в то время «предрассудки прошлого».

Второе направление, выделяемое Береттой, характеризуется тем, что в нём алхимия сводится к сциентистской составляющей. Данный подход получил большое распространение в XIX веке, и фактически, распространён по сегодняшний день. Настоящий подход существует в двух формах: крайней и умеренной. Крайняя форма состоит в том, что духовная составляющая алхимии нивелируется полностью, и она, по сути, отождествляется с новоевропейской химией. В умеренной же форме алхимия не отождествляется с химией, но рассматривается как протохимия (Родиченков 2009, с. 20 ff.; Biedermann 2006, S. 1–60, и др.). Таким образом, это направление представляет собой классический вариант «*forward looking*». Историков, придерживающихся такого подхода к алхимии, интересует, главным образом, то, что представляет историческую ценность в контексте современной науки. Если цель первого направления, выделяемого Марко Береттой, состоит в том, чтобы отделить алхимию от химии, противопоставить их как дисциплины, показав несостоятельность первой, то цель второго направления, напротив, состоит в том, чтобы найти между ними нечто общее, раскрыть их генетическую преемственность. Такой подход представляется перспективным в контексте истории химии, но является редуктивистским, если рассматривать алхимию как целостный феномен. К данному направлению можно отнести целый ряд крупных историков науки. Среди них следует отдельно упомянуть Томаса Томсона (T. Thomson; 1773–1852), который, хоть и называл цели алхимиков «абсурдными» и «нелепыми», всё же признавал, что работа алхимиков шаг за шагом вела к

современной химии (Beretta 1998, S. 178). Фактически, Томсон является переходной фигурой от полного отрицания алхимии к её переосмыслению.

Классиками сциентистского подхода по праву считаются такие крупные историки науки, как Марселин Бертло и Эдмунд Оскар фон Липпманн, которые в своих работах, опираясь на многочисленные источники, показали, каким образом мистические цели алхимиков оказались значимыми для развития экспериментальной науки. Также весьма показательна работа Джона Рида *Введение в химию: краткий очерк алхимии* (*Prelude to Chemistry: An Outline of Alchemy*) в рамках которой алхимия называется «химией Средневековья». Другой яркий пример — монументальный труд выдающегося историка науки Линна Торндайка *История магии и экспериментальной науки* (Thorndike 1923–1958), в котором детально прослеживается вклад «запретных искусств», в частности алхимии, в развитие новоевропейской науки. Такие крупные историки науки как Фрэнк Шервуд Тейлор, Вильгельм Ганценмюллер и Джеймс Риддик Партингтон также, по сути, приравнивают алхимию к её новоевропейской наследнице (Beretta 1998, S. 179).

Третье направление, выделяемое Береттой, характеризуется принципиальным отказом сводить алхимию к химии. В действительности, в контексте данного тезиса говорить о некоем едином направлении не приходится. Среди историков науки, такого подхода, в частности, придерживались уже Герман Копп (H. Kopp; 1817–1892) и Фердинанд Хёфер (F. Höfer; 1811–1888). Оба историка, помимо сциентистской, то есть, собственно, «химической» составляющей, выделяли культурно-философскую и духовную составляющие герметического искусства. В двадцатом веке (среди историков науки) к этому направлению, безусловно, следует отнести работы таких учёных, как Эрик Джон

Холмъярд, Александр Койре и др. (Beretta 1998, S. 180). Среди отечественных выразителей этого направления упомянем В. Л. Рабиновича.

Однако далеко не все сторонники этого направления могут быть причислены к историкам науки. Многие из тех, кто отказывается сводить алхимию к химии, в принципе не склонны признавать сциентистскую составляющую алхимии в качестве одной из определяющих для понимания сути искусства. Фактически, некоторые представители данного направления целенаправленно дистанцировались от истории химии, как в своё время первые историки химии противопоставили себя герметическим философам.

Духовная алхимия

Среди предтеч историографии духовной алхимии следует отдельно выделить представителей спекулятивной алхимии, таких как парацельсианец Герхард Дорн (G. Dorn; 1530/35–1584), а также саксонских теософов, таких как Якоб Бёме (J. Böhme; 1575–1624), Абрахам фон Франкенберг (A. von Franckenberg; 1593–1652), Ангел Силезский (Angelus Silesius, наст. имя — J. Scheffler; 1624–1677), Даниэль Чепко фон Райгерсфельд (D. C. von Reigersfeld; 1605–1660) и др. Фактически, их работы подготовили почву для противопоставления духовной и материальной составляющих алхимической традиции. Так, один из ярых последователей известного шведского мистика и теософа Эммануила Сведенборга (E. Swedenborg; 1688–1772) алхимик Август Норденшёльд (A. Nordenskiöld; 1754–1792) даже провозгласил учение о двух философских камнях. Идеи духовной алхимии в XVIII веке пришлись по вкусу многим представителям эзотерических кругов, в частности, русским мартинистам, а в XIX веке – романтикам и Иоганну

Вольфгангу фон Гёте (J. W. von Goethe; 1749–1832).[44] Среди сторонников «эзотерического подхода» к алхимии следует отдельно упомянуть генерала армии США Итана Аллена Хичкока (E. A. Hitchcock; 1798–1870), английскую писательницу Мэри Энн Этвуд (M. A. Atwood; 1817–1910) и английского оккультиста Артура Эдварда Уэйта (A. E. Waite; 1857–1942).

Этвуд исходила из того, что миру совершенно ничего неизвестно об истинном учении алхимиков. «Физическая трансмутация», по мнению Мэри Энн Этвуд, возможна, но является лишь низшей ступенью алхимии. Чтобы осуществить её, герметическому философу требовалось «преобразиться самому». Таким образом, все алхимические приборы и реагенты получали мистическое истолкование. Итан Аллен Хичкок полагал, что алхимия была ничем иным, как духовной практикой, ведущей к нравственному совершенствованию в христианском мире. Наконец, Артур Эдвард Уэйт, известный своими переводами многочисленных алхимических трактатов, которые пользуются популярностью в англоязычном мире по сегодняшний день (Newman and Principe 2001, p. 395), в своей ранней работе 1888 года *Жизни алхимических писателей* (*Lives of the Alchemystical Writers*) критиковал Этвуд и Хичкока, и настаивал на приоритете «реальной физической трансмутации», в ходе которой преображался сам алхимик. Однако в позднем творчестве Уэйта произошёл неожиданный переворот. В 1926 году Уэйт опубликовал свою последнюю значимую работу *Тайная традиция в алхимии* (*The Secret Tradition in Alchemy*), в которой серьёзно пересмотрел свою позицию — он пришёл к выводу, что в период между византийскими записями и вплоть до Мартина Лютера в письменной традиции вообще нет никаких следов духовной алхимии, и, стало быть, историю алхимии следует пересмотреть в контексте истории экспериментальной науки. Примечательно, что к

[44] О влиянии духовной алхимии на Гёте см. напр. Bernus 2003, S. 63. Из современных исследований см. работу Ханса-Вернера Шютта (Schütt 2000, S. 504 ff.)

работам Уэйта в итоге обратились и некоторые крупные учёные, например, Френсис Йейтс.

Однако, несмотря на, фактически, полный крах эзотерических интерпретаций духовной алхимии, работы Этвуд и Хичкока представляются значимыми, поскольку оказали влияние на ранний психоанализ (Schütt 2000, S. 512). Действительно, Итан Аллен Хичкок по праву может считаться предтечей психоаналитического подхода к алхимии (Зелигманн 2009, 129 ff.) по двум причинам. Во-первых, генерал Хичкок придерживался мнения, что все алхимические аллегории являются ни чем иным, как отражением душевных процессов, где получение философского камня, по сути, приравнивается к нравственному совершенству (см.: Hitchcock 1857). Во-вторых, необходимо учитывать, что труды Хичкока, наряду с заметками французского журналиста Николя Ландура, оказали значительное влияние на австрийского психоаналитика Херберта Зильберера.

Именно Зильберер, будучи учеником Зигмунда Фрейда, не питавшего к нему, правда, особой любви,[45] в 1914 году попытался (см.: Silberer 1914) посредством методов своего учителя рассмотреть в контексте психоанализа алхимический трактат *Парабола* (*Parabola*, 1625). В анонимном трактате, приписываемом алхимику Генриху Мадатанусу (H. Madathanus, наст. имя — Adrian von Mynsicht; 1603–1638), Зильберер выделил те мотивы, которые представлялись ему значимыми в контексте «*Traumpsychologie*», и предположил, что через алхимические символы можно проникнуть в область бессознательного современных европейцев.

[45] Ещё до личного знакомства с Х. Зильберером, Фрейд, в 1909 году, отвечал Юнгу на вопрос «кто такой Зильберер?» так: «*Silberer ist ein unbekannter junger Mensch, wahrscheinlich ein feiner* Dégénéré*; sein Vater ist eine Wiener Persönlichkeit, Gemeinderat und „Macher“*» (Freud S., Jung C. G., *Briefwechsel* (Frankfurt/M., 1974), S. 267, цит. по Nitzschke B., *Herbert Silberer — Skizzen zu seinem Leben und Werk*, in Silberer H., *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Sinzheim, 1997)). В дальнейшем едва ли можно говорить о заметном изменении отношений между учителем и учеником.

Разные видения и грёзы (*Traumbilder*), являются, по мысли Зильберера, также характерными для различных народов (Hild 1998, S. 291). Таким образом, чтобы понять бессознательную природу разных общностей, необходимо обращаться к «символическим константам», заложенным в памятниках далёкого, первобытного прошлого. Работы Зильберера не нашли сочувствия у Фрейда, равно как не получили они большого распространения и среди исследователей алхимии. Александр Койре, к примеру, с досадой писал о работе учёного 1914 года: «Книга Зильберера чрезвычайно интересна своим анализом алхимического символизма. Тем более достойно сожаления то, что Зильберер поддался мании психоаналитических объяснений» (Койре 1994, с. 134). Однако идеи Зильберера оказали прямое влияние на Карла Густава Юнга.

Как известно, этот швейцарский психоаналитик посвятил целый ряд объёмных трудов искусству алхимии в свете теории архетипов и коллективного бессознательного. Согласно Юнгу, в алхимических аллегориях превращения отражается процесс индивидуации. В отличие от Зильберера, Юнг рассматривает алхимические образы как воплощение архетипов, присущих всему человечеству. В качестве доказательства своей позиции Юнг целенаправленно в разных своих работах прослеживает параллели между европейской и азиатской алхимией.[46] Популярность юнгианского психоанализа всколыхнула интерес к алхимии как к духовному явлению. Однако также это привело к новой волне эзотерических трудов, посвящённых герметическому искусству. Среди серьёзных последователей Карла Густава Юнга наибольший вклад в изучение алхимии в свете психоанализа и теории коллективного

[46] Термин «азиатская алхимия» получил распространение в работах румынского религиоведа Мирча Элиаде. Термин включает в себя китайскую и индийскую алхимию, исключая, к примеру, арабскую, которая является преемницей александрийской алхимии и, фактически, является частью европейской традиции (Элиаде 1998, с. 43).

бессознательного также внесли Мария-Луиза фон Франц и Эдвард Эдингер (Hild 1998, S. 292).

Критическую позицию по отношению к психоаналитическим интерпретациям алхимии в двадцатом веке заняли как многие историки науки, так и сторонники интегрального традиционализма. Только если первые выступили против духовной алхимии в целом, то вторые выступили «в защиту духовной алхимии» как от историков науки, так и от психоаналитиков.

В свете интегрального традиционализма алхимия представляет собой «ядро герметической традиции». Это положение является исходным в работах известного итальянского философа-традиционалиста Юлиуса Эволы, а также в трудах швейцарского традиционалиста Титуса Буркхардта (Călian 2009, p. 4; Ebeling 2005, S. 180). Фактически, в трактовке Эволы и Буркхардта алхимия и герметизм выступают синонимами.[47] В работе *Герметическая традиция* Юлиус Эвола рассматривает идею превращения как характеризующую сущность алхимии в целом. В его интерпретации алхимическое «превращение» относится как к сфере естественных процессов, так и к сфере духовных. Таким образом, Эвола, с одной стороны, выступает в роли критика естественнонаучного подхода, в рамках которого умаляется духовная, в том числе сотериологическая, составляющая алхимии, а с другой стороны он выступает с критикой психоаналитического подхода Карла Густава Юнга, обращение к которому сравнивает с бросанием из крайности в крайность (Бутузов 2010, с. 16). С точки зрения Эволы, обращение к психоанализу «стало ещё более опасным заблуждением, чем восприятие алхимии в качестве „зачаточной“ химии» (Ibid.). Он настаивает на том, что между традиционным миром и современным пролегает глубокая

[47] См. сн. 1.

пропасть (Ebeling 2005, S. 180). Таким образом, отказ от прогрессистского восприятия современности для Эволы становится условием понимания герметического искусства. Алхимия оказывается для Эволы одним из средств критики современности с её верой в прогресс.[48] С точки зрения Эволы сциентистские и психоаналитические интерпретации совпадают именно в этом пункте: и те, и другие олицетворяют различные модусы *forward looking*, прагматический выбор в пользу современности. Как отмечает Флориан Эбелинг, «Эвола развивает свою критику цивилизации (*Zivilisationskritik*) не только в качестве утопического идеала некой мнимой герметической традиции, но и рассматривает себя самого как часть той традиции, которой он стремится даровать новую жизнь» (Ebeling 2005, S. 181). В сущности, Эвола предлагает рассматривать алхимию как искусство, являющееся ключом к пониманию ценностей и этических максим традиционного мира, и сравнивает проникновение в суть алхимии с «прыжком в совершенно иное».[49] Интегральный традиционализм Юлиуса Эволы строится на том, что все формы традиционного знания, невзирая на различия, исходят из незыблемых принципов, являющихся своеобразным воплощением вечной философии, *philosophia perennis*. Так, он пишет: «Методологически для нахождения точек отсчёта следует рассматривать конкретную историческую форму исключительно как образец и сравнительно точное воплощение определённых принципов на практике. Это вполне законный переход от дифференциалов к интегралам. В этом случае нет речи ни об анахронизме, ни о „регрессии“, поскольку ничто не становится „идолом“, ничто не абсолютизируется, ничто кроме принципов, которые абсолютны уже по

[48] Отметим также, что у Титуса Буркхардта эта критика оборачивается критикой картезианства.

[49] «*Hermetik ist der Sprung in das Ganz-Andere*» (Ebeling 2005, S. 181).

самой своей сути» (Эвола 2007, с. 10).[50] Опираясь на принципы интегрального традиционализма, философ интерпретирует герметическую традицию как через призму западных, так и различных восточных доктрин и учений.

Как ни странно, такой подход к текстам пришёлся по вкусу Карлу Густаву Юнгу (Jung 1972, S. 267 ff.). По-видимому, в работах Эволы Юнга привлекло то, что, несмотря на критику в адрес психоанализа, в трактовке итальянца швейцарскому психоаналитику всё же удалось разглядеть подтверждение собственной теории. Хотя подход Эволы, конечно же, не лишён ценности как самостоятельное философское прочтение алхимии, он растворяется в эзотерике и становится лёгким объектом критики (Ebeling 2005, S. 182). Его методологическая основа, в конечном счёте, становится ключевой причиной его полной несостоятельности в качестве научной теории.

В частности, с критикой интегрального традиционализма выступил известный румынский религиовед Мирча Элиаде. Так в своих мемуарах Элиаде прямо пишет: «Как и Рене Генон, Эвола признавал „примордиальную традицию“, существование которой я не мог принять, подозревая ее в искусственности, неисторичности» (Элиаде 2008, с. 378).[51] И далее: «Ограничение герменевтики европейских духовных творений исключительно их „эзотерической“ подкладкой повторяет, с противоположным знаком, редукцию материалистического типа, с таким успехом проиллюстрированную Марксом или Фрейдом» (Ibid.). В то же время, несмотря на суровую критику, Элиаде, как и Эвола, остался верен

[50] В работе *Что такое «Традиция»* Эвола вновь повторяет этот тезис. Суть традиционализма, по мнению Эволы, состоит «в умении находить единство или сущностное соответствие символов, мифов, догм и дисциплин, несмотря на всё многообразие форм» (Эвола 2009, с. 379).

[51] Отметим, что отсутствие историчности, типичное для подходов, исследующих духовную алхимию, также представляет проблему в контексте изучения подлинных и подложных трудов авторов (см. об этом напр. ст. Всеволода Матвеевича Володарского (Володарский 2004)).

принципам *philosophia perennis*. В 1937 году в статье *Металлургия, магия и алхимия* (*Metallurgy, Magic and Alchemy*) религиовед выдвинул идею, что алхимия на протяжении всего своего существования оставалась неизменной, сочетаясь с экстатическим просветлением и витализмом.[52] Более того, последний является решающим при разделении «химиков» и «алхимиков». В своих трудах Элиаде придаёт важное значение таким понятиям, как «свадьба», «соитие» металлов и т. п. Химическая же сторона получения философского камня выделилась, по мнению Элиаде, лишь в связи с началом «деградации алхимии». Таким образом, смерть алхимии произошла в результате появления нового, естественнонаучного взгляда на мир, а также в силу развития механицизма. Религиовед заключает, что смерть алхимии, по сути, означала для западного мышления и смерть природы.

Итак, духовная алхимия стала не только предметом «внешней критики» со стороны научного сообщества, но и полем, на котором развернулись многочисленные «внутренние баталии» среди сторонников различных учений.

[52] Идея витализма в связи с алхимией достойна особого упоминания, поскольку к ней прибегал далеко не только Мирча Элиаде, и даже не только сторонники духовной алхимии. Так, влиятельный историк науки Элен Мёцжер выделяет витализм в качестве сущностного отличия алхимии от химии. По мнению исследовательницы, алхимию делал возможным гилозоизм. Идею улучшения металлов, как полагает Мёцжер, герметические философы «заимствовали» из органического мира. Они «объединили» металлы со звёздами, равно как и с частями человеческого тела по принципу аналогии. Кроме того, схожесть идей Элиаде и Мёцжер заключается в том, что, согласно мнению обоих мыслителей, алхимию «погубила» именно просвещенческая научная картина мира, т. е. механистические и корпускулярные теории. Однако если для религиоведа Элиаде это безусловная «утрата», то для учёного Мёцжер — безусловный «прогресс» (см.: Newman and Principe 1998, p. 33).

«Новая историография» Уильяма Ньюмана и Лоуренса Принчипе

Мощный удар по всем эзотерическим направлениям и духовной алхимии нанесли современные историки алхимии Уильям Ньюман и Лоуренс Принчипе, окрестившие свой подход «новой историографией». История «новой историографии» началась со статьи 1998 года *Алхимия против химии: этимологические корни историографической ошибки* (Newman and Principe 1998, pp. 32–65).

Согласно Ньюману и Принчипе, многие затруднения при выяснении связи алхимии и химии проистекают из мнения, согласно которому наличие двух понятий является достаточным условием для существования двух феноменов. Однако при обращении к источникам, — алхимическим работам XVI–XVII вв., — это утверждение не кажется столь очевидным.

Авторы доказывают, что до конца XVII в. между этими понятиями не было чёткой границы: если, к примеру, *Новый химический свет* Сендзивоя, равно как и весь *Химический театр*, посвящены трансмутации, то, скажем, *Алхимия* (*Alchemia*, 1597) Андреаса Либавия (A. Libavius; ок. 1550–1616) касается, главным образом, лабораторной практики как таковой и не содержит практических сведений о златоделании. Как отмечают Ньюман и Принчипе, само слово «химия» является результатом работы филологов эпохи Возрождения, и в частности, Георга Агриколы (Agricola, наст. имя — G. Bauer; 1494-1555), ставивших своей целью возвращение латинскому языку его первоначальной красоты и чистоты. И если одни авторы предпочитали чаще использовать понятие «алхимия», то другие — «химия». Фактически, долгое время эти термины были синонимами. Лишь в XVIII в. ситуация меняется — термин «алхимия» всё чаще применяется именно к искусству златоделания, тогда как «химии» постепенно достаётся вся остальная лабораторная практика. Таким образом, совершенно

правомерен вопрос, как же вообще произошло такое разделение, и можно ли, проанализировав его, избежать дальнейших историографических ошибок (Newman and Principe 1998, p. 41)[53]?

Как показали авторы статьи, основанием для деления оказались не теоретические работы химиков или идеи скептиков. Всё началось с банальной ошибки.

В 1612 году вышел знаменитый *Алхимический лексикон* (*Lexicon alchemiae*) Мартина Руланда Младшего (M. Ruland; 1569–1611), в котором в очередной раз постулировалось тождество понятий «химия» и «алхимия». Но в статье об алхимии автор пишет, что «*al-* — эмфатическая и дополняющая частица», поясняя её употребление на примере слова *Manach*, «считать», которое с добавлением *al-*, якобы, составляет слово «альманах», в котором «высчитывается целый год и все дни, и многое другое» (Newman and Principe 1998, p. 48). В статье «*Chymia*» Руланд развивает свои измышления: он пишет, что «арабы, отмечая превосходство этой [науки] частицей *Al*, … дали ей имя *Alchymia*».

Аналогичное толкование термину «алхимия», по-видимому, опираясь на *Лексикон* Руланда, даёт француз Жан Бега (J. Beguin; 1550–1620) в своей книге *Химическое начало* (*Tyrocinium chymicum*, 1612). Провозглашая тождество обоих понятий, автор отмечает, что разными названиями — химия, алхимия, спагирия, герметическое искусство и искусство дистилляции — характеризуются разные аспекты химии, и «алхимия» означает превосходство этой науки. Вся последующая традиция французских алхимических текстов на разные лады повторяла ошибку Руланда–Бега.

---

[53] Важно отметить, что хотя уже в первой половине двадцатого столетия, такие учёные как Элен Мёцжер, Эндрю Кент, Оуэн Хэннавей и Алан Рок доказали, что до конца XVI века алхимия и химия были синонимами, а сущностное различие стало появляться лишь в конце XVII в., никто прежде не задавался вопросом, *как именно* произошло разделение этих двух понятий.

Следующим был Э. Арно (E. R. Arnaud), опубликовавший в 1650 году *Введение в химию* (*Introduction à la chymie*). Этот трактат интересен тем, что в нём вся алхимия разделена на *chymie universelle* и *chymie particulière*. Первая занимается получением Эликсира или Философского камня, могущего облагородить любую материю; вторая же вновь делится на две части, одна из которых направлена на получение золота и серебра, а другая — *chymiatria essata*, иатрохимия — на извлечение экстрактов веществ в медицинских целях.

Ещё Арно считал трансмутацию возможной, но уже в работе профессора химии Йенского университета Вернера Ролфинка (W. Rolfinck; 1599–1673) *Химия, обращённая в форму искусства* (*Chimia in artis formam redacta*, 1661) высказывается другая позиция. Ролфинк классифицирует химическую науку абсолютно так же, но и «общую часть», и *chimia metallica*, занимающуюся обращением металлов, он считает ложными. Таким образом, вся химия сводится к *chimia medica*, или *essata*, и является, согласно Ролфинку, «частью медицины, относящейся к фармакологии, отличающейся от неё лишь именем» (Newman and Principe 1998, p. 53). И, тем не менее, йенский профессор совершенно не разделяет химию и алхимию (даже не повторяя при этом ошибку Руланда и Бега).

Следующим этапом разобщения понятий можно считать работу Христофля Глазера (C. Glaser; ок. 1615–1672) *Трактат о химии* (*Traité de la chymie*, 1663), во введении к которому предлагается особая классификация химиков. Первые — наиболее значительные — те, кто занимается «высшей химией»: они проникают в самую суть вещей, но именно поэтому их труды крайне туманны для восприятия. Ко второй категории относятся умы не столь великие, но, всё же, оставившие потомкам значимые открытия. Третья категория химиков отличается ещё

меньшими способностями и совершает открытия лишь изредка, и, наконец, последние — те, кто вовсе не достоин называться химиками (*chymistes*), но лишь презренными и невежественными суфлёрами. Схожее деление проводит и Роберт Бойль (R. Boyle; 1627–1691) в своём *Химике-скептике* (*Sceptical Chymist*, 1661). Для Ньюмана и Принчипе важно то, что оба автора выделяют отдельную категорию «адептов», то есть химических философов, обладателей сокровенного знания.[54]

Именно это деление позволило Николя Лемери (N. Lemery; 1645–1715), ученику Глазера, подготовить почву для окончательного размежевания химии и алхимии в XVIII веке. Начиная с третьего издания (1679), в его *Курсе химии* (*Cours de chimie*; 1-е изд. — 1675) появляются яростные нападки на искусство златоделания. Видимо, опираясь на работы Глазера, Лемери отождествляет это искусство именно с алхимией. Позже, в словарной статье «Алхимик» в *Техническом лексиконе* (*Lexicon technicum*, 1704) , Джон Харрис (J. Harris; ок. 1666–1719) повторил слова Лемери об алхимии, а место «искусства отделять более чистые части смешанных тел» заняла химия, описание которой даётся им в соответствующей статье; тем самым он подошёл вплотную к современному разделению химии и алхимии. Желая легитимировать новую науку, авторы XVIII века окончательно отождествили алхимию со златоделанием, определив как псевдонауку.

Таким образом, Ньюман и Принчипе, на основании проделанного анализа утверждают, что граница между химией и алхимией является надуманной, и, стало быть, в свете истории обе дисциплины следует рассматривать как единое целое. Таков исходный тезис «новой историографии». Однако для её победы исследователям было необходимо обосновать преимущества своей концепции, и доказать несостоятельность

[54] Кроме того, Глазер делит химию подобно Арно, с той лишь разницей, что ограничивает место алхимии *chimia metallica* в *chymie particulière*.

подходов оппонентов. Хотя этому посвящена некоторая часть статьи 1998 года, основной работой, нацеленной на критику иных направлений к изучению алхимии, стала статья *Некоторые разногласия в историографии алхимии* (Newman and Principe 2001, pp. 385–432). В ней Ньюман и Принчипе утверждают, что прежние школы историографии алхимии исходили из двух точек зрения — просвещенческой, «строго научной», и «позднеромантической», с её отрицанием науки. Но ни та, ни другая школа интерпретации не являются удовлетворительными.

Выше мы уже перечислили основные подходы к алхимии в XVIII и XIX вв., поэтому не имеет особого смысла останавливаться на них ещё раз. В современности же, согласно авторам «новой историографии», наличествует четыре основных подхода, неприемлемых для историографов алхимии, а именно: духовная алхимия, подходы Юнга и Элиаде, а также «позитивистский» и «презентистский» подходы. Несмотря на то, что основным предметом критики для исследователей является именно духовная алхимия, для последних двух интерпретаций Ньюман и Принчипе выделили отдельную главу (Newman and Principe 2001, pp. 415–417). Оба эти направления взаимосвязаны: в трактовке авторов «новой историографии» «позитивисты» считают, что между алхимией и более поздней наукой нет существенной разницы, а «презентисты» оценивают важность тех или иных идей, основываясь на их сравнении или связи с современной наукой. Исследователи отмечают двоякую роль таких подходов: в начале XX века они сыграли роль катализатора в изучении алхимии, но благодаря этим же подходам она была причислена к псевдонаукам, встав в один ряд с ведовством и магией.

Касаясь же духовной алхимии, авторы подчёркивают, что не намерены исключать из поля интерпретаций теологические и религиозные мотивы и измерения, но лишь доказать, что подход, воспринимающий

алхимию как, прежде всего, духовную активность, — неисторичен и получил своё развитие лишь в контексте оккультизма XIX века.[55]

Первым из рассматриваемых авторов такого толка становится Карл Густав Юнг с его тезисом «мы призваны заниматься не химическими экспериментами как таковыми, но чем-то, напоминающим психические процессы, выраженные псевдохимическим языком».[56] Критикуя подход психоаналитика, создатели «новой историографии» ссылаются, прежде всего, на работы известного психиатра Ричарда Нолла, ставящего под сомнение саму теорию коллективного бессознательного (Newman and Principe 2001, pp. 405–406). Также Ньюман и Принчипе опираются на критику Юнга такими авторами, как Барбара Обрист и Робер Халё, суть которой состоит в том, что привлечение аппарата аналитической психологии лишь усложняет и запутывает интерпретацию алхимических текстов.

Остальные аргументы принадлежат непосредственно создателям «новой историографии», поэтому их сто́ит рассмотреть подробнее. Во-первых, если бы иллюстрации алхимических трактатов были результатом воплощения деятельности бессознательного, то их было бы невозможно перенести на действительную лабораторную практику. И, всё же,

---

[55] Подчеркнём, что в вопросе связи алхимии и витализма исследователи утверждают лишь необоснованность его выбора в качестве критерия разделения химии и алхимии, но признают ту важную роль, которую витализм играл в химической философии раннего Нового времени; это отмечает и тайваньский историк Кевин Чанг в статье *Алхимия как исследования жизни и материи пересмотр значения витализма в химии раннего Нового времени* (Chang 2011). Он не притязает на то, чтобы вернуть витализму ту роль, которую он играл у Элен Мёцжер и Бетти Доббс, — возражения современной историографии здесь совершенно уместны, — но справедливо показывает, что влияние ренессансного учения о жизни на алхимическую мысль раннего Нового времени было чрезвычайно велико: виталистические дискуссии и проблема взаимодействия витализма с механицизмом занимали существенное положение в философии герметиков и дебаты о витализме не утихали вплоть до Георга Шталя (Georg Stahl; 1659–1734) (Chang 2011, pp. 327–8). Кроме того, с именем последнего связано другое важное разделение — алхимии и медицины. Постоянно изменяющееся отношение к витализму в современной историографии алхимии указывает на сложность, актуальность и остроту данной тематики.

[56] Цит. по Newman and Principe 2001, p. 402. Ср. ниже, сн. 27.

историкам науки удалось «перевести» на язык алхимических формул даже столь почитаемых юнгианцами Иринея Филалета (Eirenaeus Philalethes; XVII в.) и Василия Валентина (Basilius Valentinus; XVI в.).[57] Более того, как отмечают Ньюман и Принчипе, Юнг полагал, что опыт алхимика совершенно не касается материи как таковой, поэтому любая химическая её интерпретация безнадёжна. Во-вторых, нет никаких оснований принимать идею Юнга о том, что разделение алхимии на естественнонаучную и мистико-религиозную произошло в результате появления иатрохимии Парацельса и трудов Якоба Бёме (Newman and Principe 2001, pp. 407–408). Наконец, пожалуй, самым важным аргументом выступает то, что, делая упор на алхимии как на проекции бессознательного, Юнг, по сути, признаёт наличие «правильных» и «неправильных» алхимических авторов. При таком подходе критиковать Юнга, фактически, невозможно: если бы историку и удалось дешифровать символический язык в язык химических формул, и он бы решил выступить против юнгианской интерпретации, то ответом ему было бы лишь то, что сама возможность трансформировать алхимический рецепт в научную форму — показатель того, что это работа «неистинного алхимика» (Newman and Principe 2001, p. 403).

---

[57] Касательно Иринея Филалета см. статью Уильяма Ньюмана (Newman 1996). Автор считает, что для того, чтобы «обойтись без аналитической психологии в историографии алхимии» достаточно лишь показать, что Филалет пользуется традиционной и развитой техникой «условных наименований» (*Decknamen* — термин, введённый в обиход Ю. Руской и О. фон Липпманном). Отметим, что подход Ньюмана и Принчипе к «условным наименованиям» подвергся критике. К примеру, Ньюман, исследуя *Завещание* Раймунда Луллия, сравнивает религиозное значение «условных наименований» с «мистическим цветком», представляющим в Средневековой алхимии незначительный интерес (Newman 1994, pp. 98–9). Критикуя тезис Ньюмана, современный исследователь Лия ДеВун на примере алхимических трактатов Иоанна из Рупесциссы (J. de Rupescissa; наст. имя — Jean de Roquetaillade; XIV в.) показала, что сведение «условных наименований» в средневековой алхимии к химическим компонентам, характерное для работ Ньюмана и Принчипе, является недопустимой редукцией, хотя попытки реконструировать связь *Decknamen* с химическими субстанциями и практиками представляются ДеВун крайне важными (DeVun 2009, p. 102 ff.).

Согласно Ньюману и Принчипе, в подходе Юнга также просматриваются явные черты влияния оккультизма XIX в. Но в не меньшей степени это характерно и для Мирча Элиаде, одного из самых влиятельных представителей «панпсихизма», который, кроме прочего, в юные годы был поклонником антропософии Рудольфа Штайнера. Кроме того, подобно швейцарскому психологу, Элиаде утверждал, что алхимическое переживание ведёт к определённым состояниям сознания, недоступным для непосвящённых, и что химическая сторона с её «мирскими» (*profane*) опытами проявилась, как уже отмечалось, лишь с деградацией «священной» алхимии. Далее, Ньюман и Принчипе выступают против разделения на духовную и материальную алхимию. Первый пункт критики авторов «новой историографии» направлен на узость такого подхода: многие исследователи применяли его лишь для того, чтобы отделить алхимию от других научных дисциплин (Newman and Principe 2001, p. 413). Второй пункт критики направлен на витализм. Авторы настаивают, что у многих алхимиков придание царству минералов свойств живой природы является обычной аналогией (ibid.). Более того, вопрос о чёткой границе между витализмом и механицизмом в XVII веке всё ещё не был решён.[58] Таким образом, выбрав произвольный непроверенный критерий, представители «панпсихизма» могут, подобно Юнгу, назвать автора «алхимическим» или «химическим» совершенно произвольно.

Итак, Уильям Ньюман и Лоуренс Принчипе, как кажется, весьма убедительно доказали состоятельность своего подхода и

[58] Кроме того, истоки корпускулярной, т. е. механистической, теории Уильям Ньюман обнаружил в средневековой и ранней новоевропейской алхимии — в периоде, согласно всем канонам, сугубо «виталистическом» (Newman 1993). Отметим, впрочем, что согласно Антонио Клерикуцио, подобное утверждение о значении трактата пс.–Гебера для алхимии несколько преждевременно (Clericuzio 2000, p. 3), и корпускулярную философию стали связывать с алхимией лишь со времён Анджело Сала (A. Sala; 1576–1637) и Даниэля Зеннерта (D. Sennert; 1572–1637).

несостоятельность подходов оппонентов. Но какие выводы могут следовать из такой интерпретации алхимии? Фактически, алхимия должна рассматриваться как химия, или при сопоставлении с новоевропейской химией, как протохимия,[59] что, в свою очередь, приводит к тому, что любое другое рассмотрение алхимии с необходимостью становится маргинальным.

Audiamus partem alteram: критика «новой историографии»

Брайан Викерс

При всей своей доказательной базе и перспективах, открываемых перед исследователем, «новая историография» Ньюмана и Принчипе грешит односторонностью подхода, и потому не удивительно, что это направление сразу же подверглось аргументированной критике.

Прежде всего, коснёмся обширной рецензии профессора Лондонского университета Брайана Викерса, посвящённой двум монографиям авторов «новой историографии» (Vickers 2008). Одной совместной, и одной, написанной только Ньюманом.[60] Викерс отмечает скрупулёзность переводов и комментариев, выполненных обоими исследователями, однако, переходя к теоретической части книги, констатирует, что она далека от того высокого уровня, который свойственен работе Ньюмана и Принчипе с рукописями (Vickers 2008, p. 128). Профессор недоволен тем, что взгляд на алхимию, в которой одной из ключевых операций выступает отделение «духа» от «материи», как на духовную дисциплину, почитается Ньюманом и Принчипе

[59] Именно к этому направлению в своей классификации Марко Беретта относит, например, работу Уильяма Ньюмана *«Сумма совершенства» псевдо–Гебера* (*The* Summa Perfectionis *of Pseudo-Geber*) (Beretta 1998, S. 180).

[60] Эта статья включает в себя критику следующих работ: Newman W. R., Principe L. M. (eds.), *George Starkey, Alchemical Laboratory Notebooks and Correspondence* (Chicago, 2004); Newman W. R., *Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Prefect Nature* (Chicago, 2004) и Kassel L., *Medicine and Magic in Elizabethan London. Simon Forman: Astrologer, Alchemist, and Physician* (Oxford, 2005).

«анахронизмом», проистекающим «не от алхимии, практиковавшейся во времена Старки, а от возрождения оккультизма Викторианской эпохи». Это утверждение тем более странно, что уже в одном из первых дошедших до нас алхимических текстов (Physika Kai Mystika, 200 до н. э. – 100 н. э.) целью выступает iōsis — освобождение золотой, огненной природы, сокрытой в металле, получившее толкование как часть эллинистического ритуала спасения души, а во втором (IV в. н. э.), принадлежащем Зосиме Панополитанскому, алхимия соединяется с герметизмом и гностицизмом, и таким образом впервые устанавливается параллель между изменением металлов и изменением человека, с металлами работающего. Его комментаторы и последующие алхимические авторы, в том числе и в арабо-мусульманский период развития этой дисциплины, привнесли ещё более значительную религиозную составляющую в алхимию — что было творчески переосмыслено в Средние века.[61] Даже сами авторы «новой историографии» отмечали связь алхимии и религии: в 1991 году Ньюман указал на то, что стиль «инициации» в трактате псевдо-Гебера мог иметь своим источником Братьев чистоты, а в 1998 Принчипе обратил внимание на связь некоторых алхимических идей Иоганна Тритемия (I. Trithemius; 1462–1516) и Генриха Корнелия Агриппы (H. C. Agrippa von Nettesheim; 1486–1535) с каббалой, герметическим и неоплатоническим мистицизмом, магией и т. п. (Vickers 2008, p. 129). Но в последующих работах взгляды Ньюмана и Принчипе существенно изменились. Их можно подытожить жёстким утверждением Антонио Клерикуцио: авторы «уделяют мало внимания множеству тем …, таких как космология и религия, которые не вписываются в их представления об алхимии как о протохимии».[62]

[61] См. напр. Шютта (Schütt 2000, S. 390–415), О. В. Блинову (Блинова 2000) и другие работы.

[62] И далее: «… откровение и божественное просветление — очередные препятствия [на пути авторов], которые нужно убрать, дабы полностью модернизировать Старки и алхимию». Clericuzio A., «Review of *Alchemy Tried in Fire*», *Annals of Science* 62 (2005), p. 407, цит. по

Обращаясь к дневникам Джорджа Старки, Викерс отмечает, что, анализируя высказывания автора, в них можно увидеть не только записи экспериментов, но и «образ жизни, настоящий опыт, с его чаяниями и разочарованиями» (Vickers 2008, p. 135). Эти тонкие моменты превращают дневники из «сборника рецептов» предтечи фармацевтической и индустриальной химии в поиски откровения, добытые тяжким трудом с Божией помощью. Однако у Ньюмана и Принчипе, по мнению Викерса, духовное измерение, присутствующее в работах Старки, осталось без внимания.

Уильям Ньюман ответил на эту рецензию в 2009 обширной статьёй *Брайан Викерс об алхимии и оккультном* (Newman 2009, pp. 482–506), но львиная её доля направлена не на критику отдельных положений рецензии — она атакует сам подход Викерса к понятию «оккультного». Намерения Ньюмана ясны: даже если некоторые аргументы английского профессора и верны, он не сможет ничего противопоставить выверенной методологии «новой историографии» просто в силу теоретической несостоятельности своего собственного подхода. Ньюману вполне удалась его задумка, и тем не менее, отдельным замечаниям Викерса, направленным против универсальности «новой историографии», он не противопоставил ничего.

Гервард Тилтон и Флорин Джордж Кэлиан

Следующие два автора представляют ещё более аргументированную критику «новой историографии». Негативная часть работы Кэлиана во многом опирается на критику Тилтона, а предметом позитивной части трудов обоих авторов выступает алхимия Михаэля Майера, что позволяет нам рассматривать их подходы вместе.

статье Б. Викерса (Vickers 2008, p. 129).

Приступая к критике Принчипе и Ньюмана, Герард Тилтон отмечает, что их работа грешит неточностями и ошибками, как методологическими, так и фактическими. Прежде всего, Робер Халё, наряду с Барбарой Обрист упоминаемый авторами в числе противников Юнга, не только восхищался историографической точностью последнего, но и даже опирался на него при изложении средневековой алхимии; единственной его оговоркой было то, что подход швейцарского психолога неисторичен (Tilton 2003, p. 10).

Далее, авторы «новой историографии» искажают позицию Юнга. Конечно, наиболее важным в контексте нашей статьи выступает вопрос о самой алхимии. Уже упоминавшееся высказывание Юнга («мы призваны заниматься не химическими экспериментами как таковыми, но чем-то, напоминающим психические процессы, выраженные псевдохимическим языком») приведено авторами неточно. Эта «ошибка», как справедливо замечает Тилтон, в корне меняет идею психоаналитика. В переводе с оригинала фраза звучит так: «В алхимическом делании, по большей части, речь идёт НЕ ТОЛЬКО ОБ ОДНИХ химических экспериментах, но ТАКЖЕ И о чём-то, напоминающем психические процессы, выражающиеся псевдохимическим языком».[63] Таким образом, Юнг никогда не замещал лабораторную сторону алхимии своей теорией, а лишь предлагал совмещать оба подхода.[64]

---

[63] Для сравнения приведём обе цитаты в оригинале: «*We are called upon to deal, not with chemical experimentations as such, but with something resembling psychic processes expressed in pseudo-chemical language*» (Newman and Principe 2001, p. 401–402); «*Im alchemischen Opus handelt es sich zum größten Teil* nicht nur *um chemische Experimente* allein, *sondern* auch *um etwas wie psychische Vorgänge, die in pseudochemischer Sprache ausgedrückt werden*» (Jung K. G., *Psychologie und Alchemie*, S. 282, цит. по Tilton 2003, p. 51).

[64] Следует также добавить, что, к примеру, Бетти Доббс, одна из крупнейших исследовательниц алхимического наследия Исаака Ньютона в свете истории науки, также была высокого мнения о подходе Юнга и не противопоставляла его интерпретацию сциентистскому подходу.

Следующим пунктом критики Тилтона стали работы Ричарда Нолла — многие положения этого автора, написавшего, согласно Ньюману и Принчипе, «авторитетное исследование», Тилтон ставит под сомнение, а Кэлиан прямо называет «жёлтой прессой», а не научным изданием.[65] Так, в трудах Нолла чрезмерно преувеличено влияние работ Артура Эдварда Уэйта на Юнга. Но даже если и согласиться с подобным влиянием англичанина на Юнга, нельзя не отметить, что Уэйт, как уже отмечалось, ни в коем случае не являлся противником лабораторной алхимии. Интересен и комментарий Кэлиана в этом вопросе. Он утверждает, что идеи Карла Густава Юнга, вопреки мнению Ньюмана и Принчипе, совершенно неприемлемы для эзотериков[66]: психологическое прочтение алхимии, помещая её в *psyche*, по сути, лишает герметическое искусства «метафизического компонента», не оставляя никакой «дорожки» к трансцендентной действительности (Călian 2010, pp. 174–175).

Пожалуй, самая важная претензия к «новой историографии» заключается в том, что при такой методологии совершенно невозможно верно интерпретировать многие алхимические тексты и таких авторов, как, например, Якоб Бёме, Михаэль Майер и Исаак Ньютон (I. Newton; 1642–1727). И если для первого, несмотря на всю его осведомлённость как в практической, так и в теоретической алхимии, это искусство выступало в качестве «языка аналогий» в его мистической теологии, то второй рассматривал алхимию как высшую созерцательную и духовную

---

[65] Мы не берёмся поддерживать ни сторонников, ни противников подхода Р. Нолла, а более подробное изложение и анализ его идей потребовали бы отдельного обзора. Отметим только, что, с одной стороны, автор является признанным учёным, а с другой его рецепция Юнга полемична.

[66] Однако он добавляет, что, несмотря на то, что в настоящее время практически отсутствуют исследования, посвящённые Юнгу и его трактовке алхимии, его роль сильно преуменьшена, и его труды не учитываются в изучении развития алхимического символизма: отчасти это вызвано тем, что его идеи были активно восприняты течением *New age*, хотя оно грешит явным непониманием и огрублением его позиции (Călian 2010, p. 176).

дисциплину, а третий видел в ней средство познания «мудрости Господа, переданной в далёком прошлом» (Călian 2010, pp. 180–187). Несомненно, продолжает Тилтон, подход Принчипе и Ньюмана способен открыть новые перспективы в изучении алхимии, но при этом он скорее сослужит плохую службу нынешним исследователям алхимии (Tilton 2003, p. 2).

Наконец, деление алхимии на лабораторную и духовную родилось не в среде оккультистов XIX в., как утверждают Ньюман и Принчипе. Среди средневековых философов Кэлиан выделяет, по меньшей мере, двоих: Роджера Бэкона (R. Bacon; ок. 1214–1292-4) и Петра Благого из Ломбардии (Petrus Bonus; XIV в.), высказывающих идею существования нескольких «измерений» алхимии: у первого автора эта идея проявилась в виде *alkimia speculativa* — метафизического знания, а у второго — в виде дара Божиего, *donum Dei*.[67]

По изложенной выше критике можно догадаться, что оба автора предлагают найти компромиссный взгляд на алхимию. Пожалуй, поиск такого подхода можно считать самым перспективным в настоящее время. Несмотря на появление «новой историографии», историки по-прежнему часто разделяют химию и алхимию. Едва ли можно чётко обозначить, какой конкретно подход предлагают Тилтон и Кэлиан. Однако можно с уверенностью утверждать, что они тяготеют к научному прочтению западного эзотеризма.[68] Так, Тилтон говорит, что за всю историю эзотерики прослеживается некая общность в подходе к алхимии (Tilton 2003, p. 253). Кэлиан же противопоставляет историко-научные интерпретации подходу западного эзотеризма (Călian 2010, p. 180), и, всё же, в своей диссертации о Михаэле Майере он ставит себе в качестве цели

[67] Отметим, что, в результате критики, авторы «Новой историографии» несколько смягчили свои позиции: например, в 2002 году (Călian 2010, p. 179). А Лоуренс Принчипе и вовсе в работе 2011 года пришёл к утверждению, что сведение алхимии к протохимии даёт неудовлетворительное представление о богатстве алхимии (Principe 2011, p. 311).

[68] Подробное рассмотрение этого направления научной мысли можно найти в статье Вадима Владимировича Жданова (Жданов 2009).

не полемику с историками науки, а изложение духовной составляющей работ немецкого алхимика, и в частности алхимических эмблем Майера (Călian 2009, p. 18).

Заключение

Таким образом, как было показано в настоящем обзоре, современная историография алхимии представляет собой важное проблемное поле для понимания влияния герметизма на формирование новоевропейской науки в целом, и для прояснения природы герметического искусства в частности. Исследователи до сих пор не согласны между собой в том, что вообще следует понимать под алхимией, и насколько правомерно противопоставлять её химии до XVIII века, что делает алхимию крайне проблематичным феноменом для изучения в контексте научной революции XVI–XVII вв.

«Новая историография» Уильяма Ньюмана и Лоуренса Принчипе, невзирая на критику в её адрес, представляет новый этап в истории науки, так как она всколыхнула и спровоцировала многочисленные дебаты и, по сути, впервые пролила свет на зыбкую генеалогию оппозиции «алхимия — химия». К тому же, выше уже указывалось, что в последних работах авторы «новой историографии» несколько пересмотрели свои позиции в отношении духовной алхимии.

Хотя критика в адрес «новой историографии» в целом аргументирована, к сожалению, она пока не выстроилась в некий самостоятельный подход. Совершенно очевидно, что писать дальнейшие исследования на основании оппозиции «алхимия — химия», исследуя источники до XVIII века, в перспективе будет не так просто. Встаёт вопрос о методологическом переосмыслении знаменитой оппозиции, а значит и о трансформации всей историографии герметического искусства.

В этой связи совершенно правильно отметил Тревор Левер, что «алхимия … может быть рассмотрена как непрерывное изменение продукта истории» (Levere 2001, p. 2).[69] В нынешних условиях историкам, вне зависимости от их отношения к «новой историографии», неминуемо придётся искать новые и заново обосновывать старые критерии оценки алхимии.

ЛИТЕРАТУРА

Bensaude-Vincent B., Simon J., *Chemistry: the impure science* (London, 2008).

Beretta M., «Historiographie», in *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, Hrsg. C. Priesner und K. Figala (München, 1998), S. 178–181.

Bernus A. von, *Das Geheimnis der Adepten: Aufschlüsse über das Magisterium der Alchymie, der Bereitung der grossen Arkana und den Weg zum lapis philosophorum* (Bürstadt, 2003).

Biedermann, H., *Materia prima: Die geheimen Bilder der Alchemie* (München, 2006).

Călian F.-G., *Spiritual Alchemy and the Function of Image:* Coincidentia Oppositorum *in Michael Maier's* Atlanta Fugiens, diss. (Budapest, 2009).

Călian F.-G., «*Alkimia Operativa* and *Alkimia Speculativa*: Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy», in K. Szende, J. A. Rasson (eds.), *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. 16 (Budapest, 2010), pp. 166–190.

[69] Отметим также, что современные споры среди историографов алхимии касательно оппозиции «алхимия — химия» также оказали влияние на современные исследования, посвящённые истории химии, поскольку вопрос о правомерности этой оппозиции напрямую зависит от того содержания, которое вкладывается в обе её составляющие (ср.: Levere 2001 и Bensaude-Vincent, Simon 2008).

Chang Ku-Ming (Kevin), «Alchemy as Studies of Life and Matter: Reconsidering the Place of Vitalism in Early Modern Chymistry», *Isis*, vol. 102, no. 2 (June 2011), pp. 322–329.

Clericuzio A., *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century* (Dordrecht, 2000).

Copenhaver B. P., «Natural Magic, Hermetism and Occultism in Early Modern Science», in D. C. Lindberg, R. S. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge, 1990), pp. 261–302.

DeVun L. *Prophecy, Alchemy and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages* (New York, 2009).

Ebeling F., *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit* (München, 2005).

Forbes R. J., «On the Origin of Alchemy», *Chymia*, vol. 4 (1953), pp. 1–11.

Henry J., «The Fragmentation of Renaissance Occultism and the Decline of Magic», *History of Science*, xlvi (2008), pp. 1–48.

Hild H. «Psychologie der Alchemie», in *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, Hrsg. C. Priesner und K. Figala (München, 1998), S. 290–293.

Hitchcock E. A., *Remarks upon Alchemy and Alchemists* (Boston, 1857).

Jung C. G., *Psychologie und Alchimie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XII. (Olten, 1972).

Levere T. H., *Transforming matter: a history of chemistry from alchemy to the buckyball* (Baltimore, Maryland, 2001).

Maier M., *Symbola aureae mensae duodecim nationum…* (Frankfurt, 1617).

McMullin E., «Conceptions of Science in the Scientific Revolution», in D. C. Lindberg and R. S. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge, 1990), pp. 27–92.

Milius J. D., *Opus medico-chymicum...* (Frankfurt, 1618).

Newman W. R., «Brian Vickers on Alchemy and the Occult: A Response», *Perspectives on Science*, vol. 17, no. 4 (winter 2009), pp. 385–432.

Newman W. R., *Gehennical Fire: The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution* (Cambridge, 1994).

Newman W. R. «Decknamen or Pseudochemical Language? Eirenaeus Philaletes and Carl Jung», *Revue d'histoire des sciences*, vol. 49, no. 2-3 (1996), pp. 159–188.

Newman W. R. «The Corpuscular Theory of J. B. Van Helmont and its Medieval Sources», *Vivarium*, vol. 31 (1993), pp. 161–191.

Newman W. R., Principe L. M., «Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake», *Early Science and Medicine*, vol. 3, no. 1 (1998), pp. 32–65.

Newman W. R., Principe L. M., «Some Problems with the Historiography of Alchemy», in W. R. Newman and A. Grafton (eds.), *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* (Massachusetts, 2001).

Obrist B., «Views on History in Medieval Alchemical Writings», *Ambix,* vol. 56, no. 3, Nov. (2009), p. 226–338.

Pereira M., «Alchemy and Hermeticism: An Introduction to This Issue», *Early Science and Medicine*, vol. 5, no. 2 (2000), p. 115–120.

Principe L. M., «Alchemy Restored», *Isis*, vol. 102, no. 2 (June 2011).

Roob A., *Alquimia & Mistica* (Taschen, 2006).

Schütt H.-W., *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie* (München, 2000).

Silberer H., *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Wien und Leipzig, 1914).

Thorndike L., *A History of Magic and Experimental Science*, vols. I–VIII (New York).

Tilton H., *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier (1569–1622)* (Berlin, 2003).

Vallensis R., *De veritate et antiquitate artis chemicae*, in *Theatrum Chemicum*, vol. I. (Argentorati (Straßburg), MDCLIX), pp. 7–28.

Vickers B., «The „New Historiography“ and the Limits of Alchemy», *Annals of Science*, vol. 65, no. 1 (Jan. 2008).

Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London, 1964).

Блинова О. В., «Алхимия и её символика в творчестве Иеронима Босха», *Науковедение*, № 1 (2000), с. 82–127.

Бутузов Г. А., *Белый плащ или путь Киновари*, в издании Эвола Ю., *Герметическая традиция*, пер. Г. А. Бутузова (Москва — Воронеж, 2010).

Визгин В. П., «Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени» в издании *Философско-религиозные истоки науки*, под ред. П. П. Гайденко (М., 1997), с. 88–141.

Володарский В. М., «Леонардо да Винчи и Парацельс о магии и алхимии», в издании *Леонардо да Винчи и культура Возрождения* (М., 2004), с. 176–183.

Жданов В. В. «Изучение эзотерики в Западной Европе: Институты, концепции, методики», в издании *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия* (СПб, 2009), с. 5–27.

Зелигманн К., *История магии и оккультизма*, пер. А. Блейз (М., 2009).

Касавин И. Т., «Предтечи научной революции», *Философия науки*, № 5: *Философия науки в поисках новых путей* (М., 1999), с. 31–76.

Койре А., *Мистики, спиритуалисты и алхимики Германии XVI века*, пер. А. М. Руткевича (Долгопрудный, 1994).

Рабинович В. Л. «„Естественная философия“ — Алхимия — Химическое ремесло (к истории взаимодействия на пути к науке Нового времени)», в сборнике *Науки в их взаимосвязи. История. Теория. Практика* (М., 1988), с. 26–49.

Родиченков Ю. Ф., *Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии*, дисс. канд. филос. наук (М., 2009).

Эвола Ю., *Герметическая традиция*, пер. Г. А. Бутузова (Москва — Воронеж, 2010).

Эвола Ю., *Люди и руины*, в издании Эвола Ю., *Люди и руины. Критика фашизма — взгляд справа*, пер. В. В. Ванюшкиной (М., 2007).

Эвола Ю., *Что такое «традиция»*, в издании Эвола Ю., *Лук и булава*, пер. В. В. Ванюшкиной (СПб, 2009).

Элиаде М., *Азиатская алхимия*, пер. А. А. Старостиной (М., 1998).

Элиаде М., *Жатва Солнца. Мемуары*, т. II, пер. А. А. Старостиной (М., 2008).

АЛХИМИЯ В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА[70]

П. Г. Носачев

Доклад посвящен изложению концепции ведущего европейского исследователя истории западного эзотеризма, профессора Амстердамского университета Воутера Ханеграаффа, представленного им в монографии «Esotericism and the Academy», смысл которого вкратце формулируется следующим образом: деление на алхимию и химию возникает благодаря двум типам формирования научного исследования. Суть первого сводится к открытию мудрости древних, выразившегося в процессе истолкования текстов и символов предыдущих эпох. Второй же тип, ныне именуемый химией, основывается на языке экспериментальной науки. Подход Ханеграаффа, таким образом, противостоит одновременно позитивистским теориям, построениям Юнга и Элиаде, а также «новой историографии» Ньюмана, Принчипе.

The paper focuses on the concept of leading European researcher of the history of Western esotericism Wouter Hanegraaff which was presented in the monograph «Esotericism and the Academy». This concept is briefly formulated as follows: Division by Alchemy and chemistry occurs through two types of scientific research. The first type is focused on the opening of the wisdom of the ancients in the interpretation of texts of earlier eras. The second type now known as chemistry is based on the language of experimental science. Hanegraaff's approach, therefore, is opposed at the same time to the theories of

[70] Текст, приведенный ниже, не претендует на роль самостоятельного исследования, а призван прежде всего к тому, чтобы познакомить читателя с оригинальной концепцией алхимии как части комплекса западного эзотеризма, разработанной профессором Ханеграаффом в своей последней работе.

Исследование осуществлено в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013-2014 гг., проект № 12-01-0005.

positivists, Jung and Eliade, as well as the "new historiography" of Newman and Principe.

Если мы обратимся к истории идей, то перед нами предстанет панорама теорий, описывающих алхимию как феномен. Одной из самых крупных по количеству окажется группа, представители которой в один голос ставили алхимию в разряд псевдонауки или зачаточной стадии науки. Согласно мысли выразителей описанного подхода, современная экспериментальная химия вышла из мрака невежественной и погруженной в бесконечные герменевтические упражнения по истолкованию символов матери-алхимии, вытеснив последнюю на обочину истории. В лучшем случае, авторы этого подхода положительно оценивали идеи алхимии и отмечали ее роль в становлении нововременного естествознания[71].

Иного взгляда придерживаются исследователи XX века, которых условно можно разделить на два направления: школа Юнга[72] и школа Элиаде[73]. Для первой группы алхимические упражнения были ничем иным как системой психоаналитической практики, с помощью которой средневековые и нововременные авторы истолковывали и преобразовывали свой личный опыт переживания бессознательного. Для последователей же Элиаде алхимия является универсальным религиозным феноменом, суть которого сводится к духовной трансформации человека, по образу йогических усилий. Отдельно следует выделить школу культурно-философского исследования алхимии, последователи которой не склонны были связывать ее с наукой, а рассматривали как особый тип

[71] Этот подход представлен исследованиях таких ученых как Линн Торндайк, Френк Тейлор, Вильгельм Ганценмюллер и Джеймс Партингтон.

[72] Этот подход выражен им в работе «Психология и алхимия» [Юнг, 1997] и серии докладов ей предшествовавшей.

[73] Свой подход Элиаде выразил в ряде сочинений, см. например, «Азиатская алхимия» [Элиаде, 1998], «Йога: Бессметрие и свобода» [Элиаде, 2004]

миросозерцания, близкий скорее к искусству[74]. Для всех обозначенных выше подходов характерно пренебрежение экспериментальной стороной алхимического процесса в угоду выведения первенствующей роли духовной составляющей. Лишь в XXI веке возникает идея, согласно которой алхимия слишком сложный феномен, несводимый полностью ни к материальному, ни к чисто духовному измерениям, а рассматривать ее необходимо как неотъемлемую часть истории науки. Лидеры такого подхода, именующие свое направление «новой историографией», У. Ньюман (Newman) и Л. Принчипе (Pricnipe)[75] описывают алхимию как органичную часть истории естественных наук, причем без утраты ее самобытности. По мнению последних, противопоставление экспериментальной химии и алхимии – позднее изобретение, появившееся лишь в XVIII веке и не имеющее аналогов в прошлом, а само название «химия» было результатом филологических изысканий Нового времени, преследовавшим лишь цель возвращения к изначальному словоупотреблению латинского языка.

Профессор Воутер Ханеграафф, ведущий европейский исследователь истории западного эзотеризма, также обратился к изучению феномена алхимии в контексте изучения интеллектуальной истории, предпринятого им в последней монографии «Esotericism and the Academy». Исходя из хронологических рамок разработанной им теории, Ханеграафф не рассматривает генезис алхимии и не строит гипотез о ее возможном формировании. Для него она важна как феномен уже существующий в эпоху Ренессанса и развивающийся далее в течение Нового времени. Тогда, согласно амстердамскому профессору, сформировался референтный корпус западного эзотеризма, соединивший

[74] Среди выразителей этого подхода можно назвать А. Койре [Койре, 1994], В. Рабиновича [Рабинович, 1979]

[75] См. многочисленные работы авторов, в том числе монографию Newman W. R., Principe L. «Alchemy Tried in the Fire» [Newman W. R. 2002]

в себе целый ряд различных культурных тенденций, направленных на поиск лучшего в древнейшем: платонический ориентализм, каббалистическая мудрость Моисея, египетский герметизм и халдейская мудрость Зороастра. В общем виде данный синтез к началу Нового времени строился на двух основных составляющих, которые Ханеграафф обозначает как платонизм и герметизм. Их различия удобно представить в форме таблицы [Hanegraaff W. 2012, P. 194][76]:

«Платоническая» парадигма	*«Алхимическая» парадигма*
Платонизм	Герметизм-Аристотелизм-Парацельсианизм
От метафизики к природе	От природы к метафизике
Статичная гармония	Динамический процесс
Падение: от света к тьме	Рождение: от тьмы к свету
Традиция	Опыт

Таким образом, видно, что платонизм опирался на духовную составляющую, абстрагируясь от материального мира. Главной его особенностью была направленность к древней мудрости (основным выразителем такого подхода был Фичино[77]). В то время как герметизм выражал себя в натурфилософии Беме, Парацельса и розенкрейцеров, провозгласившей идею преображения человека (трансмутации) через практику алхимического делания, главной составляющей которой была работа с материей. В таком контексте алхимия является первой стадией

[76] Обе эти модели вряд ли стоит рассматривать как описание онтологического характера, они является моделями, с помощью которых их приверженцы пытаются постичь мир и Бога. К тому же необходимо добавить, что в течение XV-XVIII веков обе модели взаимодействуют друг с другом, поэтому в мировоззрениях того или иного автора мы можем найти элементы обоих.

[77] Алхимические темы, разумеется, есть и в творчестве Фичино, но играют у него малую роль. Исключением здесь является концепция Мирового духа, которая лишь при смешении с традицией Парацельса оказала значительное влияние на построения ятрохимии.

преображения мира, образуя своего рода «лестницу в небеса», соединяющую дух и тело, возводя их к Богу.

Разумеется, такой подход не мог не найти своего выражения и в сфере религиозных дебатов того времени. Алхимия очень быстро становится привлекательной для протестантских авторов. В то время как католицизм в аскетической сфере больше внимания уделял устремленности к духовному миру, в ущерб заботе о материальном, а в интеллектуальной сфере стремился интегрировать в историю христианства дохристианскую языческую мудрость, подчеркивая универсальность христианства в теории «христианства до Христа», протестантизм, наоборот, полагает сферой аскетического подвига материальный мир и полностью отрицает языческую мудрость, как источник искажений жизни христианской церкви, превративший ее из общины верных в институт со множеством архаических элементов. Еще более важной характеристикой, привлекающей протестантских мыслителей (преимущественно лютеран) в алхимическом делании, является отрицание бездумного следованию традиции в противоположность индивидуальному пути спасения через Sola fide, Sola scriptura и Sola gratia. Ханеграафф отмечает, что результатом синтеза лютеранских и алхимических мировоззренческих перспектив становятся такие влиятельные течения как христианская теософия и розенкрейцерство. Яркими примерами этого синтеза являются розенкрейцерские манифесты и «Химическая свадьба» Андреа, произведения Генриха Кунрата, Михаэля Майера и Роберта Фладда и даже работы Якоба Беме. У немецкого мистика легко прослеживается идея физического преображения, в противоположность докетистским тенденциям превознесения духа над материей. «Великий урок теософии Беме, – как это выразил Пьер Дегай (Pierre Deghaye) —заключается в том, что дьявол отрицает тело. Дьявол — идеалист» [Hanegraaff W. 2012, P. 202]

Одним из ключевых положений амстердамского профессора является представление об алхимии как сложном феномене, органично сочетающим в себе религиозный и научный аспекты. Это положение одновременно противостоит не только позиции Элиаде и Юнга, сторонников духовной интерпретации Великого Делания, но и теориям алхимии, как зачаточной формы химии, а также теории Ньюмана и Принчипе. По мнению Ханеграффа, позиция последних отличается внутренней противоречивостью: если до XVIII века алхимия не отделялась от химии, то встает вопрос: по какому же критерию в последнее время данное разделение было осуществлено?[78]

Ханегерафф предполагает, что ключ к такому различению надо искать в историографии. Некоторые исследователи уже в 60-ые годы отмечали, что, «…когда химик не сидит за своей печью и флягами, а занят сопоставлением, со страстью полной уважения, драгоценных текстов древних, тогда целью его стремлений является не столько научный прогресс, сколько восстановление потерянной *тайны* (курсив в оригинале – П.Н.)» [Hanegraaff W. 2012, P. 204]. Следовательно, уже к XVI-XVII веку в среде (ал-)химиков выделяется две группы: первая относит себя к последователям традиции истолкования забытых тайн, оставленных древними в книгах, а потом проверяет полученные герменевтическим путем знания в лаборатории; вторая группа ставит во главу угла экспериментальное знание, при этом уделяя историческим штудиям значительно меньше времени и значения. Обе группы являются учеными и в равной степени создают научное знание, но руководствуются разными интенциями. Первая концентрирует свои усилия на построении герменевтических и исторических исследований, в то время как вторая занимается экспериментальными изысканиями. Противопоставлять одну часть другой столь же нелепо как

[78] В критике подхода последних Ханеграафф присоединяется к замечаниям Брайана Викерса [Vickers B. 2008] и Герварда Тилтона [Tilton H. 2003].

противопоставлять гуманитарные науки естественным. Дальнейшая история развития алхимии уже без химии является наглядным тому подтверждением. С годами мнения древних, полученные путем герменевтического анализа, становятся превалирующими над экспериментальными данными: «древние всегда правы, не важно, что при этом происходит в лаборатории» [Hanegraaff W. 2012, P. 205].

Позже, уже в эпоху барокко, данная идея сплетается с каббалистической темой зашифровывания и сокрытия истинного знания, превратив язык алхимии в нагромождение тайн и скрытых смыслов. Во многом подспорьем такому превращению послужили литературные вкусы эпохи. Некоторые алхимические авторы в угоду новым веяниям нарочно усложняли свой язык, насыщая его тайными знаками, чтобы еще более запутать читателя, введя его в бесконечный лабиринт из загадок и ошибочных выводов, в котором бедный читатель мог блуждать вечно, превратив алхимию в чисто герменевтическую процедуру истолкования, полностью лишенную экспериментального измерения. Ярким примерам такого подхода, на наш взгляд, является методологическая основа работ Фулканелли, сводящего исследование к истолкованию символизма Великого делания, якобы зашифрованного в камень неизвестными архитекторами.

Подводя итог, еще раз кратко изложим основное положение теории Ханеграаффа. Деление на алхимию и химию возникает благодаря двум типам формирования научного исследования. Суть первого сводится к открытию мудрости древних, которое выражается в процессе истолкования текстов и символов предыдущих эпох. Второй же подход, ныне именуемый химией, основывается на четком языке экспериментальной науки.

Безусловно, теорию амстердамского профессора отличает значительная широта и гибкость, которые открывают перед будущими исследователями новые горизонты в изучении алхимии как неотъемлемой части научного знания, при этом с сохранением ее своеобразия, что выгодно отличает подход Ханеграаффа от теорий представителей «новой историографии». Ко всему прочему в свете этой концепции становится понятным, как изучать наследие таких авторов как Ньютон, не создавая при этом искаженной шизофренической картины, в которой алхимические штудии ученого никак не влияли на его достижения, принятые в научном мире.

ЛИТЕРАТУРА:

Hanegraaff W. 2012 — Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. Cambridge, 2012

Newman W. R. 2002 — Newman W. R. Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Tilton H. 2003 — Tilton H. The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier (1569–1622). Berlin, 2003.

Vickers B. 2008 — Vickers B. The «New Historiography» and the Limits of Alchemy // Annals of Science. 2008, (Vol. 65), № 1. P. 127-156.

Койре А., 2004 — Койре А. Мистики, спиритуалисты и алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994.

Рабинович В. Л. 1979 — Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука, 1979.

Элиаде М. 1998 — Элиаде М. Азиатская алхимия / пер. А. А. Старостиной. М.: Янус-К, 1998.

Элиаде М. 2004 — Элиаде М. Иога бессметрие и свобода Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004

Юнг К. Г. 1997— Юнг К. Г. Психология и алхимия. Москва: REFL-book, 1997.

МУЗЫКА В ФИЛОСОФИИ АЛХИМИИ

Д. А. Ратников

В работе рассматриваются основные положения античной и средневековой философии музыки. Особое место в докладе отведено пониманию музыки с точки зрения герметизма, неоплатонизма и западноевропейской поздней алхимии. Делается вывод о том, что металлопланетная система, которая была распространена в европейской алхимии, нашла свое отражение в музыкально-планетной системе Античности и Средневековья.

In this paper the fundamentals of the ancient and medieval philosophy of music are analysed. A special place in the paper is given to understanding music in terms of Hermeticism, Neoplatonism and the late Western alchemy. It is concluded that the metal planetary system, which was popular in the European alchemy is reflected in the musical planetary system of Antiquity and the Middle Ages.

Некоторые исследователи называли алхимию *искусством музыки* - [Ютен 2005: 95]**.** Алхимики утверждали, что знают звуки, при надлежащем воспроизведении которых можно обрести возможность получить в процессе выполнения операций Великого Делания в точности те или иные материальные результаты. Поэтому есть все основания утверждать, что в средневековой Европе существовала своя, алхимическая или даже герметическая музыка, которая исполнялась ради получения того или иного результата в процессе осуществления определенных операций. Так находит свое объяснение, например, присутствие

музыкальных инструментов, изображенных на алхимических гравюрах и рисунках. А так как любой символ в алхимических текстах имел свое тайное значение, не исключено, что музыкальные инструменты в старинных трактатах изображались не ради украшения. Что связывало столь специфический вид знания как алхимия с музыкальным искусством?

Как известно, на философию алхимии во многом повлияли учения неоплатоников и последователей герметизма. Поэтому истоки понимания музыкального искусства у европейских алхимиков логично искать в трудах античных мыслителей.

Плотин сравнивает положение небесных тел с положением вещей земных, и аналогией их движения (вращения) служат музыка и танец. Музыка космоса, движение звезд на небосводе – повод увидеть взаимосвязь замысла и внешнего выражения в произведении искусства. Философ настоятельно обращает наше внимание на наличие двух планов, взаимно определяющих друг друга: плана реально видимых движений – с собственной и очевидной логикой взаимосвязей – и плана «невидимого» смысла, который является истоком и главной целью всех совершаемых действий. [Плотин 1995: 670]

Проводником Музыки небесных сфер является душа. Только она способна отразить в себе богоподобность, гармонию и «красоту красоты». [Там же.] Понять и принять Логосы (а их может существовать великое множество, это бесконечно делимые части Универсума) способна душа. Так как душа находится одновременно во взаимосвязи и с умом, и с тем, что вне его, внешним миром, то в определенной степени она и подобна, и не подобна уму и тому, что находится в его сфере. Однако, в отличие от Платона и Пифагора, Плотин убеждает нас в том, что полностью отражать внешний мир душа неспособна, так как в любом случае она конструирует формы, «мысли-следы концепций и ума», имена вещей. Таким образом,

пусть и отдаленно, но эти вещи напоминают первообраз. Музыка, как отражение души, всегда содержит мысли-следы. В музыке всегда есть борьба противоречий. Это логосы различных сущностей, которые объединены единством.

С критикой пифагорейской и плотиновской музыкальной традиции выступает выдающийся мыслитель Средневековья Роджер Бэкон. Несмотря на то, что он придерживался идей герметизма, и сам прославился тем, что, скорее всего, был алхимиком, Бэкон не связывает музыку с этими учениями. В сочинениях «Opus principiale», «Opus minus» и «Opus tertium» он ограничивается доказательством важности знания музыки для понимания теологии и священного писания. Бэкон понимает музыку не как практическое искусство, как таковое, а как теоретическое (постижение причин и оснований), соответственно, и термин «музыкант» означает понятие не музыканта-практика, а того, кто отдает себе отчет в теоретических основах музыкального искусства. Бэкон противопоставляет теоретика музыки грамматику и выдвигает ряд новых положений. В частности, он выступает против пифагорейской традиции, утверждая, что «никакой мировой музыки не существует» и что представление о ней – результат следования народным верованиям, мифологии. «Согласно всем авторам, музыка исследует звук. Но пифагорейцы считали, что различия звуков существуют в движениях небесных тел, а потому полагали, что есть музыка мировая, в небесных звуках. Между тем Аристотель доказывает во второй книге «О небе и мире», что звук никоим образом не может рождаться в небесных телах, и что Пифагор ошибался. Вот почему другие, философствовавшие более тонко, говорили, что мировая музыка получается не из звучания небесных тел, но из звучания, порождаемого лучами этих тел, утверждая, что звук рождается трояко, а именно: либо из столкновения твердого с твердым (такой звук относится к

инструментальной музыке, он существует, например, в кифарах и гуслях и т. п.); либо звук рождается из движения духов по голосовой артерии (такой звук относится к музыке человеческой, в человеческом голосе); либо звук рождается из лучей, разрежающих воздух — он относится к мировой музыке, как утверждали это великие и весьма мудрые мужи». [Шестакова 1966: 556]

В XIV веке известный философ, которому приписываются и алхимические трактаты, Марсилио Фичино обращается уже к музыкальной эстетике. Однако, и в его идеях слышны отголоски герметизма. В частности, он утверждал, что буквально каждая звезда или божество могут быть привлечены музыкой соответствующей гармонии и пением орфических гимнов. Гермесу Трисмегисту принадлежат слова: «Что же касается музыки, то знать ее – значит знать смысл и божественную упорядоченность вещей». [Бутузов 2012: 200]. Такое понимание искусства, безусловно, одна из центральных линий Ренессанса. Его характерная черта, свободомыслие, тесно переплетается с неоплатонизмом и герметизмом. Стоит отметить, что и эстетика пропорций, симметрии и гармонии не только не чужда Фичино, но, пожалуй, является одной из самых существенных сторон его мировоззрения. Фичино в одном из своих писем утверждал: «Послушай меня, я хочу научить тебя в немногих словах и без всякого вознаграждения красноречию, музыке и геометрии. Убедись в том, что честно, и ты станешь прекрасным оратором; умерь свои душевные волнения, и ты будешь знать музыку; измерь свои силы, и ты сделаешься настоящим геометром». [Цит. по Сикирич URL]

Идея алхимической музыки, как герметического искусства, начинает появляться в более отчетливой форме у поздних мастеров Великого Делания. В трактате «Двенадцать ключей мудрости» Василий Валентин, в

частности, пишет: «Воспламененный двоечеловек питается плотью белого лебедя: он и лебедь взаимно уничтожают друг друга и вместе возвращаются к жизни. Воздух четырех сторон света овладевает тремя четвертями огненного наглухо закрытого человека, пока не будет услышана лебединая песнь и, в конце ея, ясно выраженные музыкальные тона». [Василий Валентин 1999: 107]. Здесь следует отметить, что именно одна из решающих операций алхимического делания выражается в звуковой гармонии. В алхимии лебедь является символом второй стадии алхимического процесса – созвучное с *albedo* (лат. «белое делание»).

Алхимия именовала себя духовной наукой, напрямую соотносилась с космологией и учением о спасении, а с другой стороны, в классификации искусств стояла рядом с музыкой – ибо музыка и алхимия целью своей имеют гармонию, а работают с длительностью звука или процесса «химической варки». На одной из гравюр к каббалистически-алхимическому трактату Генриха Кунрата «Amphitheatrum Sapientiae Aeternae» («Театр вечной мудрости») [Khunrath 1595: 82-83], изображен кабинет алхимика. На переднем плане, в центре, мы видим стол, на котором лежат музыкальные инструменты: лютня, скрипка и виола (намек на триединство человеческого состава – тело, душу и дух, призванные стать единым ансамблем), и стоят весы – символ равновесия. Слева мы видим алхимика, преклоненного в молитве перед алтарем, на заднем плане – стеллажи с книгами – они символизируют вечное знание, чей источник Бог: адепт молится о даровании просветления и крепости духа. Алхимик, стоящий на коленях, это сам Кунрат, или же любой иной алхимик. Во время молитвы его взгляд обращен к пентаграмме, символу пифагорейцев. Важность, которая придается музыке, гармонии, числу, а также пропорциям в операциях великой работы, уже означенной символом пентаграммы, подчеркивается музыкальными инструментами, а

также парой весов, стоящих на столе, что расположен в центре; кроме того, в прилагающейся надписи на латыни указывается, что духовная музыка рассеивает печаль (или алхимическую меланхолию) и злых духов. На потолке – лампа в виде звезды с семью шариками, каждый из которых испускает небольшое пламя. Они означают семь главных Операций Алхимии. Отсюда и зеркальная аналогия – семь нот на музыкальной партитуре.

Учение о музыке мы находим и у Роберта Фладда (1574-1637), известного средневекового мыслителя, который изучал медицину, химию и оккультные науки в Оксфорде и в Европе. Он известен своими изысканиями в области оккультной философии и алхимии. Автор множества трактатов о самых разных отраслях знания и деятельности, Фладд в совершенно отдельном ключе изучал искусство. Он провозглашал герметическую связь между музыкой, магией и алхимией, а также критиковал музыку своей эпохи как неумелую, плохо сделанную копию настоящей герметической музыки. Последняя должна быть открыта заново, поскольку через нее человек получает возможность осознать себя и таким образом подойти к мистическому постижению Бога. Для Фладда тайный и самый главный аспект музыки состоял в восхождении от несовершенства к совершенству, от порока к чистоте, от тьмы к свету, от земли к небесам. Таким образом, герметическая музыка согласно Фладду является не только гармонией, но и инструментом, аналогией Высшего и Низшего. Алхимик был убежден, что божественные эманации, связывающие микрокосм с макрокосмом, должны сопоставляться посредством музыкальной аналогии. Он считал, что инструмент с одной струной, двухоктавный «монохорд», отражает соотношение между небесами и землей, и уподоблял Бога музыканту, играющему на таком «монохорде». [Fludd 1617-1619: 277]

Гармония космоса, музыка сфер создана по законам вселенского монохорда, согласно Фладду, это интервальное расстояние от земли до эмпирея – дисдиапазон, двойная октава. На уровне солнца свершается переход от октавы земной – к небесной. В этой системе мы наблюдаем отголоски музыкально-планетарной системы Пифагора, в которой рассматривалась числовая интервальность между небесными телами и созвучиями в музыке. Механизм вселенского монохорда Фладда соотносится с индивидуальным, человеческим монохордом: не только с гармонией души, но и физиологическим строением человека. Фладд, близкий друг Уильма Гарвея, открывателя кровообращения, соглашался с гипотезой правостороннего сердца у человека. Однако алхимик, следуя герметической традиции, считал, что только при единстве макро- и микрокосма кроветворный орган способен быть пробужден к жизни. Собственно музыка сердца аналогична музыке Солнца-сердца, как центра планетарной системы. Отсюда мы находим систему аналогий: Музыка космоса – музыка души – музыка физического тела человека. Доктор Фладд считал, что только с божией помощью и магическими усилиями можно пробудить «солнечное сердце» внутри человека через эманацию и вселенная раскроет свои тайны.

Однако как оправдать с точки зрения этой теории существование дурной музыки, дисгармонии? Ответ на это вопрос мы находим в трудах Фладда, посвященных архитектуре. Он обращается к причине неблагозвучия в Творении. Мир дуален, и если с одной стороны Бог в Святейшей Троице есть Источник созвучия, то Дьявол, с другой стороны, является родителем неблагозвучия. Так происходит борьба между созвучием и неблагозвучием, между светом и тьмой. Из-за этого неблагозвучия, внесенного в небесную музыку и совершенную прогрессию сфер, произошел страх смерти, падение Адама.

Книга алхимика Михаэля Майера «Убегающая Аталанта» представляет собой, наверное, первую в истории человечества мультимедийную книгу, совмещающую сразу поэзию, изобразительное искусство (гравюры) и музыку (партитуры). Работа, в основу которой лег миф об Аталанте и Гиппомене, стала своего рода пиком творчества Майера, или, во всяком случае, той его части, которая была посвящена музыке, алхимии и поэзии. В предлагаемой читателю работе есть три основных — с точки зрения Алхимии — персонажа: это бегущая впереди Аталанта, преследующий ее Гиппомен, и Золотые Яблоки, которые замедляют бег героини. [Майер 2004: 400]

Майер выбрал для музыкального отображения сюжета идеально подходящую форму — трехголосую фугу. Само слово «фуга» означает погоню или бегство (стоит еще раз обратить внимание на название трактата). Эта музыкальная форма, считавшаяся наиболее важной формой полифонии вплоть до XVIII века. Результатом композиторского эксперимента Майера стало произведение, достаточно уникальное в своем роде. Диссонансы майеровской полифонии больше не встречаются в музыке того времени. Подобные композиции были разработаны гораздо позже И. С. Бахом. Однако не стоит воспринимать фуги Майера как развлекательное концертное слушание. Это один из ключей достижения сакрального смысла, заложенного алхимиком в трактате. Музыка помогает более глубокому созерцанию эмблем и пониманию текстов в книге. Ассонансная полифония в таком случае вполне уместна. Излишняя эстетическая привлекательность музыкального материала вероятнее всего помешала бы достижению такой сверхзадачи.

ЛИТЕРАТУРА

Бутузов 2012 — Бутузов Г. Приношение Гермесу. Москва-Воронеж: TERRA FOLIATA, 2012.

Василий Валентин 1999 — Василий Валентин. Двенадцать ключей мудрости. М.: Беловодье, 1999.

Майер 2004 — Майер М. Убегающая Аталанта. М.: Энигма, 2004.

Плотин 1995 — Плотин. Сочинения. Спб.: Алетейя, 1995.

Сикирич URL — Сикирич Е. Платоновская академия и дух Возрождения. [электронный ресурс] URL Дата обращения 10.10.12. http://www.modernlib.ru/books/sbornik_statey/genii_epohi_vozrozhdeniya/read/

Шестакова 1966 — Шестакова В. Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М.: Музыка, 1966.

Ютен 2005 — Ютен С. Повседневная жизнь алхимиков в Средние века. — М.: Молодая гвардия, 2005.

Khunrath 1595 — Khunrath H. Amphitheatrim Sapientiae Aeternae. Hamburg, 1595.

Robert Fludd 1617-1621 — Robert Fludd's. Utriusque Cosmi maioris salicet et minoris metaphysica. Oppenheim, 1617-1621.

АЛХИМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ САЙМОНА ФОРМАНА

Ю. Ф. Родиченков

В работе были представлены биографические данные английского алхимика, мистика, философа и врача С. Формана, проанализированы его основные работы, такие, как «Основы философии, собранные С. Форманом», «О разделении хаоса» и др. Несмотря на неоднозначность фигуры алхимика, его алхимико-философские воззрения, касающиеся таких значимых концептов алхимической философии, как «хаос», «творение», «философский камень», «трансмутация», представляют определенный интерес для исследователя.

In the paper the biography of the English alchemist, mystic, philosopher and physician S. Forman is presented, his major works, such as «Principles of philosofi gathered by S. Forman», «Of the division of Chaos», etc. are analysed. Despite the controversial figure of the alchemist his alchemical philosophical views on such important concepts of the alchemical philosophy as «chaos», «creation», «Philosophers' Stone», «transmutation» are of particular interest to a researcher.

Философ, озаботившийся трактовкой творения мира и разделения хаоса, поэт, правда, не самый талантливый, фармацевт парацельсианской школы, собравший и прокомментировавший множество рецептов, — вот далеко не полный список профессиональных занятий англичанина Саймона Формана (*англ.* Simon Forman). Словарь биографий всех времен и всех людей Альберта Хьемсена дает С. Форману краткое описание:

«английский астролог и шарлатан» [Hyamsen 1960: 231]. Конечно, трудно назвать это определение бесспорным.

Саймон Форман родился 30 декабря 1552 г. в Куидхэмптоне (*англ.* Quidhampton) в Англии. В возрасте девяти лет пошел в школу и, как говорят, учился отлично, но проучился всего два года. Когда Саймону было одиннадцать лет, в 1563 г. умер его отец. Саймон Форман вынужден был поступить в учение к Мэттью Коммину, преуспевающему торговцу, который продавал ткани, соль и, что сыграло свою роль в судьбе Саймона, – медикаменты растительного присхождения. Именно тогда будущий алхимик впервые столкнулся с лекарственными средствами, лечебными травами и аптекарским делом. Учеником Коммина С. Форман пробыл в течение десяти лет, и расставание с наставником не обошлось без скандала. Скандалов и подобного рода неприятностей в жизни эксцентричного английского оккультиста будет еще немало. С. Форман переехал в Оксфорд и поступил в Колледж Магдалены. Изучал он там медицину и астрологию, но проучился всего лишь полтора года, продолжить учебу помешала эпидемия чумы. После неудачного учения в колледже С. Форману пришлось сменить несколько профессий, самая примечательная из которых – преподавание. Кроме того, конечно же, медицина. Ему удалось продолжить свое образование в Голландии, но диплом врача он тогда так и не получил, поэтому практиковал как врач, конечно же, незаконно.

С одной стороны, у него была довольно обширная клиентура, состоявшая как из бедняков, так и из людей состоятельных, с другой стороны, его преследовали вечные скандалы, стычки с коллегами, руководством колледжа, властями — то из-за отсутствия необходимых документов, дающих право на практику, то из-за того, что попытки экзаменовать С. Формана заканчивались неудачами — коллег не

удовлетворяли его познания. Так, например, одним из его экзаменаторов по астрологии был Ричард Смит, который также не был в восторге от экзамена [Pelling, White 2001: 73-74]. В письме к архиепископу Кентерберийскому с обвинениями в адрес С. Формана руководство колледжа писало о «недопустимом отношении к подданным ее величества», клиентам врача и алхимика [Pelling, White 2001: 232]. Скорее всего, это было очередным поводом для нападок на оккультиста-практика, не вписывавшегося в тогдашнюю официальную медицину и в образ респектабельного доктора. К врачу, осмелившемуся работать без диплома, принимались довольно жесткие меры, вплоть до крупных штрафов и даже тюремного заключения. Наконец, после долгих мытарств ему удалось получить диплом врача в Кембридже.

Алхимические труды С. Формана традиционно подразделяют на два периода: первый – с середины 1580-х годов до 1594 г., в течение которого он изготавливал лекарственные средства, и второй – с 1594 г., когда С. Форман напрямую занялся поисками философского камня. За первый период он заполнил более десяти тетрадей и начал еще две, где скопировал более сотни различных алхимических текстов. Позже он приобрел множество печатных книг по алхимии и написал несколько трактатов, представляющих собой главным образом компиляции других авторов. Первой из этих книг, которая датирована 1597 г., он дал название «Основы философии, собранные С. Форманом» (*англ.* «Principles of philosofi gathered by S. Forman»). Этот трактат представлял собой довольно серьезный в научном плане труд, в котором было более двух сотен алхимико-философских заметок по разным предметам, расположенных в алфавитном порядке заголовков. Начиналась эта книга стихотворным предисловием, а в конце этой своеобразной энциклопедии имелась таблица с предметным указателем [Kassel 2001: 174-175].

Между 1607-1610 гг. С. Форман составил еще одну, более объемную книгу, которая была названа «Об аптекарских препаратах» (*англ.* «Of appoticaire druges»). В нее вошла основная часть матенриала из первой книги, кроме того, было добавлено изрядное количество ссылок на печатныве книги и значительно расширено содержание. Книга занимала два объемных тома, общим объемом до 700 страниц. Кроме практической алхимии С. Форман представил в этом трактате и некоторые материалы по магии, а также теоретической философии. Например, наряду с 300 других статей были рассмотрены такие понятия, как Мировая Душа (*лат.* Anima Mundi), микрокосм (*лат.* Microcosmos) и т. д.

Один из исследователей алхимической философии Д. Меркур, сферы интересов которого лежат в сфере духовных трансформаций, изложенных с помощью языка алхимического символизма, анализирует размышления С. Формана о философском камне, которые также представлены в указанном трактате [Merkur URL]. Вообще, не раз отмечалось философское своеобразие теоретических рассуждений и комментариев С. Формана к самым разным текстам, чаще практически-рецептурного содержания. Например, излагая свои мысли о философском камне, английский алхимик соотносит различные стороны его сущности с определенными персонажами. Гермесу, в частности, он приписывает так называемый животный или ангельский камень, Моисею – магический или камень прозрения, Соломону – растительный или выращиваемый камень, Луллию же, Рипли и другим алхимикам – камень минеральный [Kassel 2001: 254].

Ангельский камень в понимании С. Формана олицетворяет возможности, которыми располагали Адам и Ева до грехопадения. Среди множества рукописей, скопированных С. Форманом, есть и книга под названием «Жизнь Адама и Евы», текст, строго говоря, не алхимический,

хотя вряд ли имеет смысл проводить «дисциплинарную демаркацию» в миропонимании английского оккультиста. Описывая жизнь Адама и Евы в Эдемском саду, С. Форман сообщает, что они питались пищей ангельской. «... Пищей, в которой не было ни разрушающего яда, ни заражения смертностью, ни вечной смерти. Так как они ели ото всех деревьев сада, которые были благом по их естеству, и не было древа зла, но древо добра и зла. Потому что Адам и Ева были созданы в добре и не знали ничего, кроме добра». Описывая изгнание из Рая, С. Форман пишет: «Наш Господь Бог дал мясо зверям, но нам он дал мясо ангельское, которого сейчас он лишил нас и оставил нас питаться со зверями полевыми» [Цит. по: Kassel 2001, 359-360].

Вообще, интерес к вопросам, касающимся добра и зла, теологии, онтологии и космогонии характерен для С. Формана. Собственную трактовку творения мира он, в частности, излагает в своих комментариях «К первой книге Бытия» (*англ.* «Upon the firste of Genesis»): «...из этого слова fiat произошел хаос. Так же, как и дыхание в холодную погоду, выходящее из уст человека, сгущается и становится видимым; и конденсируется в облако или воду, которое поднимается как туман изо рта человека, а затем падает; и видимо то, что раньше было ничем, подобным же образом от того же слова fiat, однажды произнесенного, сперва происходит Невидимая Субстанция Высшим могуществом Создателя» [MS Ashmole 802, fo. 4] Соответственно, из хаоса Творец создает Небо, которое есть «главный и изначальный агент и Отец всех вещей высших», а затем Землю, она же – «изначальная пассивная мать всех вещей низших» [MS Ashmole 802, fo. 1]. К. Хилл в своей книге «Английская Библия и революция XVII века» об интересах С. Формана, называя его астрологом и не замечая иных его интересов, пишет: «Саймон Форман позволял себе углубляться в библейские толкования, с особым вниманием к

возвращению иудеев, антихристу и концу света» [Хилл 1998: *340*]. Известен С. Форман и как автор небольшого стихотворного алхимико-философского трактата «О разделении хаоса» (*англ.* «Of the division of Chaos») [MS Ashmole 240]. Хаос в его понимании – не просто отсутствие упорядочения, это некая сущность, в которой потенциально содержатся все формы и акцидентальные свойства вещей. С. Форман отмечает, что в хаосе, сыром, бесформенном, не имеющем облика и вида какой-либо вещи, «все вещи во сне пребывали». Представление вполне характерное для алхимической философии того времени.

С. Форман активно занимается астрологией. Пожалуй, даже трудно сказать, какое занятие для него было более важным — астрология или алхимия. Можно для примера отметить, что с 1597 по 1601 гг. он составлял около 1000 гороскопов в год [Нестеров 2003]. Лучший пример его астрологической деятельности – знаменитые книги записи клиентов С. Формана. В них приведены имена и род занятий клиентов, вопросы, с которыми они обращались к С. Форману (о потерянных вещах, о совместимости в браке, о болезнях и т. д.), там же можно найти и на скорую руку составленные астрологические схемы и вычисления.

С. Форман отметился, как ни странно, и в литературоведении, и в театральной критике. В частности, один из исслекдователей творчества Шекспира Г. Брандес отмечает интересные комментарии и наблюдения, изложенные С. Форманом в его «Книге о пьесах и замечания о них». Он, кроме всего прочего, рассматривает пьесу «Макбет», представление которой прошло 20 апреля 1610 г. Описывает он и представление «Зимней сказки» 15 мая 1611 г., рассматривает, кроме того, и другие пьесы [Брандес 1998]. Это факт говорит не только об интересе английского алхимика и оккультиста к театру, но и о том, что он вел активную

деятельность и много писал почти до самой своей смерти, а умер он в сентябре 1611 г.

Магическая практика занимала не последнее место в деятельности С. Формана. Все тот же Брандес описывает такую историю. В январе 1606 г. 14-летний граф Эссекс сочетался браком с 13-летней Френсис Говард, после чего он отправился в путешествие и вернулся к свое жене лишь в восемнадцатилетнем возрасте. Хотя и весьма юная, но уже достаточо развращенная особа, Френсис, имевшая касательно своего будущего иные планы, вместе с некой госпожой Торнер, вдовой врача, обратились к Саймону Форману с просьбой дать им такое средство, которое могло бы вызвать в душе графа отвращение к своей супруге. Доктор дал свое согласие, произнес, как считает Брандес, разные заклинания над восковыми куклами и т. п. Все же какого-либо значимого результата его действия не возымели. Через несколько лет состоялось серьезное разбирательство, на котором присутствовали представители и духовной и светской властей, и эксперты. На нем прозвучало и предположение о возможном чародействе, направленном против графа Эссекса. Но имя Саймона Формана тогда не было предано огласке, и о его участии в этом деле никто не узнал [Брандес 1998]. Другой автор описывает эту история с Форманом несколько по-иному: «...тогда Анна повела знатную клиентку к Симону Форману, великому колдуну из Ламбета. Тот продал леди Фрэнсис какие-то заколдованные бумаги, восковые фигурки для заговоров, шарф с белыми крестами и кусок человеческой кожи. Они так сблизились, что в дальнейшем он называл леди Фрэнсис дочерью, обучал ее черной магии и дал свиток, на котором написал имена всех главнейших дьяволов ада для магических заклинаний» [Цветков URL].

Многие из астрологов и алхимиков XV-XVI вв. мало известны современным читателям. Что же касается С. Формана, то он получил очень своеобразную славу, став прототипом персонажей целого ряда художественных произведений, одно из самых известных из которых — пьеса Б. Джонсона «Алхимик», в ней он фигурирует под именем Сатл (*англ.* Subtle). Это к нему обращены слова одного из действующих лиц, дворецкого Фэйса:

В Собор святого Павла я отправлюсь
И сводником тебя ославлю там;
Все фокусы твои разоблачу -
Как ворожишь ты на кочне капусты
Иль пепле; как украденные вещи
Искать берешься с помощью то сита,
То ножниц; как фигуры восковые
Ты расставляешь в коридорах дома
И как посредством потайных зеркал
Ты вызываешь духов! [Johnson 1739: 8; перевод П. Мелковой]

Хотя возможно, прототипом Сатла был и другой алхимик, подобных фигур среди английских оккультистов, астрологов и алхимиков было немало.

ЛИТЕРАТУРА

Брандес 1997 – Брандес Г. Шекспир. Жизнь и произведения. М.: Алгоритм, 1997.

Нестеров 2003 – Нестеров А. Астрологические контексты елизаветинской поэзии. // Власть. Судьба. Интерпретация культурных

кодов. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2003. С. 210-261.

Хилл 1998 – Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М.: ИВИ РАН, 1998.

Цветков URL – Цветков С. Узники Тауэра. URL: http://www.chat.chateg.ru/bibl/c/Cvetkov_Sergei/uzniki_tauyera.txt.

Forman MS Ashmole 240 – Forman S. Of the Division of Chaos. MS Ashmole 240.

Forman MS Ashmole 802 – Forman S. Upon the firste of Genesis. MS Ashmole 802.

Hyamsen 1960 – Hyamsen A. A Dictionary of Universal Biography: Of All Ages and of All Peoples. London: Taylor & Francis, 1960.

Johnson 1739 – Johnson B. The Alchemist. - London: printed for D. Midwinter, J. and P. Knapton, H. Knaplock, A. Ward, A. Bettesworth and C. Hitch and 10 others, 1739.

Kassel 2007 – Kassel L. Medicine and Magic in Elizabethan London: Simon Forman: Astrologer, Alchemist & phisician. - Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kassel 2001 – Kassel L. The Food of Angels: Simon Forman's Alchemical Medicine // Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe. Cambridge, MA & London: MIT Press, 2001. P. 345-384.

Merkur URL – Merkur D. The Angelic Stone in English Alchemy. URL: http://www.danmerkur.com/onlinewritings/Stone.PDF

Pelling, White 2003 – Pelling M., White F. Medical conflicts in early modern London: patronage, physicians, and irregular practitioners, 1550-1640. Oxford; Oxford University Press, 2003.

МИФ О ДИОНИСЕ В АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

С. М. Телегин

Алхимия использует метафорические интерпретации мифов. Алхимики часто погружаются в мифологию, чтобы скрыть свои секреты. Многие мифы содержат своего рода алхимические инструкции. Как нам известно, мифологические персонажи часто воплощают в себе разные фазы алхимического процесса. В этой статье автор обратил внимание исключительно на изучение мифологии алхимии. Стремление к трансформации является центральным как для алхимии, так и для мифов о Дионисе (Бахусе). Алхимический контекст, безусловно, присутствует в мифе о Дионисе. Алхимия объясняет, кем является Дионис на самом деле. Дионис известен как бог вина. Но в алхимии он является богом золота. Гораздо более важную роль в алхимии играло переживание опыта его смерти и воскресения. Дионис – символ освобождения. Алхимия Диониса создает множество путей для выхода за пределы самого себя. В этом пункте алхимическое преображение вполне может осуществиться. Все эти идеи являются центральными для понимания значения символа Диониса. Дионис оказывается необходимым символом в алхимии.

Alchemy uses a metaphorical interpretation of mythology. Alchemists often cloaked their language in mythology to hide its secrets. Many myths contain a kind of alchemical instructions. We know that mythological characters were often conceived to embody all the different phases of the alchemical process. In this article author turned his attention exclusively to the study of the mythology of alchemy. The quest for transformation is a central for alchemy and for the myth about Dionysus (Bacchus). The alchemical context is

unmistakably present in the myth about Dionysus. Alchemy explains who is Dionysus in reality. Dionysus was known as the God of wine. But in alchemy he is a God of Gold. Far more important in the alchemy appears to have been the experience of his death and the resurrection. Dionysus is a symbol of liberation. Dionysian alchemy creativity in many ways is about getting out of the way of yourself. In this point alchemical transfiguration can occur. All of these ideas are central to understanding the significance of the Dionysus symbol. Dionysus is a necessary symbol in alchemy.

Использование и цитирование алхимиками сюжетов и образов античной мифологии всегда имело служебное значение. В этих образах алхимики искали зашифрованное описание этапов Великого Делания [Atienza 2001: 313]. Таким образом, мифы воспринимались аллегорически, а под реставрацией мифологических сюжетов понималось их прочтение как различных алхимических операций. А. Ж. Пернети, выводя греко-римскую мифологию из египетской, пришел к выводу, что раз Египет является родиной алхимии, то и мифы должны объясняться, исходя из сущности и способов этого «священнического Искусства» [Пернети 2012: 201]. Если тайны алхимии передавались древними авторами при помощи аллегорий, символов и мифов, то такова, например, истинная природа и мифа о Дионисе (Бахусе). Пернети подчеркивает, что «все имеющиеся о нем рассказы представляют собой, по мнению Спагиритических Философов, лишь аллегорию их Искусства, которое они именуют в полном смысле слова *великим Деланием*» [Пернети 2012: 52].

При этом следует сразу обратить внимание на одну особенность алхимического мышления. Если мифологические образы и мотивы служат лишь в качестве аллегорического выражения этапов Делания, то между ними могут устанавливаться какие угодно связи, проводиться параллели и

отождествления. Например, в трактате М. Майера «Убегающая Аталанта» утверждается, что «Дионис, Солнце и Адонис – одно» [Майер 2004: 232]. Отождествление производится, как правило, по некоторым внешним совпадениям мифологических сюжетов (например, по общему мотиву разрывания тела бога на части): «Мудрецы Солнце в Элладе зовут Дионисом,… В Сирии это Адонис, в Египте – Осирис…» [Майер 2004: 242]. Единство Диониса и Осириса понятно: они оба были убиты и рассечены на части. Считалось, что Дионис – не просто двойник Осириса, но что Дионис – это и есть заимствованный греками из Египта культ Осириса [Escobedo 1972: 375]. Поскольку Осирис – это Солнце Философов, то, по словам Майера, Солнце является также «Дионисом, Вакхом, Юпитером, Марсом, Адонисом, Эдипом, Персеем, Ахиллесом, Триптолемом, Пелопсом, Гиппоменом, Поллуксом» [Майер 2004: 244]. При этом Дионис – Черное Солнце, но выступает в качестве ночного двойника дневного и светлого Аполлона [Witmont 1993: 110]. В финале трансмутации он должен пережить преображение и поэтому «после операций» Дионис становится Аполлоном [Майер 2004: 244].

Во многих случаях такие параллели устанавливаются просто по прихоти автора, исходя из поставленной им самим перед собой цели. Так Майер соединяет в один мотив деятельность Асклепия, Триптолема, Диониса, Осириса и Адониса лишь потому, что это должно подтвердить выводы в его трактате: «Осирис и Триптолем научили печь хлеб и сеять пшеницу; Асклепий научил медицине. Греки называют его Дионисом, латиняне – Вакхом, египтяне – Осирисом и сирийцы – Адонисом» [Майер 2004: 244]. Стоит заметить, что в одном и том же трактате Дионис выступает то как бог Солнца, то как бог земледелия, то как бог виноградарства. В разных частях своего сочинения алхимик решает разные задачи, поэтому и использование одних и тех же мифологических

персонажей различно – подстроено под контекст, но во всех случаях должно стать подтверждением или обоснованием различных операций и стадий Великого Делания. Майер пишет по этому поводу: «Химия развивается совершенно параллельно земледелию, каковое является ее полномочным субститутом, будучи по сути наиболее точной и полной ее аллегорией. Таким образом древние создали образы Цереры, Триптолема, Осириса, Диониса, Золотых богов, имеющих прямое отношение к Химии, но в то же время являющих собой учителей смертных, указывающих им, как сеять семена в землю, растить их, культивировать виноград и делать вино» [Майер 2004: 74-75]. Без учета подобного приема «свободного синкретизма» адекватное прочтение и понимание алхимических трактатов невозможно.

Дионис – бог вина, и в этом качестве он имеет отношение к стихии воды. В мифах он постоянно связан с жидкостями белого и красного цвета. В детстве он питается белым молоком нимф, которое Пернети называет «*молоком девственницы* и пищей дитяти» [Пернети 2006: 352]. Цвет молока указывает на этап albedo в алхимической трансмутации, а ее текучесть – признак Философского Меркурия. Повзрослев, Дионис добывает из земли вино. Алхимический комментарий Пернети таков: «Объяснить это чудо очень легко. Материя магистерия состоит из земли и воды: когда она растворяется и высыхает, то переходит в воду; эту воду Философы называют то молоком, то вином, то уксусом или маслом и т. д. в зависимости от того, на какой ступени операций она пребывает. Вобрав в себя кислоту, она становится уксусом. Когда она приобретает белую окраску, то это уже молоко, молоко девственницы, белое вино. Достигнув красного цвета, она становится красным вином; и все эти жидкости вытекают из земли или из земли Философов. Дионис добывает их, будучи сам фиксированной частью сей материи, называемой золотом, Фебом,

Аполлоном Мудрых» [Пернети 2006: 352]. Стоит обратить внимание на «вольное» использование алхимиком природных веществ: вода превращается в уксус, уксус – в молоко, а оно – в вино. Невозможный в естественном мире процесс становится лишь описанием этапов Делания. Суть же заключается в том, что вино, богом которого является Дионис, в алхимии соотносится с Вином Философов или Меркурием Мудрецов. Красное и белое Вино соответствует красному и белому Меркурию (ртути).

В алхимии виноград – это «вещество, из которого Герметические Химики получают свой меркурий» [Пернети 2012: 64]. «Вино Мудрых», по замечанию Пернети, – «это их менструальная жидкость или универсальный растворитель… <…> И подобно тому, как смесь хорошо сбродившего вина и кислого вина дает род уксуса, растворяющего многие смешанные природы, так и из кислого и доброго вина Философов получают их растворяющий уксус или кислейший уксус» [Пернети 2012: 64]. Уксус же при этом – «меркуриальная вода Мудрых или их универсальный растворитель, их молоко девы» [Пернети 2012: 332]. Поскольку уксус Философов имеет силу растворять даже золото [Atienza 2001: 412], то такая операция также имеет прямое отношение к Дионису, который, по мифу, был растерзан.

Когда Дионис был ребенком, его разорвали на части и сожрали Титаны. В память об этом менады разрывают на части случайных встречных [Escobedo 1972: 137]. Так Дионис возвращается в изначальное состояние темной и хаотичной prima materia. Э. Эдингер относит этот миф к алхимическому процессу solutio (растворение), поскольку стихия воды – место пребывания бога. «Дионис даже описывается как принцип влаги и поэтому источник плодородия», – замечает исследователь [Эдингер 2011: 81]. Растворение понимается в алхимии как «естественное или

искусственное разъединение тел» [Fargas 2008: 184]. Сюда входит и гниение, и расчленение, и разложение. Оно совершается как при помощи воды, так и при помощи огня, что отражает этапы страстей Диониса (варка и сжигание). Пернети комментирует: «Растворение, разложение и распад представляют собой, собственно говоря, то же, что и превращение в жидкость или в летучее вещество» [Пернети 2012: 275]. Экстатичность, иррациональность, погружение в первичные слои бессознательного – все это в культе Диониса связано с расчленением, с solutio, с начальными этапами Делания.

Дионис – бог бессознательного, бог экстазов, неистовства и освобожденных космических энергий. Алхимия требует дионисийских энергий и экстатики, она нуждается в «дионисийском импульсе». Поэтому в алхимии взаимодействие между алхимиком и Деланием принимает дионисийский оборот. Посредством ритуалов расчленения и пожирания плоти Дионис освобождается от материи, от тела, чтобы открыть своим последователям чистую энергию экстаза и трансмутации. Как Загрей Дионис – разрушитель материи, как Либер он – освободитель души и божественных энергий в человеке. Этим Дионис открывает возможность не улучшения человеческой природы (которая подвергается тотальному разрушению – mortificatio в алхимии), но ее абсолютному преодолению (трансмутация). Опыт смерти связан с процессом трансмутации и является его необходимым начальным этапом. Так Дионис подключает алхимика к абсолютному источнику энергии, раскрывая свою огненную природу.

Миф повествует о «дионисийском цикле», на начальном этапе которого Семела, беременная Дионисом, сгорает в огненных молниях явившегося к ней Зевса (Юпитера). Спасенного младенца отец зашивает в свое бедро и вынашивает плод до требуемого срока [Escobedo 1972: 132-133]. Алхимики использовали этот миф в своих целях. Так, Пернети

оставил следующий комментарий: «Юпитер принес Семеле этот огонь – тот огонь Философов, о котором говорит Рипли и который, если его зажечь в сосуде, горит сильнее и ярче, чем огонь обычный. Этот огонь извлекает плод мудрых из чрева матери и переносит его в бедро Юпитера, где он и находится, пока не созреет. Тогда сие философское дитя, образовавшееся в чреве матери благодаря присутствию Юпитера и взращенное его же заботами, появляется на свет с ликом белым, как Луна, и поразительно красивым» [Пернети 2006: 351]. Сгоревшая Семела – это prima materia. Бедро Юпитера – алхимический атанор. Рождение белого и прекрасного юноши указывает на этап albedo. Как рожденный не только матерью, но и божественным отцом, Дионис, по словам Р. Аролы, «философское дитя, всегда имеет двойную природу» – вода и огонь (вино – огненная вода), вечное дитя, совмещающее одновременно мужское и женское (Ребис) [Arola 1999: 125]. Поэтому в «герметической традиции этот бог называется *секретный* и *истинный*», он есть вино, которое способно «воскрешать умерших», – замечает исследователь [Arola 1999: 127–128].

Алхимия, однако, открывает еще одну тайну Диониса-Вакха. Для нее он является не просто богом вина, но, по словам Аролы, «Вакх есть всесильный бог золота» [Arola 1999: 82]. Дело в том, что в число преданий о чудесах Диониса входит и история о царе Мидасе, которого именно этот бог наделил способностью превращать все в золото (сделал его алхимиком). Бахус выступает здесь и как бог золота, и как покровитель алхимии. Не случайно Пернети подмечает, что миф о Мидасе отражает как в зеркале все, «что происходит в герметическом делании при работе над эликсиром» [Пернети 2006: 260]. Этот авторитетный герметический автор комментирует дар Диониса следующим образом: «Этот бог мог дать лишь то, чем владел сам; следовательно, это был бог-златодел», то есть

«Вакх был бог золота, златоносное начало. Это начало может трансмутировать само и передавать другим такой же дар – превращать в золото все, по крайней мере, все, что способно на трансмутацию» [Пернети 2006: 261]. Следовательно, Вакх-Дионис является не просто богом, но он «есть камень, доведенный до красного, единственный, могущий превращать в золото несовершенные металлы» [Пернети 2006: 261-262]. Таким образом, алхимический круг (Уроборус) замыкается. Начав со стихии воды, Дионис последовательно был богом вина, огня, солнца, золота, был белым и красным и завершил свое преображение уже в облике Философского Камня. Именно он, пережив опыт ритуальной смерти и возрождения, открывает алхимику возможность не только трансмутации неблагородной материи, но и преодоления своей собственной природы и очищения души (внутренняя алхимия). Дионис в этом качестве представляет самого алхимика.

Алхимик переживает миф о Дионисе как двойной опыт. Это, во-первых, опыт самого Делания (трансмутации металлов) и, во-вторых, это личный духовный опыт трансформации. Дионис врывается в душу алхимика, внося в нее преобразующий экстаз и вдохновение творческого безумия. Без дионисийского опыта алхимик не может найти в себе самом те энергии, которые необходимы ему в акте трансмутации металлов. В своем Делании алхимик воссоздает ключевые этапы дионисийской мистерии – разрывание на части, соединение, смерть и возрождение. Не только алхимическое Делание, но также алхимический текст и само поведение алхимика становится реакцией на метафизический кризис, вызванный Дионисом с его мистерией смерти и воскресения. Возвращение Диониса становится кульминацией Делания, когда бог вина превращается в бога золота и является как Камень.

ЛИТЕРАТУРА

Майер 2004 – Майер М. Убегающая Аталанта. М.: Энигма, 2004.

Пернети 2012 – Пернети А. Ж. Мифо-герметический словарь. Киев: ИП Береза, 2012.

Пернети 2006 – Пернети А. Ж. Мифы Древнего Египта и Древней Греции. Киев: «Пор-Рояль», 2006.

Эдингер 2011 – Эдингер Э. Анатомия души: алхимический символизм психотерапии. [б. м.], 2011.

Arola 1999 – Arola R. Los amores de los dioses: Mitologia y Alquimia. Barcelona: Alta Fulla, 1999.

Atienza 2001 – Atienza J. Diccionario Espasa: Alquimia. Madrid: Espasa, 2001.

Escobedo 1972 – Escobedo J. Enciclopedia completa de la mitologia. Barcelona: Ed. De Vecchi, 1972.

Fargas 2008 – Fargas A. Diccionario de Alquimia. Madrid: Mandala, 2008.

Witmont 1993 – Witmont E. The Alchemy of Healing: Psyche and Soma. Berkeley: North Atlantic Books, 1993.

МАТЕМАТИКА И АЛХИМИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА ДЖОНА ДИ «ИЕРОГЛИФИЧЕСКАЯ МОНАДА»)

Т. Н. Трофимова,
В. С. Трофимова

В статье рассматриваются математические и алхимические элементы в трактате Джона Ди «Иероглифическая монада» (1564), устанавливается связь математических воззрений Ди с воззрениями Евклида и Герона и выявляется особый подход Ди к алхимии.

The paper discusses the relationships between mathematical and alchemical elements in the treatise “Monas Hieroglyphica” (1564) by John Dee. The link between Dee’s mathematical opinions and Euclid’s and Heron’s ones is established. Dee’s special, mathematical approach to alchemy is revealed.

Для современного человека математика и алхимия – науки, существующие в разных измерениях. Если математика – наука настоящая, к тому же лежащая в основе других наук, то алхимия – некая лженаука из давно прошедших веков. Между тем, и математика, и алхимия на ранних этапах развития человеческого знания существовали одновременно и, по сути дела, не противоречили друг другу. Закат алхимии и, вместе с тем, подъем математической науки можно отнести к рубежу XVI-XVII веков. Тем интереснее обратиться к знаменитому универсальному ученому того времени, англичанину Джону Ди (1527-1608).

В глазах современного обывателя, имеющего поверхностное представление об английской культуре эпохи Возрождения, Джон Ди –

прежде всего, астролог, составитель гороскопов для королевы Елизаветы I. Между тем, в XVI–начале XVII веков он имел репутацию блестящего математика. Он был редактором и автором предисловия к переводу «Начал геометрии» Евклида (1570) – книги, пользовавшейся популярностью вплоть до конца XVII века. Ди понимал математику как источник множества наук и искусств. Он призывал внедрять математику в другие дисциплины, чтобы эту науку активнее изучали ремесленники и механики. В его «Предисловии» разделяются сферы прикладной математики и математики мистической, философской, однако подчеркивается важность и той, и другой.

Серьезно заниматься математикой Ди начал еще задолго до публикации «Английского Евклида». Имеются сведения о его неопубликованной книге «Начала математики» 1559 года о действиях с корнями, основанной на Десятой книге «Начал геометрии» Евклида, а также о трактате о площадях треугольников 1560 года. Ди даже отправился на континент, чтобы встретиться с выдающимися математиками своего времени. Однако, по всей видимости, Джона Ди больше увлекли тайные науки, прежде всего, герметическая философия. В частности, он интересовался трудами немца Тритемия. Герметизм принято разделять на высокий (теология, философия и, вероятно, чистая математика) и низкий (естественнонаучные дисциплины – магия, астрология, алхимия). Однако некоторые мыслители не проводили столь жесткого разделения. Знаменитый астроном Тихо Браге серьезно интересовался алхимией и считал, что важно знать, как семь планет соотносятся с семью металлами на Земле и семью самыми важными органами в человеке. Он подчеркивал, что все эти вещи настолько гармоничны в своем отношении друг к другу, что кажется, что они имеют одинаковые функции, тип и природу. Известно, что Тихо Браге был

знаком с Джоном Ди. Соединение высокого и низкого герметизма, прежде всего, математики и алхимии мы находим в самом сложном для расшифровки и понимания труде Джона Ди – трактате «Иероглифическая монада» (1564).

Сам Ди считал эту работу самой важной и самой глубокой, неизменно дарил ее своим знакомым и даже преподнес ее королеве Елизавете I. Он защищал книгу от нападок тех, кто ругал ее, ничего в ней не понимая, в частности, университетских «умов». Ди утверждал, что с течением времени открывает в ней все больше и больше.

Хотя «Иероглифическая монада», по утверждению автора, была продуктом мистического озарения, в ней нашли отражение знания, которые Ди приобрел рациональным путем. Так как текст зашифрован, его можно прочесть разными способами: одни воспринимают его как сугубо алхимический и астрологический трактат, другие – как сочинение о человеческой душе, третьи – как манифестацию некоего «универсального языка». Мы не ставим целью подобрать «ключ» к этому произведению и будем рассматривать его как сочинение о единстве сущего, о единстве мироздания на разных уровнях бытия. Посмотрим сначала, как в «Иероглифической монаде» преломились знания Джоном Ди математики, благодаря которым спустя несколько лет он станет комментатором перевода Евклида.

В «Иероглифической монаде» Джона Ди интересуют, прежде всего, фундаментальные понятия геометрии – точка и линия, а также отдельные фигуры, прежде всего, круг. Он оперирует определениями этих базовых понятий и, что интересно, эти определения не всегда совпадают с евклидовыми. Так, Ди определяет линию как продукт «перемещения точки» [Ди 2001: 283]. Это определение не соответствует определению Евклида: «Линия же – длина без ширины» [Евклид 1948: 11]. Однако оно

практически совпадает с определением Герона Александрийского, который понимал линию именно как перемещение точки. Это форономическое определение, так как в его основе лежит движение. Современное определение линии ближе к Герону (и к Ди), чем к Евклиду: «Линия есть то, что описывается движущееся точкой». Определение, данное Героном точке – «точка – это то, что не имеет величины», также созвучно идее Джона Ди. Для Ди точка может быть как видимой, так и невидимой. Таким образом налицо знакомство Джона Ди не только с «Началами» Евклида, но и с сочинениями Герона.

Базовой геометрической фигурой для Джона Ди является круг – символ совершенства. Он упоминает круг уже в первой теореме «Иероглифической монады». Во второй теореме он утверждает, что «нельзя искусственно создать круг, не используя линию» [Ди 2001: 278]. Это утверждение вполне согласуется с определением Евклида: «Круг есть плоская фигура, содержащаяся внутри одной линии, на которую все из одной точки внутри фигуры падающие прямые равны между собой» [Евклид 1948: 12]. Ди также интересует полукруг, который привлек внимание и Евклида. У Евклида можно найти определение полукруга как фигуры, содержащейся между диаметром и отсеченной им окружностью. Ди интересует касание круга и полукруга, когда он анализирует написание буквы α. Евклид отмечает, что «круги касаются друг друга, если они, встречаясь, не пересекают друг друга» [Евклид 1948: 80]. О полукруге Евклид не говорит.

Центральный объект анализа Джона Ди – это тернер, или крест. Он отмечает, что «тернер образуется двумя прямыми линиями, имеющими общую точку пересечения» [Ди 2001: 282]. Его определение перекликается с евклидовым «Предложением 15» из первой книги «Начал»: «Если две прямые пересекаются, то образуют углы через

вершину, равные между собой» [Евклид 1948: 28]. Однако дальнейшие рассуждения Джона Ди о важности и совершенстве креста значительно отдаляются от Евклида. Доказывая десятичность креста, Ди попадает в русло пифагорейской традиции. Он открыто упоминает пифагорейцев, отмечая, что 1+2+3+4 дает в сумме 10. Для пифагорейцев десятка, или тетрактис, была священным числом, к ней обращались с молитвой. Ди также обнаруживает мистическое соответствие между частями креста и числами 5 (V) и 50 (L). При этом проявляется его интерес к квадратным корням – он уподобляет римскую V квадратному корню и говорит о перемножении квадратных корней. Ди также интересуется геометрической прогрессией 1-10-100-1000 и т.д., которая, по его словам, «являет собой десятичную пропорцию креста» [Ди 2001: 299]. В самой темной части его трактата, непосредственно связанной с алхимией, возникает спираль. Спираль как кривая присутствовала еще в одноименном трактате Архимеда, однако у Джона Ди она несет мощную смысловую нагрузку, выходящую за рамки собственно математики.

Переходя к алхимии, надо отметить, что в «Иероглифической монаде» Джон Ди называет семь стадий алхимического процесса: препарация (отделение субстанции от материи), путрефакция (разложение субстанции, чернение), сепарация (разделение двух противоположных компонентов), конъюнкция (соединение противоположностей), коагуляция (получение твердой массы путем нагревания или охлаждения), контриция (превращение в пыль посредством огня) и имбибиция (поддерживание процесса путем прибавления некоей субстанции).

По мнению Ф. Кавалларо, Джон Ди избегал использовать термин «алхимия», предпочитая термин “voarchadumia,” который ввел венецианский алхимик Иоганн Пантеус или «механическая магия», или «истинная кабала» [Cavallaro 2006: 159]. Ди считал алхимическое

предприятие задачей для алхимика-героя, который понимает сверхнебесные добродетели. Современники Ди считали этот текст алхимическим. На Ди повлияла так называемая «натуральная магия», чудеса которой происходили в лаборатории благодаря силе «философского меркурия» (философской ртути). В предисловии к трактату Ди отмечал, что ищет «фундаментальные истины естественных наук», «объяснения небесным влияниям и событиям» и «сверхнебесные добродетели и метафизические влияния». Эти вещи может понять только герой-одиночка. Геометр найдет в этом трактате нечто вроде «квадратуры круга». В алхимии круг символизировал простейшую субстанцию, а квадрат – четыре элемента, которые выражаются в четырех цветах алхимического процесса. Превращение круга в квадрат у Ди таким образом соотносится с превращением минерала в более совершенную субстанцию, которая проявляется в семи фазах (и четырех цветах), описываемых авторами-алхимиками.

Ди уподобляет 3D зеркало алхимика, которое может превратить любой камень или металл в пыль, зажигательному стеклу. Это соотносится с силой ртути. Фундаментальная триада алхимиков – ртуть, сера и соль. Это субстанции, а не элементы в обычном понимании.

В теореме 7 Ди говорит об извлечении четырех элементов и их высвобождении. Соотносится с формированием философского яйца. Теорема 8 говорит об алхимической триаде, четырех элементах и семи металлах. В теореме 9 он говорит о разделении и соединении линий четырех стихий, что соотносится с процессами сепарации (разделения) и конъюнкции (соединения противоположностей) в алхимии. Этот процесс изображался в виде круга или в виде змеи, кусающей свой хвост. В теореме 10 Ди говорит о небесном огне и фундаментальной операции сепарации. В теореме 11 говорится о том, что изначальный вес элементов

и небесного огня должен быть равным. Небесный огонь нужно было собирать в утренней росе.

В 14 теореме Ди цитирует Гермеса Трисмегиста о том, что солнце и луна – это отец и мать камня. В следующей теореме он подчеркивает, что алхимическая работа должна производится весной – расхожее мнение среди алхимиков.

Крест в алхимии (X) – это вспышка небесного или земного огня, которая может дать рождение и уничтожить. Число V – это синтез четырех элементов. В 18 теореме басня о скарабее, орле и яйце также имеет алхимическое происхождение. Кватернер Ди, а также его финальные диаграммы также можно интерпретировать алхимически.

Описывая геометрически превращение кватернера (символа четырех стихий) в тернер (символ триединства), Ди пытается математически изобразить базовый для алхимии процесс разделения и получения твердой массы.

Джон Ди использует далеко не все алхимические символы. Особое внимание он уделяет самому сложному из них – Меркурию, или ртути. Это, с одной стороны, – душа, которая познается лишь в ее «огненных» проявлениях, но одновременно и нечто осязаемое, прочное, другими словами, единство трудноуловимых энергий и сил, которые скрепляют два других принципа. Это тот же знак, что и в астрологии. Меркурий использовался для описания соотнесенности между божественным духом и миром материального познания, полученного нами с помощью органов чувств.

Кроме символа ртути Ди также использует символы серебра и золота (полумесяц и круг с точкой посередине) и меди (ключ жизни). Крест (тернер), который играет такую значительную роль в тексте Джона Ди, имел большое значение и для алхимиков. Он символизировал четыре

стихии: огонь, воздух, воду и землю. Кроме того, он упоминает некоторые алхимические процессы, особое внимание уделяя ферментации философского камня.

В целом можно сделать вывод, что Ди подходил к алхимии с математической точки зрения. Он был последователем Аль-Джабира (Гебера) – арабского алхимика, который лишил алхимию ее мистической основы. Гебер заложил базу для трансмутации металлов в материалистическом плане. Подход Ди к трансмутации металлов был также достаточно прагматическим. Исследователь В. В. Упадышев считает, что попытка Ди подвести математическую базу под оккультные изыскания была «интересной новацией» [Упадышев 2011: 16]. Этот тезис полностью применим к «Иероглифической монаде». Джон Ди считал чистую математику как науку выше алхимии, так как он понимал алхимию как одну из производных от математики и подчеркивал ее практическую пользу, как и в случае с другими прикладными науками.

Несмотря на то, что Ди старался позиционировать себя как математика, в глазах окружающих он был, прежде всего, магом, астрологом и алхимиком. Спустя два года после его смерти, в 1610 году была поставлена знаменитая комедия Бена Джонсона «Алхимик». По свидетельству английских писателей XVII века Джона Обри и Маргарет Кавендиш, образ главного героя, алхимика Сатла, был основан именно на Джоне Ди, а его дворецкого Фейса – на Эдварде Келли, алхимике и медиуме, который сыграл роковую роль в жизни Ди, способствовал ухудшению его репутации и довел его почти до разорения.

В «Иероглифической монаде» Джон Ди развивает мысль о соответствии макрокосма и микрокосма, мира небесных сфер, металлов и живого организма, высказанную его другом Тихо Браге. Однако преобладание символов, являющихся геометрическими фигурами, научный язык этого загадочного текста не позволяют до конца понять, о каких именно тайнах говорит Ди и какие именно явления он описывает.

ЛИТЕРАТУРА

Ди 2001 — Ди Дж. Иероглифическая монада // Герметическая космогония. СПб.: Азбука, 2001. С. 275-341.

Евклид 1948 — Начала Евклида. Книги I-VI. / Пер. с греческого и комментарии Д. Д. Мордухай-Болтовского. М.-Л.: ОГИЗ, 1948.

Упадышев 2011 — Упадышев В. В. Джон Ди в интеллектуальной жизни английского Возрождения. Автореф. дис. к.и.н. М.: РГГУ, 2011.

ХРИСТИАНСТВО И АЛХИМИЯ В УЧЕНИИ РОССИЙСКИХ РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ XVIII – XIX ВЕКОВ

Ю. Л. Халтурин

В статье ставится вопрос о соотношении христианской мистики и алхимии в учении российских розенкрейцеров. На материале архивных источников демонстрируются две тенденции розенкрейцерской экзегетики: христианизация алхимии и «алхимизация» христианства. Объясняются причины подобного пересечения алхимической и христианской образности: 1) розенкрейцерская концепция алхимии как экспериментального и практического христианства; 2) влияние пиетистской литературы. В заключении обосновывается подход к российскому розенкрейцерству как пересечению алхимической (шире - эзотерической), масонской и христианской традиций, не сводимому исключительно к христианскому мистицизму.

The article raises the question of the relationship of the Christian mysticism and alchemy in the doctrine of Russian Rosicrucians. On the material of archival sources two trends of the Rosicrucian exegesis is shown: the Christianization of alchemy and the «alchemization» of Christianity. The reasons of this intersection of alchemical and Christian imagery: 1) the Rosicrucian concept of alchemy as experimental and practical Christianity, 2) the influence of pietistic literature. In the conclusion, the Russian approach is justified as the intersection of the alchemical (wider – Esoteric) Rosicrucianism, Masonic and Christian traditions, which can not be reduced solely to the Christian mysticism

Орден Злато-Розового Креста (более известный как «масонство новиковского круга», «масонство берлинской или розенкрейцерской системы», «московские мартинисты») занимает особое место в истории российского эзотеризма и мистицизма, вновь и вновь вызывая интерес у исследователей на протяжении вот уже более 150 лет. Изучение истории и философии этого ордена является неотъемлемой частью любого исследования по истории русского масонства, а недавно стало предметом специальной монографии [Кондаков 2012а]. Именно этот масонский орден был наиболее развит в идеологическом отношении и оказывал наибольшее влияние не только на эзотерическую субкультуру, но и на российскую культуру вообще. Членами этого ордена в разное время были или имели к нему отношение такие известные личности, как книгоиздатель Н. И. Новиков, сенатор И. В. Лопухин, поэт и куратор Московского университета М. М. Херасков, писатель Н. М. Карамзин, архитектор А. Л. Витберг, художники Д. Г. Левицкий и В. Л. Боровиковский, министр внутренних дел С. С. Ланской и многие другие. В рамках деятельности именно этой масонской системы были переведены, по-своему истолкованы и освоены почти все ключевые тексты западной эзотерической и мистической традиции. В конце XVIII столетия российское розенкрейцерство по сути было единственным носителем этой традиции и лишь в XIX веке началось ее «рассеивание» по другим сферам культуры, непосредственно не связанным с масонством, но сохранявшим те или иные формы преемственности в отношении розенкрейцерского наследия.

Алхимия занимала центральное место в учении российских розенкрейцеров. Это не сложно понять: достаточно взглянуть на описи розенкрейцерских фондов 13, 14, 147 и 237 Научно-исследовательского

отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ), в которых сохранились сотни алхимических и герметических текстов, занимающих большую часть этих фондов. Российские розенкрейцеры, как сейчас становится понятно, разработали довольно подробное алхимическое учение, включавшее алхимическую натурфилософию и духовную алхимию, а также, вероятно, занимались лабораторными алхимическими работами. Алхимическое учение транслировалось в розенкрейцерском ордене через переводы алхимических текстов, обряды посвящения в различные степени (особенно в части катехизиса), беседы и речи в ложах, толкования масонских символов, сборники алхимических рецептов.

Однако, исследователи-классики XIX и XX веков (М. Н. Лонгинов, А. Н. Пыпин, Г. В. Вернадский, Т. О. Соколовская, А. В. Семека и др.) не уделяли достаточного внимания алхимическому учению российских розенкрейцеров. Только в последнее время эта тема стала изучаться более пристально [Кондаков 2012б]. Такое положение дел можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, это позитивистская, рационально-просветительская, либеральная ориентация указанных авторов, в силу которой они игнорировали любые оккультные и эзотерические аспекты розенкрейцерского мировоззрения, остававшиеся для них чем-то второстепенным, экзотическим или даже формой обмана/самообмана. Во-вторых, упомянутые историки излишне доверяли показаниям лидеров розенкрейцерства на допросах, во время которых последние отрицали какие-либо занятия алхимией или интерес к ней. В-третьих, чрезмерное внимание уделялось ими печатной и рукописной литературе, предназначенной для профанов или масонов низших степеней посвящения, в которой алхимические книги действительно занимают незначительное место (к алхимии можно отнести не более десятка из

сотен переведенных и изданных розенкрейцерами книг). В-четвертых, историки в основном изучали масонство XVIII века, в котором интерес к алхимии был чуть ниже, чем в масонстве XIX столетия. В-пятых, историки масонства сводили алхимию лишь к материальной, лабораторной составляющей (производство золота, эликсира жизни и т.д.), не учитывая таких ее аспектов, как натурфилософия и духовная алхимия. Однако самой главной причиной, тесно связанной с остальными пятью, на наш взгляд, является вполне определенный подход к пониманию розенкрейцерского учения и мировоззрения как разновидности христианского мистицизма.

Такой подход к розенкрейцерской философии разделялся большинством историков и восходил к известному высказыванию Карамзина из его «Заметки о Новикове», составленной для Александра I: «Около 1785 года он вошел в связь по масонству с берлинскими теософами и сделался в Москве начальником так называемых *мартинистов,* которые *были* (или *суть)* не что иное, как *христианские мистики:* толковали природу и человека, искали таинственного смысла в Ветхом и Новом завете, хвалились древними преданиями, унижали школьную мудрость и проч.; но требовали истинных христианских добродетелей от учеников своих, не вмешивались в политику и ставили в закон верность к государю» [Карамзин 1966: 231].

Действительно, каким образом совместим с алхимией христианский мистицизм, декларирующий в качестве своих целей «возрождение», «обновление», «спасение», «преображение» падшего человека и его соединение с «Божественной Премудростью», слияния с божеством через обретение в себе утраченного божественного образа? С точки зрения упомянутых исследователей так понятый христианский мистицизм с алхимией как поиском способа производить золото и продлевать жизнь

несовместим и, следовательно, алхимия была для розенкрейцеров чем-то побочным и вторичным, мимолетным увлечением, игрой ума и фантазии, не более. Однако, более тщательное изучение источников показывает, что российские розенкрейцеры не проводили четкой границы между христианской мистикой и алхимией, понимая их как две грани, два аспекта одной и той же эзотерической традиции. Так, в качестве главных целей своего ордена они могли называть как «обретение Царства Божиего», «возрождение падшего человека», так и «философский или герметический камень». Если мы поймем, каким образом они соединяли христианство и алхимию, это позволит открыть новые перспективы для изучения алхимической традиции в России.

Прежде всего, следует отметить, что в розенкрейцерских текстах явно намечена тенденция к толкованию всех ключевых алхимических понятий, образов и символов сквозь призму христианства. Так, первоматерия Великого Делания или Философский Хаос трактуется следующим образом: «Сей Хаос человека есть в его сердце, яко средоточии всех сил его, с коего должно начаться истинное пременение нравов, или возрождение» [Выбор из бесед: 9]. Таким образом, первоматерия алхимического процесса отождествляется с человеком в падшем состоянии, «ветхим Адамом», необработанным «диким камнем».

Противоположный полюс Великого Делания – Золото – отождествлялся российскими розенкрейцерами с противоположным полюсом мистического пути, состоянием человека «возрожденного», «нового Адама»: «Если же в нем Свет, или Вегикул Божеского Слова будет поднят, т. е. истинность, простота, Страх Божий, услужность и любовь к ближнему в деяниях его, тогда зачнет просиявать сквозь тело его Золото и цвет, или Свет» [Речь: 21].

Соответственно, процесс трансмутации интерпретировался как процесс возрождения и спасения. Так, в письме Н. Н. Трубецкого А. А. Ржевскому говорится, что дела вольного каменщика должны «служить тинктурою для трансмутации их (людей) из плотских астральных скотских человеков в духовные ангельские божественные человеки». Далее Трубецкой утверждает, что это и есть «цель истинного последователя Розовому Кресту нашего Божественного Брата-Мастера и Спасителя» [Барсков 1915: 264].

Три этапа трансмутации – нигредо, альбедо и рубедо – также толковались в духе христианской мистики. Так, в дневнике С. С. Ланского упоминается следующая масонская беседа: «В 9 часов возвратились домой, и мы просидели до 2-х часов. Говорено было о Химии: три степени: Гниение, Очищение и Возвышение. 1-я и последняя производятся Натурою без всякого содействия Художника, а при второй художник выходит на сцену, и есть самое трудное дело. Так и по человеку: Покаяние, очищение и возрождение» [Ланской: 3 об.]. Как видно, три этапа мистического пути, выделявшиеся еще в текстах Дионисия Ареопагита и неоплатоников, накладываются здесь на три стадии Великого Делания.

Философский камень как катализатор алхимического процесса вписывался розенкрейцерами в систему образов христианской мистики: «Что означает кубический камень? – В отношении Бога воплощенное Слово, т. е. Иисуса Христа. В отношении натуры есть философский камень, или камень мудрых. В отношении человека его состояние до падения» [Краткое толкование: 4]. Таким образом, из средства для получения золота философский камень превращается в средство спасения человека, обретения им Царства Божия как возвращения в Эдем, поскольку и сам он является частицей этого утраченного райского сада:

«И сие-то есть Камень философской, или неоцененная тинктура, новосотворенная земля, которая есть предыграние будущего райскаго света существа перерожденной твари; да и самая онаго есть часть, понеже она из чистых Элементов в равенстве сил в ней соединенных рождена» [Шварц: 7].

В конечном итоге, для розенкрейцеров сам человек становился своего рода алхимической лабораторией, в которой происходит процесс трансмутации-спасения: «прежде, нежели мы можем быть способны к тайной Химии Натуры, должна начаться во внутренней Лаборатории нашей истинная Химия, истинное претворение нас самих» [Беседы: 94].

Итак, как мы видим, розенкрейцеры постоянно проводили параллели между образами алхимии и христианской мистики. Тем самым алхимия подвергалась христианизации. Однако мог происходить и обратный процесс – «алхимизация» христианства, алхимическое толкование его символов, обрядов, текстов. Так, алхимическая тинктура могла сравниваться с кровью Христа, принимаемой в причастии, тело Христово – с квинтэссенцией, причастие – с алхимической проекцией, а сам Иисус, как и его Отец, могли быть названы алхимиками или сравниваться с философским камнем. «Убеждениями философской работы» называли русские масоны чудеса Иисуса и Апостолов. Самым ярким примером является текст из записной книжки Ланского, где приводится алхимическое толкование литургии: «Когда священник или Дьякон во время отправления Литургии кадит, то обходя жертвенник и выходя из олтаря чрез Царские двери описывает сию фигуру (нарисован алхимический знак меркурия)» [Ланской: 2 об.].

Однако в чем же состояла необходимость проведения подобного рода параллелей и столь неожиданной христианско-алхимической экзегетики? Российские розенкрейцеры объясняли это следующим

образом: «Никто не может отрицать, чтобы не весьма полезно было химически быть удостоверену о существовании или бытии нашего духа, о вечно его пребывании, о возстании нашего тела и пр и пр.» [Определение: 28]. Иными словами, алхимия – это опытное, экспериментальное, эмпирическое подтверждение истин христианства, дающее «неложное и убедительнейшее свидетельство возрождения падшего человека» [Избранные речи: 11 об.], позволяющее наглядно «видеть то телесно, что в нас духовно происходит и происходить должно» [Беседы: 13].

Такой подход к алхимии согласуется и с общей гностической установкой розенкрейцеров, согласно которой не только и не столько вера обладает спасающей силой, сколько знание: «Мистики проповедывают, а Масоны учат, те только трогают и прослезят, а не убеждают» [Тезисы: 128]. Масоны обладают именно знанием, хотя и особым, высшим, тайным, и это знание отделяет их от профанов, обычных верующих, членов «внешней церкви», а не истинной «внутренней церкви»: «Религисты говорят верь! а Орден ясно доказывает. Религисты и не ведают того, что человек должен познавать Бога» [Тезисы: 15]. Христианская интерпретация алхимии соответствует и базовому принципу розенкрейцерского мировоззрения и эзотеризма вообще – единству макрокосма и микрокосма, подобию божественного мира и мира земного, что отражено, например в такой цитате, одной из множества других: «Итак, человек, сей Чистый Экстракт и едва ли не квинтэссенция всех миров, справедливо может быть назван не только малым миром, но и малым Богом» [Лабзин: 8]. Действительно, если природа, Бог и человек связаны отношениями изоморфизма, то алхимия и мистика – просто два аспекта единого учения, отражающего единую материально-духовную реальность. Собственно, именно такое целостное познание взаимосвязи Бога, природы и человека и считали розенкрейцеры своей главной

задачей: «Масонство есть форма училища древних, избранных и пророков, где разнасаждалась истинная Премудрость: высокая оной цель есть приводить достойных к познанию Бога, натуры и человека, дабы восстановить здесь троякое здание человеческого совершенства» [Степанов: 2].

Однако, алхимия – не просто экспериментальный христианский мистицизм, эмпирическое доказательство христианских истин. Алхимия – это также практическая христианская мистика, реализация целей христианства в космических масштабах: «Начало мне наконец открываться, что и видимая натура находится заключена также под клятвою: познал потом, что мудрым дается власть освобождать ее из-под клятвы и восстановлять в первобытное состояние» [Титов: 155 об.]. Алхимия, таким образом, это спасение природы и ее преображение, также как спасение – это алхимическая трансмутация духа.

Наконец, значимость алхимии для христианского мистического пути объясняется через идею целостности человеческого существа, которое должно быть преображено и спасено не только на духовном уровне, но и телесном тоже: «поелику падение человека произошло по всей его тройственности, то и о восстании нашем должны мы воздыхать по всей тройственности, т. е. по духу, душе и телу, и что как познание света благодати доставит нам обновление нашего духа и души, так познание света натуры доставит нам из видимого нашего тленного и смертного тела будущее нетленное невидимое тело» [Титов: 156].

Отметим, что соединение христианских и алхимических образов не было специфичным для русских масонов, а было заимствовано из словаря немецких пиетистов, в котором именно алхимическая образность применялась к христианским темам наиболее активно [McIntosh 2011: 78]. Несомненно, в этом отношении оказал на них влияние и Яков Бёме,

который активно применял алхимические термины для описания духовного мира, в частности, процесс создания философского камня он уподоблял преображению внешнего, мертвого слова в Дух Христов, а рождение Христа в человеке и восстановление утраченного божественного образа называл вхождением в человека «Живого Меркурия» [Goodrick-Clarke 2008: 97]. Вообще говоря, для таких популярных среди масонов авторов как Иоанн Арндт, Готфрид Арнольд, Яков Шпенер, Конрад Диппель, Самуэль Рихтер, Георг фон Веллинг, Антон Кирхвегер было в вышей степени характерно соединение алхимии и пиетистского мистицизма с уклоном в ту или иную сторону [Goodrick-Clarke 2008: 97].

Подводя итог всем приведенным выше рассуждениям, можно утверждать, что Орден Злато-Розового Креста в России был своего рода христианским алхимическим братством, органично соединявшим в своем учении масонскую, христианскую и алхимическую символику, и учение этого ордена нельзя сводить исключительно к христианской мистике. Если классическое масонство в качестве модели посвящения использовало строительные метафоры, а появившиеся позднее тамплиерские изводы масонства – метафоры рыцарские, то розенкрейцеры толковали масонскую инициацию сквозь призму алхимических метафор. Таким образом, российское розенкрейцерство стало точкой пересечения алхимической (и шире – эзотерической, включающей магию, каббалу, астрологию), масонской и христианской традиций в России, что делает его крайне интересным объектом для дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА

Goodrick-Clarke 2008 – Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Tradition. Oxford University Press, 2008.

McIntosh 2011 – McIntosh C. Rose Cross at the Age of Reason. N.-Y.: SUNY-Press, 2011.

Барсков Я. Л. 1915 – Барсков Я. Л. Переписка русских масонов XVIII века. Петроград, 1915.

Беседы – Беседы с Теоретическими Братьями. НИОР РГБ. Ф. 237, е. х. № 2.

Выбор из бесед – Выбор из бесед Т[еоретического]. Г[радуса]. С[вободных]. К[аменщиков]. НИОР РГБ. Ф. 14., е.х. № 247.

Избранные речи – Избранные речи по Теоретическому Градусу. НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. № 97.

Карамзин 1966 – Карамзин Н. М. Записка о Новикове// Он же. Избранные сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.-Л.: Художественная литература, 1966.

Кондаков 2012а – Кондаков Ю.Е. Орден Золотого и Розового Креста в России. Теоретический градус соломоновых наук: монография / Предис. Е.Л. Кузьмишин. СПб.: Астерион, 2012.

Кондаков 2012б – Кондаков Ю. Е. Розенкрейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII-первой четверти XIX века. СПб.: Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2012.

Краткое толкование – Краткое толкование ученическаго ковра. НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 19.

Лабзин – Лабзин А. Ф. Некоторые понятия почерпнутыя из поучительной 4-й степени. НИОР РГБ. Ф.14., е.х. №52.

Ланской – Ланской С. С. Дневники. НИОР РГБ. Ф. 147., е.х. № 147.6.

Определение – Определение масонства. НИОР РГБ. Ф. 147., е.х. 138.

Речь – Речь по R. C. Степени. НИОР РГБ. Ф. 14., е.х. № 305.

Степанов – Степанов Р. С. Высочайшее таинство истинного масонства. 1780 г. НИОР РГБ. Ф.14., е.х. № 434.

Тезисы – Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть вторая. НИОР РГБ. Ф. 14., е.х. № 616. С. 1.

Титов – Титов П. Я. Записки. НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. № 90.

Шварц – Шварц И. Г. О Натуре. НИОР РГБ. Ф14, е. х. № 690.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бабушкин Александр Николаевич (Вязьма) — доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологий и управления.

Докторевич Карина Викторовна (Санкт-Петербург) — магистрант Национального минерально-сырьевого университета «Горный».

Дроздов Александр Михайлович (Кривой Рог) — к. п. н., доцент кафедры химии и методики ее преподавания, педагогического института при Криворожском Национальном университете.

Зайцева (Баум) Елена Анатольевна (Москва) — к. х. н., с.н.с., лектор по истории химии Московского государственного университета.

Киричук Елена Владиленовна (Омск) — д. филол. н., доцент, профессор Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

Клещевич Ольга Витальевна (Санкт-Петербург) — аспирант Русской Христианской Гуманитарной Академии.

Морозов Виталий Николаевич (Трир, Германия) — к. ф. н., научный сотрудник Трирского университета.

Никулина Виктория Викторовна (Кривой Рог) — студентка V курса факультета естествознания педагогического института при Криворожском Национальном университете.

Носачев Павел Георгиевич (Москва) — к. ф. н., доцент, доцент кафедры наук о культуре Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма.

Ратников Дмитрий Анатольевич (Смоленск) — аспирант кафедры философии Смоленского государственного университета.

Ребещенкова Ирина Григорьевна (Санкт-Петербург) — д. ф. н., доцент, профессор кафедры философии Национального минерально-сырьевого университета «Горный».

Родиченков Юрий Федорович (Вязьма) — к. ф. н., доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологий и управления, член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма.

Родыгин Константин Михайлович (Донецк) — аспирант кафедры философии Донецкого национального университета, член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма.

Родыгин Михаил Юрьевич, (Донецк) — к. х. н., научный сотрудник Института физико-органической химии и углехимии им. Л.М. Литвиненко НАН Украины).

Телегин Сергей Маратович (Москва) — д. филолог. н., профессор, профессор кафедры эстетики, истории и теории культуры Всероссийского государственного университета кинематографии им. С. А. Герасимова.

Трофимова Виолетта Стиговна (Санкт-Петербург) — к. филолог. н., ст. преподаватель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Трофимова Татьяна Николаевна (Санкт-Петербург) — ст. преподаватель кафедры математики Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна.

Халтурин Юрий Леонидович (Москва) — к. ф. н., независимый исследователь, член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма.

Элкер Андрей Александрович (Санкт-Петербург) — независимый исследователь.

СОДЕРЖАНИЕ

K. M. Rodygin
THE "ALCHEMICAL ANTIALCHEMISM" OF HRYHORII SKOVORODA..... 3
K. M. Rodygin, M. Yu. Rodygin
THE ALCHEMY AS A PHENOMENON ON THE THRESHOLD OF THE INFINITE..... ….....14
А. Н. Бабушкин
ЧЕЛОВЕК И КОСМОС В СОЧИНЕНИЯХ ВАСИЛИЯ ВАЛЕНТИНА 24
К. В. Докторевич, И. Г. Ребещенкова
ОБРАЗ АЛХИМИКА В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ АЛХИМИЧЕСКОГО ДЕЛАНИ.....34
Е. А. Зайцева (Баум)
ЖЕНЩИНЫ В ИСТОРИИ АЛХИМИИ: МАРИ МЕРДРАК И НАСЛЕДИЕ ПАРАЦЕЛЬСА 41
А. М. Дроздов, В. В. Никулина
ПОДВИГ АЛХИМИИ..... 67
Е. В. Киричук
АЛХИМИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА В ДРАМАТУРГИИ М. де ГЕЛЬДЕРОДА ….....77
О. В. Клещевич
ТЕУРГИЗМ АЛХИМИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ ….....88
А. Н. Морозов. А. А. Элкер
ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ОСНОВАНИИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ: АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ИСТОРИОГРАФИИ АЛХИМИИ …..... 99
П. Г. Носачев
АЛХИМИЯ В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА..... 136

Д. А. Ратников
МУЗЫКА В ФИЛОСОФИИ АЛХИМИИ ….....145
Ю. Ф. Родиченков
АЛХИМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ САЙМОНА ФОРМАНА.....154
С. *М. Телегин*
МИФ О ДИОНИСЕ В АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ.....163
Т. Н. Трофимова, В. С. Трофимова
МАТЕМАТИКА И АЛХИМИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА ДЖОНА ДИ «ИЕРОГЛИФИЧЕСКАЯ МОНАДА»).....172
Ю. Л. Халтурин
ХРИСТИАНСТВО И АЛХИМИЯ В УЧЕНИИ РОССИЙСКИХ РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ XVIII - XIX ВЕКОВ ….....181
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....193